



FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA
Y RELACIONES INTERNACIONALES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO



Spinoza dislocado:

consideraciones sobre su novedad en la
modernidad política



Licenciatura en Ciencia Política

(Orientación: *análisis político*)

Tesina de grado

AUTOR: Tomás Ignacio García (N° de legajo: G - 2107/5).

DIRECTORA: Lic. Mónica Billoni.

CO-DIRECTOR: Lic. Esteban Domínguez.

FECHA: Rosario, 2 de Marzo de 2020.

Índice

Agradecimientos	2
Resumen	4
Abreviaturas y comentarios de citado	5
Introducción	6
Estrategias de lectura.	8
Orden de exposición.	10
Capítulo 1. Delimitando el campo de lectura	12
Introducción.	12
Modernidad política: una profunda transformación de paradigmas tradicionales.	12
Siglo XVII: la excepción holandesa como escenario de disputa	17
Spinoza herético: ¿una vida en los márgenes?	20
La recepción de Spinoza: la ubicuidad de su pensamiento.	25
Capítulo 2. La ontología spinoziana y la naturaleza de las cosas singulares	31
Introducción.	31
Deus, sive Natura: algunas claves de la ontología de la inmanencia en Spinoza.	32
El Apéndice de la primera parte: una demolición del imaginario teológico.	35
Natura Naturata: la naturaleza de las cosas singulares.	42
Delimitando conceptos para una teoría de la individualidad.	49
Capítulo 3. Naturaleza humana y la institución del cuerpo político	53
Introducción.	53
Realismo y política: Spinoza y el “acutissimus fiorentinus”.	54
¿Sociabilidad natural? Potencia, deseo y utilidad en el estado de naturaleza.	57
El derecho natural: condiciones para la instauración del Imperium político.	64
Conclusiones.	72
Capítulo 4. La anomalía democrática	76
Realismo y cautela: radicalidad inscripta en la condición del siglo.	76
Democracia y Libertad en el TTP.	77
La multitud como concepto político	80
Lo mejor y lo libre como medida del Imperium	82
Monarquía.	84
Aristocracia.	89
Democracia como estado absoluto y como movimiento al interior de todo estado.	91
La doble valencia de la democracia: como forma y como movimiento.	93
Final del recorrido	98
Conclusiones	98
Aperturas	101
Bibliografía	108

Agradecimientos

A todxs aquellxs que aportaron a la realización de este trabajo, que en verdad fue un proceso largo cuyo comienzo no recuerdo bien, pero que sólo a fuerza de un reduccionismo podemos decir que se trató de la escritura de la tesina de grado.

Agradezco a mi familia. A Vale por ser la maestra más sugerente que tuve acerca de metodología de lectura académica, sus enseñanzas de estudio me acompañaron desde el primer parcial hasta la escritura de este trabajo, también por el esfuerzo constante y su potencia inagotable que me sirven como ejemplo día a día. A Rober por “guiarme como de la mano” a la filosofía en general y al pensamiento de Spinoza en particular transmitiendo siempre ese amor intelectual que sabemos que es, como la política, una forma de fidelidad. A ambxs por estimular el hábito lector desde siempre, por su mezcla de rigor y ternura orientados al fortalecimiento del ánimo frente a los embates de la fortuna (es decir la vida), por el amor que los caracteriza, la enseñanza crítica y el compromiso revolucionario. A Isma, por su impaciente paciencia, por dejarme compartir con él un poco de todo, incluso la lectura de Spinoza. También por sus aportes de estilo y gramática, que no siempre entiendo ni sigo y también gracias a su incisiva crítica cuando no lo hago.

A la Universidad pública y a la facultad de Ciencia Política por lo aprendido, lo disputado, lo transitado, lo perdido y lo ganado. A mis compañerxs y amigxs de cursado, en particular a Caro: por los primeros pasos en la facultad, las horas de estudio, la pasión alegre y común por la teoría política. A mis compañerxs de la Cátedra Libre Spinoza, con quienes comparto la lectura en voz alta y la discusión estimulante de las fuentes que aquí trabajamos, porque sería difícil pensar este texto sin los encuentros de los lunes en la facu estos últimos años. A Emilio por ser un docente distinto, cercano y sumamente sugerente que demuestra que la verdadera enseñanza no se agota en el aula. A Mónica Billoni que me acompaña desde mis primeros pasos en la facultad, por compartir su inmenso saber y su amor por las fuentes, por el estímulo permanente y la mirada crítica, por la confianza que me tiene. También a Diego Tatián y Gastón Souroujon por la ayuda brindada en el emprendimiento de nuevos desafíos de investigación.

A mis compañerxs de lucha y al glorioso Pampillón, escuela de militancia, proyecto de rebeldía organizada, de construcción de mundos más justos, más igualitarios, más feministas, más nuestros. Por poner a prueba la potencia de nuestros sueños que son algo más que sueños porque reelaboran lo que hay de forma ambiciosa y obstinada. Les agradezco por ser un complemento inestable y necesario de la vida académica y también por esa lucha que no termina y por eso es transformadora.

A esxs amigxs que están siempre y que me empujan día a día, en especial a Cachi, Nico, Duli, Mechi y Lupe. Al Fero por el estudio codo a codo, por los libros prestados, por la generosidad que lo

caracteriza, por la eterna paciencia en estos largos meses. Al Esti por saber conjugar los roles de referente, de amigo y de maestro, estableciendo un vínculo que no deja de sorprenderme. Por bancarme desde siempre, por escuchar mis juveniles críticas políticas y guiarme por el tránsito universitario. Le agradezco también por el consejo desinteresado, por el empuje constante, por la elogiosa lectura y el embellecimiento que supuso su corrección de la tesina. A ambos por enseñarme en la práctica la amistad spinoziana.

Quiero agradecerle especialmente a Rochu que es desde hace años mi compañera de vida, de lucha, de construcción amorosa y de de-construcción necesaria. Gracias por el amor de todos los días, el acompañamiento incondicional, el increíble sostén de estos últimos meses, por las intervenciones crudas y el consejo sereno cada vez que tambaleo, por lo aprendido y recorrido juntxs y también por los proyectos futuros.

Resumen

El presente es un trabajo sobre filosofía política moderna, en el cual expondremos el pensamiento político de Baruj Spinoza (1632-1677). En él presentamos un estudio sobre las nociones fundamentales de la política en Spinoza acompañado de lecturas significativas del spinozismo francés, italiano y latinoamericano contemporáneo. Consideramos que al proponer y presentar nuestra lectura de las fuentes en diálogo con los referentes del spinozismo contemporáneo estamos contribuyendo a abrir un espacio de pensamiento en torno a la figura de Spinoza. De este diálogo derivamos cuál es el aporte específico de su obra al pensamiento político moderno poniendo a prueba la hipótesis de que nuestro autor ocupa un lugar significativo y novedoso en el mismo.

Dicha novedad estaría dada a partir de una inscripción anómala del pensamiento del autor en corrientes de pensamiento constitutivas de la modernidad política: la tradición realista y la tradición iusnaturalista, en su variante contractualista. La estrategia de lectura que utilizamos se basa en identificar la política spinoziana identificando a su obra como una unidad filosófico-política que establece un vínculo estrecho entre ontología y política. De este modo abordamos cuestiones generales de su pensamiento político como son su filosofía de la inmanencia en tanto sustrato ontológico que encuadra una teoría de la naturaleza humana y una teoría de la institución de la vida en común que genera desplazamientos con respecto a las tradiciones anteriormente nombradas. Una segunda estrategia se basa en contrastar, cuando nos parece necesario, el pensamiento de Spinoza con el de otros pensadores referentes de dichas corrientes de la política moderna con el fin de aclarar el lugar propio que nuestro autor ocuparía en dicha modernidad.

Palabras clave: SPINOZA – FILOSOFÍA POLÍTICA – MODERNIDAD – ESTADO – DEMOCRACIA

Abreviaturas y comentarios de citado

Enumeramos las fuentes con abreviatura, forma de citado, año de publicación y nombre del traductor al español.

(*Ética*): *Ética demostrada según el orden geométrico*. Citamos Título + Parte, Proposición (P), demostración (dem.) , escolio (esc.), lema, Axioma. Ejemplo: *Ética III, P 16, esc. 1* .
Traducción: Oscar Cohan. Edición: FCE. Año: 1958.

(*TTP*): *Tratado teológico-Político*. Citamos Título + capítulo (cap.) + página (n°). Ejemplo: *TTP*, cap. 5: 150). Traducción e introducción de Atilano Domínguez. Edición: Alianza. Año: 2017.

(*TP*): *Tratado Político*. Citamos Título + capítulo + n° párrafo (P. 3). Ejemplo: *TP*, cap. 3, p. 4. Traducción e introducción de Atilano Domínguez. Edición Alianza. Año: 1986.

(*TRE*): *Tratado de la Reforma del entendimiento*. Citamos Título + página. Ejemplo: *TRE*, 100). Traducción: Edición: Colihue. Año:

(*Epistolario*): *Epistolario de Spinoza*. Citamos Título + n.º de carta + página. Ejemplo: *Epistolario*, carta 15: 150. Traducción Oscar Cohan. Introducción Carl Gebhardt. Edición: Raíces. Año: 1988.

Introducción

Cada vez que uno entra, por así decir, en Spinoza, tiene casi la impresión de ser atraído por un abismo. Ese abismo no es solamente profundo: si uno no se precipita en él, al menos siente la atracción, como si la mente sufriera algo así como ganas y temor a la vez.

Antonio Negri (2011)

El presente es un trabajo sobre filosofía política moderna, en el cual expondremos el pensamiento político de Baruj Spinoza (1632-1677). Buscamos exponer un estudio de las nociones fundamentales de la política en Spinoza acompañado de lecturas significativas del spinozismo francés, italiano y latinoamericano contemporáneo. Consideramos que al proponer y desarrollar nuestra lectura de las fuentes en diálogo con los referentes del spinozismo contemporáneo estamos contribuyendo a abrir un espacio de pensamiento en torno a la figura de Spinoza. De este diálogo derivamos cuál es el aporte específico de su obra al pensamiento político moderno poniendo a prueba la hipótesis de que nuestro autor ocupa un lugar significativo y novedoso en el mismo. Esto presenta una primera dificultad porque la historia de la recepción de su pensamiento nos indica que sus ideas políticas han sido desjerarquizadas durante mucho tiempo hasta el punto de considerar al autor como un pensador encerrado en los límites de su férrea e inmóvil metafísica. Su ausencia en la mayoría de las obras que tematizan la modernidad política, o su inclusión como un filósofo racionalista *medium* entre Descartes y Hobbes, así como también la casi inexistente inclusión de su pensamiento en las currículas de filosofía y teoría política en las universidades, dan cuenta de dicha desjerarquización.

Alejado, pero no excluido totalmente, Spinoza acecha la modernidad política porque su ausencia sólo puede ser efecto de una operación de lectura particular que da cuenta de cierta recepción herética de su sistema. En un punto, Spinoza es ya-parte de la modernidad política porque ha influido en mayor o menor medida en los debates teóricos de su tiempo y su pensamiento no ha cesado de generar efectos hasta nuestros días. Además, su filosofía es desde el vamos una filosofía política, y no sólo eso, sino incluso una filosofía de la praxis política que afirma la simultaneidad de acción y pensamiento. Aún así, Spinoza se resiste a entrar en las esquematizaciones de las tradiciones de la filosofía política, su pensamiento presenta una incomodidad manifiesta ante los intentos generalizantes de los historiadores de las ideas. Republicano o liberal, contractualista hobbesiano o racionalista cartesiano, panteísta religioso o atea. Estas son algunas de las

dicotomías en las cuales se lo ha intentado ubicar pero Spinoza se muestra siempre como un exceso no aprehensible con facilidad.

Si nuestro objetivo es dilucidar el lugar que ocupa en la modernidad, a priori nos encontramos con un pensamiento ubicuo. *Spinoza dislocado*, allí donde buscamos situarlo lo encontramos fuera de lugar. Pulidor de lentes, Spinoza era un experto en el campo de la óptica y quizás sea necesario jugar con las perspectivas y ganar lucidez sobre su pensamiento poniéndolo en relación.¹ Veremos que su filosofía se basa en una ontología de la relación: el verdadero conocimiento es el conocimiento de las múltiples relaciones causales que generan efectos. Buscamos distinguir la novedad de Spinoza en la modernidad política a partir de ponerlo en relación, en primer lugar, con su época y con las tradiciones de pensamiento operantes en la misma. Spinoza se encuentra *dislocado* también con respecto a ella. Por un lado, su pensamiento es estrictamente moderno: sus problemas son los del siglo XVII y sus respuestas en parte van en consonancia con las de sus coetáneos. Por otro lado, es un autor que se resiste a los sentidos teóricos comunes de su presente, y opera sobre el mismo generando desplazamientos y subversiones: en el lenguaje, en la filosofía, en la política, en la ética. Quizás por esta razón sea un pensamiento que opera desde los márgenes, aunque no por ser un filósofo solitario dedicado a la vida contemplativa, puesto que si algo busca Spinoza es intervenir en la coyuntura, producir efectos profundos en ella, potenciarlos y compartirlos.

Nuestra hipótesis es que Spinoza se inscribe de un modo anómalo en corrientes de pensamiento constitutivas de la modernidad política: la tradición realista abierta por Maquiavelo y la tradición iusnaturalista, en su variante contractualista representada por el modelo hobbesiano. Dicha anomalía² no ha sido percibida sino hasta hace algunas décadas cuando la obra spinoziana encuentra

¹ “La irrupción de la óptica en la cultura filosófica y científica del siglo XVII, así como el desarrollo de los instrumentos de visión, se articulan a una radical inversión del saber tradicional sobre las imágenes y la imaginación: ni el color es una cualidad de las cosas, ni el sonido lo es de la campana. Tampoco la belleza, la bondad o la justicia están dadas en las cosas o los actos de manera objetiva, sino que designan formas en las que nos vemos afectados por las cosas, de modo que al hablar de bello, justo o bueno estamos hablando más de nosotros mismos que de los objetos a los que remitimos estos términos” (Tatián, 2014: 99-100). El correcto enfoque de las relaciones entre las cosas puede ser una lucidez, frente a la alucinación del conocimiento inadecuado. Spinoza propone una perspectiva peculiar aún para su época: “el cristal del deseo no debe, en su caso, ser disminuido en su capacidad óptica ni debe estar sometido al cristal de una ciencia civil trascendente de la que estaría dotada una *potestas* soberana, también trascendente, desplazando la máquina productora de política que piensa Hobbes, la ciudad spinozista es una composición inmanente de potencias en una *potentia democratica* común que produce amistad y lucidez [...] El lente de aumento del *conatus* más que disminuido debe ser pulido, incrementado en su potencia óptica para volverse así *amor intellectualis*, un amor inteligente -o si se prefiere a la inversa, una inteligencia amante- (no tanto ya capaz de ver grande sino de ver las cosas en su singularidad) [...] la *Ética* puede ser concebida y usada como una delicadísima artesanía óptica - más que un instrumento de visión, un instrumento de videncia” (Tatián, 2014: 102).

² Esta cualidad ha sido atribuida a Spinoza desde la publicación de un libro capital para los estudios spinozianos contemporáneos: *La anomalía salvaje* de Antonio Negri (1993). En este trabajo, sin inscribirnos plenamente en las hipótesis planteadas por Negri, seguimos sin embargo la inspiración que sus tesis provocan,

por primera vez una serie de lectores que revalorizan su teoría a partir de sus supuestos políticos. Estas lecturas conforman la llamada *spinoza-renaissance* la cual cobra fuerza a mediados de siglo pasado y exploran de modo inédito el pensamiento del holandés. Podríamos decir que de algún modo nosotros leemos a Spinoza a través de estos autores contemporáneos, a la vez que buscamos reconstruir el pensamiento del autor a partir de pensarlo *en relación* con su propia época. Por otro lado, si en el presente trabajo (re)situamos a Spinoza en la modernidad política esto sólo puede ser un resultado producido por *otras relaciones*: aquella que se establece entre los pensadores de la *spinoza-renaissance* y la obra del holandés, y la que se entabla entre estas lecturas y nosotros. Digo *nosotros* explícitamente, pues de ningún modo podría considerar que el diálogo permanente con Spinoza durante los últimos años haya sido resultado de una lectura individual. De hecho, buena parte de esta reconstrucción del pensamiento de Spinoza es producto de la lectura colectiva que realizamos desde 2016 en el marco de la *Cátedra libre Baruch Spinoza* en la facultad de Ciencia Política (UNR), así como de otros fecundos intercambios con familiares, compañeros y compañeras de militancia, amigos y amigas. Considero que este es el entramado material del presente trabajo, un resultado del encuentro fortuito con la inmensidad del pensamiento spinoziano y el intento de plasmar ordenadamente vestigios de los efectos que incesantemente genera. Aunque a veces tengamos la sensación de estar al borde del abismo, la propuesta es que nos arriesguemos a él.

Estrategias de lectura.

Una hipótesis que atraviesa nuestro trabajo es aquella formulada por Balibar (2011) según la cual filosofía y política se implican recíprocamente: no hay otro modo de abordar el pensamiento de Spinoza que buscar lo filosófico de su política y lo político de su filosofía. Ésta podría ser una hipótesis algo laxa si consideramos que a lo largo de la tradición del pensamiento político, el vínculo con la filosofía es siempre constitutivo³. No obstante, entendemos que adquiere importancia cuando se tiene en cuenta que estamos frente a un pensador cuya principal obra, la *Ética*, parte de la idea de Sustancia, que equivale a la de Dios y de allí deduce todas las cosas (incluida la política), que sostiene que conocer es conocer a Dios y que el mayor bien es concebir las cosas singulares bajo el punto de vista de la eternidad (*sub aeternitatis specie*). Aún más, un pensador que nos dice: “(...) yo no

particularmente en torno a dos conceptos señalados por aquel como fuente de la anomalía spinoziana con respecto a la modernidad política: la categoría de *multitud* como sujeto político, y la idea de democracia absoluta. En el tercer capítulo abordaremos la primer categoría, dejando para el cuarto y último capítulo el problema de la democracia spinoziana y su carácter anómalo.

³ Como bien dice Wolin (1993), desde que Platón señaló que la indagación por la vida buena del individuo se relaciona con la indagación sobre la comunidad buena se ha mantenido una vinculación estrecha entre filosofía política y filosofía en general.

presumo haber descubierto la mejor filosofía sino que sé que conozco la verdadera [...]. Pues lo verdadero es la piedra de toque de sí mismo y de lo falso” (*Epistolario*, carta 76: 209) y que declara, contra toda la tradición, que las pasiones, la impotencia, la inconstancia humana deben ser atribuidas a la potencia común de la Naturaleza (que, como veremos, es lo mismo que decir Dios) y no a un vicio suyo. Acto seguido nos dice que abordará la naturaleza -y la naturaleza humana-, las acciones de los hombres y sus deseos, “como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (*Ética*, III, Prefacio). Spinoza se presenta como un filósofo “de la experiencia y de la eternidad, que hace de los acontecimientos y singularidades, aún cuando son adversos, la materia constante del pensamiento, un pensamiento que, siguiendo la senda realista de Maquiavelo, nos enseña a no detestar ni subestimar a los hombres sino a comprenderlos” (Tatián, 2011: 12). Es así que vemos la importancia de dilucidar cuál es el lugar de la política (¿podrá ser el de la eternidad? ¿O es más bien el terreno de la historia y la duración?) en un proyecto intelectual con una ontología de un holismo de tal envergadura y de una ambición filosófica que nada tiene que envidiarle a la empresa platónica (Hampshire, 1982). Volvamos, pues, a nuestra hipótesis. Buscaremos interrogar sus textos filosóficos a partir de la política, y recurriremos a su ontología a la hora de interpretar sus textos políticos. En este sentido, consideramos, junto con buena parte de los estudiosos de Spinoza (Chauí, 2004; Balibar, 2011; Montag, 2014; Tatián, 2011; entre otros), que la mejor forma de abordar la política spinoziana, es a partir de considerar una especie de unidad⁴ en su obra: interrogando su *Ética*, a partir de sus cartas, sus escritos filosóficos anteriores, pero también a partir de su *Tratado Teológico Político* y su *Tratado político*, y viceversa. Esta hipótesis funciona como una estrategia de lectura de la obra a lo largo de la tesina.

A esta lente para leer a Spinoza, debemos sumarle una segunda estrategia que consiste en contrastar su pensamiento con premisas propias de tradiciones constitutivas de la modernidad política: la tradición realista y la tradición iusnaturalista. De este modo podremos ver la ambivalente combinación de adecuación e inadecuación del pensamiento de Spinoza respecto a las mismas. Nuestra hipótesis es que Spinoza supone un pensamiento anómalo de la modernidad política toda vez que es parte de dichas tradiciones y a la vez resulta irreductible a ellas, resistiéndose a una

⁴ Decimos una especie de unidad porque en el pensamiento spinoziano toda unidad implica la expresión de una diversidad compleja interrelacionada. La lectura que Spinoza hace de la Biblia en el *TTP* implica en primer lugar una lectura crítica-histórica, pero también una lectura de la materialidad de toda escritura. Podríamos decir que habría que considerar la escritura de Spinoza en su propia materialidad, es decir, “señalar y explicar sus contradicciones, discrepancias y lagunas sin sentir la necesidad de justificarlas, de reducirlas a un orden ideal que se hallara latente en el texto” (Montag, 2004: 28). Para Spinoza la correcta manera de leer debe evitar el deseo de interpretar, sino que debe describir las relaciones singulares que se establecen entre sus componentes y entre estos y determinada época histórica. En este sentido cuando hablamos de unidad, nos referimos a la relación existente entre sus escritos, sus contradicciones y sus continuidades, pero que se sustentan en una misma interpretación de la naturaleza de las cosas.

inscripción acrítica.

Orden de exposición.

