

VARIA

Conservación y resistencia: lecturas políticas de Hobbes y
Spinoza desde los afectos

Conservation and resistance: political readings of Hobbes and
Spinoza from the perspective of affection

Luis Alberto Jiménez Morales
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
lujimenezm@correo.xoc.uam.mx

Recepción: 22/07/2025 – Aprobación: 30/07/2025

Resumen

Este artículo examina la configuración de la comunidad política en el pensamiento de Thomas Hobbes y Baruch Spinoza desde una perspectiva centrada en los afectos. En Hobbes, el orden político surge de la transferencia del derecho natural al soberano, articulando una racionalidad afectiva basada en el miedo y la búsqueda de seguridad. Esta transferencia constituye una estrategia de conservación que subordina la voluntad individual a una figura trascendente. En contraste, Spinoza desarrolla una concepción inmanente de la comunidad política, donde el *conatus* —el esfuerzo por perseverar en el ser— se manifiesta como potencia afirmativa y base de una resistencia colectiva. Desde esta perspectiva, la política no se funda en la negación del miedo, sino en la producción de pasiones alegres que fortalecen la acción común. A través de un análisis comparativo, se sostiene que tanto en Hobbes como en Spinoza la comunidad política es inseparable de la gestión de los afectos, aunque orientada hacia fines radicalmente distintos: conservación y obediencia en el primero, resistencia y afirmación en el segundo.

Palabras clave: Afectos, Comunidad política, Conatus, Conservación, Resistencia

Abstract

This article examines the configuration of political community in the thought of Thomas Hobbes and Baruch Spinoza from a perspective grounded in affect theory. In Hobbes, political order arises from the transfer of natural right to a sovereign, articulating an affective rationality based on fear and the pursuit of security. This transfer constitutes a strategy of conservation that subordinates individual will to a transcendent figure. In contrast, Spinoza develops an immanent conception of political community, in which the *conatus*—the striving to persevere in one's being—emerges as an affirmative force and the foundation of collective resistance. From this perspective, politics is not based on the negation of fear, but on the production of

joyful passions that strengthen common action. Through a comparative analysis, the article argues that in both Hobbes and Spinoza, political community is inseparable from the management of affects, although oriented toward radically different ends: conservation and obedience in the former, resistance and affirmation in the latter.

Key words: Affections, Political Community, Conatus, Conservation, Resistance

1. Introducción.

Una de las grandes discusiones que se han dado en torno al pensamiento de Hobbes y Spinoza son la idea de la formación de las sociedades políticas en ambos pensadores. La idea que aparece en Hobbes remite a un contrato inicial, un momento originario donde los individuos establecen un contrato para su mutua seguridad. Matheron (2021) nos ha mostrado que la sociedad política en Spinoza no podría pensarse a través de los supuestos contractualistas hobbesianos. Entonces, sería productivo pensar que ambos modelos de comunidad política pueden articularse a través de la producción de afectos. Spinoza va a encontrar que la esencia de la política tiene relación con la resistencia alegre de los sujetos, la cual es activamente una esencia del *conatus* (Bove, 2006; Matheron, 2021; Negri, 2011; Deleuze, 2022). Por el contrario, para Hobbes, una de las cuestiones esenciales tiene que ver con el orden y la conservación (Bobbio, 1992; Gauthier, 2000). ¿Cómo se configuran los afectos como fundamento del orden político en cada autor y qué consecuencias políticas tiene esto?

Para Canetti, Hobbes es el filósofo que no enmascara el comportamiento humano, es el pensador que sabe qué es el miedo, dirá que después de tanto tiempo todo sigue atrayéndonos a Hobbes (Canetti, 1978). “Él tiene el coraje de decírnoslos sin subterfugios, sin circunloquios, sin reticencias: ese miedo es el nuestro propio, en el sentido más extremo en que nosotros los hombres, no somos otra cosa que miedo”

(Esposito, 2006: 4). Hobbes dirá en *De Cive*: “[El] 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 [...] no podemos esperar de otros ni prometernos a nosotros mismos la menor seguridad” (Hobbes, 2000: 58). Al emancipar al sujeto del miedo se configura una tercera instancia, se pasa del estado de miedo al miedo al Estado (Esposito, 2006).

La política de Spinoza pretende eliminar cualquier posibilidad de transferencia trascendental de la potencia hacia el poder, precisamente, se propone desarticular el paso del derecho natural al derecho positivo centrado en elementos trascendentales (Negri, 2021). Diría Spinoza que su diferencia con relación a Hobbes es su posición incólume con relación al derecho natural, esto es, a ningún magistrado le corresponde más derecho sobre los súbditos que él tiene sobre sí mismo. Para Spinoza, el Estado no puede simplemente eliminar el miedo, debe de existir una transmutación de la relación afectiva, afirmando las pasiones alegres. Para Spinoza, las pasiones alegres son por definición más fuertes que las tristes (Sharp, 2011). La propuesta spinoziana es una anomalía salvaje que trastoca aquel ordenamiento que no esté constituido por la multitud (Negri, 2015).

La lectura que se propone en este artículo tiene que ver con la construcción de una política de los afectos (Lordon, 2017), no mirar solamente hacia adentro del sujeto, sino entender que los afectos tienen una relación del sujeto consigo mismo y con el exterior, la política es el juego de los afectos.

2. Racionalidad y estado de naturaleza

La reflexión sobre la génesis de la comunidad política hobbesiana está atravesada por el tema de la racionalidad y las pasiones. La racionalidad hobbesiana forma parte de complejo análisis que debe ser explicado a partir del modelo del estado de naturaleza. La propuesta teórica del estado de naturaleza hobbesiano desafía

cualquier principio de autoridad que sea externa al individuo. Precisamente, uno de los fundamentos del pensamiento hobbesiano es que la razón y las pasiones se encuentran entrelazadas. “Hobbes consideraba el estado de naturaleza como una condición de pasiones y deseos, lo que, a su vez, crea conflicto y desconfianza entre los individuos donde no existe regla ni justicia” (Shatara, 2016: 211). Los individuos en el estado de naturaleza aparecen atomizados, en efecto, se pretende explicar el surgimiento de la sociedad a través de una explicación atomista (Bobbio, 1992).

En el ensayo de Zarka *La décision métaphysique de Hobbes* intenta pensar rendimiento teórico de este supuesto teórico del estado de naturaleza. La *annihilatio mundi* es similar al problema cartesiano que se planteó en las Meditaciones metafísicas. Zarka considera que en Descartes la *annihilatio mundi* conducen a una transformación de la ontología, pues retorna nuevamente a la sustancia. La *annihilatio mundi* separa la representación del ser (Zarka, 1987). Zarka entiende que en la imagen devuelta por la *annihilatio mundi* del espacio subjetivo, el individuo aparece como el punto de partida de la política y la problemática argumentativa se centra en encontrar los medios para superar el autoencierro en la dirección de una comunidad de reconocimiento y de reciprocidad (Zarka, 1987: 251). Ciertamente, la posibilidad de la *annihilatio mundi* configura una idea de orden político (Jiménez, 2023).