El primer capítulo, de característica introductoria, tiene el objetivo de presentar el marco en el que inscribimos el estudio de esta tesina. De este modo el capítulo se divide en tres partes. En primer lugar, explicitamos qué entendemos por modernidad política, describiendo algunas de sus características generales. En segundo lugar, describimos el contexto histórico político de Holanda y una breve biografía de nuestro autor. Por último, indicamos brevemente cuál ha sido la deriva de la recepción del pensamiento de Spinoza a lo largo de la historia con tal de delimitar el lugar que ha ocupado en la tradición del pensamiento político.

En el segundo capítulo abordaremos las principales características de la metafísica spinoziana con la intención de definir su ontología de la necesidad inmanente. Allí interrogamos principalmente su *Ética* señalando conceptos clave del sistema spinoziano que nos sirvan para el desarrollo ulterior del trabajo. De este modo, recorreremos el camino que va de la definición de Sustancia como Dios-Naturaleza (causa inmanente de lo Real) a la teoría de las cosas singulares finitas o *res singularis* definidas como *conatus* o partes de la potencia divina, es decir, los modos. Este capítulo hace las veces de marco teórico y conceptual, intentando establecer un terreno firme para la comprensión de la teoría política spinoziana. A contrapelo de la estrategia de lectura adoptada que postula la unidad de lo filosófico y lo político, el capítulo prioriza la presentación de la ontología como si estuviera separada de la política, aunque probablemente los efectos de esta última se muestren de forma incipiente. Decidimos esta forma de exposición con la intención de ser lo más claros posibles. No obstante, si el lector ignora la separación formal de este capítulo y el siguiente, podrá observar la continuidad inmanente entre los conceptos desarrollados en ambos.

El capítulo tres pone a prueba las hipótesis troncales del trabajo. Allí sostenemos la inscripción anómala de Spinoza en la modernidad política, la cual está dada por su doble inscripción en dos tradiciones del pensamiento moderno: la realista inaugurada por Maquiavelo y el iusnaturalismo, en su variante contractualista, condensada de manera paradigmática en la obra de Hobbes. Las claves de la anomalía spinoziana estarían dadas por la recuperación y posterior subversión de las mismas. En este sentido, deducimos la caracterización de la naturaleza humana a partir de su ontología de la relación y presentamos su teorización desde una perspectiva realista acerca del tópico de la sociabilidad humana a la vez que mostramos las principales claves para comprender la institución de lo político y cómo esta puede ser pensada por fuera del marco iusnaturalista mencionado.

En el cuarto y último capítulo describimos la otra cara de la anomalía: el pensamiento democrático de Spinoza. Allí trabajamos sobre la noción de democracia en sus obras políticas, y establecemos su

relación intrínseca con la idea de libertad como virtud. Asimismo analizamos los distintos regímenes absolutos que Spinoza trabaja y vemos cómo opera la idea de democracia como democratización antes que como forma de gobierno, una operación inmanente al interior de la Ciudad, sea cual fuere su régimen de gobierno. Por último analizamos la relación necesaria entre el pensamiento de Spinoza a partir del concepto de *multitud* como sujeto político y su teoría democrática.

Capítulo 1. Delimitando el campo de lectura

Introducción.

En este primer capítulo, abordaremos aquellas cuestiones introductorias que nos permitan construir un terreno más firme a la hora de iniciar la exposición de la teoría política de Spinoza. Esta introducción hace las veces de aquello que en metodología se llama estado del arte, organizando algunos ejes temáticos que suponen el trasfondo de la tesina, a la vez que contienen algunos tópicos que sólo trabajamos de pasada pero cuya mención en este lugar entendemos facilita la posterior comprensión del trabajo. El capítulo se divide en tres partes: en primer lugar, explicitamos qué entendemos por modernidad política, describiendo algunas de sus características generales. En segundo lugar, describimos el contexto histórico político de Holanda y una breve biografía de nuestro autor. Por último, indicamos brevemente cuál ha sido la deriva de la recepción del pensamiento de Spinoza a lo largo de la historia con el propósito de delimitar el lugar que ha ocupado en la tradición del pensamiento político.

Modernidad política: una profunda transformación de paradigmas tradicionales.

Responder a la pregunta ¿qué es la modernidad política?, y más aún, ¿cuáles son los principales problemas teóricos que la caracterizan? es una apuesta arriesgada. A la hora de delimitar un proceso histórico complejo y abigarrado, en períodos más o menos definidos, corremos el peligro de cristalizar los hechos en compartimentos estancos allí donde más bien hay un *continuum* de manifestaciones políticas, sociales, económicas. No obstante es necesario que podamos optar por algún tipo de esquematización a fines de poder caracterizar el horizonte epocal en que se inscribe la obra de nuestro autor.

No es nuestra intención realizar un extenso estado del arte sobre las distintas consideraciones de la modernidad política, sino más bien recortar algunas caracterizaciones generales que nos permitan fechar a *grosso modo* esta época y determinar algunas problemáticas fundamentales. Intentaremos recorrer la bibliografía distinguiendo las principales características de la ruptura moderna respecto a su pasado inmediato, para luego hacer foco en las cuestiones estrictamente políticas.

Siguiendo a Fernando Vallespín (1995), la modernidad supone un cambio profundo en la concepción del mundo propia del Medioevo el cual contiene procesos heterogéneos pero profundamente interrelacionados y de larga duración. Una primera transformación tiene que ver con la paulatina e

incontenible quiebra de la perspectiva religiosa en el ámbito del pensamiento, consecuencia de la pérdida de poder político y espiritual por parte de la Iglesia durante el Medioevo. La reforma protestante⁵ que da lugar al pluralismo filosófico y el disenso, por un lado, y la incontenible secularización, que desplaza lentamente a los teólogos por filósofos y juristas, son el telón de fondo de esta ruptura. El inicio del proceso de racionalización y secularización que derrumbó la antigua hegemonía teológica en el mundo de las ideas, lentamente erradicó la magia y la creencia en lo sobrenatural y comenzó a desafiar los supuestos sobre la humanidad, la sociedad, la política, el cosmos, la Biblia y la fe. Este proceso lejos está de ser lineal y homogéneo: hubo reacciones de todo tipo avances y retrocesos, pero lentamente el conflicto confesional fue relegado por el conflicto entre fe e incredulidad (Israel, 2012).

En segundo lugar, la aparición de una nueva concepción de la Razón que remite a un nuevo papel del individuo toda vez que la quiebra de la cosmovisión medieval volvía necesario encontrar un nuevo fundamento incuestionable, fuente de toda certeza. Este último fue encontrado en el propio pensamiento del hombre, “el *cogito* cartesiano se convierte así en el fundamento de la «primera filosofía» como *mathesis universalis*, en tanto que sólo a través de él se puede determinar lo que sea real y verdadero” (Vallespín, 1995: 10).

Una tercera arista de este proceso de modernización deriva de la anterior: la formación de un individuo abstracto forjador del Estado. El Estado así erigido es fundamentado por la razón, pero sirve como instrumento para promover los intereses individuales y paliar la naturaleza pasional del hombre (pesimismo antropológico como corolario del nuevo individualismo). El Estado se vuelve punto de referencia para dotar de sentido los conceptos políticos y a la política misma.

Por último cabe destacar el proceso de transformación económica que va edificando un nuevo espíritu emprendedor mercantilista, pieza fundamental en la constitución del capitalismo moderno durante los siglos posteriores. Siguiendo a Wallerstein (1979) los siglos XVI y XVII marcan el primer punto de inflexión para el surgimiento del sistema-mundo moderno como economía mundo capitalista.

A partir de este marco general dibujado por Vallespín, podemos aguzar un poco más la mirada y ver más de cerca algunas de estas transformaciones. El siglo XVII es el de una revolución sin precedentes que transforma el marco y los patrones del pensamiento, que suponen a un tiempo a la filosofía y ciencia de la época. Koyré (2008) sostenía que estos cambios se podrían reducir en:

⁵ Sobre el impacto de la reforma protestante en el desarrollo de la modernidad política cf. Skinner (1986) *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Tomo II: la reforma.

dos acciones fundamentales e íntimamente relacionadas, que caracterizaba como la destrucción del cosmos y la geometrización del espacio; es decir, la sustitución de la concepción del mundo como un todo finito y bien ordenado, en el que la estructura espacial incorporaba una jerarquía de perfección y valor, por la de un universo indefinido o aun infinito que ya no estaba unido por subordinación natural, sino que se unificaba tan sólo mediante la identidad de sus leyes y componentes últimos y básicos. La segunda sustitución es la de la concepción aristotélica del espacio (un conjunto diferenciado de lugares intramundanos) por la de la geometría euclídea (una extensión esencialmente infinita y homogénea) que, a partir de entonces, pasa a considerarse idéntica al espacio real del mundo. (p. 2)

En este contexto de transformación profunda de paradigmas, la filosofía y los filósofos irrumpen en la escena europea de finales del siglo XVII con una fuerza inusitada, desatando una inmensa turbulencia en las esferas del conocimiento y las creencias que sacudió la civilización europea hasta sus cimientos. Desde finales de la edad Media hasta alrededor de 1650, la civilización occidental se había basado en un núcleo compartido de fe, tradición y autoridad (Israel, 2012). Incluso este tridente es considerado por Arendt (2015) como la expresión de la sagrada fuerza vinculante de un comienzo revestido de autoridad que permanece unido por medio de la fuerza de la tradición. Desde su punto de vista, la Iglesia mantiene intacta la trinidad de religión, autoridad y tradición, fórmula que intercambia la fundación de Roma por la fundación de la Iglesia. Luego de 1650 todo fue cuestionado a la luz de la razón filosófica. Como dijimos antes, la Reforma ya había generado una división profunda en el mundo cristiano, que sin embargo, compartían mucho en lo intelectual y espiritual, es decir, los debates hasta 1650 giraban en torno a lo confesional: qué bloque religioso poseía el monopolio de la verdad (anglicanos, luteranos, protestantes/calvinistas). No obstante, desde ese momento cualquiera de las tres que fuera quebrada llevaría consigo la caída de las otras dos (Arendt, 2015).

Por su parte, Jorge Dotti (1994) también considera la modernidad en tanto ruptura con el pasado. La inversión del paradigma tradicional en su caso se enfoca desde un punto de vista político y jurídico: sitúa la igualdad y libertad natural de los hombres por encima de las prerrogativas, jerarquías y obligaciones propias de la vida en común, que son artificiales y de orden secundario. Para Dotti este paradigma novedoso y triunfante, que hegemoniza la concepción política de los siglos XVII y XVIII es el iusnaturalismo moderno cuyos dos pilares son: una nueva concepción de lo racional, por un lado, y de lo natural, por el otro. En este sentido se rompen todas las jerarquías naturales de los hombres en la ciudad y de las cosas en el universo, y junto con los avances de la nueva física y mecánica galileana⁶ “lo propio de todo cuerpo es el movimiento cuyo impulso de autoconservación anima todo lo real” (Dotti, 1994: 55). Asimismo, la nueva racionalidad rompe tanto

⁶ Sobre la ruptura de la mecánica galileana frente a la aristotélica. Cfr. Koyré (1995) el apartado de “Galileo y Platón” [pp.150-180] y “Galileo y la revolución científica del siglo XVII”.

con la concepción animista (la naturaleza impulsada por fuerzas ocultas) como con el *telos* aristotélico, radicalizando el proceso de secularización que desencanta la naturaleza y libera la ciencia de problemas morales y toda connotación axiológica. De este paradigma se deriva la concepción cartesiana del sujeto como *cogito* y como *voluntad libre*, afectado por un dualismo constitutivo de su personalidad e insuprimible, que separa cuerpo-alma, sujeto-objeto, distingue entre lógica del saber y de la acción.

Con respecto a las cuestiones estrictamente políticas del pensamiento moderno, el planteo iusnaturalista debe dar respuesta a la pregunta de por qué existen gobernantes y gobernados de forma novedosa, pues como ya vimos presupone la igualdad natural entre los hombres. Como señala el autor:

La respuesta iusnaturalista al *¿por qué obedecemos?* se articula en un esquema tricotómico. Dos de sus elementos conforman una alternativa ineludible: los hombres viven o en un estado de naturaleza o bien en una sociedad civil/política; es decir, libres de toda sujeción a un semejante, u obligados a respetar normas generales de conducta acompañadas de coacción soberana, sobre la base de un (mayor o menor) abandono de libertades naturales. El tercer elemento de este planteo representa la única posibilidad de legitimar el pasaje de la libertad a la obediencia, coherente con la premisa individualista ya indicada. Se trata del pacto o contrato social, que marca el antes y el después respecto de la decisión –individual y colectiva– de convivir políticamente. (Dotti, 1994: 57)

Vemos como el iusnaturalismo moderno, a diferencia del heredado de la escolástica medieval, va acompañado por una nueva tradición contractualista que explicita los modos en que se da el pasaje de lo social a lo político, sobre la base siempre de la idea de individuo cuya protección y salvaguarda de intereses será la medida de todo Estado. De este modo, “es con este espíritu individualista (antes que corporativo-organicista, como en la escolástica) que los modernos re-semantizan la tradición de un pacto o contrato social, como condición de posibilidad de la soberanía” (Dotti, 1994: 70). De fondo, se encuentra el supuesto de que dicho pasaje a lo político supone la renuncia de la propia naturaleza (pasional) y el derecho natural (privado) para la construcción artificial del poder soberano y el derecho político (público).

Sobre esta base, la forma en que cada pensador caracterice el ficcional estado de naturaleza (que siempre posee alguna carencia, y por lo tanto es abandonado) pero también el modo en que se concibe la naturaleza humana, va a determinar las características del Estado que se va a erigir, por lo cual vamos a poder diferenciar corrientes liberales, absolutistas o democráticas dentro del iusnaturalismo moderno de los siglos XVII y XVIII.

De aquí se deriva otra de las notas características del proyecto político moderno, el concepto de

representación, clave para comprender cómo la razón moderna articula teóricamente los dos ámbitos: sociedad y Estado.

Esta mediación entre lo privado y lo público consiste en asumir que los individuos (actores previos a cualquier corporación o asociación intermedia, órganos tradicionales de la representatividad), al pactar, aceptan que un semejante pueda desarrollar una determinada práctica en lugar de ellos mismos; los cuales pasan de este modo a estar presentes pese a estar ausentes. El ámbito donde adviene la representación es el Estado, instancia de unidad globalizante –necesaria en toda convivencia– que la sociedad, como lugar de la heterogeneidad de intereses individuales, no puede generar en su nivel. (Dotti, 1994: 71)

Nos encontramos así con una tensión con resoluciones teóricas divergentes, según cómo se caracterice el estado natural, cuáles sean las prerrogativas naturales del individuo o el alcance de la potestad del Estado, darán distintos tipos de soberanía, más o menos absolutas, y distintas posibilidades de los ciudadanos de poder plantear escenarios de desobediencia, así como también de transformar o reformar las estructuras políticas constituidas. Esta tensión está presente en las tradiciones o corrientes antes mencionadas (que nunca son homogéneas, sino que se entremezclan): sea la corriente liberal que pone el énfasis en una gama más amplia de derechos individuales inalienables, como en tradiciones que bregan por la construcción de Estados absolutistas que dejan menos espacio para dichas libertades individuales, así como corrientes republicanas, que ponen el énfasis en la *virtud* ciudadana y pública e incluso corrientes democráticas, donde el hincapié está puesto en asegurar la igualdad política de los ciudadanos en el estado político.

Otra de las tradiciones que atraviesan y conforman la modernidad política es la corriente realista que tiene por precursor a Maquiavelo. A decir verdad, la perspectiva realista en política no es una corriente exclusivamente moderna puesto que pueden encontrarse autores como Heródoto, Tucídides, Polibio, quienes desplazan su mirada historiográfica hacia la investigación de causas estructurales de los conflictos, contra todo moralismo, para localizar los mecanismos del poder al interior de los acontecimientos. Ahora bien, siguiendo a Portinaro (2007) el realismo político renace en la modernidad como respuesta a la crisis de la política eclesiástica y como reacción a las escatologías de los movimientos evangélicos. El nuevo universo político que inaugura esta perspectiva en la modernidad es ante todo el ámbito de la violencia y la coerción, no el *logos* sino el *kratos* decide la relación entre los hombres en la política. La violencia no origina sólo guerras sino también regímenes políticos y proyecta su sombra sobre las sociedades políticas, de este modo se producen desplazamientos en el léxico y aparecen metáforas propias del realismo que dan cuenta de una contaminación entre la lógica de la guerra y la lógica del gobierno, la hostilidad y la convivencia. Propio de esta concepción es la consideración del poder como irreductible en su totalidad en la

figura del derecho: si bien la ley estabiliza el poder, siempre queda un exceso extralegal. La metáfora de las leyes y las armas de Maquiavelo ilustra que el derecho sea concebido en términos instrumentales y subordinado a una concepción estratégica que impide independizarlo de la fuerza. Es característica de esta tradición el uso de metáforas organizadas en torno a dicotomías que no son tales: los polos de la dicotomía funcionan más bien como dos caras de una misma moneda. Las figuras que Maquiavelo utiliza siempre tienen características centáuricas, como en el ejemplo de Quirón preceptor de Aquiles representando la idea de que “al ejercicio del poder le son inherentes razón e instinto, sosiego e impulso, legalidad y violencia” (Portinaro, 2007: 93). Otra de las características de esta tradición es la distinción entre ser y parecer, luego reformulada como una técnica de la disimulación en el poder, representada en la figura del zorro y el león, la astucia y la fuerza. Una combinatoria virtuosa de estos elementos, un manejo adecuado de la *economía de la violencia* al decir de Wolin (1993) resultaba necesaria para alcanzar el fin del Estado: conseguir, mantener y acrecentar el poder. Es propio de variantes de esta tradición realista la teoría de la razón de Estado y de los *arcana imperii*, según la cual la política se reserva a unos pocos como ciencia oculta racionalidad que no debe ser divulgada a la masa irracional. Asimismo podemos encontrar en la cultura barroca imágenes dicotómicas que se imbrican con las anteriores: por ejemplo, la sepia y el lince funcionan como alegoría de la agudeza (capacidad de conocimiento que penetra las apariencias) y el camuflamiento (estrategias de ocultamiento, manipulación de información) (Bodei, 1995).

En qué medida Spinoza se inscribe en alguna(s) de estas tradiciones es un tema central en los debates sobre la filosofía política del autor, y es en parte una pregunta que nos interesa abordar. Y encaramos este debate no porque tengamos la intención de saldar dicha cuestión sino porque nos parece que es en el carácter aparentemente contradictorio, incómodo y hasta polémico (Domínguez, 1995 A; Negri, 1993; Tatián, 2014; Tosel, 2001) que su teoría encuentra su mayor fecundidad, ya sea como un pensador que intervino en el debate de ideas y político de su tiempo de forma novedosa, o como el autor de un pensamiento que se extiende más allá de su época para encontrar resonancias de suma actualidad.

Siglo XVII: la excepción holandesa como escenario de disputa

El siglo XVII en Europa es el siglo del absolutismo monárquico, particularmente en grandes naciones como España, Francia e Inglaterra. Asimismo, es el siglo de las guerras de religión producto de la aparición de numerosas variantes confesionales luego de la reforma protestante y la posterior contrarreforma. En ese contexto, las provincias Unidas del Norte, la actual Holanda, eran una excepción: se organizaban en una república federal, de estructura feudal, tras haberse

independizado de España en 1579, aunque tendrán que esperar hasta el tratado de Westfalia en 1648 para que se les reconozca su independencia. La Holanda del 1600 es una especie de isla de libertad religiosa y comercial, un clima de bonanza que favorece el progreso económico y cultural, siendo el refugio de muchos pensadores, científicos, artistas. El período de máximo esplendor coincide con el gobierno liberal de Jan de Witt (1653-1672) y con la madurez intelectual de Spinoza.

Como bien señala Atilano Domínguez (2017) en su Introducción al *Tratado Teológico Político* (de ahora en más *TTP*) es claro que un clima tal de tolerancia y crecimiento atrajera la mirada de judíos marranos hispano-portugueses, habida cuenta de la enemistad de las Provincias Unidas con España.

No obstante, no era un país exento de tensiones, tanto en el plano político como en el religioso existían facciones en franca disputa. En el plano político dos grupos dirigentes rivalizaban. Por un lado la familia de Orange-Nassau, descendiente de antiguos condes deL país, tradicionalmente poseían el mando militar y la función ejecutiva bajo el título de *stathouder*. Por otro lado, el grupo dirigente de los Regentes, miembros de la burguesía en ascenso, que detentaban la administración de las ciudades y las finanzas públicas. Como señala Balibar (2011), la Holanda del siglo XVII está marcada por tres grandes crisis políticas: en 1619, el Gran Pensionario es acusado de traición y de asociación con los pastores arminianos y condenado a muerte por instigación del *stathouder* Maurice de Nassau (1567-1625), deviniendo hegemónica la familia de Orange. En 1650-1654, luego de la independencia definitiva se invierte la correlación de fuerzas al fracasar la tentativa de la casa de Orange de constituir un régimen monárquico, asumiendo como Gran Pensionario el dirigente del partido de los Regentes, el liberal Jan de Witt (1625-1672). Su primer decreto es expulsar a la familia Orange de los cargos militares y abolir la condición de *stathouder*. Por último, en el año 1672 cuando Francia invade las Provincias Unidas, un motín popular asesina a Jan de Witt y su familia y es restaurado el *stathouder* con poderes extendidos.

En el plano religioso, el calvinismo era la religión oficial, pero no la única, habiendo minorías católicas y judías organizadas. El primero presentaba dos tendencias en conflicto permanente: los remonstrantes o arminianos, seguidores del teólogo Armino, “partidarios del libre arbitrio, lo eran también, dentro de la tradición de Erasmo, de la tolerancia religiosa, debido a la importancia que atribuían a la libertad de conciencia” (Balibar, 2011: 37). Su distinción entre una religión institucional o exterior, y la religión interior, formadora de comunidades de creyentes, abría la posibilidad de una “concepción laica de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, en la cual el Estado se aseguraba, a los fines del orden público, el control de las manifestaciones de la religión exterior, prohibiéndosele interferir con la religión interior, por otra parte fuera de su alcance” (Balibar, 2011: 37). No era casual que el partido de los Regentes, burgueses en claro ascenso económico y político, acordaran con los remonstrantes acerca de la tolerancia como condición de la paz civil y religiosa, y el primado

del poder civil sobre la organización de las Iglesias, mediadora con los movimientos populares. Esta postura política encontraba en autores como Descartes, Hobbes, Grocio un apoyo teórico necesario para afirmarse.

Por otro lado, se encontraba la tendencia mayoritaria de los contra-remontrantes o gomaristas (alineados con el teólogo Gomar) los cuales eran calvinistas ortodoxos defensores de la tesis de la doble obediencia temporal y espiritual. Ésta se basaba en considerar que la única fuente de autoridad es la de Dios, por lo que el único príncipe temporal válido es aquel que sea cristiano. De este modo “una confesión religiosa que, en otros contextos, podía constituir una fortaleza de resistencia al absolutismo, adquiriría en Holanda una función represiva” (Balibar, 2011: 38). No obstante, era la fracción religiosa que más sectores populares representaba y sus pastores eran verdaderos dirigentes de masas (agitadores e incentivadores de todo tipo de superstición, según la propia visión de Spinoza en el *TTP*). Esta fracción se enfrentaba principalmente al partido de los Regentes por su carácter laico y a los arminianos por heterodoxos, pero también contra otras confesiones consideradas heréticas como los llamados cristianos sin Iglesia, anabaptistas, socinianos, milenaristas, cuáqueros y colegiantes, los cuales propugnaban una sociedad igualitaria en cuanto al trabajo basada en el amor al prójimo⁷.

Así las cosas, la Holanda de Spinoza estaba signada por la presencia de una miríada de grupos con intereses muchas veces contrapuestos, que luchaban por imponer un paradigma político, donde la relación entre política y religión, filosofía y teología, Estado e Iglesia se encontraba en permanente disputa. El encuentro entre el partido de los Regentes y los arminianos quizá pueda entenderse desde los puntos de vista compartidos anteriormente enumerados, pero el que se da entre la casa de Orange y el calvinismo ortodoxo es más una alianza táctica que una unidad de concepciones (Balibar, 2011). Su unión quizás expresaba a buena parte de la masa popular y sus descontentos con la clase dirigente burguesa, pero también la defensa de la salvación nacional, cuya seguridad era identificada con la fuerza de los monárquicos antes que con la tolerancia (asociada a debilidad militar) de los regentes. Esta alianza táctica será la triunfante en 1672, luego de que la invasión francesa en territorio holandés derrumbara la hegemonía de los regentes y la masa popular linchara en la plaza pública a su líder, Jan de Witt.

Esta coyuntura histórica es interpretada por varios especialistas como crucial para comprender la intervención teórica de Spinoza, particularmente la de su *Tratado Teológico Político* (Balibar, 2011; Chauí, 2011; Domínguez, 1995 A; Domínguez, 2017; Hampshire, 1982; Negri, 1993; Tatian, 2012). A la hora de leer a Spinoza a menudo recurriremos a la relación que establece con su propio presente, buscando entrever los efectos que este produce en su teoría y viceversa. En el siguiente apartado

⁷ Para una aproximación más profunda a las características de esta multiplicidad de confesiones ver Israel (2012).

haremos un breve repaso sobre la vida del filósofo para poder adentrarnos en el análisis propiamente teórico de su obra con alguna base un poco más sólida.

Spinoza herético: ¿una vida en los márgenes?

Baruch Spinoza nace el 24 de noviembre de 1632 en Ámsterdam, hijo de judíos marranos exiliados en Portugal (y anteriormente España)⁸. Su familia se dedicaba a la actividad mercantil en el marco de la prosperidad que vivía la Holanda de su época, como anteriormente mencionamos. Su temprana educación consistió en formación para el comercio, y el estudio fundamental del hebreo, la Biblia y la doctrina religiosa de su pueblo. A partir de su preparación talmúdica llegó a estudiar las obras de los principales comentaristas judíos, algunos de los cuales aparecen en sus principales obras teóricas como son Abraham Ibn Ezra (quien mediante un examen crítico de las escrituras pusiera en duda la unidad del Pentateuco) y Maimónides, escolástico judío que acercaba el aristotelismo al estudio de la Biblia. Como sostiene Carl Gebhardt (2008), el mundo judío en Amsterdam era un mundo dividido pues “carecía de forma religiosa acabada porque la religión, como la nacionalidad, no era para ese mundo una realidad, sino un problema. Spinoza se decidió, como otros antes y al mismo tiempo que él, por un camino distinto al de la mayoría de su pueblo” (p. 47).

No es nuestra intención aquí comentar en detalle las influencias teóricas que pudieran haber llevado a Spinoza a elegir ese camino distinto, a efectuar una verdadera ruptura con su comunidad. Cabe sólo destacar, junto con la bibliografía spinozista, que hay dos antecedentes inmediatos a la excomunión de nuestro autor: el caso de Uriel da Costa (1580, Portugal-1640, Holanda) y Juan de Prado (1610, España-1670, Bélgica). Siguiendo una vez más a Gebhardt (2008):

(Uriel da Costa) llega a la convicción de que no existe una beatitud eterna, porque en la Biblia no se habla de la inmortalidad del alma, sino de la felicidad temporal. Esta opinión heterodoxa lo puso en conflicto al mismo tiempo que con la Sinagoga con las autoridades de Amsterdam [...] Fue encarcelado y después desterrado [...] Pero en su aislamiento se aparta por completo del judaísmo en cuanto abandona la creencia de que el Pentateuco sea de Moisés, negando así el origen divino de la Ley. Llega por tanto a ser lo que en aquel tiempo se llama un *libertino*, un hombre sin ataduras religiosas ni morales” (p. 37).

A estos acontecimientos le siguen una retractación por parte de Da Costa, una nueva expulsión y finalmente una ceremonia de expiación, equivalente a un suicidio moral, seguido de su suicidio material en 1640. El naturalismo de Da Costa, “cuyo Dios se manifiesta en la naturaleza y expresa su

⁸ Si se quiere ampliar la información acerca de la vida de Spinoza puede confrontarse Domínguez, A. (1995 B). *Biografías de Spinoza*. Allí se compendian las primeras cuatro biografías de Spinoza realizadas por Bayle (1697), Kortpolt (1700), Colerus (1705) y Lucas (1719).

ley en la naturaleza, anuncia ya a Spinoza sin que sea necesario admitir una influencia” (Gebhardt, 2007: 38).

Con respecto a Juan de Prado sabemos que se establece en Ámsterdam un año después de la muerte de Da Costa. Este médico marrano es ubicado por la bibliografía spinozista como una influencia más clara sobre Spinoza, entre alguna de las ideas luego retomadas por nuestro autor se encuentran: la identidad Dios-Naturaleza, el rechazo de la revelación, los milagros y la providencia divina, la elección del pueblo judío (Dominguez, 2017; Gebhardt, 2007; Tatian, 2009). Por otro lado, sabemos que la comunidad judía de esa época tomó los casos de Prado y Spinoza como el mismo, identificando la influencia del médico sobre el filósofo.

El 21 de julio de 1656 acontece la excomunión [*herem*] de Spinoza, en la cual se lo acusa de herejía y en cuyo texto de una violencia ejemplar para la época⁹ podemos leer fragmentos como el siguiente:

Por decisión de los ángeles, y el juicio de los santos, excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruj de Espinoza [...] Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa. Que el Señor no lo perdone. Que la cólera y el enojo del Señor se desaten contra este hombre y arrojen sobre él todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. [...] Ordenamos que nadie mantenga con él comunicación oral o escrita, que nadie le preste ningún favor, que nadie permanezca con él bajo el mismo techo o a menos de cuatro yardas, que nadie lea nada escrito o transcrito por él”. (Gebhardt, 2008: 52)

Por la misma época, Spinoza abandona la actividad comercial tomando distancia de su familia y abocándose de lleno al estudio de filosofía. Es durante estos años, que nuestro autor es acogido por los grupos colegiantes y cartesianos, entre los cuáles encontrará a su círculo de amigos más íntimos. El primero de estos acercamientos lo tiene en la escuela de latín que dirigía Francis van den Enden (1602-1674) en Ámsterdam. Es común atribuirle a este maestro la iniciación filosófica de Spinoza, aunque esta tesis es puesta en cuestión al punto de sostener que no fue más que una breve iniciación y que más bien sería este último el que influencia la radicalización intelectual de van den Enden (Gebhardt, 2008; Israel, 2012). No obstante de lo que no quedan dudas es que la escuela de latín funcionaba como un centro de producción intelectual heterogéneo, donde se estudiaban los últimos avances científicos, las matemáticas, la filosofía cartesiana, pero también se dice que era el punto de encuentro de muchos jóvenes con el estudio de los atomistas griegos, Maquiavelo y los recientes libros de Hobbes, *De Cive* [1642] y *El Leviatán* [1651] (Tatián, 2012). Siguiendo a Israel (2012), no cabrían dudas de que ya para 1660 Spinoza había desarrollado buena parte de su sistema filosófico, no pudiendo haberse iniciado en el mismo después de la excomunión sino bastante tiempo

⁹ Sobre algunas hipótesis que explican la ejemplaridad del *herem* a Spinoza se puede ver: Tatián (2019) *Spinoza disidente*. [pp. 55-74].

antes. Entre las personas con las que habría tenido mayor contacto intelectual entre 1656 y 1660, se encontraban

el viejo Rieuwertz -más tarde editor de Spinoza y en cuya librería éste habrá curioseado con frecuencia-, Van den Enden, Jan Hendrik Glazemaker, el hábil traductor de Descartes al holandés (y más tarde de Spinoza), Jarig Jelles, Pieter Balling y Luis Meyer. De estos hombres, Spinoza aprendió mucho. Sin embargo, ya en 1656 no sólo debe haber conocido considerablemente más de la crítica de la Biblia, así como mucho más hebreo, que cualquiera de ellos, sino que tampoco en otros aspectos parecía inclinado a mostrar la deferencia de un principiante.” (Israel, 2012: 220-221).¹⁰

Entre los años 1656 y 1660 no se sabe mucho de la vida del filósofo, aunque se estima que es por esos años que escribe su inconcluso *Tratado de la reforma del entendimiento* fechado entre los años 1657 y 1658 aproximadamente. Con frecuencia esta obra es interpretada como contenedora de referencias autobiográficas que permiten comprender el tránsito de Spinoza de su vida en la comunidad judía a la búsqueda de la verdadera filosofía. Sea o no el caso, vale la pena leer un fragmento del mismo que nos permite comenzar a introducir sus consideraciones acerca de la relación entre conocimiento, ética y política:

Después de que la experiencia me enseñó que todo lo que ocurre en la vida común es vano y fútil, y viendo que todas las cosas por las que y a las que temía no tienen nada ni de bueno ni de malo en sí, sino en la medida en que el ánimo [*animus*] es afectado por ellas, decidí, finalmente, investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y comunicable de suyo, y que tan solo por él fuera afectado el ánimo, rechazando todo lo restante; más aún, si existía algo con lo que, descubierto y adquirido, disfrutara de la más alta y continua felicidad.

Digo que *finalmente me decidí*: a primera vista, en efecto, parecía imprudente querer abandonar una cosa cierta, por una entonces tan incierta. Veía, sin duda, las ventajas que se adquieren del honor y las riquezas, y que era obligado a abstenerme de buscarlas, si quería entregarme a otra nueva ocupación. [...] las cosas que la mayor parte del tiempo ocurren en la vida y hacen los hombres [...] se reducen a tres: riquezas, honor y deseo sexual [*libido*]. El espíritu [*mens*] se distrae a tal punto a causa de estas cosas que no puede pensar en ningún otro bien. (*TRE*, Proemio: p. 5-7).

Vemos cómo el surgimiento del interés por temáticas desarrolladas extensamente en la *Ética* se produce tempranamente en la vida del pensador. Ya para 1661, Spinoza se instala en Rijnsburg y está abocado al estudio de la filosofía, año en el que escribirá el *Tratado Breve*, al que se le agrega en 1663 (cuando ya vivía en Voorsburg, suburbio de La Haya) los *Principios de la filosofía de Descartes* y

¹⁰ Para un estudio más profundo sobre el círculo intelectual de Spinoza, ver *Ilustración Radical, primera parte* (Israel, 2012); *Spinoza* (Gebhardt, 2008).

los *Pensamientos metafísicos* (exámen crítico de las nociones escolásticas). A propósito de estas publicaciones, nos dice Moreau (2012):

Spinoza no oculta que, en virtud de esta publicación, espera hacer algo de ruido, de suerte que después le sea más fácil dar a conocer su propia filosofía. Es a la vez un éxito y un fracaso: su escrito llama la atención, pero también atrae las sospechas. Prueba de ello es la correspondencia que intercambia entonces con Blijenbergh, mercader y teólogo aficionado, cuyas preguntas han sido suscitadas por la lectura de los *Principia*, Estas «cartas del mal» (Deleuze) muestran el abismo que se interpone entre una teología calvinista que se quiere abierta a la discusión con la nueva filosofía —Blijenbergh está lejos de ser un reaccionario obtuso— y una interpretación radical de esta última. Más tarde, Blijenbergh publicará sus refutaciones del Tratado teológico-político y de la *Ética*. (p. 39)

A su vez por estos años se embarca en la escritura de su gran texto filosófico la *Ética*, publicada por sus amigos luego de su muerte en 1677. Siguiendo a Deleuze (2006), en dicho texto Spinoza muestra:

un pensamiento que se sirve del cartesianismo como de un medio, no de suprimir, sino de purificar la escolástica entera, el pensamiento judío y el del Renacimiento, para sacar de ellos algo profundamente nuevo que sólo es propio de Spinoza [...]. Spinoza se sirve del cartesianismo como de una retórica que le es necesaria. Pero todo esto encontrará su forma definitiva en la *Ética*. (p. 17)

En 1665, interrumpe la *Ética* para embarcarse en la escritura de su *Tratado Teológico Político* que es publicado en 1670 anónimamente. “Libro explosivo”, como lo define Deleuze (2006), que suscitó refutaciones, insultos y maldiciones como pocos y que fue rápidamente identificado como lo que era: un texto destinado a intervenir en el contexto político-intelectual de su época, en la disputa abierta entre el partido de los Regentes y la casa de Orange (Balibar, 2011). A partir de esta publicación es que comienzan a proliferar la adjetivación de *spinozista* como insulto, como sinónimo de ateísmo, panteísmo, herejía, libertino, significados que proliferan durante el siglo siguiente para denunciar todo tipo de pensamiento considerado radical (Deleuze, 2006; Israel, 2012). Los enemigos intelectuales que nuestro filósofo se gana luego de la publicación del *TTP* no vienen sólo de ámbitos ortodoxos, sino que incluyen a representantes de la *nueva filosofía*, colegiantes, cartesianos etcétera. Según Moreau (2012), los libros de Spinoza ponen en peligro un equilibrio intelectual de la época:

En virtud de su ángulo de ataque, socavan la alianza implícita entre los calvinistas más «modernos» y la escolástica cartesiana. De igual modo, su republicanismo tiene implicaciones más radicales que la tradicional teoría del contrato, en virtud de su remisión al fundamento pasional de la política. Es importante refutarle, por tanto, para desmarcarse de él y no ser

acusado de defender ideas que conducen secretamente a las suyas. (p. 44).

Spinoza es atacado por propios y ajenos con tal de que ningún librepensador sea asociado a sus radicales ideas. Debido a algunas de sus primeras biografías, la imagen de Spinoza viene aparejada con la idea de ascetismo y soledad, como un pensador encerrado en el pensamiento especulativo y aislado del mundo. En verdad, Spinoza mantenía vínculos constantes con tres centros neurálgicos del poder en Holanda: el económico, el político y el intelectual.

El vínculo entre Spinoza y Jan de Witt es afirmado por su biógrafo Lucas aunque esto no ha sido probado por ningún testimonio documental. Es probable que de haber existido un intercambio epistolar entre ambos el mismo haya sido destruido junto con otros como los establecidos con Adriaen Koerbagh, Juan de Prado, Francis Van den Enden, etcétera. Lo que sí es comprobable es la actitud de Spinoza para con el gobierno de Jan de Witt, puesto que la permisividad del clima cultural instaurado por éste le permitieron al filósofo el desarrollo extendido de sus ideas. Tal es así que Leibniz afirma haber hablado con Spinoza sobre el asesinato de los hermanos de Witt durante su visita a La Haya en 1676:

He pasado unas horas, después de comer, con Spinoza. Me dijo que, el día del asesinato de los señores De Witt, había estado a punto de salir de noche y colocar en algún sitio, cercano al lugar, un cartel con la inscripción *Ultimi Barbarorum* [los últimos de los bárbaros]. Pero su hospedero le había cerrado la puerta para impedirle salir, ya que se habría expuesto a ser descuartizado. (Domínguez, 1995: 199).

Luego del linchamiento el clima intelectual se vuelve sumamente restrictivo y se desata una purga feroz. No sólo los calvinistas ortodoxos sino también filósofos cartesianos moderados atacaban a Spinoza intentando despegarse de toda acusación de *spinozismo*. Ante este clima amenazante que se cernía sobre la vida del filósofo éste debe trasladarse desde los suburbios a la ciudad de La Haya, por entonces ve truncada decisivamente la posibilidad de publicar su *Ética*. La cautela¹¹ que lo caracterizaba le aconsejó rechazar la cátedra de filosofía de la universidad de Heidelberg, y no obstante el clima de adversidad, nunca quedó en total aislamiento sino acompañado siempre por su círculo de amigos íntimos incluso recibiendo la mencionada visita de Leibniz un año antes de su muerte. Por estos años, se embarca en la escritura de su *Tratado Político*, que queda inconcluso cuando finalmente muere en febrero de 1677, probablemente acompañado por un amigo (las biografías no acuerdan si se trataba de Schuller o Meyer). A diferencia del *TTP*, considerado por

¹¹ Veremos algunas cuestiones referidas a la cautela de Spinoza más adelante. No obstante si se quiere profundizar acerca de la cautela como constitutiva de su filosofía política ver: Jacquet (2008). *Spinoza o la prudencia*.

muchos comentaristas como un libro de intervención militante (Tatian, 2019) y orientado a fundamentar filosóficamente la libertad de filosofar, el *TP* adopta un estilo de escritura de investigación, recuperando el motivo clásico de las formas de gobierno bajo una perspectiva realista marcadamente maquiaveliana. No obstante este texto queda inconcluso justo antes de analizar el estado democrático, considerado por Spinoza como el más natural y absoluto de todos. Finalmente, sus amigos publican las *Opera posthuma* a finales del año de su muerte de forma anónima, en latín y en holandés, la cual se propaga rápidamente.

La recepción de Spinoza: la ubicuidad de su pensamiento.

En este último apartado haremos un breve repaso sobre la recepción del pensamiento de Spinoza y el lugar que ocupa el mismo en la historia de las ideas en general y del pensamiento político en particular. Al leer a Spinoza y a sus comentaristas da la sensación de que puede estar en muchos lugares, y la gran cantidad de interpretaciones al respecto de su obra dan cuenta de esta capacidad. En este sentido, consideramos que dicha ubicuidad puede entenderse al reconocer una intermitente, pero prolífica, tradición spinozista con operaciones de lectura y apropiaciones diversas de la obra del filósofo holandés. En este sentido, a modo de esquematizar brevemente podríamos distinguir tres momentos de la recepción del pensamiento de Spinoza, destacando que es un autor que permanece muchas veces soterrado en la historia del pensamiento moderno, siendo parte de una tradición o corriente maldita, invisibilizada, combatida, resistida (Althusser 1988, Negri 1993). Estos momentos serán expuestos en orden cronológico, aunque bien pudiera dársele otro ya sea en términos temáticos o en relación con la pertinencia con respecto a la presente tesina. Elegimos esta forma por ser la más abarcativa y nos permite mencionar algunas cuestiones importantes para tematizar la recepción de la obra spinoziana que no serán profundizadas a lo largo del trabajo. Del mismo modo, nombramos aquellas tesis que sí son fundamentales para la misma sin agotarlas de antemano, manteniendo el espíritu introductorio de este capítulo.

El primer momento es aquél de la inmediata recepción de los escritos spinozianos, marcada por el fuerte estigma de la excomunió de Spinoza de la comunidad judía y la denuncia de herejía por parte de las autoridades eclesiásticas. No obstante el temprano carácter maldito de su pensamiento, el mismo tiene una importante influencia luego de la muerte de su autor. Siguiendo la hipótesis de Jonathan Israel (2012), la recepción de Spinoza configura una corriente amplia de pensamiento, pero sobre todo de intervención política, que funciona a modo de columna vertebral del movimiento de ilustración radical durante los años 1650 y 1750. Según Israel (2012):

la cuestión del spinozismo es central e indispensable para entender de manera adecuada el

pensamiento de la Alta ilustración europea. Su importancia en los debates intelectuales de la Europa de finales del siglo XVII e inicios del XVIII es, por mucho, mayor de lo que cualquiera podría suponer a partir de la literatura posterior existente [...]. (p. 30).