Ciertamente, en el estado de naturaleza los seres humanos se encuentran atomizados en un entorno abstracto. En la condición característica del estado de naturaleza todos los individuos poseen deseos similares, Hobbes sostiene que los seres humanos no tienen las mismas aptitudes cognitivas, pero todos son susceptibles de ser destruidos y de aniquilar a los demás (Gauthier, 1969; Jiménez, 2023). Los derechos de autopreservación y autodefensa tal como fueron pensados por Hobbes en el estado de naturaleza, aumenta la inseguridad al permitir virtualmente cualquier tipo de comportamiento” (Hamilton, 2013). Incluso el más débil podría matar al más fuerte mediante secretas maquinaciones o uniéndose con

otro (Hobbes, 2010). “Hobbes utiliza la expresión estado de naturaleza para referirse a un estado de libertad natural, sin connotaciones religiosas” (Hamilton, 2013: 154). Entonces, la igualdad en el estado de naturaleza hobbesiano podría ser más notoria si se toma en cuenta que, “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno al otro” (Hobbes, 2010: 101). Esto quiere decir que en el estado de naturaleza todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, por tanto, la diferencia entre ius (derecho) y utile (beneficio) queda anulada. En *De Cive* se menciona: “la naturaleza ha dado todo a todos” (Hobbes, 2000). Se funda una igualdad natural en un sentido ontológico. “Cuando las personas no tienen el poder de detenerse a sí mismas, surge el fenómeno de que todos son iguales y libres. [...] La vida de cada hombre es vivir, y el hombre destruye a cada ser humano que ve como un elemento de amenaza” (Sheikh, Hassan & Rashid, 2020: 42). La igualdad ontológica en el estado de naturaleza establece una condición incierta. “Los hombres tienden inercialmente a mantenerse en vida, y chocan con otros hombres que tratan (inercialmente) de hacer lo mismo” (Villaverde, 2021: 317). El individuo, según Hobbes, tiene un instinto innato de autoconservación.

En el pensamiento de hobbesiano existe una pregunta fundamental: ¿Existe una posibilidad de salir del estado de naturaleza? Hacia el final del capítulo XIII del *Leviatán* aparece esta referencia:

Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición [aquella que se presenta en el estado natural y que representa el miedo] en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón (Hobbes, 2010: 104).

La naturaleza humana hobbesiana se caracteriza por su carácter racional y pasional. Como hemos mencionado, la comprensión de la naturaleza humana en Hobbes debe de tener en cuenta que la razón y las pasiones se entrelazan. Para Hobbes, la posibilidad de salir del estado de naturaleza involucra la comprensión de estos dos conceptos. Las pasiones implican que los hombres podrán salir del estado natural

por el temor a la muerte y el deseo de una vida confortable; y el segundo refiere a la razón, señala a las leyes de naturaleza y al cómputo privado que cada individuo puede realizar. “La racionalidad o irracionalidad del individuo, en el estado prepolítico, no se determina en función de un obrar conforme a las leyes o preceptos de la razón natural, sino que se determina en función de un cálculo privado” (Branda, 2008: 80). Precisamente, la razón establece las condiciones adecuadas en que puede darse la paz y las pasiones – principalmente el miedo a la muerte– impulsan al hombre a intentar salir del estado de naturaleza. “El estado de naturaleza es una condición de incertidumbre moral porque no hay nadie que defina y haga cumplir normas comunes. Cada uno debe decidir lo que es correcto para sí mismo” (Hamilton, 2013: 160). No obstante, aunque el estado de naturaleza parece ser un lugar de incertidumbre moral, podemos encontrar que el individuo se caracteriza por tener dos elementos: razón y pasiones. Así, parece que desde hay afectos muy particulares que dan forma a la comunidad política hobbesiana.

3. Estado de naturaleza y el miedo

Perez Zagorin en su libro *Hobbes and the law natural* considera que existe una dirección lógica del derecho natural fundado en una idea de autoconservación y la disposición de las leyes naturales que tienden a la conservación de la paz (Zagorin, 2016). Las personas en el estado de naturaleza deben hacer todo lo posible por observar las leyes naturales que proporcionan estándares racionales para la autoconservación y que nos ordenan hacer lo que promueve nuestra supervivencia y evadir lo que conduce a nuestra destrucción (Hamilton, 2013). Eso lo menciona Hobbes en la primera y más fundamental ley de naturaleza: “cada hombre debe de esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe de buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra (Hobbes, 2010: 107). Esta primera ley de naturaleza nos permite comprender el tema de la

racionalidad en Hobbes, pues nos permite entender su naturaleza condicional (Hampton, 1995; Kavka, 1986).

Pettit sostiene que el modelo de la teoría de juegos es insuficiente para darnos una visión precisa del estado de naturaleza y la racionalidad de Hobbes, pues la deserción solitaria que solo debería de atraer al necio no representa la tentación con la mayor recompensa como en el dilema del prisionero.

Aquí, el mejor resultado para todas las partes es la cooperación conjunta y el único problema es que el peor resultado de todos es cooperar mientras otros desertan. El problema es de seguridad, no de cumplimiento. Todo el mundo está dispuesto a cooperar y beneficiarse de la cooperación, pero sólo si existe la seguridad de que los demás serán racionales y cooperarán también. El juego se acerca a la caza del ciervo, como ha sido analizado recientemente por Bryan Skyrms (2003). Donde el dilema del prisionero se presenta en una historia de dos prisioneros a quienes un fiscal astuto les da una difícil elección, la caza del ciervo o venado se basa en una sugerencia del discurso de Rousseau sobre la desigualdad. “Si había que cazar un ciervo, todos veían que para tener éxito, debía cumplir fielmente con su puesto; pero si una liebre llegaba a estar al alcance de cualquiera de ellos, no debería de dudar de perseguirla y, habiendo capturado su presa, le importaba muy poco si al hacerlo hacia que sus compañeros perdieran la suya” [...].

El cambio del dilema del prisionero en el juego de la caza del siervo es precisamente que mientras que la cooperación individual sigue siendo el peor resultado, la cooperación conjunta se vuelve más atractiva que la deserción individual o conjunta. Así, aunque nadie se sienta tentado a abandonar a los demás, cada uno querrá tener la seguridad de que los demás van a cooperar antes de cooperar ellos mismos (Pettit, 2008: 113).

El ensayo de Pettit pretende mostrar cómo el problema de la caza del ciervo es una manera de representar la interacción que se presenta en el estado de naturaleza. Pettit parece sugerir que el dilema del prisionero pierde de vista que la recompensa individual muchas veces podría ser más atractiva que la cooperación, tal como sucede cuando los sujetos abandonan a los demás para perseguir a la liebre. Precisamente, la caza del ciervo muestra la interacción a través de elecciones tentadoras.