La influencia de Spinoza en este período se revela en un sentido negativo y otro positivo. Negativo, porque el término spinozismo era ampliamente utilizado para denostar a múltiples sistemas de pensamiento (que según Israel forman parte de lo que llama Ilustración Radical) -deístas, naturalistas, ateístas-. Es bajo este significado que el término aparece en el diccionario de Bayle, donde se vincula al pensamiento de Spinoza con la multiplicidad de pensamientos libertinos y radicales de la época. También en boca de otros pensadores se asocia al spinozismo con herejía como mecanismo de deslegitimación. Positivo, porque efectivamente gran parte del movimiento teórico político que conforma la Alta Ilustración, reconoce la influencia fundamental del pensamiento de Spinoza en sus principales intervenciones de reforma: filosófica, social, ética, de género y sexualidad y también política. Israel se encarga de argumentar esta influencia a través de un vasto trabajo de documentación de personajes influyentes en los debates de la época, pero de bajo reconocimiento posterior a la hora de pensar la modernidad: médicos, teólogos, políticos, el nombre Spinoza aparece en boca de todos ellos sea para conjurar su pensamiento y contener los males implícitos en él o para utilizarlo como piedra angular de intervenciones teórico políticas radicales. Entre los más reconocidos pensadores que recoge Israel se encuentran Bayle como referente de la recuperación negativa y Boulainvilliers, Le Mettrie, Diderot como exponentes de una recuperación positiva de Spinoza. La novedosa lectura de Israel respecto de la Ilustración propone la existencia de tres fuerzas intelectuales y sociales en pugna. Por un lado, una posición conservadora, monárquica y teológica; por otro, un ala radical de la Ilustración; y, finalmente, una contra-tendencia moderada:

De ahí que la guerra de filosofías en Europa durante la Alta Ilustración y hasta 1750 nunca estuviera confinada a la esfera intelectual ni fuera en ningún lado una disputa directa de ida y vuelta entre tradicionalistas y moderni. Más bien, la rivalidad entre la tendencia moderada y el ala radical fue siempre una parte tan integral del drama como la que se daba entre la Ilustración moderada y la oposición conservadora. En esta batalla de ideas triangular, en última instancia se estaba jugando qué tipo de sistema de creencias debería prevalecer en el orden social y político de Europa y sus instituciones. (Israel, 2012: 28)

En este sentido, la llamada Ilustración radical, lejos de resultar menor o periférica constituyó un motor vital en la Ilustración en su conjunto (y en particular, en relación con la Ilustración moderada, que actuaba muchas veces de modo pasivo-reactivo frente a los avances del ala radical), demostrando incluso una mayor consistencia intelectual y mayores niveles de integración a nivel

internacional. Como dijimos, el autor destaca la centralidad dominante de Spinoza y el spinozismo como la columna vertebral intelectual dentro de la corriente radical en particular y de buena parte de la Ilustración Europea en general, a contrapelo de las versiones paradigmáticas de un Spinoza genial pero carente de influencia. Una de las cuestiones que nos interesa retomar de esta revisión histórica del período de la baja Ilustración se basa en el hecho de dejar de lado toda idea de una linealidad histórica, remarcando el carácter tormentoso y complejo de los procesos históricos, de una lucha de política, intelectual, cultural, de gran envergadura que difícilmente pueda reducirse al encorsetamiento dualista de ilustrados-conservadores.

El segundo momento que nos interesa señalar es el de la llamada *polémica del spinozismo*¹². Sin detenernos en los pormenores de dicha discusión, aquí basta con recordar que comienza con una provocación lanzada por parte de Friedrich Jacobi al afirmar que Gotthold Ephraim Lessing, uno de los padres de la *Aufklärung*, le había confesado su identificación con la filosofía de Spinoza. De este hecho que puede parecer anecdótico resultó un profundo debate hacia el interior de la ilustración alemana puesto que la imputación de spinozismo dirigida hacia su máximo referente, significaba un ataque al conjunto del proyecto: la ilustración deviene sinónimo de ateísmo y anarquía. Siguiendo a Jimena Solé (2013), la filosofía de Spinoza tiene desde un comienzo una difusión mucho mayor en Alemania, que en el resto de los países de Europa, no obstante es más una imagen sobre su persona y su filosofía, y no una lectura sistemática de sus textos, lo que se difunde y lo que determina el carácter de su recepción.

No obstante, la difusión del spinozismo de Lessing por parte de Jacobi hace que la generación siguiente de pensadores se enfrente a esta doctrina de un modo completamente distinto. Como sostiene Solé (2013):

Spinoza se revela como el otro pilar filosófico, además de Kant, sobre el que se construyen los sistemas del Idealismo alemán. La tarea de conducir al idealismo trascendental a su perfeccionamiento, la tarea de ir más allá de Kant que tanto Fichte como Schelling asumen, implica necesariamente ocuparse de Spinoza. (p. 50)

Vemos como comienza a leerse a Spinoza de un modo más sistemático, estrictamente filosófico y situándolo en un lugar central del debate de las ideas en la Ilustración alemana. Además de Fichte y Schelling, también Hegel (1995) hará un estudio exhaustivo de la ontología spinoziana, tal es así que sostiene “Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna” (p. 305). A pesar de la importancia que le da Hegel al pensamiento de Spinoza, lo ubica, al decir de Macherey (2014), como un precursor, aquél que

¹² Para profundizar esta polémica Cfr. *Debate sobre Spinoza. Mendelssohn/ Lessing* (2010).

comienza algo que no concluye, que no supera los límites que su propio pensamiento le fija.

Por último, el tercer momento es aquel que comienza temporalmente entre la década del 60 y del 70 del siglo XX, en el marco de la llamada crisis del marxismo, crisis del socialismo soviético pero también una crisis teórica del materialismo dialéctico como filosofía marxista oficial. Es en este contexto que proliferan una serie de estudios de la obra de Spinoza que, por un lado, la destacan como suplemento filosófico al materialismo histórico marxista, una filosofía de la inmanencia en oposición a la dialéctica. Pero por otro lado, esta serie de estudios, que se inauguran luego del famoso texto de Louis Althusser (2004) *Para leer el capital* [1965], tienen la particularidad de resaltar la teoría política implícita en la obra del filósofo holandés.

Muchas son los pensadores que abordaron la teoría spinozista en esta *spinoza-renaissance*, por ejemplo André Tosel (2001) quien sostiene que la referencia continua al pensamiento de Spinoza es uno de los rasgos originales de la investigación filosófica en Francia desde las obras magistrales de Martial Gueroult [1968] consagradas a la *Ética* y de Gilles Deleuze [1969] con su presentación, *Spinoza y el problema de la expresión* (1996). Por su parte, Alexandre Matheron daba un estudio fundador que mostraba el vínculo entre filosofía teórica y filosofía política y subrayaba la atipicidad del iusnaturalismo y del liberalismo spinozianos con su libro *Individu et communauté chez Spinoza* [1968]. Con frecuencia Spinoza ha sido interpretado en continuidad con Marx, sea como anticipándolo (Matheron, 1968; Negri, 1993) o bien como un recurso para purgar a Marx de su teleologismo hegeliano y proveerle elementos faltantes tanto especulativos como políticos (Balibar, 2011).

En el citado libro Althusser (2004) enuncia:

La filosofía de Spinoza introduce una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía, y sin dudas la mayor revelación filosófica de todos los tiempos, hasta el punto de que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único ancestro de Marx” (p. 50).

En una entrevista realizada por Fernanda Navarro, filósofa mexicana, el mismo Althusser plantea al respecto de este tema “Me parecía imperioso deshacerse del monismo materialista con sus leyes dialécticas universales: nefasta concepción metafísica [...] que colocó a la *materia* en el lugar del *Espíritu*, o de la *Idea Absoluta* hegelianos” (1988: 21). A su vez, plantea que la filosofía inmanentista de Spinoza le permite pensar una filosofía materialista que deje de lado las nociones de Verdad, Sujeto y Origen (p. 30). En este sentido Diego Tatián (2009 B), enuncia que “el rodeo por Spinoza permitía la adquisición de una radicalidad que despejaba la vía inmanente para la noción de *proceso sin sujeto*, sustancia que no deviene sujeto, prescindencia radical de las nociones de Origen,

Trascendencia, Humanismo y Fin” (p. 9).

El filósofo Nicolás González Varela, por su parte, también sostiene que se puede reconocer en los estudios de los '70, en Italia y Francia, una corriente de pensamiento que cree que se puede utilizar a Spinoza para leer mejor a Marx: una corriente althusseriana en Francia y los estudios fundantes de Emilia Giancotti en Italia que influyen a Toni Negri (Gonzalez Varela: 2014, 5). Esta línea sería prolongada por un estudio de Pierre Macherey en su citado libro *Hegel o Spinoza* (2014), en el cual se pregunta si es posible reconocer que Spinoza nos ayuda a pensar una dialéctica que funcione de manera totalmente causal, sin una orientación previa que le fije desde el comienzo el principio de la negatividad absoluta, sin la promesa de que todas las contradicciones se resuelven porque llevan *en sí* las condiciones de su resolución.

Este renacimiento de Spinoza que lleva ya varias décadas, tiene su correlato en nuestras latitudes, con pensadores abocados al estudio sistemático de su filosofía, pero con la particularidad de distinguir constantemente los aspectos estrictamente políticos que se derivan de la misma. En este sentido caben destacar algunos exponentes de este capítulo latinoamericano de la *spinoza-renaissance*: el trabajo de Diego Tatián (2012, 2014, 2019) y Jimena Solé (2013) en la Argentina, o de Marilena Chauí (2004) en Brasil, por nombrar algunos.

Podríamos considerar que buena parte del silenciamiento de Spinoza como autor relevante para la teoría política, tiene que ver con el absoluto desconocimiento en que permanece su *Tratado Político* durante la historia de la recepción de su sistema de pensamiento. Asimismo, la *spinoza-renaissance* a la que hacemos alusión se explica en gran medida por la puesta en valor de dicho texto. Moreau (2005) consigna tres razones por las cuales la última obra de Spinoza habría sido silenciada: 1) su carácter de texto inconcluso que le confiere el estatuto de obra menor en incluso apéndice de su pensamiento; 2) su inferioridad respecto al perfil panfletario del *TTP* que lo muestra como un simple tratado tradicional sobre los regímenes políticos 3) la presencia del pacto en el *TTP* lo cual le confiere un estatuto de interlocutor con los grandes teóricos del derecho natural y el contrato. No obstante, Jacquet (2009) matiza esta explicación argumentando que el *TRE* también es una obra incompleta y no obstante ha sido considerada una de las fuentes más importantes para el estudio de su pensamiento, tal y como afirmaba Koyré en la traducción francesa de dicho texto. En segundo lugar, si bien es cierto que el carácter clásico del *TP* le confiere una imagen de texto poco novedoso, la misma se refuerza por cierto contenido conservador inscripto en la intención explícita del autor de no exponer algo nuevo o inaudito “sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica” (*TP*, cap. 1, p. 4). A su vez, mientras que en el *TTP* la democracia ocupa un lugar central, en el *TP* aparece el tratamiento de otros regímenes considerados en su propia perfección y el

capítulo de la democracia permanece inacabado. Todas estas cuestiones contribuyeron indudablemente a convertir al *TP* en un texto menos atractivo y olvidable.

Es sobre la base del realismo interpretado en un principio como conservador que las nuevas lecturas del pensamiento spinoziano van a depositar su atención en el *TP*. Este realismo no pesimista ya no es interpretado como la justificación conservadora de lo dado, sino como la posibilidad de superar cierto utopismo y moralismo inscripto en la teoría marxista de la época: ya no se trata de crear un hombre nuevo, sino de partir de los hombres tal y como son para pensar todas las posibilidades inscritas en su potencia natural. Una segunda generación de lectores, entre los cuales podemos situar a Antonio Negri y Étienne Balibar, releen el *TP* en clave democrática a partir de la aparición de un concepto novedoso como es el de *multitud*. Estas nuevas interpretaciones redefinieron los horizontes de posibilidad de la teoría política spinoziana en clave emancipatoria, resignificando sus otras obras consideradas en su inmediata politicidad, particularmente la *Ética* y el *TTP*.

Es sobre la base de estas nuevas interpretaciones que nosotros encaramos el abordaje del pensamiento político spinoziano. Partimos de esta resignificación política que viene operando desde hace algunas décadas pero intentamos hacer el ejercicio de situar a Spinoza en diálogo con su propia época. En este sentido, no intentamos pivotear en problemáticas de la política contemporánea a partir del recurso-Spinoza sino más bien reconstruir la especificidad y novedad del filósofo para su propio presente, como han hecho algunos agudos lectores en la actualidad (Chauí, 2004; Balibar, 2011). Como ya dijimos, abordamos principalmente los textos fuente del autor a los cuales acompañamos con aquellas lecturas significativas del spinozismo francés italiano y latinoamericano contemporáneo. Con esto esperamos presentar un estudio de las nociones fundamentales de la política en Spinoza dando cuenta de los vectores de análisis que se desprenden de estas. Consideramos que al proponer y presentar nuestra lectura en diálogo con los referentes del spinozismo contemporáneo estamos contribuyendo a abrir un espacio de pensamiento en torno a la figura de Spinoza.

Capítulo 2. La ontología spinoziana y la naturaleza de las cosas singulares

Introducción.

El presente capítulo trata acerca de la noción spinoziana de Naturaleza, y a partir de ella nos proponemos acercarnos a una primer definición de la naturaleza humana. Para ello recorreremos el camino teórico que va de la ontología spinoziana a su teoría de las cosas singulares, pasando por la crítica al imaginario teológico finalista.

Antes de iniciar la exposición caben las siguientes aclaraciones metodológica. Si una de nuestras hipótesis de lectura a lo largo de la tesina establece la unidad filosófico-política de la obra spinoziana, en este capítulo forzamos un poco esa lectura y acercamos nuestro lente sobre conceptos estrictamente filosóficos sin señalar necesariamente sus *efectos políticos*. De este modo, este capítulo pretende hacer las veces de *marco teórico* de la tesina, introduciendo algunos conceptos claves de la ontología spinoziana sin los cuales se dificultaría el análisis de los supuestos políticos de su pensamiento. La mayoría de estos conceptos son retomados en los capítulos posteriores para ser complejizados y, sucesivamente, politizados mostrando la unidad teórica a la que hacíamos alusión. No obstante, es probable que de la lectura de este capítulo se intuyan (como anticipándose) algunas de esas consecuencias políticas y que aquella hipótesis de la unidad teórica haga *saltar por los aires* lo que nosotros dividimos con cierta *violencia metodológica*. Esto es así, en parte porque recortamos la *Ética* de Spinoza, su obra sistemática en clave metafísica, realizando un abordaje poco exhaustivo (en relación con la inmensidad teórica de la misma) y algo acelerado en lo que respecta su filosofía general. En este sentido, dejamos de lado (o en lenguaje coloquial *tocamos de oído*) aquellas cuestiones referidas a su física, su epistemología, entre otras.

Lo anterior se deriva de una segunda aclaración metodológica: paradójicamente el presente trabajo no cuenta con un método como condición de posibilidad de la escritura (en el sentido clásico del término), sino que, como dijera Macherey (2014) es más bien un efecto del trabajo de investigación mismo. Por lo tanto, la actual forma de exposición de las ideas es producto de haber intentado resumir y sistematizar una obra complejísima e inagotable desde el punto de vista de sus posibilidades de lectura.

Con esto llegamos a una tercera aclaración metodológica que es la del orden de exposición del trabajo mismo. En efecto, el presente capítulo se ordena de la siguiente manera:

- 1) Realizamos un repaso sobre los principales conceptos filosóficos que dan lugar a una

ontología de la immanencia y/o de la necesidad, los cuales están presentes en la primera parte de la *Ética*, titulada *De Dios*.

- 2) Analizamos algunas consecuencias teóricas de la idea de Dios como Sustancia inmanente en Spinoza: la desantropomorfización y despersonalización de dicha idea y la crítica al finalismo que este proceso supone.
- 3) Analizamos tres conceptos que consideramos clave para entender la naturaleza de las cosas singulares en Spinoza, como antesala de una teoría de la naturaleza humana que será desarrollada en el capítulo tres: las categorías de *pars naturae*, *conatus* y *afectos*.

El doble objetivo de este capítulo se basa en presentar categorías de la filosofía spinoziana que son fundamentales en su pensamiento en general, y en su pensamiento político en particular, a la vez que presentar una teoría de las cosas singulares o individuos que será desarrollada más extensamente en el siguiente capítulo, ahora sí, revelando algunas consecuencias políticas importantes.

Deus, sive Natura: algunas claves de la ontología de la immanencia en Spinoza.

Como dijimos más arriba, a la hora de exponer su filosofía Spinoza parte de la definición de la Sustancia que posteriormente es igualada a la idea de Dios, por lo cual podríamos decir que Spinoza toma a Dios como punto de partida, de ahí el título de la primera parte de la *Ética*. Esto no parece ser algo ajeno a la filosofía de la época cuya frontera con la teología es extremadamente difusa. En este sentido, la mayoría de los filósofos del siglo XVII -Descartes, Malebranche, Leibniz- hablan de Dios, pero la forma en que Spinoza aborda esta cuestión no tiene precedentes (Deleuze, 2003).

Escrita *more geométrico*¹³, la *Ética* consta de proposiciones, demostraciones, axiomas y escolios, e imitando el lenguaje matemático el razonamiento de Spinoza se expone sintéticamente en una progresión que va de las causas a los efectos. En el comienzo Spinoza nos hace una proposición especulativa: existe una sola Sustancia absolutamente infinita que posee todos los atributos (entre los cuales no hay jerarquía), aquello que llamamos seres vivos no son las criaturas sino los modos o las maneras de ser de la sustancia. Veamos esta cuestión detenidamente. La parte I, *De Dios*, nos

¹³ Resulta interesante distinguir entre el *modo geométrico* cartesiano y el spinoziano: “si Spinoza adopta esta presentación, es evidentemente porque él ve en ella algo completamente diferente de una disposición formal de la prueba, tal como la interpretaba Descartes. Esa elección significa que no hay un procedimiento *more philosophico* (analítico) distinto del procedimiento *more geométrico* (sintético), un orden de investigación distinto de un orden de exposición, una *ratio cognoscendi* distinta de una *ratio essendi*. Entre las ideas, como entre las cosas, hay una sola y única conexión, que va de las causas a los efectos, puesto que es en sí misma necesaria: es justamente esta identidad la que determina, fuera de toda garantía subjetiva (sea esta proporcionada por el Yo o por Dios, es finalmente lo mismo) la objetividad del conocimiento, es decir la potencia que él detenta naturalmente de expresar la realidad de las cosas tal como son en sí, y no solamente tal como son para mí.” (Macherey, 2014: 80).

presenta una Sustancia absolutamente infinita (por *Ética* I, def. 6; *Ética* I, P 8) por lo cual no tiene comienzo ni fin; que es causa libre es decir, causa sin estar determinada por otra y causa de sí (en latín, *causa sui*) es decir, es causa de sí misma, es el ser cuya esencia equivale a la existencia y a su naturaleza sólo le pertenece existir (según *Ética* I, def. 1 y 7). Por la proposición 5 sabemos que esta Sustancia es única, es decir, no puede estar limitada por otro ser con las mismas características, por ende: hay una sola sustancia, no puede haber sustancias creadas por otras, ni sustancias finitas. Y por la proposición 18 entendemos que la Sustancia al causarse a sí misma causa todas las cosas pues es causa inmanente y no transitiva, o trascendente¹⁴. Ahora bien, la Sustancia consta de infinitos atributos que son infinitos en su género, es decir, infinitos órdenes de realidad infinitos y simultáneos que *expresan* el ser de la sustancia, de los cuales los seres humanos conocemos sólo dos: la extensión y el pensamiento. Vemos como Spinoza se aparta de Descartes, quien consideraba la extensión y el pensamiento como dos sustancias distintas, y define a estos como atributos que expresan de una manera determinada el ser de la Sustancia, que es única y absoluta.

Recapitulando, la sustancia, o Dios, es única e indivisible, es causa de sí, es infinita, es absoluta y es eterna (no porque contenga el comienzo y el fin de los tiempos, sino porque es ausencia de tiempo, en ella existir, ser y actuar son una sola y la misma cosa). En este punto quisiéramos hacer una pequeña digresión. El comienzo de la *Ética* comporta una notable dificultad a la hora de ser leída, la cual según Montag (2014) se debe al hecho de intentar pensar *lo no pensado* pero también se revela como una *necesidad táctica*. Muchas son las lecturas, a las cuales suscribimos, que ven en la escritura de Spinoza una especie de operación estratégica y táctica para: evitar el peligro de la persecución por la radicalidad implícita en sus ideas (Strauss, 2009); preparar el terreno de inteligibilidad de sus premisas para la comprensión desprejuiciada de sus lectores como sostiene Macherey (2014) respecto de la escritura del *TTP*¹⁵); ocupar la posición de sus oponentes y volver sus armas contra ellos (Althusser, 1992) o para reconceptualizar nociones propias del discurso filosófico de su época, volviendo a “la tradición [...] en una cantera de instrumentos conceptuales que él puede modificar técnicamente” (de la Cámara, 2008: 178).

Este conjunto de *estrategias retórico-filosóficas* (Tosel, 1984) van a ser puestas en consideración en distintos momentos a lo largo de esta tesina. Una de las más importantes es aquella que Montag llamará, siguiendo a Tosel, como *operación del sive*¹⁶. A lo largo de su obra, Spinoza hace uso de un

¹⁴ Spinoza sostiene que “Dios es causa inmanente, no transitiva” (*Ética*, I, P 18). En la causa transitiva, la causa es causa cuando se produce el efecto y se separa de él. En el caso de la causa inmanente, la sustancia como causa de sí tiene su esencia definida por su causalidad o por su potencia de actuar; en segundo lugar, la sustancia no se separa de sus efectos al producirlos, se expresa en ellos de cierta y determinada manera.

¹⁵ Sobre la preparación del lector como herramienta filosófica cfr. Chauí, 2004. *Política y Profecía* en “Política en Spinoza”.