Dentro de la teoría de juegos el modelo del estado de naturaleza podría reflexionar sobre las situaciones de conflicto y cooperación entre agentes tomadores de decisiones (Myerson, 1991). En la teoría de juegos la anticipación podría no ser la decisión más acertada en un lugar en el que existe la posibilidad de múltiples interacciones. En este momento surgirá la pregunta: ¿Cuándo es necesario cooperar? La respuesta la formularemos a partir de un razonamiento que involucre el concepto de racionalidad hobbesiana. Pensemos que la razón en Hobbes debe de ser considerada como un cómputo que maximiza el beneficio propio.

Así pues, habría que matizar algunos elementos en esta reflexión, es necesario averiguar cuándo el hombre hobbesiano determina que la recta razón le ha conferido la posibilidad de cooperar. Kavka ha analizado la complicación y dice:

Como estratega P predice si los otros se anticiparán, [...]. Pero, iniciando una situación similar los otros razonarían precisamente como P lo hace. Otra de las partes P' tendrá motivos para anticiparse si y sólo si él espera que P y otros como él se anticipen. Y espera que P (y los otros) se anticipen si tienen razones para anticiparse, que tendrán sólo si esperan que P' (y los otros) tengan razón de anticiparse (Kavka, 1986: 103).

Parecería que sólo si se sabe que P actuará de esta manera, se determinaría que la anticipación no es la mejor opción. Sin embargo, este argumento se refuta a sí mismo si consideramos que en el estado de naturaleza no existe mejor estrategia que la anticipación. ¿Cómo saber de qué manera actuará P? La exégesis contemporánea de Kavka nos dice que la alternativa dentro del estado de naturaleza es formar alianzas para el beneficio mutuo (Martínez, 2008). Las alianzas para la mutua defensa implican una acción cooperativa con los demás.

Incluir el tema de las múltiples interacciones en el dilema del prisionero trasforma sustancialmente las decisiones que toma cada jugador. Múltiples interacciones indica que los jugadores se encontrarán un número indefinido de veces en el futuro. El estado de naturaleza hobbesiano es un espacio abstracto donde los recursos son escasos y los sujetos pueden encontrarse en múltiples ocasiones. En este caso, el razonamiento de A sería el siguiente: si yo delato a B y en un futuro sale libre

se volverá mi enemigo. De hecho, A deduce que B hará lo mismo y no lo delatará, entonces los dos saldrían en un año. En esta circunstancia la situación es similar para A y B, por lo que la decisión de no delatarse entre ellos se presenta como la decisión óptima. Según Binmore, los dos jugadores podrían mejorar su situación, y en un horizonte infinito los dos deberían encontrar un equilibrio que les permita abandonar el estado de naturaleza (Binmore, 1994). El dilema del prisionero en su forma iterada revela que en este caso es mejor adoptar una estrategia cooperativa. Martinich (2005) considera que en Hobbes existe una diferencia entre beneficios de largo plazo y de corto plazo, por tanto, habría momentos en los cuales se intenta maximizar el beneficio a largo plazo, tal como en la versión iterada del dilema del prisionero.

Los intérpretes -Kavka, Gauthier y Hampton- encuentran en el dilema del prisionero un vínculo con el capítulo XV del *Leviatán*, y con la conocida discusión que Hobbes sostiene con el necio.

Se establecen dos regiones, la región del estado natural (no-cooperativa) y la región de autoimposición (cooperativa). La región no-cooperativa es la etapa original de violencia y miedo. En ella, se da el proceso precontractual de disputa por el poder y posterior coordinación. El orden social equivale a la coordinación colectiva para mínimamente acatar una tregua en la guerra de todos contra todos. (Becerril-Rojas. 2020: 187)

El dilema del prisionero traza los problemas de la anarquía en la teoría hobbesiana. La solución para la anarquía en la teoría de Hobbes se manifiesta en la institución del Estado. El Estado civil es el momento en el que la obligación a cumplir las leyes actúa como un requerimiento incondicional. La racionalidad hobbesiana se entrelaza con las pasiones, es específico con el miedo. El miedo y la razón en Hobbes articulan una comunidad política, esto es, el miedo y la razón le permiten al sujeto salir del estado de naturaleza, el miedo a la muerte violenta impulsan al individuo a cooperar y mediante un cómputo racional los sujetos deciden cuando cooperar, lo cual podemos ver en la segunda ley de naturaleza: "que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí

mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad" (Hobbes, 2010: 107). La racionalidad de los individuos hobbesianos pretende maximizar el beneficio propio (Grueso, 2012). En Hobbes el temor y la razón dan forma a una comunidad política.

4. Estado civil

La línea argumentativa de la filosofía hobbesiana pretende decir que las leyes naturales no son suficientes para garantizar la paz, aún es necesario establecer un orden que garantice el cumplimiento de dichas leyes. La sentencia que aparece en la edición latina del *Leviatán* dice: "*Autoritas, non veritas facit legem*", quiere decir que la autoridad y no la verdad hace la ley. Cuando Hobbes dice que la autoridad hace la ley, no refiere en modo explícito a que el soberano sea el que tenga que declarar el estado de emergencia, sino que la autoridad que no es otra cosa que el máximo artificio de la razón que debe satisfacer las pasiones. El "máximo artificio de la razón" refiere al ejercicio de la recta razón. Hobbes considera que las leyes naturales y civiles no difieren en modo alguno, por lo que al cumplir las leyes civiles se están cumpliendo los preceptos de la razón:

Por tal razón, la ley de naturaleza es una parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. Recíprocamente también, la ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza, ya que la justicia, esto es, el cumplimiento del pacto y el dar a cada uno lo suyo es un dictado de la ley de naturaleza. Ahora bien, cada súbdito en un Estado ha estipulado su obediencia a la ley civil; [...] por tanto, la obediencia a la ley civil es parte, también, de la ley de naturaleza (Hobbes, 2010: 2019-20).

Ahora bien, dado que en el estado natural no se pueden cumplir todos los pactos, es necesario que exista otro estado donde se garantice el cumplimiento de la relación contractual, ese estado es para Hobbes el estado de civilidad, donde existe un soberano que es el que garantiza el cumplimiento de las leyes. Hobbes dice que la causa final del establecimiento del estado de civilidad, "es el cuidado de su propia

conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; esto es, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra" (137). 'Abandonar esa miserable condición de guerra', refiere a la posición moral de Hobbes. Ya al final del capítulo XIII Hobbes había dicho, que las pasiones que impulsan al hombre a salir del estado de naturaleza son el miedo y el deseo de tranquilidad.

El objetivo principal del establecimiento del estado de civilidad es emancipar al hombre del miedo. Según Hobbes, esto sólo se puede cumplir en un estado civil, porque: "los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre" (137). La intención de establecer un Estado con un soberano que haga cumplir las leyes dice Hobbes, es el deseo de que las leyes naturales se vean realizadas. El movimiento de las pasiones (miedo) en el hombre hobbesiano abre la posibilidad para el cumplimiento de las leyes porque mediante los dictados de la recta razón se perciben los beneficios o castigos de incumplir los pactos en el estado civil. El acuerdo del "máximo artificio de la razón" –según lo anterior– debe demostrar que la multitud de hombres se dirige hacia la misma dirección para que exista consentimiento.

El ejemplo que pone Hobbes en el capítulo XVII argumentando en contra de Aristóteles es importante, ya que marca enfáticamente un elemento fundamental de su filosofía. Hobbes consideraba que el hombre en modo alguno es un animal político: "más allá de los sentidos, de la imaginación, de la memoria, de la prudencia, de la deliberación, –que son características de todos los animales y en consecuencia también del hombre– no existe en el hombre algún *act of mind* que sea en él naturalmente instintivo" (Rossi, 1979: 234). La opinión de Hobbes es que la razón es adquirida artificialmente, pues las facultades que caracterizan al hombre y que lo hacen distinto de los animales, son adquiridas y desarrolladas por el estudio y el trabajo (Rossi, 1979).

El ver realizadas las leyes es el motivo de que todos pacten y transfieran sus voluntades a un hombre o a una asamblea de hombres, o formulado de esta manera: "autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de

gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera" (Hobbes, 2010: 141). Todo esto con la finalidad de que sea solamente una voluntad la que actué. Todos deberán de reconocerse en los actos que realice esa voluntad, porque todos han consensuado que ésta sea establecida. El Estado es esa gran multitud de individuos que ha pactado entre sí para tener un poder común que haga cumplir las leyes, con las cuales se garantiza la paz. El pacto para la creación del Estado, en términos hobbesianos crea una situación social favorable, esto es, la sociabilidad y la paz en sí mismas aparecen como una especie de utilidad para el individuo, pues éstas le emancipan de los peligros que aparecen en el estado de naturaleza, o como diría el mismo Hobbes "la causa, en general que mueve a un hombre a convertirse en súbdito de otro es, [...], el miedo a no poder conservarse de otra forma" (Hobbes, 2005: 212). Así, podemos ver como principalmente esta pasión es la que impulsa al hombre a crear un Estado.

En la medida en que Hobbes presenta su idea de soberano, él considera que se ha entregado el derecho de resistencia. En este sentido, es menester distinguir que el único poder que Hobbes consideraba irresistible es el poder político. Lo irresistible del poder político se presenta en la representación de la racionalidad jurídica, la no resistencia implica para la filosofía hobbesiana la constitución del poder racional. Hobbes considera que la realización de un poder político exige una soberanía absoluta, como él dice: "el poder de un general es absoluto y, en consecuencia, existe un poder absoluto [...], ninguna persona natural o jurídica (civil), puede transferir a otro más poder que el que posee ella misma" (226). Esta cita es importante, en primera instancia Hobbes deduce a priori la condición absoluta porque el poder de un general es absoluto, y después la prueba a posteriori, puesto que si el poder absoluto existe es porque los individuos están privados del derecho a todas las cosas. Por lo tanto, ningún individuo por sí solo tiene la suficiente fuerza para castigar al soberano, el soberano es la construcción artificial de todos y nadie puede superar la

fuerza de todos que ha sido otorgada mediante el consenso. El soberano se presenta como el poder que representa e interpreta la recta razón. Cualquier individuo que se oponga al soberano implicaría un retorno al estado de naturaleza (Hobbes, 2002; 2005).

Si lo ponemos en la fórmula condicional de Gauthier quedaría del siguiente modo:

- 1.- Si A autoriza a B, y si A entonces realiza algunos actos incompatibles con su autorización de B, entonces A de este modo retira su autorización de A.
- 2.- Por lo tanto, si A autoriza a B, y si A tiene una obligación de no retirar su autorización de B, entonces A tiene una obligación para no realizar actos incompatibles con su autorización de B.
- 3.- Pero si A es un sujeto, entonces A autoriza a su soberano, y A tiene obligación de no retirar su autorización de su soberano.
- 4.- Por lo tanto, si A es un sujeto, entonces A tiene una obligación de no realizar actos incompatibles con su autorización a su soberano (Gauthier, 1969: 150).

La propuesta anti-anárquica de Gauthier muestra de forma clara que, la autorización lleva consigo la idea de una obligación. La obligación política necesita incluir elementos que no se opongan al soberano. La obligación política oculta el riesgo; lo oculta como sometimiento del estado de naturaleza. La propuesta fundamental de la filosofía de Hobbes propende hacia la completa transferencia de derechos como una línea elemental en la obligación política.

Hobbes añade con relación a la obligación política, que el soberano es el juez de lo que es necesario para la paz y defensa, solamente en los casos en los que se pueda tornar peligroso para la auto-preservación, se puede recurrir a la excepción de la obediencia. No olvidemos que, ante todo, el sujeto hobbesiano está obligado a seguir las leyes de la naturaleza que todavía habitan dentro de él. Para Hobbes, la obediencia (miedo) al soberano es la esencia de la conservación de la sociedad política, porque si existe una gran observancia a las leyes, hay mayor probabilidad de seguridad. La seguridad en Hobbes es producto de una transferencia que se explica en la obediencia.

En Hobbes, el éxito social del sujeto pensante es su desaparición misma en la automatización; el sujeto racional es el sujeto funcional, esto es, el autómata

totalmente sujeto a los fines de la soberanía cuya estrategia (o su teleología) es tanto más perfecta cuanto que está atada a priori las condiciones políticas de existencia (Bove, 2009: 274).

Todo lo anterior refiere a la esencia de la obligatoriedad política dentro de la teoría de Hobbes; el objetivo de la existencia del soberano es el mantenimiento de la sociedad política. La teoría política hobbesiana se fundamenta en su preocupación por la ausencia de un orden político, preocupación que se expresa con gran claridad en el Behemoth. Al principio se refiere a la guerra civil en Inglaterra como un suceso histórico lleno injusticias (Hobbes, 1992). La transferencia de los derechos naturales a la figura del soberano es el precio que los sujetos pagan por la conservación, el soberano no elimina el miedo, sino que lo hace seguro (Esposito, 2006).

5. Conatus

La cuestión del *conatus* en Spinoza remite a la configuración del sujeto en su relación consigo mismo y con el exterior. Ciertamente, esta relación que sostiene el filósofo holandés de permanencia y cambio se explica a partir del *conatus*. En la *Ética* III proposición 6 se refiere al *conatus* como el esfuerzo de perseverar en su existencia. “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (Spinoza, 2022: 220). Esta definición del *conatus*, “Ontológicamente hablando, el argumento del *conatus* de Spinoza sostiene que el ser humano, como cualquier otra cosa finita, es un agente que se esfuerza por preservar su la existencia como su rasgo esencial” (Aksoy, 2021: 115). El *conatus* no es únicamente algo que tenga que ver con la existencia del hombre como una tendencia motriz para la supervivencia sin ningún objetivo en sí (Carriero, 2011; Bennett, 1984), sino que todas las cosas singulares participan de esto, “la potencia por la que las cosas singulares- y, por consiguiente, el hombre- conservan su ser es la misma potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza” (Spinoza, 2022:317). En el escolio de la proposición 9 se dice:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, este no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación (Spinoza, 2022: 222).