¹⁶ El *sive* spinoziano es un elemento conjuntivo, una fórmula de la identidad o de la equivalencia donde los términos, por ejemplo Dios y Naturaleza, se presentan como dos nombres diferentes (o indiferentes) para una

juego de equivalencias conceptuales, homologando conceptos que la tradición diferenciaba. Volviendo a la parte uno de la *Ética*, decíamos que Spinoza comienza por definir la Sustancia para luego hacerla equivaler a la idea de Dios, y por último a la de Naturaleza. *Deus, sive Natura*, es la frase renombrada que Spinoza utiliza para generar este proceso de *traducción y desplazamiento*: Dios, es decir, la *Naturaleza*. Si Dios es la Naturaleza, será un Dios muy distinto al que presenta la teología. Deleuze sostiene que en el siglo XVII “con Dios puede hacerse cualquier cosa [...] todo está permitido” (2003: 20-21) y esto pareciera ser lo que hace Spinoza con la divinidad a lo largo de la parte primera de la *Ética*: minar el discurso teológico desde dentro, para proponer algo totalmente distinto.

Volvamos sobre nuestros pasos. Luego de introducir el concepto de *Dios-Naturaleza*, Spinoza define dos modos de existencia, la que es causa de sí (la Sustancia-Dios-Naturaleza) y la que es causada externamente. A este último modo de existencia, Spinoza los llama *modos de la sustancia*: son afecciones o modificaciones de los distintos atributos que expresan el ser de la sustancia (*Ética I*, def. 5), los cuales se encadenan a partir de una relación de orden causal (causa-efecto-causa) y de esta manera son parte del orden infinito de la Naturaleza.

En el escolio de la proposición 29 de la primera parte, Spinoza introduce dos conceptos presentes en la tradición para distinguir estos dos modos de existir: Naturaleza-naturante (*natura naturans*) y Naturaleza-naturada (*natura naturata*). Por la primera entiende aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, Dios en cuanto se lo considera como causa libre; por la segunda, entiende todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, es decir, todos los modos de los atributos de Dios en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser ni concebirse. La *natura naturans* es la sustancia y sus atributos desde la perspectiva de la actividad infinita de la causa eficiente inmanente que produce lo real. La *natura naturata*, en cambio, es la totalidad de los modos producidos por los atributos, efectos inmanentes de la acción de los atributos. Esta última está constituida, por un lado, por modos o modificaciones infinitas de los atributos, es decir, leyes universales necesarias del mundo extenso y leyes necesarias de producción y encadenamiento de ideas que aprehenden el sentido y el orden de las leyes materiales; y por otro lado, por modos o modificaciones finitas, es decir las cosas singulares¹⁷. Estos modos están conectados en un orden de causalidad inmanente en la cual la causa no se separa del efecto configurando aquello que Spinoza denomina como el orden necesario de la Naturaleza, el nexo infinito de causas en una cadena de determinaciones necesarias puestas por la esencia y la potencia de los atributos divinos y por las operaciones de los modos finitos. Por eso, según la proposición 29:

misma cosa. Sobre el “o” conjuntivo presente en el *sive* proponemos confrontar con el citado texto de Macherey *Hegel o Spinoza* (2014).

¹⁷ *Deus, sive Natura*: la Naturaleza naturante es inmanente a sus efectos, y la naturaleza naturada es inmanente a su causa. *Ética I*, P 17, 21, 22, 23, 24.

“En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera”. El mundo o naturaleza naturada (y las cosas singulares existentes), se sigue, fluye necesariamente de la esencia de Dios lo cual quiere decir que no es creación ex-nihilo sino expresión eterna, necesaria y determinada del ser infinito, componiendo una cadena de relaciones de determinación causal complejísima e infinita.

El Apéndice de la primera parte: una demolición del imaginario teológico.

A continuación analizaremos algunos objetivos teóricos que Spinoza persigue a la hora de escribir la parte I de la *Ética* y sus principales consecuencias. Al finalizar la primera parte que, como vimos, es la presentación *more geométrico* de su filosofía de la inmanencia, Spinoza escribe un famoso apéndice con un estilo muy distinto al que venía desarrollando. Dicho texto corona a la primera parte de la *Ética* como “la más incisiva demolición del imaginario teológico, en él encontramos la demolición de los cimientos del poder teológico político y, por consiguiente, las condiciones para la determinación del campo político sin las balizas de la teología” (Chauí, 2004: 101). Seguiremos el rastro de esta “demolición” para ver cómo se da el paso de la ontología a la política, y las bases teóricas para la separación de esta última de la teología.

Al comienzo del Apéndice Spinoza nos explicita la razón de su escritura:

Además, dondequiera que se presentó la ocasión, procuré remover los prejuicios que hubiesen podido impedir que se vieses bien mis demostraciones; pero como quedan aún no pocos prejuicios que también y aún en gran medida hubieran podido y pueden impedir a los hombres asir el encadenamiento de las cosas de la manera en que lo he explicado, he creído que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón. Y dado que todos los prejuicios que me propongo indicar aquí dependen de uno solo, a saber, de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aún, sientan, por cierto, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre y al hombre para que lo adore a Él [...] (*Ética* I, Apéndice: 43)

Acto seguido Spinoza se propone analizar la causa por la cual los hombres son naturalmente tan propensos a abrazar este prejuicio, y por la cual este último es tan efectivo. De este modo enumera tres fundamentos que no expone al modo geométrico, es decir, no los deduce de explicaciones anteriores: 1) todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, 2) apetecen¹⁸ buscar su propia utilidad y 3) son conscientes de dicha búsqueda. De estas características de la naturaleza humana Spinoza deriva un segundo prejuicio: el de la libertad absoluta, según la cual los hombres se creen libres pues son conscientes de sus voliciones y apetitos pero no de las causas que los disponen

¹⁸ Sobre el concepto de apetito (*appetitus*) y el deseo (*cupiditas*) trataremos en el próximo capítulo.

a apetecer y querer pues, a priori, las ignoran.

Por otro lado, como los hombres hacen todo orientados por un fin, es decir la utilidad que apetecen, desean conocer las causas finales y si no pueden conocerlas por otros, reflexionarán sobre los fines que los mueven a determinarse las acciones, dando como resultado que juzguen por su propia índole, la índole ajena (el término que utiliza es *ingenium*). En su vida cotidiana, los seres humanos se encuentran con cosas exteriores que les son útiles, y al percatarse que no han sido creadas por ellos mismos imaginan que alguien más las hizo para ellos. Por concebir la índole ajena como igual a la propia, surge un tercer prejuicio: el antropomorfista. Los hombres creen que actúan según causas finales y por medio de una libertad de acción, juzgan a su vez que la Naturaleza está compuesta de medios para su propia utilidad y que ha sido dispuesta así por un Dios que es imaginado a la medida humana, el cual, a su vez, tendría a los hombres como su máximo fin:

Y así este prejuicio se convirtió en superstición y echó profundas raíces en las almas; lo que fue causa de que cada cual se dedicase con el mayor empeño a entender y explicar las *causas finales* de todas las cosas. Pero mientras trataban de mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, nada que no sea en provecho de los hombres) no parecen haber mostrado otra cosa sino que la Naturaleza y los Dioses deliran lo mismo que los hombres. (*Ética* I, Apéndice: 45)

El principal problema que Spinoza señala en estas ficciones humanas es que trastocan el orden de la Naturaleza considerando a los efectos como causas. A su vez, si cada uno juzga las demás cosas según su propia índole (según la constitución actual de cada hombre, tanto de su cuerpo como de su mente) se verá que para Spinoza juzgamos como bello y bueno aquello que apetecemos y no al revés (*Ética* III, P 9, esc.). Por lo anteriormente desarrollado, consideramos la naturaleza de las cosas según nuestra propia percepción sin darnos cuenta, sin entender, que dicha percepción nos habla más de la propia constitución de nuestro cuerpo y de nuestra mente que de la constitución de las cosas externas¹⁹. Desde el punto de vista de la Naturaleza entera “la perfección de las cosas sólo ha de estimarse por su sola naturaleza y potencia; y, por tanto, las cosas no son ni más ni menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres o porque convengan a la naturaleza humana o la repugnen” (*Ética* I, Apéndice: 49). De este modo, todas las nociones con que los hombres explican la Naturaleza son sólo modos de imaginar y no indican la naturaleza de las cosas, sino únicamente la contextura de la imaginación, la naturaleza particular del cuerpo que imagina. El prejuicio de la causa final, del cual dependen todos los demás forma una especie de sistema cerrado y un proceso coherente de encadenamiento de múltiples imágenes:

¹⁹ En el siguiente apartado realizaremos un examen más exhaustivo de estos mecanismos psicofísicos que dan origen a la imaginación, basados en la noción spinoziana de cuerpo y alma.

Antes que Marx, Spinoza descubre que las representaciones ideológicas obedecen a una lógica cuya estructura cerrada necesita para alimentarse extenderse a todo lo real: al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano, no han mostrado -parece- otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres. (Allendesalazar, 1988: 33)

Recapitulemos. Decíamos que Spinoza parte de Dios para exponer su filosofía, pero una vez que llegamos al final de la primer parte nos encontramos con un Dios muy distinto al que cabía esperar. A lo largo del primer capítulo asistimos no sólo a la exposición de las bases filosóficas del sistema spinoziano, sino también a una serie de movimientos de rechazo de nociones teológico-filosóficas imperantes en el pensamiento de su época y heredadas de la tradición filosófica medieval. Estos movimientos se basan en establecer subversiones conceptuales notorias, las cuales intentaremos resumir y así concluir este apartado. Siguiendo una vez más a Marilena Chauí (2004), en Spinoza se da un camino de desantropomorfización y despersonalización de la imagen de Dios. Veamos cuales son los sustentos teóricos para cada uno de estos movimientos.

El primero se basa en el rechazo a que el intelecto y la voluntad sean atributos de la Sustancia. En la demostración de E I, P 17 Spinoza plantea que “de la sola necesidad de la naturaleza divina, o (lo que es lo mismo) de las solas leyes de su naturaleza, se siguen absolutamente infinitas cosas [...]”. Esta cita da cuenta según Chauí, del rechazo que Spinoza realiza a la oposición tradicional entre los pares naturaleza-voluntad y necesidad-libertad. En Spinoza Dios es causa libre y actúa por su propia necesidad, una necesidad intrínseca a su naturaleza dejando de lado toda imagen de acción inteligente y “voluntaria” de Dios. En el escolio de E I, P 17 Spinoza asevera:

...diré que si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la eterna esencia de Dios, se ha de entender ciertamente por uno y otro de estos atributos una cosa distinta de lo que suelen entender vulgarmente los hombres. Pues el entendimiento y la voluntad que constituirían la esencia de Dios, deberían diferir totalmente de nuestro entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en ninguna cosa, excepto en el nombre; es decir, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal que ladra.

Hay una diferencia insondable entre los atributos humanos y divinos, pues estos últimos son causales de la esencia y de la existencia de todas las cosas, y los humanos no. Como decíamos más arriba, el error en el que concurre nuestra imaginación al establecer la ficción de la naturaleza divina es doble: concebimos a esta última como una maximización infinita de la naturaleza humana (podríamos decir que concebimos a Dios a imagen y semejanza del hombre, exagerando sus atributos), pero a su vez, la imagen de nuestra propia naturaleza es completamente ficcional y no se corresponde con la

verdadera idea de los humanos en tanto modos finitos. Para Spinoza no sólo que el intelecto y la voluntad no son atributos divinos, sino que son modos del atributo pensamiento (ya sean finitos o infinitos) y además voluntad e intelecto son una misma cosa, en tanto consisten en la acción de afirmar o negar una idea (atribuida tradicionalmente a la noción de voluntad).

He ahí por qué la causalidad divina es demostrada como causalidad eficiente o activa -Spinoza emplea, en este caso, el verbo *agere*, escribiendo "Dios actúa"-, y como relación lógico-matemática entre un principio y su consecuencia -Spinoza emplea, en este caso, el verbo *sequor*, escribiendo "de la naturaleza de Dios se sigue"- . La realidad es la acción de la sustancia y lo que se sigue necesariamente de la esencia de ella. [...] De esa manera, Spinoza demuestra la necesidad e inteligibilidad de la causa (esto es, de la potencia divina) y la necesidad e inteligibilidad de los efectos (esto es, de la esencia y existencia de todas las cosas)." (Chauí, 2004: 108)

Como consta en la proposición 32 de la primera parte y en sus respectivos escolios, no hay voluntad libre en el sentido de elección entre opciones posibles²⁰, sino libertad como necesidad absoluta, así como tampoco hay libertad de obediencia de los decretos de la voluntad divina, pues estos decretos son eternos y no pueden ser suspendidos. Una vez más, libertad y necesidad no son opuestos, si la primera nada tiene que ver con el libre albedrío, la segunda nada tiene que ver con la ciega fatalidad. En este sentido, Spinoza argumenta la necesidad absoluta que estructura lo real: "Una cosa se dice *necesaria* en razón de su esencia, o en razón de su causa [...]. Pero por ninguna otra razón se dice que una cosa es *contingente*, sino con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento" (*Ética* I, P 32, esc 1)²¹.

El segundo movimiento de subversión conceptual que fundamenta el ejercicio de desantropomorfización de Dios consiste en la identificación entre las nociones de potencia (*potentia*) y poder (*potestas*). Veamos la demostración de *Ética* I, P 34 y P 35:

En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí (*por la Proposición 11*) y (*por la Proposición 16 y su Corolario*) de todas las cosas. Luego, la potencia de Dios, por la cual son y obran Él mismo y todas las cosas, es su esencia misma.

²⁰ Al igual que Spinoza, Leibniz consideraba que el entendimiento divino nada tenía que ver con el entendimiento humano, en tanto uno era infinito y el otro finito. No obstante se distancia de Spinoza al considerar que el entendimiento divino contiene todos los *posibles* que tienden a la existencia entre los cuales elige la voluntad de Dios a los más perfectos, el mejor de los mundos posibles. Sobre la relación entre Leibniz y Spinoza Cfr. Abdo Ferez (2009); Deleuze (2003) pp. 21-23.

²¹ Zarka (2008) señala la similitud entre esta noción de contingencia como ignorancia de la causa de Spinoza y como la entiende Hobbes en su *Philosophia Prima* y en *De corpore*.

Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente.

Con esta identificación vemos que la *potestas* ya no es una facultad libre de realizar o no una acción, sino que se identifica con la esencia y potencia (la fuerza de la esencia) de Dios, que siempre es actual y activa, es decir, no varía ni disminuye y nunca se suspende ni puede ser virtual y/o pasiva. El ser absoluto es idéntico al actuar absoluto, y ya no es posible concebir a Dios como un Gran Creador al modo de un Artífice²².

En E I, P 36 Spinoza nos dice que “No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto”. Esta proposición, que es la última antes del Apéndice, es bien interesante²³. Establece el principio de la causa eficiente (causa-efecto) pero de una manera activa, positiva, nos dice “de cada cosa se da un efecto” cuando bien podría decir “nada sucede sin una causa”, lo cual nos recuerda al concepto de causa inmanente, pero también nos anticipa cierta idea del concepto de potencia como actividad. En todo caso, esta proposición nos demuestra que todo lo que existe está articulado en órdenes y conexiones causales necesarias y que todas las cosas están determinadas a producir efectos necesarios y así hasta el infinito. La totalidad de este orden y conexión, es la Naturaleza Naturada.

Veamos cómo operan estos dos movimientos en conjunto sobre la concepción de Dios:

El vulgo entiende por la potencia de Dios la libre voluntad de Dios y su jurisdicción sobre todas las cosas que son y que, por eso, se consideran comúnmente como contingentes. En efecto, Dios, dicen, tiene la potestad de destruir todas las cosas y de reducir las a la nada. Además comparan, muy a menudo, la potencia de Dios con la potencia de los reyes (*Ética* II, P 3, esc)

²² Esto distancia a Spinoza de Hobbes, para quien tanto Dios como el hombre serían artífices: el uno de la naturaleza el otro de las cosas artificiales. En este sentido nos dice “La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial [...] gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido [...]” (Hobbes, 2010: 3). Sobre el análisis de la tradición política y las nociones de Artífice y Persona Cfr. Chauí (2004) pp. 115-136.

²³ Además de esta forma positiva de enunciación, esta proposición posee otras particularidades notables. En primer lugar pese a estar formulado de forma general sin precisar el objeto al cual se aplica este principio, esto no quiere decir que sea una universalidad abstracta o formal, sino más bien es un principio que escapa a toda distinción de contenido, vale para toda realidad o para todas las formas de existencia, sea la *Natura Naturans* o la *Natura Naturata*. Claro está que habrá diferencias entre el encadenamiento causal de la primera y la segunda puesto que en la *causa sui* la relación entre causa y efectos es intrínseca mientras que en el plano modal la relación es extrínseca, no obstante en ambos casos se afirma una única y misma necesidad. En segundo lugar, al invertir el orden de los términos de la fórmula de causalidad Spinoza rompe con la problemática cartesiana del método que iban de los efectos a las causas, de lo finito a lo infinito, del alma humana a Dios invirtiendo el orden en que fueron producidas las cosas. Desde este punto de vista el conocimiento está determinado como *representación* reproduciendo el orden real invirtiéndolo, mientras que para Spinoza el conocimiento adecuado *explica* su objeto en la medida en que se afirma como idéntico a él, en el mismo orden genético real en que las cosas fueron producidas. (Cfr. Macherey, 2014).

Detrás de esta cita se halla una extensa argumentación de Spinoza en contra de los milagros, la cual es desarrollada más extensamente en el *Tratado Teológico-político*²⁴, una polémica que atraviesa el siglo XVII acerca de la posibilidad de que algo se transforme contingentemente en cualquier cosa o de que existan efectos sin causas. El objetivo que persigue Spinoza en las sucesivas operaciones de desmontaje de imágenes teológicas es el de combatir con la superstición, verdadero mecanismo de poder y cimiento de la autoridad político-teológica. La forma de argumentación típica de una doctrina supersticiosa es la que Spinoza llama “asilo de la ignorancia”, esto es, el hecho de refugiarse en la voluntad de Dios para dar explicaciones a todo lo que no se conoce por sus verdaderas causas. Mecanismo argumentativo que cuando es utilizado con vistas a establecer la autoridad es doblemente perverso y dañino pues es un mecanismo de profundización de la servidumbre basado en mostrarse como depositarios de un saber (Allendesalazar, 1988).

[...] de aquí proviene que aquel que busca las verdaderas causas de los milagros y trata de entender las cosas naturales como un sabio y no asombrarse como un necio, es tenido y proclamado por todas partes como hereje e impío por aquellos que adora el vulgo como intérpretes de la Naturaleza y de los Dioses. Pues saben que, quitada la ignorancia, se quita el estupor, esto es, el único medio que tienen de argumentar y salvaguardar su autoridad. (*Ética I*, Apéndice: 47)

La superstición como arcilla del poder teológico es trabajada por Spinoza en el *TTP*. Particularmente en el prefacio sitúa al miedo como la pasión que la hace surgir, la fomenta y la conserva. Esta pasión va a ser analizada posteriormente en la *Ética* como parte de un tándem pasional junto con la esperanza, cuya combinación da lugar a múltiples modalidades de fluctuación anímica e inconstancia. Esa misma inconstancia producto del miedo es señalada, siguiendo a Quinto Curcio, como el “medio más eficaz para gobernar a la masa” (*TTP*, Prefacio: 79). Junto con la denuncia al ceremonial religioso como un adorno que asegura la veneración del vulgo, Spinoza arremete también contra el régimen monárquico cuyo máximo interés se basa en²⁵:

²⁴ “No sucede nada en la naturaleza que repugne a sus leyes universales, ni nada que no esté acorde con ellas o no se derive de ellas. Cuanto se produce en efecto, se hace por la voluntad y por el eterno decreto de Dios [...] que implican una necesidad y una verdad eternas [...] el término milagro sólo se puede entender en relación a las opiniones humanas y que no significa sino una obra cuya causa natural no podemos explicar a ejemplo de otra cosa que nos es familiar, o que no puede explicarla, al menos, quien describe o relata el milagro.” (*TTP*, cap. 6, p. 211-212).

²⁵ La crítica al enardecimiento de las masas por parte de autoridades religiosas marca un clima de época, estamos en el siglo de las guerras de sedición, y unos años antes que Spinoza, el mismo Hobbes había realizado una crítica similar con el fin de impedir la legitimación teológica del poder político y abogando por una soberanía indivisible que detente el poder religioso y quitándole toda universalidad a las iglesias. Lo que va a contramano de la época es la crítica al absolutismo monárquico presente en la teoría Spinoziana, que culmina

mantener engañados a los hombres y en disfrazar bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. (*TTP*, Prefacio: 79)

La recurrencia a imágenes teológicas para la explicación del mundo y como mecanismo de poder no sólo responde a la mala intención de los teólogos, sino que hunde sus raíces en lo que Spinoza llama la capacidad del vulgo, es decir, un pueblo supersticioso y contumaz:

Nuestra conclusión es, pues, que sólo en relación a la capacidad del vulgo y su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o príncipe y se le denomina justo, misericordioso, etc. Porque, en realidad, Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. Sus decretos y voliciones son verdades eternas y siempre implican una necesidad. (*TTP*, cap 4: 146)

Vemos pues que en el sistema filosófico spinoziano toda imagen de Dios como Persona, Legislador, Príncipe, Artífice o Juez es derrumbada ante la definición de Dios como la Naturaleza que actúa según una eterna necesidad, y que sólo eso puede ser considerado como libertad. Esta concepción tiene consecuencias directas sobre la definición de la naturaleza humana y la constitución del campo político. En el fondo de estos argumentos orientados a la desmagicización del mundo, resuenan viejas voces epicúreas: la idea de una infinitud no ordenada de forma teleológica y la crítica a la idea de finalidad natural²⁶, la relación entre conocimiento de las causas y felicidad, la relación entre turbación, infelicidad, superstición y miedo entre otras, son tematizaciones del atomismo antiguo presente en toda la obra de Spinoza. Si bien no abundan las citas, las marcas de esta herencia²⁷ quizás sean más fuertes de lo que podemos concebir a simple vista, no en vano en su carta 56 a

en que el *TTP* afirme que el verdadero fin del Estado es la libertad y que es la democracia, “el que más se acerca al estado natural”, la forma de gobierno que mejor realiza esta finalidad. Analizaremos esta anomalía más adelante, no obstante si se quiere profundizar sobre la diferencia de la crítica bíblica hobbesiana y spinoziana y también ver algunas similitudes y diferencias generales se puede confrontar Chauí, 2004. *Derecho natural y derecho civil en Hobbes y Spinoza en Política en Spinoza*.