La idea del *conatus* muestra la interacción entre lo interior y los cuerpos exteriores. Efectivamente, el *conatus* es la afirmación de la potencia del actuar con relación a lo que se encuentra afuera del sujeto. En el *conatus* cada cosa se esfuerza por alcanzar un fin determinado (Curley, 1988). Deleuze considera que la *Ética* de Spinoza es una ética de la alegría. Es decir, la alegría subsiste en la potencia y la tristeza se relaciona con la impotencia. Ciertamente, la agencia activa del *conatus* no provoca simplemente efectos con relación a su esencia (Hübner, 2018), sino que uno de los rasgos del pensamiento spinoziano sería maximizar el poder y la actividad que crean alegría y alejar aquellos elementos que afectan de tristeza al sujeto.

Spinoza menciona que las afecciones de la substancia son activas. En *Ética* II proposición XVI se menciona: "La idea de afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a tiempo, la del cuerpo exterior" (Spinoza, 2022: 152). Spinoza acepta que el alma humana a través de la afección percibe su cuerpo y el de otros de una forma confusa. "Todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben concebirse de este mismo modo, pues todos están rodeados por otros cuerpos y son determinados, a su vez, por estos a existir y a obrar de cierta manera" (Jabase, 2021: 212). Spinoza presenta la idea de que la perseverancia tiene que ver con la potencia afectiva y el desarrollo de ideas adecuadas. Aksoy sostiene que el *conatus* como un acto de autoconservación demuestra que el sujeto se encuentra activamente manteniendo su esencia. "Las cosas están decididas a actuar por su *conatus* de manera que aseguren su supervivencia y promuevan su bienestar" (Aksoy, 2021: 116). Precisamente, aunque Spinoza menciona que Dios es la causa de todas las cosas, deja espacio para la autodeterminación del sujeto. En *Ética* IV proposición 22 se menciona que el esfuerzo por conservarse es la esencia de la misma cosa, y en el corolario sostiene que el esfuerzo de conservación es el primero y único fundamento

de la virtud. Lo cual indicaría que a partir del *conatus* podría representarse lo bueno y lo malo, lo cual en primera instancia podría parecer una cuestión subjetiva alejada de las cosas externas.

La estructura ontológica del *conatus* humano supone una representación interna del futuro que indica una dirección consciente hacia la construcción activa de la realidad (Aksoy, 2021). Viljanen sostiene que el *conatus* humano no actúa sin propósito, sino que su dirección tiende a tener ideas adecuadas. (Viljanen, 2011; Aksoy 2021). Spinoza lo indica en la Demostración de la *Ética* parte III proposición 33: “Nos esforzamos cuanto podemos por imaginar una cosa que amamos por encima de las demás [...]. Si la cosa es semejante a nosotros, nos esforzaremos [...] en afectarla de alegría (Spinoza, 2022: 250). Y en la Demostración de la proposición 34: “cuanto mayor imaginamos la alegría de qué es afectada la cosa amada por causa nuestra, tanto más favorecido resulta ese esfuerzo, el decir [...], tanto mayor es la alegría que nos afecta (250). Viljanen sostiene que el concepto spinozista de *conatus* tiene una fuerte connotación teleológica, pues su finalidad es la perseverancia del ser a través de la alegría.

Así, el pensamiento de Spinoza podría verse como una interpretación crítica del movimiento en la filosofía hobbesiana. “El argumento *conatus* implica que los seres humanos son más que entidades mecánicas ya que tienen ciertos fines, inclinaciones y propósitos por sí mismos” (Aksoy, 2021: 120). Es decir, existe una especie de inmanencia en la construcción de la propuesta ética y política. En términos generales, podría decirse que la propuesta spinoziana se basa en el hecho de que el *conatus* humano teleológico define peculiarmente los valores objetivos y esenciales en sí mismos como rasgo distintivo de la vida y acción de los seres humanos.

6. Afecto e *Hilaritas*

Deleuze en su ensayo sobre Spinoza menciona: “nuestros sentimientos o afectos brotan del encuentro con otros modos existentes” (Deleuze, 2022: 64). Deleuze sostiene que los modos existentes se definen por un determinado modo de ser afectados, esto es, el sujeto se encuentra en una especie de régimen de heteronomía con relación al exterior. Los sujetos actúan y viven en virtud de ser afectados por otros seres, y también se afecta a los otros (Sharp, 2011).

La afección (*affectio*) se decía directamente del cuerpo, mientras que el afecto (*affectus*) se refería al espíritu. [...] La diferencia se da entre la afección del cuerpo y su idea, que engloba la naturaleza del cuerpo exterior, por un lado y, por el otro, el afecto que engloba tanto para el cuerpo como para el espíritu un aumento o disminución de la potencia de acción (Deleuze, 2022: 62).

Ser finito implica ser afectado por el mundo, “ser afectado por otros y vivir a través de sus acciones y poderes” (Sharp, 2011: 596). Los afectos se aplican a la mente y al cuerpo, son las variaciones en el poder del cuerpo. Por ello, Spinoza considera que el ser humano es un ser afectivo que está sujeto a las pasiones, sino que son manifestaciones de la naturaleza (Spinoza, 2010).

En la demostración de la proposición IX *Ética* IV Spinoza menciona: “Una imaginación es una idea por la que el alma considera una cosa como presente [...] y revela más bien la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior [...] un afecto es pues una imaginación” (Spinoza, 2022: 322). La imaginación no implica necesariamente que las cosas que aparecen en la mente existan o no existan. La imaginación de una cosa buena como algo presente que afecta al cuerpo y al espíritu podría referirse al aumento de la potencia y vitalidad, esto es, se imagina a los objetos como cuerpos exteriores a través de la idea de afecciones unidas al cuerpo. Aunque la imaginación nos permite reconocer lo que es útil y perjudicial, cuando el alma imagina no conoce adecuadamente su cuerpo, ni los otros, ni lo externo, esto es, produce ideas inadecuadas. ¿Cómo podemos convertir la producción de ideas inadecuadas en ideas adecuadas? Es decir, cómo podemos

concatenar ideas adecuadas orientadas a la esencia conativa del sujeto, “la dinámica de la imaginación que es fundamental para establecer el pasaje de los deseos pasivos a los deseos activos” (Negri, 2021: 100). Precisamente, el sujeto que es afectado por la alegría tiene un conocimiento adecuado, aunque no es su productor (Bove, 2009; Spinoza 2006). Sin embargo, a través de la imaginación se buscan las formas de pensar esa producción adecuada.

Spinoza dice en *Ética* IV demostración de la proposición VIII, la idea está unida al afecto, la idea de bien que causa alegría no es otra cosa que el mismo afecto. Asimismo, en la demostración de la proposición 43 *Ética* IV, Spinoza menciona que el placer es una alegría que afecta al cuerpo, y en el escolio de la proposición 44 comienza a hablar de la *Hilaritas*: “El regocijo -que, como he dicho, es bueno- es más fácilmente concebido que observado” (Spinoza, 2022: 364). El incremento de la *Hilaritas* es definido por la potencia de las cosas que están afuera de nosotros “El Regocijo supone pues ya un estado de equilibrio bueno en sí mismo y un afecto particular [...] intrínsecamente ligados al estado de equilibrio de nuestro Cuerpo como de todo nuestro ser” (Bove, 2009: 117). La *Hilaritas* está relacionada con el aumento en la potencia de obrar.

La *Hilaritas*, que indica un proceso en el que ningún afecto es contrario a nuestra naturaleza, y por ende no obstaculiza nuestro pensamiento, expresa así una dinámica de formación de ideas claras y distintas y de la deducción de unas a partir de otras (Bove, 2009: 122).

Con la *Hilaritas* y su mantenimiento o aumento el sujeto puede ordenar las afecciones según la razón. Ciertamente, la *Hilaritas* muestra la naturaleza equilibrada y sin exceso demostrando una conducta autónoma y racional (Bove, 2009).

Y si el modo finito, según un destino excepcional que le hubiera sobrevenido, fuera capaz de pensar actualmente según la norma de la idea verdadera dada, correlativa a una actividad real del Cuerpo cuyas afecciones estarían así activamente ordenadas, desarrollaría directamente una estrategia perfecta de afirmación absoluta de la existencia (Bove, 2019: 129)

La *Hilaritas* conduce a una afirmación de resistencia frente a los obstáculos exteriores que restan potencia al *conatus*. El *conatus* no solo resiste, sino que en su propia construcción se afirma.

Por la idea adecuada el hombre accede al movimiento real del afecto activo; la sabiduría es ese movimiento real que lleva a la abolición del estado actual de servidumbre, pero también es el combate del sujeto estratégico que, sobre la base de un saber verdadero, participa en la construcción de las condiciones objetivas de ese movimiento (Bove, 2009: 132).

El sujeto no orienta sus acciones a actuar por un mecanismo externo o trascendente, sino que la finalidad de su acción es el deseo de afirmar la alegría. Sin embargo, Macherey (2006) nos advierte la dificultad de reducir el *conatus* solamente a la exaltación de pasiones alegres. El orden político está atravesado por tensiones. El Estado no es una forma pura de libertad, sino también un dispositivo de control que organiza la obediencia (Foucault, 2011). El Estado es el lugar donde los afectos se tensionan. Esta tensión entre libertad y servidumbre no puede resolverse sino como parte constitutiva de la vida política de los afectos.

7. Multitud y *conatus* social

Cuando Spinoza menciona la causa sui en *Ética* I entiende que ésta es el movimiento y su afirmación a través de sus actos. Y *Ética* II escolio de la proposición 3 se menciona:

Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios obra infinitas cosas de infinitos modos [...] la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios, y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe (Spinoza, 2022: 126).

Dios actúa a través de los modos singulares, lo que parece importante dentro del pensamiento spinoziano es que parece asegurar una inmanencia en la construcción de este orden. "Si el derecho de Dios se extiende, sobre todo, sin limitación, y ese derecho no expresa nada más que el poder divino, [...] el derecho natural que goza

toda realidad natural sea equivalente [...] para existir y obrar" (Spinoza, 2010: 181). En el poder de Dios se expresa la libertad que se entiende a todos los modos existentes.

En el prefacio del *Tratado teológico-político* menciona que la base de la superstición es el miedo, esto es, a diferencia del pensamiento hobbesiano la comunidad política no podría pensarse desde el miedo, "no hay más eficaz para gobernar a la masa que la superstición" (Spinoza b, 2022: 79). Para Spinoza, el poder por el cual la realidad existe depende del derecho natural, sin embargo, eso no representa un automatismo en la figura del soberano, en el capítulo XX del *Tratado Teológico-político* combate ese automatismo, pues el fin del Estado no es convertir individuos racionales en bestias o autómatas, "El verdadero fin del estado es, pues, la libertad" (504). En el pensamiento político hobbesiano y spinoziano, se oponen dos conceptos de forma contundente: pueblo y multitud. Virno sostiene que el término multitud surge como un pensamiento opuesto al de pueblo.

Pueblo y multitud, tienen como padres putativos a Hobbes y Spinoza. Para Spinoza, el concepto de multitud indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública [...], sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto (Virno, 2016: 21).

Debemos de pensar a Spinoza en toda su amplitud y no solamente como un contractualismo desviado, sino como una propuesta de comunidad política original, dentro del *Tratado político* se puede ver perfectamente que se pretende evitar la tesis contractualista, derecho y política participan directamente de la acción. "La multitud no es algo orgánico, no es Uno, sino una multiplicidad, un conjunto de modos de ser" (Negri, 2021: 94). Bove piensa que la existencia del Estado puede ser pensado de forma teleológica:

- 1) En primer lugar, hay un fin real del Estado, [...] que no es otro que la paz y la seguridad de la vida a las cuales una multitud libre que guía más por la esperanza que por el miedo [...]
- 2) Hay también un fin imaginario que cada pueblo atribuye a su propia comunidad [...]
- 3) Hay, por último, las metas particulares y coyunturales que un Estado persigue [...] en función de sus finalidades reales e imaginarias (Bove, 2009: 253).

En la parte III del *Tratado político* se menciona, “en cuanto el Estado guiado como si tuviera un solo espíritu, el Estado, según se ha visto, es, al mismo tiempo un organismo, una personalidad” (Spinoza, 2010: 197). La constitución del Estado parece que tiene un fuerte peso teleológico. El cuerpo político se muestra como la organización de la inmanencia de los sujetos y su afirmación y resistencia. En tanto que la multitud se prive de su potencia política y se reduzca a la obediencia pasiva, no podrá acceder al derecho absoluto, esto es, a la construcción activa de su libertad (Negri 2011; Spinoza, 2010). “El pueblo-sujeto (sujeto de una estrategia racional) debe de sustituir los automatismos impuestos por la imaginación instituida” (Bove, 2009: 267). El surgimiento de la multitud con constituye un Estado estático, sino que es la expresión de un movimiento dinámico que se autoproduce. “Un pueblo se libra así del destino de la repetición de los hábitos adquiridos, transformando las afecciones pasivas [...] en potencias activas de liberación” (268). Spinoza piensa que ese movimiento perpetuo de la sociedad desafía toda servidumbre impuesta por un orden político trascendente.