²⁶ “[...]Estas interpretaciones y otras del mismo género trastornan el orden de las causas con un razonamiento vicioso; pues nada ha nacido en nuestro cuerpo con el fin de que podamos usarlo, al revés, lo que ha nacido engendra el uso” Tito Lucrecio Caro, *De rerum Natura*, libro IV, vv 822-857.

²⁷ Muchos han sido los autores que señalan una línea de continuidad entre el epicureismo y Spinoza. Cfr. Althusser (1992), Montag (2010), Morfino, 2014. Quizás la herencia más famosa sea, siguiendo a Tatian (2014) “la sustracción, en ambos casos, respecto de la dimensión tanatológica casi connatural a la filosofía, que desde Platón hasta Heidegger se ha concebido a sí misma como un aprendizaje y una preparación para la muerte” (p. 117). Siguiendo al pie de la letra a Epicuro y a Lucrecio, Spinoza sostiene: “El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (*Ética IV*, P 67).

Hugo Boxel invoca Spinoza las figuras atomistas para conjurar la fuerte presencia de otros pensadores antiguos en la filosofía y teología de la época:

No pesa mucho sobre mí la autoridad de Platón, Aristóteles y Sócrates. Me habría sorprendido, si usted hubiese citado a Epicuro, a Demócrito, a Lucrecio o a alguno de los atomistas o defensores de los átomos; pues no ha de sorprendernos que aquellos que inventaron las Cualidades ocultas, las Especies intencionales, las Formas substanciales y otras mil necesidades, hayan fraguado los Espectros y Fantasmas y hayan creído a las viejezuelas para menoscabar la autoridad de Demócrito, de cuya buena fama estaban tan envidiosos que quemaron todos los libros que él había publicado con tanto encomio. Si usted está dispuesto a prestar fe a éstos ¿qué motivos tiene para negar los milagros de la divina Virgen y de todos los Santos, que han sido descritos por tantos celebérrimos filósofos, teólogos e historiadores, que por cada cien de éstos, apenas puedo citar uno de aquellos? (*Epistolario*, Carta 56: 171).²⁸

Natura Naturata: la naturaleza de las cosas singulares.

Si la parte I de la *Ética* nos presenta la ontología de lo necesario, poco nos dice acerca del modo de existencia modal o *Naturaleza Naturada* y menos aún de los seres humanos. Esta ausencia de la figura humana en la parte I contrasta con el Apéndice ya comentado, donde irrumpe sin mayores presentaciones la noción de naturaleza humana y de características generales de los hombres. No obstante, esta figura vuelve a desaparecer en la parte II que se propone explicar “solamente aquellas cosas que pueden conducirnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suma beatitud” (*Ética* II, prefacio) pero que comienza con definiciones aún muy alejadas de la idea de *ser humano*, es decir, estamos lejos de una antropología política.

No es la intención de este apartado realizar un examen exhaustivo de la segunda parte de la *Ética*, sino presentar los principales conceptos que definen la naturaleza de los modos que sirvan de piedra angular para el desarrollo de nuestro trabajo. Con este fin veremos algunos de las nociones fundamentales que estructuran dicha concepción, intentando priorizar la claridad expositiva por sobre la profundidad teórica pues la parte II consta de muchas subpartes y de ella pueden abrirse

²⁸ Si bien para Spinoza los antiguos (Aristóteles) serían preferibles a los modernos (Descartes) en tanto y en cuanto afirmaron la necesidad de un conocimiento por las causas, los primeros no habrían captado que el pensamiento procede también según un orden idéntico al de las cosas y por ende inventaron un orden ficticio para presentar los conocimientos. Spinoza ve en el pensamiento Antiguo que la causa formal de una idea es un universal abstracto, género o especie la cual remite a una potencia de imaginar que poseemos, por el contrario para Spinoza la causa de una idea reside en la propia potencia del entendimiento captada como la propiedad de un modo del Pensamiento en tanto atributo infinito de la substancia. “En este punto, Spinoza está de acuerdo con Descartes, contra los Antiguos. Pensar es proceder por operaciones singulares -intuitivas o deductivas-, es encadenar ideas efectivamente presentes en el espíritu ahorrándose el desvío por los universales, es decir por las ideas abstractas: los entes de razón son puros posibles, sólo tienen un valor ficticio, y son los síntomas de un pensamiento esencialmente inadecuado” (Macherey, 2014: 83). Esta crítica de los universales y abstracciones en favor de los seres reales está desarrollada primigeniamente en el *TRE* y luego es retomada en la *Ética, Parte I y II*.

numerosas investigaciones distintas. A su vez, podremos detenernos en la definición de cuerpo y alma humanos con los cuales podremos comprender con más claridad las nociones de imaginación y superstición trabajadas en el apartado anterior y su vínculo con la política.

Si Dios-Naturaleza es del orden de la Sustancia, queda claro que los hombres son modificaciones de la misma, que se expresan ya sea en el orden de la extensión o del pensamiento. En un primer momento podríamos decir que Spinoza define a los modos en general como cuerpos (modificaciones del atributo extensión) o ideas (modificaciones del atributo pensamiento). Por eso la primera definición a la que prestaremos atención se encuentra todavía alejada de lo que podríamos entender como lo humano: en el plano modal hay *cosas singulares*, ya sean cuerpos, ya sean ideas. La definición VII de la segunda parte nos dice:

Por *cosas singulares* entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada. Si varios individuos concurren a una sola acción, de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, considero, en tal sentido, a todos ellos como una sola cosa singular.

Interesante definición que tiene consecuencias teóricas fundamentales, en particular a la hora de pensar lo que es para Spinoza el cuerpo humano como individuo conformado por muchísimos individuos, y el cuerpo político como individuo formado por muchos hombres, y si seguimos este razonamiento podemos considerar a la Naturaleza toda como un sólo individuo.

Entonces nos encontramos con que antes que humanos, los hombres son *cosas singulares*, un compuesto de cuerpos e ideas simples que unidas en función de generar un mismo efecto conforman al hombre como la unión de Cuerpo y Alma (en latín *mens*):

Por lo que toca a su expresión de manera cierta, un ser humano es una singularidad que posee una forma singular y no otra, ninguna otra. Respecto a su expresión de manera determinada, la forma singular de un ser humano es producida por la acción causal necesaria de la Naturaleza Naturante (los atributos substanciales) y por las operaciones necesarias de los modos infinitos de los atributos, esto es, por las leyes de la Naturaleza Naturada (el mundo). (Chauí, 2012: 118)

Para Spinoza el cuerpo humano es un modo finito del atributo extensión constituido por una diversidad de cuerpos simplísimos²⁹ relacionados entre sí por la armonía y el equilibrio de sus proporciones de movimiento y reposo³⁰. En un individuo sus partes constituyentes se encuentran

²⁹ Sobre la naturaleza de los cuerpos simples cfr. parte II de la *Ética*: Axiomas 1 y 2, Lema 1, 2 y 3; Axioma 1 y 2 (se llaman de la misma forma que los otros axiomas, pero podrían ser 3 y 4).

³⁰ Según el lema I de la parte II los cuerpos simples sólo se distinguen en razón del movimiento y del reposo, y de la rapidez y lentitud con que se mueven. Por el Lema III de la misma parte sabemos que los cuerpos se

interconectadas actuando en conjunto y simultáneamente como una causa única para producir un determinado efecto. En tanto individuo complejo, es dinámico, cada una de sus partes puede producir efectos sobre cuerpos externos, y estos últimos producir efectos diversos en cada una de las infinitas partes internas formando un sistema de acciones y reacciones centrípeto y centrífugo (Chauí, 2004). En este sentido, por esencia³¹, el cuerpo es relacional (Balibar, 2014; Morfino, 2010; Chauí, 2012; Chauí, 2004): es capaz de afectar³² y ser afectado de muchísimas maneras. El cuerpo conforma una especie de estructura compleja de acciones y reacciones y se basa en la intra e inter corporeidad: por un lado por ser una unión de cuerpos; por el otro, porque su vida se realiza en la coexistencia con otros cuerpos externos (Chauí, 2012). Para Spinoza esto es fundamental pues un cuerpo es tanto más fuerte, más potente, más apto a la conservación, a la regeneración y a la transformación, cuanto componga relaciones con otros cuerpos, cuanto más amplio y complejo sea el sistema de las afecciones corporales. Esta dimensión relacional es anticipada por Spinoza en el Lema II de la parte II de la *Ética* que sostiene “todos los cuerpos convienen en ciertas cosas” es decir “en que implican el concepto de un sólo y mismo atributo (*por la Definición I de esta parte*). Además, en que pueden moverse ya más lentamente, ya más rápidamente y, en absoluto, ya moverse, ya estar en reposo”. Esta idea de *conveniencia* es la piedra angular sobre la cual Spinoza desarrollara la teoría de las nociones comunes decisiva para la institución del campo político.

Por otra parte, la mente humana es definida como un modo del atributo Pensamiento, es decir es una idea y por lo tanto una fuerza pensante o un acto de pensar (ya que en *Ética* II, Def. 3 Spinoza define a la idea más como una acción de formación de un concepto que como la percepción de algo dado y que es padecido³³). Ahora bien, como queda explicitado en la parte I, toda idea es idea de algo determinado y está internamente articulada con ese objeto, en este sentido, la mente además de ser un acto de pensar es la idea de una cosa singular existente en acto (*Ética* II, P 11): un cuerpo

determinan al movimiento o al reposo por otros cuerpos, formando una red infinita de determinación, siendo la causa del cambio siempre exterior al cuerpo.

³¹ Cabe la aclaración conceptual realizada por Balibar (2011) según la cual la esencia es utilizada por Spinoza de una forma poco común, no es una idea general de la humanidad, abstracta bajo la cual se subsumen todos los individuos neutralizando sus diferencias. Es el poder que singulariza a cada individuo y le confiere un destino único. Si el deseo es la esencia del hombre, cada individuo es irreductible en la diferencia de su propio deseo. Esta es una forma de nominalismo pues Spinoza considera que la especie humana es una abstracción, sólo existen individuos en el sentido fuerte del término. Pero no es un individualismo atomístico: decir que los individuos son diferentes es decir que se los puede aislar unos de otros lo cual sería una abstracción mistificadora.

³² Más adelante veremos en qué consiste esta capacidad de “afectar” de los individuos al analizar la teoría de los afectos y las pasiones en Spinoza.

³³ Esta dimensión constructiva de la idea es contrastada con la noción de imagen/ palabra como resultado de un encuentro fortuito entre dos cuerpos (*Ética* II, P 16-17). La imagen aislada de la idea de su causa se presenta como idea mutilada. No obstante la sensación de dualismo que este contraste genera, es interesante entender que “el paso de las imágenes a las ideas debe ser buscado en la práctica de la conducta, en la actividad del cuerpo cuya potencia crece o disminuye según los cuerpos que le rodean y le afectan restándole energías o favoreciendo su afán de vivir” (Allendesalazar, 1988: 29).

singular existente en acto (*Ética* II, P 13). La mente como pensante afirma o niega algo, teniendo conciencia de ello (en la percepción/imaginación y en la razón) y teniendo conciencia de esa conciencia (en la reflexión). Esto significa que la mente, como idea o potencia pensante, es una idea que tiene ideas (las ideas que tiene la mente son los ideados, es decir, los contenidos pensados por ella).

Si el cuerpo es una unión de cuerpos y el alma es una conexión de ideas de las partes del cuerpo y de todas sus afecciones, ambas son una y la misma cosa³⁴ expresadas ya bajo el atributo extensión ya bajo el atributo pensamiento (*Ética* II, P 21, esc.) De aquí deriva Spinoza que la potencia de obrar y pensar tanto en Dios-Naturaleza como en el ser humano son una y la misma cosa, lo cual tiene consecuencias fundamentales sobre todo su sistema teórico, y se aparta de toda una tradición de pensamiento que se basa en jerarquizar ontológicamente el alma por sobre el cuerpo. Habiendo desarticulado la noción de voluntad libre, la complementa con esta idea de igualdad entre alma y cuerpo para dejar de lado toda idea de control o dominio del alma racional por sobre el cuerpo pasional.

Hasta aquí tenemos que los modos, entre los que nos encontramos los seres humanos, son modificaciones singulares de los atributos de la Sustancia existentes en acto y de cuya esencia no se sigue la existencia (propiedad única de la Sustancia): somos cuerpo en el atributo extensión y alma en el atributo pensamiento. A estas modificaciones de la Sustancia Spinoza las llama *afecciones* (*affectio*), pero en un segundo nivel la afección es aquello que le sucede al modo, la modificación o efectos de otros modos sobre él. Según *Ética* II, post. 5; P 17, esc. y *Ética* III post. 2 las afecciones son

³⁴ Spinoza sostiene que en diversos pasajes que el orden y conexión de las ideas y el orden y conexión de las cosas son una y la misma cosa expresadas ya bajo el atributo pensamiento ya bajo el atributo extensión. Esta idea de la igualdad (*simul*) ha dado lugar a numerosas discusiones, en particular a una que gira en torno a la noción de “paralelismo” de ambos órdenes y conexiones. La idea de paralelismo se basa en una consideración de simetría total entre ambos órdenes alejándose lo máximo posible de la dualidad sustancial cartesiana. Nosotros seguimos la crítica que Chantal Jaquet realiza a la idea de paralelismo (Cfr. *La unidad del cuerpo y de la mente: afectos, acciones y pasiones en Spinoza*, 2016; *Spinoza o la prudencia*, 2008) en tanto no da cuenta de la primacía teórica que adquiere a veces el alma, a veces el cuerpo, en la teoría de Spinoza. En este sentido, el concepto de igualdad (“son una y la misma cosa expresadas ya sea...”) engloba una idea de identidad y diferencia entre las relaciones de las ideas y las relaciones de las cosas pues “la relación entre una idea y su objeto reviste formas mucho más complejas de lo que el esquema paralelista permite entrever. La identidad de orden y de conexión entre las ideas y las cosas no debe encubrir la diferencia de expresión propia de los modos de cada atributo” (Jaquet, 2016: 168-169). El concepto de *igualdad* según Jaquet permite conciliar lo uno y lo múltiple y explica la relación entre las diversas expresiones reducidas a la referencia común de “la misma cosa”. La diferencia entre ambos órdenes estaría explorada por Spinoza a partir de su teoría de los afectos, que establece una igualdad entre la potencia de obrar y de pensar pero afirmando la primacía de la mente y haciendo del cuerpo el objeto principal de conocimiento. Agregamos que el pensamiento de Spinoza habilitaría otras investigaciones, otras teorías que basándose en la afirmación del cuerpo por sobre la mente, explore las potencialidades del mismo y sus características pues como sostiene el filósofo amstelodano “En efecto, nadie ha determinado aquí *lo que puede un cuerpo*, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí o que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se la considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma” (E III, P II, Escolio).

primero imágenes o huellas-vestigios corporales que otros cuerpos imprimen sobre el propio y cuyas ideas envuelven la naturaleza del cuerpo afectado y la del cuerpo exterior afectante (Cfr. *Ética* II, P 16). De este modo entendemos qué es para Spinoza la imagen: “[...] a las afecciones del cuerpo humano, de las que las ideas representan los cuerpos externos como presentes para nosotros, las llamaremos imágenes de las cosas, aún cuando no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esta manera, diremos que las imagina” (*Ética*, II, P 17, esc.).

La imagen (huella o vestigio sensorial) y la idea de la imagen no nos ofrecen la cosa como es en sí misma sino el modo en que ella nos afecta, es decir el efecto que produce en nosotros. Una cosa puede afectarnos de modos diversos en diversas partes de nuestro cuerpo, generando un entramado imaginario y cuyo correlato en la mente da como resultado a la ya mencionada imaginación. Ésta es una asociación y concatenación de imágenes pasadas y presentes formulando una idea del mundo exterior y nuestro propio cuerpo la cual no es adecuada respecto a la verdadera constitución de los mismos. En este sentido

este distanciamiento entre la experiencia corporal y el mundo y entre las operaciones mentales imaginarias y las imágenes de las imágenes constituye un campo cognitivo y práctico que forma lo imaginario como efecto necesario de la propia imaginación, cuya marca es el desconocimiento de las causas que la produjeron, llevándola a forjar causas imaginarias para las propias imágenes (Chauí, 2004: 151).

Ahora podemos entrever con cierta claridad lo dicho acerca del Apéndice de la parte I pues es la causalidad imaginaria la que trastueca el orden causal de la Naturaleza y da origen al prejuicio finalista desarrollado por nuestro autor. Cabe aclarar que imaginar es un proceso objetivo de nuestra naturaleza y no un vicio o error en sí mismo, sino que el error se origina cuando se toman las relaciones causales tal y como nos la presenta nuestra imaginación (*Ética* II P. 17, esc). En este sentido la idea imaginaria podría entenderse como la antigua noción de opinión en la cual depositamos nuestra confianza mientras no exista otra imagen que la ponga en duda³⁵ (Chauí, 2004). Esta forma de conocimiento imaginario es la que Spinoza llama “experiencia errante” en el *TRE* y que en la *Ética* es asociada al primer género de conocimiento:

[...] percibimos muchas cosas y formamos nociones universales partiendo: 1° de las cosas singulares que nos son representadas por los sentidos mutiladas, confusas y sin orden para el entendimiento [...]; y por eso suelo llamar tales percepciones *conocimiento por experiencia vaga*;

³⁵ Las ideas imaginarias son inadecuadas para Spinoza porque: a) desconocen su causa eficiente b) desconocen las causas de las cosas imaginadas, es decir el funcionamiento del propio cuerpo y las cosas exteriores c) se distancian de la experiencia corporal y se vuelven generalizaciones abstractas d) invierten el orden de las causas y los efectos e) derivado de lo anterior, propone una causalidad imaginaria por medio de causas finales.

2° de los signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos y formamos de ellas ciertas ideas semejantes a aquellas por las cuales imaginamos las cosas [...] A uno y otro de estos modos de considerar las cosas los llamaré, en adelante, *conocimiento del primer género, opinión o imaginación*. (Ética II, P 40, esc. 2)

De este modo Spinoza introduce su teoría del conocimiento la cual tiene un valor fundamental para poder distinguir lo característico del ser humano en cuanto *ser singular*. Veamos los otros dos géneros.

A diferencia de la imaginación, el intelecto conoce mediante ideas adecuadas³⁶ es decir a partir de

³⁶ Spinoza distingue entre la noción de *convenientia* y *adaequatio*. La primera relaciona la idea con el objeto que está fuera de ella designando un carácter extrínseco; la segunda es la definición causal de la idea verdadera, su determinación intrínseca, “lo que produce *en la idea* su verdad” y en este sentido “nos encontramos aquí, aparentemente, en la punta extrema de un idealismo: la autosuficiencia de la idea la sustrae a toda determinación exterior, y por lo tanto a todo criterio de objetividad, en el sentido tradicional del término” (Macherey, 2014: 86). No obstante este exceso de idealismo se roza con un materialismo o produce “ciertos efectos materialistas”. A diferencia de un *materialismo vulgar* en donde la idea es la representación de un objeto para o en un sujeto, y donde el contenido está fuera de ella condenándola a imitarlo, simularlo, “reflejarlo”, tal y como se produce en la idea de la superestructura marxista como epifenómeno de la estructura material. En Spinoza el acto de conocimiento se encuentra “desligado” de la iniciativa libre del sujeto (sea Dios, sea el hombre) derribando toda idea de oposición absoluta entre verdad y error. En este sentido se entiende la frase spinoziana según la cual “todas las ideas son verdaderas en Dios” (Ética II, P 32) aún aquellas consideradas falsas pues “las ideas inadecuadas y confusas se subsiguen con la misma necesidad que las ideas adecuadas, o sea claras y distintas” (Ética II, P 36) pues ambas se explican por sus causas y “vemos así aparecer entre ellas una comunidad fundamental que prohíbe que se las reparta en dos órdenes diferentes y se las ubique a ambos lados de un límite ya trazado, el mismo que separa lo negativo de lo positivo” (Macherey, 2014: 89). Spinoza aparece enfrentado a Descartes. Para el filósofo amstelodano no es la reproducción más o menos ajustada a la realidad lo que hace a una idea verdadera, “a no ser que (se) crea que la idea es algo mudo como una pintura sobre una tabla y no un modo del pensar, a saber, el entender mismo” (Ética II, P 43, Esc.). Las ideas son actos, siempre afirman algo remitiendo a su causa, que en última instancia es la sustancia misma expresada en el atributo Pensamiento. Macherey sostiene que el alma en Spinoza es un “autómata espiritual” en el sentido de que no se somete al libre arbitrio del sujeto, pero las ideas no son formas automáticas en el sentido de reproducir una realidad exterior sino siempre implican una acción determinada y necesaria.

Volviendo a la diferencia entre idea verdadera y adecuada, Spinoza sostiene en su carta 60 a Tschirnhaus: “Entre la idea verdadera y la adecuada, no reconozco ninguna otra diferencia sino ésta, que el término *verdadera* tiene en cuenta solamente la concordancia de la idea con su objeto (pensado) y el término *adecuada*, en cambio, la naturaleza de la idea en sí misma; de modo que, en realidad entre la idea verdadera y la adecuada no hay ninguna diferencia, fuera de esa relación extrínseca”. Sobre la base de que entre las ideas y las cosas, entre el pensamiento y la extensión, no hay jerarquía alguna Spinoza refuta toda ilusión de creación a partir de una idea previa y viceversa, que las ideas representan la realidad de las cosas.