Así, si la esencia del *conatus* es la perseverancia del ser sobre sí mismo, éste muestra que la realidad se construye a partir de un movimiento perpetuo. Balibar (1996) menciona que el *conatus* en Spinoza no puede pensarse como el esfuerzo de una mónada aislada, sino como un proceso transindividual de composición de potencias. Así, el esfuerzo por perseverar no es una afirmación solamente del *conatus*, sino una dinámica colectiva de coexistencia entre cuerpos. En el *conatus* se afirman aquellas cosas que ayudan a perseverar y alejar aquellas que lo destruyen. Si la naturaleza conativa de las singularidades está orientada hacia un dinamismo, es relevante destacar cuál es el fin que persiguen las singularidades. Spinoza sostiene en la cuarta parte de la *Ética* proposición 39:

Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento.

Demostración: el cuerpo humano necesita, para conservarte, de muchísimos otros cuerpos [...] ahora bien lo que constituye la forma del cuerpo humano consiste en

que sus partes se comuniquen entre sí sus movimientos según una cierta relación. (Spinoza, 2022: 359).

El Estado que se funda a partir de la multitud tiende a afirmar y actuar a favor de esa potencia, conserva lo que es útil y rechazando aquello que lo afecta (Spinoza, 2010; 2022). [Cuando las] partes de nuestro Cuerpo están [...] afectadas de tristeza, ya nada nos permite resistir entonces de manera interna. Todo el sistema de defensa es neutralizado y puesto al servicio de la depresión" (Bove, 2009: 127). Cuando el cuerpo político se funda a partir de afectos tristes es neutralizado y entregado a la autodestrucción. Foucault lo menciona cuando habla de los últimos momentos del nacionalsocialismo. La comunidad política spinoziana se construye desde los afectos alegres (Negri, 2021; 2015). "El proyecto político de autonomía que una sociedad (un pueblo) puede darse es, en ella, la expresión directa de la cupiditas" (Bove, 2009: 260). Ciertamente, es la expresión amorosa que involucra a toda la multitud.

La razón es, más bien, la experiencia mediante la cual nos comprendemos a nosotros mismos como seres relationales y afirmamos este sistema de relaciones a medida que actuamos de manera más efectiva, poderosa y alegre dentro de él. La razón es la aprehensión de nuestra existencia como omnipresentemente afectiva y determinada por nuestro "estar dentro" de una constelación compleja de otros seres (Sharp, 2011: 605).

La potencia de la multitud es una potencia de resistencia de facto al ejercicio de la soberanía (Bove, 2009: 297). Es decir, la fuente de la cual abreva la soberanía es la multitud. Spinoza pensaba que los cuerpos están afectados por la relación con lo exterior. Los cuerpos existen en una red compleja de relaciones, son cuerpos que convergen en relaciones para formar algo más grande" (Burdon, 2020).

Spinoza sostiene que en el Estado nadie tiene derecho a actuar sino es por la decisión o el consenso general (Spinoza, 2010; Skeaff, 2018). "Cuando la reflexión del sujeto es funcional y políticamente automatizada, su conciencia, en su adaptación social perfecta, es por tanto totalmente ilusoria, y su razón reducida a un uso instrumental" (Bove, 2009: 275). Cuando existe una imposición de una verdad de

forma estatal y trascendente existe una instrucción que crea una superstición política y el Estado es reducido a un autómata donde el sujeto queda petrificado (Bove, 2009). Pensaría Spinoza, “el poder del Estado, una vez transferida a una asamblea lo suficientemente numerosa, no revierte nunca a la multitud” (Spinoza, 2010: 266). El orden político spinoziano se caracteriza por la constante acción de los sujetos, esto es, el poder absoluto siempre está detentado por la multitud.

La democracia, entonces, es una condición física y afectiva. Es la acción conjunta y la pasión de los cuerpos mediante las cuales los individuos se vuelven más capaces de perseverar en su ser, más capaces de defenderse contra fuerzas contrarias y, lo que es más importante, más capaces de reconocer e incorporar esos poderes comunes (Sharp, 2011: 604).

El orden político spinoziano no construye ninguna voluntad general (Rousseau, 2003), no existe una alineación, sino que existe una afirmación de la potencia de los sujetos. “No hay multitud, porque este concepto no es descriptivo sino constitutivo; no indica opacamente un mundo de pasiones tristes, sino que genera el mundo de las pasiones alegres, es una política opuesta a la muerte” (Negri, 2021: 98). La imaginación spinoziana en un sentido político es la anticipación de la construcción de instituciones. En la imaginación se muestra la capacidad de los sujetos para pensar alternativas al estado actual de las cosas.

Los sujetos spinozianos son potencia y devenir, en Spinoza se establece una diferencia entre potestas y potentia:

De hecho, la relación entre poder y potencia queda completamente invertida, y solo la potencia, construyéndose, solo la potencia de los muchos, haciéndose construcción colectiva puede fundar un poder. Un poder que, en este marco, no es contemplado como una sustancia, sino como producto del proceso continuamente reabierto por la potencia de la multitud o hacia la construcción colectiva (Negri, 2011: 43).

La construcción del orden político viene afirmada por un proceso continuo a partir del trabajo de la multitud y su aumento de potencia. “La potencia de la multitud es la premisa positiva de la constitución del derecho, su esencia productiva y actualizante”. (Bove, 2009: 285). A diferencia del estado de naturaleza, donde predominan el miedo y la soledad, el paso a la sociedad no implica un mecanismo

contractualista, sino un paso de integración ontológica, “de la soledad a la multitud, a la socialidad que, en sí y para sí suprime el miedo” (Negri, 2011: 48).

Al afirmar la alegría y la potencia de la acción se enfrentan a todo aquello que intente disminuir la potencia. “El derecho de resistencia es pues, por esencia, la potencia natural de la multitud misma: es su derecho de guerra, y ese derecho sigue siendo derecho de guerra, incluso cuando se encuentra parcialmente en el seno de las instituciones” (Bove, 2009: 300). Antes que John Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* en donde se pretende construir una teoría política de la resistencia (Locke, 2010). “Es esencialmente en actos, [...] es un sí a la vida, a la solidaridad humana, a la libertad y a la paz. [...] la resistencia es fundamentalmente antinihilista” (Bove, 2009: 310). La resistencia se encuentra en la misma constitución ontológica del *conatus*, en su proposición activa se opone a aquello que tiende hacia la tristeza. No obstante, esa resistencia, según Matheron, crea una especie de negatividad, un mecanismo normativo de represión y una base social de odio irreductible. Precisamente, aunque pensemos Estado ideal parece que existe una negatividad inherente.

[En el] régimen de la pasión, es imposible querer esta represión sin sentir una indignación, al menos virtual, contra todos aquellos que potencialmente merecerán ser sometidos a ella. No es que la indignación sea indispensable para el ejercicio de la represión; más bien, es un efecto secundario ineludible del mismo. (Matheron, 2021: 134).