Ahora bien, si para Spinoza la verdad es norma de sí misma y de lo falso, si hay una relación y no una total oposición entre la verdad y el error ¿cuál es su diferencia? Efectivamente “la teoría del error está comprendida de entrada en la de la verdad y forma cuerpo con ella: las ideas falsas son también ideas singulares y, tanto en un caso como en el otro, el problema es saber cómo son producidas necesariamente”. Lo que es falso, lo que es inadecuado, no es algo contenido en la idea misma sino es una relación determinada con las ideas que hace que las percibamos de una manera inadecuada, confusa o mutilada. La idea inadecuada es una idea incompleta, pero no desde el punto de vista de Dios, sino que al concebirla de modo parcial o mutilado no podemos percibir la necesidad que la vuelve verdadera, dotándonos de una ilusión de contingencia que deriva en la imagen del libre arbitrio. Para Spinoza el problema no es imaginar ni percibir el sol como situado a doscientos pasos sino que el error reside en considerar que eso nos habla de la idea del sol, y no de la relación óptica entre la idea del sol y nuestro propio cuerpo. La imagen es falsa en relación al objeto al que apunta, pero en cuanto idea singular es una idea verdadera que puede decirnos mucho sobre nuestro

las causas eficientes de las cosas y nuestro autor conceptualiza dos maneras de conocer del mismo: la razón o segundo género y la ciencia intuitiva o tercer género.

Anteriormente decíamos que la naturaleza de los individuos es esencialmente relacional por el hecho de establecer afectos recíprocos entre sí. Ahora agregamos que dicha relación se establece también porque los individuos comparten propiedades comunes o de conveniencia con otras cosas singulares. Spinoza llama a estas propiedades nociones comunes (*Ética* II, P 37-38): aquello que existe igualmente en la parte y en el todo y que es concebido adecuadamente por la mente, pero que no es una esencia singular es decir no es un individuo. De este modo el conocimiento del segundo género es un conocimiento racional a partir del cual la mente humana puede:

comprender el *sistema de relaciones necesarias* de concordancia interna entre las partes que constituyen un todo. Es lo que hace que haya relaciones intrínsecas de concordancia o conveniencia entre aquellos individuos que, por poseer determinaciones comunes, forman parte del mismo todo. (Chauí, 2004: 144-145).

A su vez,

las nociones comunes (*Ética*, II, 37-40) no son denominadas de este modo porque sean comunes a todos los espíritus, sino ante todo porque representan algo que es común a los cuerpos, bien a todos los cuerpos (la extensión, el movimiento y el reposo), bien a algunos cuerpos (dos como mínimo, el mío y otro bien distinto). En este sentido, las nociones comunes no son en absoluto ideas *abstractas*, sino ideas *generales* (no constituyen la esencia de una cosa singular, II, 37), y conforme a su extensión, según se apliquen a todos los cuerpos o solamente a algunos [...] (Deleuze, 2006: 113-114).

Por último, el conocimiento de tercer género o ciencia intuitiva es aquél que conoce las ideas adecuadas, las ideas de las cosas en cuanto esencias singulares conociendo su naturaleza singular pues da cuenta de sus causas y efectos necesarios, así como de sus relaciones internas necesarias y la relación con la realidad entera.

Sólo el conocimiento del primer género conoce mediante ideas inadecuadas, las cuales son verdaderas en vistas al orden eterno, pero erróneas desde el punto de vista de nuestra mente pues las concebimos confusas y mutiladas, es decir, no conocemos la causa que las origina y confundimos

cuerpo y su poder de afección, siendo inadecuada sólo en tanto sustituimos el objeto al cual está relacionada. Vemos así que “si dejo de representarme la realidad en relación conmigo mismo, es decir en relación con ciertos fines, como si la realidad no estuviera hecha más que para mi uso, veo las cosas en un lugar completamente diferente: en un universo completamente descentrado, puesto que, en su total objetividad, no puede ya remitirse a la iniciativa de un sujeto, sea éste el que fuere, incluso un creador todopoderoso” (Macherey, 2014: 95). Sobre la necesidad de la imaginación trabajaremos más adelante.

el orden de realidad que muestran. El segundo y tercer género conocen ideas adecuadas y al contrario de la opinión cuando tenemos una idea verdadera tenemos certeza de que sabemos (*Ética* II, P 43) pues la verdad es norma de sí misma y de lo falso.

Delimitando conceptos para una teoría de la individualidad.

A continuación veremos tres conceptos centrales que nos permiten complejizar lo dicho hasta aquí acerca de la naturaleza de las cosas singulares y que tienen consecuencias teóricas fundamentales para su concepción de lo político: la idea de *pars naturae* o los modos como parte de la naturaleza; la idea de *conatus* como la esencia de las cosas singulares, y la teoría de los afectos central para entender cómo se da la relación entre las cosas singulares.

Si la Naturaleza en cuanto Sustancia debe ser concebida como una potencia actuante de la cual se siguen todas las cosas, dicha Sustancia no padece sino sólo actúa. No obstante los hombres al ser de naturaleza modal somos *pars naturae* o parte de la naturaleza y en tanto tal, somos determinados a obrar/pensar ciertas cosas por la acción de las cosas exteriores y a la vez obramos/pensamos otras en tanto participamos de una porción de la potencia divina. Esto significa que somos una esencia actual/singular (finita, y de duración indefinida) y por otro lado que poseemos cualidades, propiedades o aspectos comunes con otras esencias singulares que participan del mismo todo, es decir, nociones comunes.

Estrechamente relacionado con lo anterior se encuentra el segundo concepto central: el *conatus*. Spinoza lo define como el esfuerzo que cada cosa realiza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser puesto que:

Las cosas singulares, en efecto, son modos por los cuales se expresan de cierto y determinado modo los atributos de Dios; esto es cosas que expresan de cierto y determinado modo la potencia de Dios, por la cual Dios es y obra; y ninguna cosa tiene en sí nada por lo cual pueda ser destruida, o sea que quite su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo lo que puede quitar su existencia; por tanto, se esfuerza, cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser³⁷ (*Ética* III, P VI, Demostración).

³⁷ “Acompañando la concepción del *conatus* de Hobbes, que había agregado a la mecánica, fundada en el principio de inercia (o del movimiento continuo), la dinámica de la presión ambiental y del esfuerzo infinitesimal vital y animal para vencer obstáculos externos y alcanzar el estado de equilibrio, Spinoza difiere de Hobbes en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, [...] plantea la conservación o perseverancia en el ser como proporcionalidad del *quantum* de movimiento y reposo sin referirse como Hobbes, a la velocidad [...] se expresa como *intensidad* actual de la fuerza. En segundo lugar, Spinoza distingue entre conservar su *estado* [...] y perseverar en su ser [...] el *conatus*, esencia actual de la cosa singular, no es “inclinación” ni “tendencia” virtual al movimiento o al reposo. La distinción entre estado y ser acarrea dos consecuencias políticas decisivas: Spinoza no necesitará [...] distinguir, en el interior del *conatus*, entre la *potentia* (poder) y el *jus* (la libertad para) [...] En tercer lugar [...] Spinoza puede concebir la libertad más allá de la concepción hobbesiana [...] la define primordialmente como causa eficiente interna adecuada y, por tanto, como fuerza interna de

En la siguiente proposición Spinoza define al *conatus* como la esencia actual de las cosas mismas³⁸ y al igual que en Dios, potencia y esencia son consideradas sinónimos. En este sentido tenemos una definición más compleja de individuo, ya no es sólo la unión de otros individuos más simples en la generación de un efecto en común, sino también un *conatus* particular, una potencia/esencia que participa de la potencia de la Naturaleza toda y que se formula como un esfuerzo por perseverar en el ser.

Si asociamos lo dicho hasta ahora acerca de los seres singulares como *conatus*, esto es potencias singulares, con la idea de causalidad inmanente desarrollada en el apartado anterior (de todas las cosas se siguen efectos lo cual establece el orden natural como un encadenamiento infinito de causas-efectos), y estas dos con la noción de *pars naturae* (los modos como parte que integra a partir de relaciones de conveniencia a un todo) nos encontramos con una definición del individuo singular como una potencia de existir y de actuar (*potentia existendi et agendi*) que se relaciona con la exterioridad, es decir, que determina y es determinada por otras potencias. Una vez inserto el *conatus* individual en una red o sistema de relaciones con otros, podemos identificar al individuo como causa, la cual puede ser adecuada o inadecuada: “Llamo *causa adecuada* aquella cuyo efecto puede percibirse clara y distintamente por ella misma. Por el contrario, denomino *inadecuada o parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola” (*Ética, III, def. 1*).

En su necesaria relación con la otredad puede suceder que el *conatus*, ahora definido como potencia de existir y de obrar, aumente, disminuya o permanezca inalterado (*Ética III, post. 1*). Si recordamos la definición de las afecciones tenemos presente la máxima spinoziana según la cual el cuerpo humano es afectado de muchísimas maneras y afecta a los otros cuerpos de diversos modos, y el alma tiene conciencia, se forma una idea, de cada una de dichas afecciones. De este modo llegamos al tercer concepto central de este capítulo: el Afecto. Veamos su definición: “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y *al mismo tiempo* las ideas de estas afecciones.” (*Ética III, def. 3*)

En este sentido, según *Ética III, def. 2* cuando somos causa adecuada de estos afectos Spinoza dice que obramos o actuamos y si somos causa inadecuada (es decir, causa parcial de aquello que sucede en nuestra naturaleza) lo llama pasión. Los hombres padecemos muchas cosas y obramos muchas

autodeterminación o como autonomía [...] concepción de libertad deducida del *conatus*” (Chauí, 2004: 147-148)

³⁸ Es una esencia porque no es la realización de una naturaleza humana universal, sino una singularidad individual y es actual porque no debe ser entendido como una inclinación o tendencia virtual, sino una fuerza siempre en acto. Es en este sentido que es intrínsecamente indestructible, y sólo puede ser destruido por la acción de potencias exteriores, ya sea porque destruye nuestra composición esencial ya sea porque afecta de determinada manera nuestros constituyentes que haga que entren en contradicción entre sí.

otras: la pasión en el alma es una idea inadecuada, y la acción es una idea adecuada o conocimiento de la causa. En el cuerpo la pasión es la determinación externa a obrar algo, y la acción cuando sólo por nuestra naturaleza se sigue un efecto en nosotros o en una cosa exterior.

Ahora bien, volviendo a la teoría del conocimiento, si en la vida imaginaria somos pasivos en el sentido de que padecemos modificaciones en virtud de las cosas exteriores viéndonos arrastrados en distintas direcciones y formando ideas inadecuadas de nosotros y el mundo (primer género del conocimiento); en el conocimiento racional e intuitivo somos necesariamente activos.

Siguiendo a Marilena Chauí (2004) hay que destacar la importancia de estas tres primeras definiciones de la Parte III pues:

[...] implica una innovación de gran envergadura: la acción y pasión no se definen ya como una relación *entre* cuerpo y alma, esto es, como suponía la tradición filosófica, para la cual a un cuerpo activo correspondería un alma pasiva y a un alma activa, un cuerpo pasivo. Acción y pasión no son términos reversibles [...], sino que son intrínseca y cualitativamente distintas. Somos activos o pasivos por entero, de cuerpo y mente simultáneamente [...]. (p. 145)³⁹.

Esta distinción es crucial porque supone otro desplazamiento de los dualismos estructurantes de la tradición del pensamiento político que va desde la antigüedad al mundo moderno. Ya vimos como Spinoza opera sobre el desmontaje del dualismo necesidad-libertad para poder construir una idea de Dios-Naturaleza alejada de las imágenes antropomórficas de Dios propias del discurso teológico-político. En esta ocasión Spinoza concreta el desplazamiento teórico del dualismo alma-cuerpo (espíritu-materia) que con Descartes había llegado a su último estadio y sobre el discurso político había montado una visión jerárquica del individuo y de la sociedad. Los efectos ético-políticos de estos desplazamientos teóricos son inagotables pero seguiremos abordando algunos de ellos a lo largo de este trabajo.

Con este acervo conceptual damos por concluido este capítulo en el cual hemos trazado el vínculo fundante que establece Spinoza entre su ontología y su teoría de las *cosas singulares*, recorriendo el camino que va de la Sustancia a los modos, es decir, el vínculo de causalidad inmanente y necesaria que va desde la Naturaleza a la naturaleza de las cosas singulares. De este modo hemos abrevado en una primer caracterización del hombre, no ya como realización singular de una esencia universal y abstracta, sino como *res singularis* o cosa singular. Los seres humanos somos, antes que nada, individuos, un sistema de integración y diferenciación interna (Chauí, 2004) de los constituyentes (individuos o cuerpos-ideas más simples) y determinados por el principio de aumento y disminución

³⁹ Cabe destacar que como el cuerpo y el alma son singularidades complejas, los componentes de ambos pueden ser diferencialmente fuertes, es decir, tanto el cuerpo como el alma tienen partes fuertes y débiles y pueden ser afectadas y afectar de diversas maneras por/a las cosas exteriores.

de la potencia-*conatus* a partir de la relación-interacción con las fuerzas externas en tanto somos necesariamente parte de la Naturaleza. Siguiendo a Balibar (2011), esta teoría del individuo en Spinoza es una suerte de nominalismo puesto que cada individuo es irreductible en la diferencia de su propia esencia, su propio *conatus*, frente a la noción de especie humana considerada por Spinoza como una abstracción⁴⁰. En la Naturaleza sólo hay individuos, o mejor dicho, sólo hay procesos de individuación, de producción constante de individuos interrelacionados. Y es esta concepción de la Sustancia, menos como sustancia en el sentido clásico y más como “primado de la relación” (Morfino, 2004) entre individuos como proceso de individuación lo que hace que estemos en las antípodas de todo individualismo atomístico y que nos alejemos de la concepción del sujeto típicamente moderna.

⁴⁰ “De causas semejantes han nacido, además, esas nociones que llaman *universales*, como hombre, caballo, perro, etc. a saber: porque en el cuerpo humano se han formado al mismo tiempo tantas imágenes, por ejemplo, de hombres, que exceden su fuerza de imaginar, no en verdad por completo, pero sí lo bastante para que el alma no pueda imaginar ni las pequeñas diferencias de los seres singulares (a saber: el color, el tamaño de cada uno, etc.) ni el número determinado de ellos, y sólo imagine distintamente, en cuanto el cuerpo es afectado por ellos, aquello en que todos concuerdan. [...] estas nociones no son formadas por todos de la misma manera, sino que varían en cada uno en razón de la cosa por la cual el cuerpo ha sido afectado más a menudo y que el alma imagino o recuerda más fácilmente. Los que, por ejemplo, han considerado más a menudo con admiración la estatura de los hombres, entenderán por la palabra *hombre* un animal de figura erecta: pero los que están acostumbrados a considerar otra cosa, formarán de los hombres otra imagen común, a saber: el hombre es un animal que ríe, o un animal bípedo sin plumas, o un animal racional; y así de las demás cosas formará cada uno según la disposición de su cuerpo, imágenes universales. Por lo cual no es asombroso que entre los filósofos, que han querido explicar las cosas naturales por sus solas imágenes, hayan nacido tantas controversias” (*Ética* II, P 40, esc. 1). Este tipo de nociones universales, abstractas, son parte del primer género del conocimiento y se diferencian de las nociones comunes en que éstas últimas son ideas adecuadas de las propiedades de las cosas tanto en las partes como en el todo.

Capítulo 3. Naturaleza humana y la institución del cuerpo político

Introducción.

En el presente capítulo estableceremos cuáles son las principales consecuencias políticas que se derivan de la teoría de las cosas singulares a la que arribamos en el capítulo anterior, y los mecanismos generales de constitución de las subjetividades en Spinoza. Esto nos dará una imagen más acabada de su definición de la naturaleza humana, las características del hombre en el estado de naturaleza y los horizontes de institución de la vida política.

Podremos abreviar a dicha caracterización luego de interrogar a nuestro autor a partir de las principales corrientes teóricas en las cuales se inscribe, y las operaciones de torsión conceptual a las que las somete. La hipótesis que ponemos en juego en este trabajo es que Spinoza se inscribe de un modo anómalo en el pensamiento político moderno y que la modalidad de dicha anomalía cobra forma a partir de una doble inscripción en corrientes de pensamiento fundantes de la mencionada modernidad política. Es en el encuentro de una tradición realista de la política con una tradición iusnaturalista que Spinoza recupera, a la vez que subvierte, a ambas corrientes de pensamiento, configurando un sistema teórico novedoso.

En este capítulo analizaremos en primer lugar la recuperación que Spinoza hace del realismo de Maquiavelo en su tratamiento sobre las pasiones a su vez que remarcaremos aquellos desplazamientos que el autor hace respecto de aquella tradición. En segundo lugar analizaremos la concepción de la naturaleza humana a partir de los conceptos desarrollados en el capítulo anterior para abreviar a la noción del *conatus* propiamente humano redefinido como *deseo*. Veremos la relación entre el deseo y la utilidad como determinaciones de la naturaleza humana que dibujan una idea de sociabilidad particular no reductible a la antinomia naturaleza-institución. A su vez veremos la noción del derecho natural y estado de naturaleza en Spinoza lo cual nos llevará a dilucidar la relación con la tradición iusnaturalista y explicitar sus respectivos desplazamientos. Por último veremos la forma particular de la institución de la vida política en Spinoza a partir de lo desarrollado hasta aquí, poniendo en valor la aparición de un nuevo concepto que se posiciona por fuera de una idea normativa de la institución del Estado: la *multitudo*.

Realismo y política: Spinoza y el “acutissimus florentinus”.

¿En qué se basa el realismo spinoziano? Podríamos decir que su inscripción en esta tradición debe ser entendida a partir de su racionalismo no idealista. Luego de leer la *Ética* no caben dudas de que Spinoza suscribe a la idea de que la filosofía, el conocimiento racional de las cosas singulares y de Dios, es el camino hacia la beatitud y la verdadera felicidad, incluso hacia un cierto tipo de eternidad. Pero Spinoza no es idealista, ni mucho menos intelectualista, si el sabio tiene una función en la vida en sociedad, ésta no deja de ser una función política desjerarquizada respecto al resto de la vida social. El camino del filósofo, nos atrevemos a decir del teórico político, es el de comprender la Naturaleza y con ella la naturaleza humana, desprovisto de prejuicios normativos, finalistas e imaginarios. Spinoza sigue a Maquiavelo al pie de la letra cuando el florentino decía:

Pero mi intención es escribir algo útil para quien lea, y entonces me ha parecido más conveniente seguir la verdad real de la cosa y no su representación imaginaria. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie vio nunca y que no existen en la realidad, porque el modo en que se vive y el modo en que se debería vivir están tan lejos el uno del otro, que si alguien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende más su ruina que su preservación: un hombre que quiere profesar de bueno en todos los aspectos, sólo logrará su ruina entre tantos que no lo son. (Maquiavelo, 2007: 148)

Es en el *Tratado Político* libro inconcluso hasta el momento de su muerte (1677) y publicado ese mismo año por sus amigos, donde vemos la influencia maquiaveliana en su forma más explícita. Este texto puede ser interpretado como la continuación sistemática de la *Ética*, cuya escritura se encontraba finalizada. Luego de la ética viene la política. En este sentido la apertura del *TP*, empalma con la Parte IV de la *Ética* y presenta dos modelos dicotómicos, dos puntos de vistas hegemónicos en la filosofía política del siglo XVII: el de los filósofos y el de los políticos.

Con respecto al primero nos dice:

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. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las 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 Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna. En consecuencia, como se cree que, entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica, se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos. (*TP*, cap. 1, p. 1).

Lejos de seguir la *verita effettuale* de la cosa, lejos de buscar los mecanismos causales que explican los comportamientos humanos o los acontecimientos políticos, los filósofos han instaurado una visión normativa de la naturaleza humana. Recuperando la apertura que hiciera el realismo maquiaveliano, Spinoza la reformula de forma implacable: toda proyección normativa, moralista o teleológica sobre la política es utopía o alucinación, y en el peor de los casos (el de los teólogos) un mecanismo mentado de engaño y sujeción⁴¹.

En el segundo epígrafe Spinoza nos define el otro modelo hegemónico de la época:

Los políticos, por el contrario, se cree que se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más bien hábiles que sabios. Efectivamente, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres. Se esfuerzan, pues, en prevenir la malicia humana mediante recursos, cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia y que los hombres suelen emplear, cuando son guiados por el miedo más que por la razón. Con ello, sin embargo, parecen oponerse a la religión y, sobre todo, a los teólogos, ya que éstos creen que las supremas potestades deben administrar los asuntos públicos según las mismas reglas de la piedad, que los particulares deben observar. Pese a ello, no cabe duda que esos políticos han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos; ya que, como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica. (*TP*, cap. 1, ep. 2)

En el siglo XVII, el término políticos era utilizado para nombrar a un movimiento o secta específica y comúnmente funcionaba como sinónimo de libertinos y maquiavelianos (Albiac, 2015 : 231). Este movimiento, más teórico que práctico, daba cuenta de un proceso particular de la modernidad: la construcción teórica del Estado como máquina de poder autorregulada. Este modelo teórico, que aquí incluimos de modo general en lo que llamamos tradición realista, halla en la ciudad de Ámsterdam de la época el *topos* para su puesta en práctica experimental con el gobierno liberal de los hermanos de Witt, caracterizado, a su vez, por su ejemplar tolerancia. La tesis de Albiac es que *los políticos* de Ámsterdam pusieron en funcionamiento un modelo maquiaveliano asentado en la autonomía del Estado, la tolerancia religiosa y la libertad de comercio. La construcción del Estado holandés del siglo XVII se haría bajo la distinción entre lo público y lo privado, siguiendo de cerca el diagnóstico que Maquiavelo había hecho acerca del fracaso del modelo Medici.