De hecho, al final hay algo radicalmente malo en la naturaleza de cada Estado. La lectura de Matheron nos ayuda a entender la ambivalencia de la política spinoziana como una simple afirmación de un devenir gozoso, sino que parece que el costo a pagar por la inmanencia de la democracia es su misma fragilidad, esta atravesada constantemente por esta negatividad y tensión. Precisamente, aunque las leyes tengan un alto grado de perfección no podrían eliminar el antagonismo social (Macherey, 2006).

8. Reflexiones finales

Este ensayo sostiene que a partir de Hobbes y Spinoza podemos pensar que la construcción de un cuerpo político tiene una relación estrecha con la producción de afectos, “pero sensibilizar las ideas no es otra cosa que dotarlas de potencia, ya que implica asociarles afecciones del cuerpo [...] y, por tanto, volverlas capaces de afectar” (Lordon, 2017: 76). Precisamente, Spinoza sostiene que la construcción política comprende las condiciones ontológicas se juegan en un campo afectivo, esto es, de la relación del sujeto con e exterior. Spinoza considera que la libertad depende de las condiciones de posibilidad para transformar las pasiones tristes en pasiones alegres. Por el contrario, en el pensamiento hobbesiano parece que el precio a pagar para emancipar al sujeto del miedo opera en una transferencia del derecho natural a la figura del soberano. La comunidad política hobbesiana es producto de una forma ambivalente de entender el miedo, pues es la causa de la inseguridad en el estado de naturaleza, y al mismo tiempo es la que mantiene el orden en el Estado civil.

Quizás uno de los aportes más contundentes de la obra hobbesiana es su concepción antropológica del poder como derecho natural de los hombres, causa de la anarquía y justificación del Estado. La seguridad o inseguridad para Hobbes está en el grado de dispersión o concentración del poder. Mientras más disperso se encuentre, más inseguridad hay (Arbeláez, 2009: 122).

Una de las preguntas más importantes que se formula Spinoza en el *Tratado teológico-político* es: ¿Por qué luchan los hombres por su servidumbre como si se tratada de su salvación? El *conatus* es aquello que persevera en su ser, “incluso a través de los prejuicios y la superstición (esto es, venenos), el *conatus* tiende obstinadamente a la afirmación de la vida” (Bove, 2009: 186). Es decir, lo que en función de la razón no representaría ideas adecuadas, tiene una eficacia en la conservación del ser. No obstante, la construcción de la seguridad a través del miedo es una impotencia, pero que proviene de un deseo razonable (Hobbes, 2010; Spinoza, 2010; Bove, 2009). Sin embargo, la *Ética* es un esfuerzo por construir una comunidad de pasiones alegres que aumentan la potencia del *conatus*. Precisamente, aquello que propicia el caos en el pensamiento hobbesiano, en el pensamiento de Spinoza es la afirmación de una

comunidad política, “[como] la fuerza actual que destruye el estado de cosas presente, cuando éste aparece marcado por el miedo, el terror y la muerte” (Negri, 2011: 138). La política spinoziana construye una comunidad a través de la alegría, pasiones activas que forman parte de una política modal.

Referencias.

- Arbeláez, A. (2009). “La noción de seguridad en Thomas Hobbes”. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 39(110), 97–124.
- Balibar, É. (1995). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Becerril-Rojas, J. (2020). Juego de regímenes: La construcción del Estado moderno contractual desde la perspectiva de la teoría de juegos. *Revista de Ciencias Sociales*, (169), 171–190.
- Bennett, J. (1984). *A study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Binmore, K. (1994). *Game theory and the social contract*. Volume I. Cambridge: MIT Press.
- Bobbio, N. (1985). *El modelo iusnaturalista*. En N. Bobbio & M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político* (pp. 67–93). México: Grijalbo.
- Bobbio, N. (1992). *Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bove, L. (2009). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid: Tierra de Nadie.
- Canetti, E. (1978). *La provincia del hombre*. Milano: Adelphi.
- Carriero, J. (2011). Conatus and perfection in Spinoza. *Midwest Studies in Philosophy*, 35, 69–92.
- Christov, T. (2017). The invention of Hobbesian anarchy. *Journal of International Political Theory*, 13(3), 296–310.
- Curley, E. (1988). *Behind the geometrical method: A reading of Spinoza's Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Esposito, R. (2006). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (2011). *Seguridad, territorio y población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gauthier, D. (1969). *The logic of Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Gauthier, D. (2000). *La moral por acuerdo*. Madrid: Gedisa.
- Gauthier, D. (2001). Hobbes: The law of nature. *Pacific Philosophical Quarterly*, 82(2), 258–284.
- Hamilton, J. J. (2013). The origins of Hobbes's state of nature. *Hobbes Studies*, 26(2), 152–170.
- Hampton, J. (1995). *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1992). *Behemoth*. Madrid: Tecnos.

- Hobbes, T. (2000). *De Cive*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (2002). *Diálogo entre un filósofo y un jurista*. Madrid: Tecnos.
- Hobbes, T. (2006). *Discursos histórico-políticos*. Buenos Aires: Gorla.
- Hobbes, T. (2010). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hübner, K. (2018). *Spinoza's unorthodox metaphysics of the will*. En M. Della Rocca (Ed.), *The Oxford handbook of Spinoza* (pp. 343–369). Oxford: Oxford University Press.
- Kavka, G. (1986). *Hobbesian moral and political theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lordon, F. (2017). *Los afectos de la política*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Martínez, M. (2008). Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza. *Ideas y Valores*, 57(136), 5–25.
- Matheron, A., Del Lucchese, F., & Maruzzella, D. (2020). *Politics, ontology and knowledge in Spinoza*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Negri, A. (2015a). *La anomalía salvaje. Un estudio sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Waldhuter.
- Negri, A. (2015b). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas a la modernidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ricci Cernadas, G. (2021). La venganza como el fundamento de la comunidad en Spinoza. Anacronismo e Irrupción. *Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, (11), 42–71.
- Rossi, P. (1979). *I segni del tempo*. Torino: Feltrinelli.
- Rousseau, J.-J. (2003). *El contrato social*. Discursos. Buenos Aires: Losada.
- Sharp, H. (2005). Why Spinoza today? Or, "A strategy of anti-fear". *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 17(4), 591–608.
- Skeaff, C. (2018). *Becoming political: Spinoza's vital republicanism and the democratic power of judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2022a). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2022b). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tatián, D. (2009). Spinoza y la paz. *Conatus. Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba*, 3(5), 45–50.
- Torres, S. (2012). "Mirarse a la cara": Venganza, memoria y justicia entre Hobbes y Spinoza. Anacronismo e Irrupción. *Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 2(2), 58–88.
- Viljanen, V. (2011). *The meaning of the conatus doctrine*. En Spinoza's geometry of power (pp. 105–144). Cambridge: Cambridge University Press.