Volviendo al inicio del *Tratado Político*, Spinoza nos presenta una dicotomía en la cual hay una asimetría (Albiac, 2015; Chauí, 2004) pues mientras que los filósofos bloquean la posibilidad de todo pensamiento acerca de la política, los políticos “tomaron a la experiencia como maestra” y han

⁴¹ “[...] el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar tan sólo cosas nuevas e insólitas, que son las que más sorprenden al vulgo” (*TTP*, Prefacio: 82).

acumulado un material que podríamos llamar empírico. El mismo puede servir de base para el desarrollo del discurso político esta vez sin la distorsión de lentes normativos, buscando las causas eficientes de los comportamientos humanos.

Al presentarnos esta dicotomía asimétrica, Spinoza nos demuestra que es alumno de la tradición realista de una forma doble. En primer lugar, porque es esta tradición la que, de Maquiavelo en adelante, venía operando desplazamientos sobre las dicotomías clásicas⁴². En este sentido, Spinoza es en parte heredero de esta corriente de pensamiento que a partir de la noción de razón de Estado ya había desmontado, por ejemplo, la dicotomía entre necesidad y libertad. En segundo lugar, Spinoza se inclina explícitamente por la alternativa de los políticos pero señalando sus límites: los políticos tienen a la experiencia como maestra, pero pagan el costo de reducir la política a una administración de lo dado, una política pensada siempre al interior de relaciones de poder dadas y que no busca comprender las causas ni las posibilidades de las mismas.

He aquí la tarea que Spinoza busca emprender. Empalmando con los desplazamientos teóricos que el realismo venía realizando en la tradición política, nuestro autor generará algunos efectos que se distancian tanto de aquella, como de la corriente realista (o de la forma en que operaban dichos desplazamientos). En un primer nivel, que es el que abordaremos a continuación, notamos que el realismo de Spinoza empalma directamente con Maquiavelo particularmente en el tratamiento que Spinoza hace de la tensión clásica pasión-razón para abordar la constitución de la sociedad política. En un segundo nivel asistimos a cierto desplazamiento que Spinoza introduce en la tematización propiamente moderna sobre las formas de gobierno a partir del par república-monarquía. En este sentido al introducir la cuestión democrática como la “más natural de las formas de gobierno” (*TTP*) Spinoza torsiona los límites del realismo en el cual se inscribe, cuestión que veremos en el próximo capítulo. Pasemos pues al abordaje de las pasiones en la obra de Spinoza desde su perspectiva realista.

⁴² Es propio de Maquiavelo el juego con las dicotomías según el cual éstas se presentan como dos caras de una moneda y no como disyunción total. A su vez, también es propio del florentino el hecho de desplazar el sentido dado a dicotomías presentes en la tradición política, tal y como hará Spinoza más tarde. Como dice Sebastian Torres (2010) “Machiavelli nos permite ver que las distinciones categoriales a partir de las cuales lo político podría ser aislado de su contrario (como acción-institución, poder constituyente-poder constituido, ética política-técnica política, multitud-estado, contingencia-orden, entre otras) no logran disolver ni sustituir las clásicas distinciones que orientan la reflexión política, como libertad-dominación o principado-república, dado que la trama de las relaciones de los cuerpos mixtos, concebidas a partir del permanente movimiento de composición y descomposición de las potencias colectivas, siempre se recompone en el interior de cada una de estas dicotomías, cancelando la posibilidad de que éstas alcancen aquella función axiológica que permita pensar e intervenir en la realidad política.” (pp. 224-225).

¿Sociabilidad natural? Potencia, deseo y utilidad en el estado de naturaleza.

En el *TP* Spinoza establece un paralelismo entre las pasiones que sacuden a los seres humanos y los fenómenos meteorológicos⁴³ dando cuenta de la necesidad en la cual están inscriptos. Para quienes pueden ver un poco más allá “se reserva no sólo el gozo que el conocimiento tradicionalmente ofrece, sino también la satisfacción de contemplar, desde el punto de vista de una *ciencia meteorológica* del ánimo, el paso variado de sus metamorfosis sobre el fondo del horizonte teórico de la necesidad” (Bodei, 1995: 59). Las pasiones demuestran el hecho de que el hombre no dispone libremente de sí mismo ni del mundo, y de este modo Spinoza sentencia: “Porque es cierto, tal como lo hemos demostrado en nuestra *Ética*, que los hombres están necesariamente sometidos a los afectos.” (*TP*, cap. 1, p. 5)

En un punto, la necesidad del sometimiento [*obnoxios*]⁴⁴ a los afectos es entendida por Spinoza como una suerte de servidumbre, de ahí el título de la Parte IV de la *Ética*: “De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos”. En un sentido estricto sólo la Naturaleza en cuanto Sustancia es enteramente libre, los hombres nos encontramos necesariamente sometidos a las leyes de la naturaleza, es decir, al orden causal que nos heterodetermina (Albiac, 2015). Desde este punto de vista es que se engañan quienes ven a las pasiones como vicios de nuestra naturaleza e invocan la intervención de la voluntad o de la razón para suprimirlas o gobernarlas.

La crítica al modelo normativo de los filósofos se encuentra presente en distintos momentos de la obra spinoziana y dicha insistencia le da una relevancia fundamental en su pensamiento político. Ya en el prefacio de la Parte III de la *Ética* nos dice:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la manera de vivir de los hombres, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Más aún, parecen concebir al hombre en la Naturaleza como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre más bien perturba que sigue el orden de la Naturaleza; que tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, y que no es determinado por nada más que por sí mismo. Atribuyen luego la causa de la impotencia y la inconstancia humanas, no a la potencia común de la Naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, y la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian, o, lo que sucede con más frecuencia, detestan [...].

⁴³ “Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinada, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos” (*TP*, cap. 1, ep. 4).

⁴⁴ Sobre esta categoría volveremos al final del capítulo para explorar algunas significaciones diferentes.

Abandonar la imagen del hombre como un imperio dentro del Imperio supone terminar con el modelo renacentista de hombre en tanto microcosmos, capaz de abarcar el todo en su finitud, supone asumirnos como *pars naturae* y buscar las determinaciones singulares que nos constituyen (Bodei, 1995). Esta visión realista sobre las pasiones empalma directamente con el proceso de desantropomorfización y despersonalización de la imagen de Dios desarrollado en el Apéndice de la *Ética* y que culmina en el descentramiento del hombre respecto del mundo contenida en la crítica al finalismo.

Nada sucede en la Naturaleza que pueda atribuirse a un vicio suyo; es, en efecto, la Naturaleza siempre la misma, y en todas partes una y la misma su virtud y potencia de obrar; esto es, las leyes y reglas de la Naturaleza [...] y por tanto, uno y el mismo debe ser también el método para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la Naturaleza [...] Trataré pues, de la naturaleza y de las fuerzas de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las partes precedentes he tratado de Dios y del alma, y consideraré las acciones y los apetitos humanos igual que si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos. (*Ética* III, Prefacio)

Si bien este tratamiento geometrizable (que busca las causas eficientes que motivan a los individuos) pareciera una especie de “inventario de abyecciones e impulsos ciegos” (Pineda, 2015: 13), el pensamiento de Spinoza difícilmente pueda reducirse a aquel realismo de los políticos, aunque se acerque más a éstos que a la visión dogmática atribuida a los filósofos.

En el capítulo anterior ya se intuía la relación entre la idea de hombre como *pars naturae* y la necesidad del atravesamiento de los afectos. Pero si bien éstas eran las determinaciones de todos los individuos, de toda cosa singular, lo que distingue a los hombres es que el *conatus* adquiere una nueva determinación en ellos: es identificado con la *cupiditas* o el deseo. En este sentido Spinoza define la esencia del hombre de la siguiente manera: “El deseo (*cupiditas*) es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella” (*Ética*, III, Def. de los Afectos, def. 1)

Por su parte, había definido al deseo como el apetito (*appetitus*) mismo pero con conciencia del mismo (*Ética* III, P 9, esc.). Como ya vimos esta conciencia no implica conocimiento adecuado pues para que éste exista debe ser una afección cuya causa sea la misma naturaleza del individuo, es decir, sea causa adecuada de dicha afección. En este sentido, referida al alma la conciencia es una idea inadecuada (imaginación de lo deseado como la causa eficiente y final del deseo, y no como causa parcial) es decir una pasión (*Ética* III, Definiciones). A diferencia de la conciencia, la intelección es una idea adecuada (conocimiento de la causa, que es el individuo mismo) es decir una acción.

A lo largo de la tercer parte de la *Ética* vemos que el objeto del deseo en Spinoza puede ser múltiple,

nunca está dado ni es inmóvil, a excepción del deseo de conocimiento por sus causas o conocimiento racional cuyo objeto es una cosa singular. La distinción esencial no es entre consciente e inconsciente sino entre actividad y pasividad, si está dominado por el objeto en que ha enfocado su deseo o si él mismo es la causa adecuada de ese objeto. No obstante, “todas las formas polimorfos del deseo no son sino un cierto grado de actividad que es suficiente para superar la pasividad, un diferencial (positivo) entre la vida y la muerte” (Balibar, 2011: 124).

Ahora bien, como veíamos en el capítulo precedente al definir a los afectos, en el encuentro de un *conatus-cupiditas-potentia* con otros modos puede suceder que el mismo aumente, mantenga o disminuya su potencia de obrar, es decir “la idea que constituye la forma del afecto afirma del cuerpo algo que envuelve realmente mayor o menor realidad que antes” (*Ética* III, def. gral. afectos). Al pasaje de una perfección menor a una mayor, Spinoza lo llama alegría y a su contrario, tristeza (*Ética* III, def. de afecto 2-3). Es así que cuando se produce un encuentro con otros modos puede suceder que se establezca una relación de composición con el mismo y éste sea bueno, o que se establezca una relación de descomposición y sea malo (Deleuze, 2006). En la acción, nuestra potencia necesariamente aumenta, es decir, somos afectados por alegría pero en la pasión puede suceder que la potencia aumente, se mantenga o disminuya y por ende experimentamos tanto afectos alegres como afectos tristes.⁴⁵

De este modo quedan definidos los tres afectos primarios a partir de los cuales se derivan todos los demás: el deseo⁴⁶, la alegría y la tristeza, que representan una variación de la intensidad del *conatus* y que combinadas dan lugar a múltiples afectos:

Conveniencia/concordancia de las fuerzas (amor) o conflicto entre ellas (odio), regeneración de las fuerzas (gloria) o destrucción recíproca (ambición), afecciones múltiples en dirección concordante (amistad, generosidad) o en dirección divergente (orgullo, ambición) o en las dos direcciones al mismo tiempo (celos, *fluctuatio animi*), expectativa de que ocurra un bien y no un mal (esperanza) o temor de que ocurra un mal y no un bien (miedo), el deseo está sometido a la determinación rigurosa de las relaciones de acción y reacción entre potencias, donde la más fuerte vence a la más débil, pues un afecto sólo se conserva si es contrariado por otro más débil que él, y sólo es destruido si es contrariado por otro más fuerte que él [...] La multiplicidad afectiva rige el conatus. (Chauí, 2004: 150).

⁴⁵ Los afectos derivados del tercer género de conocimiento no sólo son activos sino que son “alegrías y amores muy especiales, puesto que ya no se definen por un aumento de nuestra perfección o potencia de acción, sino por la entera posesión formal de esta potencia o perfección. Para estas alegrías activas debe reservarse el nombre de *beatitud*: parecen conquistarse y desarrollarse en la duración, como las alegrías pasivas, pero, de hecho, son eternas y ya no se explican por la duración; no implican más transiciones y traspasos, sino que se expresan todas recíprocamente en un modo de eternidad, junto con las ideas adecuadas de las que proceden (*Ética* V, P 31-33)” (Deleuze, 2006: 64-65).

⁴⁶ Es decir, “todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que según la diversa disposición del mismo hombre son diversos y no raramente tan opuestos unos a otros, que el hombre es arrastrado en diversos sentidos y no sabe a dónde inclinarse” (*Ética* III, Def. Afectos I).

Esa vida afectiva es la existencia con otros los cuales nos afectan y a los cuales afectamos, terreno fértil para el desarrollo del campo imaginario y pasional aunque no por eso contrario a la vida racional. Llegamos así a tener una definición del hombre, del individuo, como *conatus-cupiditas*: fuerza actuante del cuerpo y de la mente, no como una realización de una esencia universal ni tampoco como una virtualidad o inclinación, sino como una fuerza singular siempre en acción, actividad que es anterior a su distinción como racional/imaginaria, o como buena y mala. A su vez, este *conatus* comprende las apetencias corporales y las voliciones mentales, es decir, es el deseo mismo no como inclinación que se actualiza en vistas de un fin, sino como causas eficientes determinadas por otras causas eficientes. La máxima que complementa su crítica a todo moralismo normativo y finalista presente en la apertura del *TP* se encuentra en la *Ética*: “[...] no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos” (*E*, III, P 9, esc.).

Vemos entonces que Spinoza invierte el orden de la ética clásica dándole prioridad ontológica al deseo, sostiene que toda axiología, toda fijación de sistemas de valor no es otra cosa que “la investidura, imaginariamente desplazada, de nuestro deseo” (Albiac, 2015: 256). Toda idea de bien y mal, de perfección o imperfección se produce como efecto de la acción de nuestro *conatus-cupiditas*, o deseo, del cual somos conscientes pero no necesariamente lo conocemos adecuadamente, por ende producimos desplazamientos imaginarios tal y como veíamos en el Apéndice.

Si en el principio sólo somos deseos determinados y determinantes, seres deseantes interrelacionados, habrá que partir de ahí para comprender las causas de toda sociedad. Y así lo hace Spinoza, pero una vez más lo hace apartándose de la antítesis clásica de la sociabilidad por institución o por naturaleza. La misma se conservaba desde la Antigüedad griega hasta la época moderna. Siguiendo a Balibar (2011) nos preguntamos ¿qué es lo que tienen de común ambas posturas, más allá de suponer tesis antropológicas divergentes? La respuesta quizás resida en el hecho de considerar la sociabilidad siempre como un lazo que une a los hombres expresando su *philia*, su amistad, y que la sociedad representa el orden en el cual los hombres realizan este lazo. Lo cierto es que Spinoza esquivo la alternativa y plantea de otro modo el problema de la relación social.

A continuación analizaremos la proposición 37 de la parte IV de la *Ética*. La misma parte, al modo clásico, de derivar la relación social a partir de considerar la noción de bien y de allí la de Bien Común.

El bien que todo aquel que sigue la virtud apetee para sí, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tuviera de Dios.

Demostración: Los hombres, en cuanto viven según la guía de la razón, son lo más útil al hombre (por el Corolario I de la Proposición 35 de esta parte); y por tanto (por la Proposición 19 de esta parte) conforme a la guía de la razón nos esforzaremos necesariamente en hacer que los hombres vivan según la guía de la razón [...]

Demostración: El bien que el hombre apetee para sí y ama, lo amará con más constancia si ve que otros lo aman (por la proposición 31 de la parte III); y por tanto, (por el Corolario de la misma Proposición), se esforzará en que lo demás lo amen [...]

La primera demostración de esta proposición supone el argumento clásico según el cual la sociabilidad es una reciprocidad en la participación del soberano bien que define la razón, conociendo la verdad los hombres desean ese Bien Común, su utilidad recíproca y se aman unos a otros. La complejidad aparece cuando esta demostración reenvía a una proposición anterior (*Ética* IV, P 35): “en cuanto los hombres viven según la guía de la razón, sólo entonces concuerdan siempre necesariamente en naturaleza” y a su demostración “en la medida (*quatenus*), en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden diferir en naturaleza (por la Proposición 33 de esta parte) y ser contrarios entre sí (por la proposición anterior)”.

La idea de concordia nos reenvía a una noción fundamental en la teoría de Spinoza: la *utilitas*. Así nos dice Spinoza que “en cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más *útil* o mejor es para nosotros, e inversamente, cuanto más útil es alguna cosa para nosotros, tanto más concuerda con nuestra naturaleza” (*Ética* IV, P 31). Con la noción de utilidad viene aparejada la cuestión de la diferencia y de la contrariedad: lo diferente (o distinto) es lo que nada tiene en común con nosotros, no pudiendo sernos útil ni inútil según la proposición 29. En este sentido lo diferente nos es indiferente, porque no puede componer ni descomponer nuestra potencia como sucede en el caso de “la música para el sordo”⁴⁷ (*Ética* IV, Prefacio). Lo contrario, entonces, no es lo que es contrario por naturaleza sino al bien que deseamos: la contradicción no se establece al interior de la esencia singular ni entre las esencias sino entre sus *cupiditates* (Chauí, 2004), en lo que imaginariamente establecemos que es nuestro objeto de deseo y nos esforzamos por mantenerlo.

¿Qué es lo útil para el hombre? Spinoza nos dice: “no hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón”. Otra vez aparece la aclaración: “que vive bajo la guía de la razón”. Es en este sentido que se entiende, volviendo a la Proposición 35, que la contradicción puede aparecer en la medida en que estamos atravesados por las pasiones, pero

⁴⁷ “Por lo que atañe a lo bueno y lo malo, tampoco indican nada positivo en las cosas, por lo menos consideradas en sí mismas, y no son sino modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas unas con otras. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el melancólico, mala para el afligido; para el sordo, en cambio, no es ni buena ni mala” (*Ética* IV, Prefacio).

también puede suceder que haya concordia; a diferencia de la conveniencia necesaria que se establece bajo la guía de la razón. Atravesados por las pasiones los hombres pueden ser contrarios, pero también pueden afectarse positivamente y así en el segundo corolario de la Proposición 31 Spinoza asevera:

Cuanto más busca el hombre su propia utilidad tanto más útiles son los hombres mutuamente [...] cuanto más busca cada cual su utilidad y se esfuerza por conservarse, tanto más dotado está de virtud [...] de tanta mayor potencia está dotado para actuar según las leyes de su naturaleza, esto es [...] para vivir según la guía de la razón.

Y en el Escolio:

Sin embargo, sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daños unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según la cual el hombre es un *animal social* suele complacer grandemente a la mayoría; y, en realidad, las cosas están hechas de manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños. Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstala los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan en todas partes [...].

Con esto parece simplificarse el cuadro. Los hombres son útiles los unos a los otros, necesariamente bajo la guía de la razón; con ambivalencia y fluctuación lo experimentan sometidos a las pasiones. Efectivamente, esto en parte es así. La constelación afectiva en la cual estamos inmersos como individuos es en gran parte un campo minado de imágenes que nos impulsan a actuar y pensar de formas heterodeterminadas. Este espacio pasional, es terreno de la vida política y en él los hombres no son contrarios a combinatorias de alegría y tristeza, amor y odio, amistad y cólera, generosidad y ambición, conmiseración y orgullo, compasión y envidia, piedad e indignación. Spinoza cierra el primer capítulo del *TP* de forma categórica: “Todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraer los de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres”.

Pero la cuestión aún no se resuelve, puesto que definir el campo pasional como el campo natural donde transcurre la vida política no explica porqué los hombres pueden encontrar la concordia más bien que la discordia. Efectivamente Spinoza señala con frecuencia este problema. Veamos el Escolio

I de la Proposición 35 anteriormente analizada.

Escolio I: El que se esfuerza *por el solo afecto*, en que los demás amen lo que él ama y que los demás vivan según su propia índole, obra por el sólo impulso, y por esto es odioso, sobre todo a aquellos a quienes agradan otras cosas, y que por esto también se empeñan y se esfuerzan, por el mismo impulso en que los demás vivan, contrariamente según su propia índole [...] Aparte de esto, también he mostrado cuáles son los fundamentos del Estado. [...] se percibe fácilmente la diferencia entre la verdadera virtud y la impotencia; a saber: la verdadera virtud no es más que vivir según la sola guía de la razón; y, por tanto, la impotencia consiste en sólo esto, en que el hombre se deja conducir por las cosas que están fuera de él y determinar por ellas a obrar lo que exige la constitución común de las cosas externas, pero no su propia naturaleza considerada sola en sí.

Es interesante como tanto el sabio como el ignorante buscan que los demás vivan según su propia índole (el término en latín es *ingenium*). El esfuerzo por compartir el *ingenium* individual con los demás es algo intrínsecamente marcado en la subjetividad humana, pero mientras que bajo la guía de la razón esto da inicio a un círculo de aumento de la virtud y de la potencia, “el que se esfuerza por el solo afecto” resulta más bien odioso e inicia una deriva pasional antes triste que alegre. Entonces, ¿qué tienen que hacer los seres humanos para poder convenir entre sí? En el segundo escolio de la citada proposición 35, Spinoza es taxativo:

Escolio II: [...] corresponde decir algunas palabras sobre el *estado natural* y el *estado civil del hombre*.

Cada cual existe por derecho supremo de la Naturaleza, y, en consecuencia, cada cual hace, por derecho supremo de la Naturaleza, lo que se sigue de la necesidad de su Naturaleza, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la Naturaleza, lo que es bueno, lo que es malo, y mira por su utilidad según su índole [...] y se venga [...] y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir aquello a que tiene odio. [...] Pues si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada cual poseería [...] este derecho propio sin ningún perjuicio para otro. Pero sometidos a los afectos [...] que superan muchísimo la potencia humana o la virtud humana [...] son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos [...] y son contrarios unos a otros [...] aún cuando necesitan la ayuda mutua. [...] Por tanto, para que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse, es necesario que renuncien a su derecho natural y se den mutuamente la seguridad de que no obrarán nada que pueda redundar en perjuicio ajeno. [...] en el estado natural no se da nada que sea bueno o malo por consenso de todos, puesto que todo aquel que se halla en estado natural, solamente mira por su utilidad, y según su índole, y en cuanto tiene en cuenta sólo su utilidad, decide lo que es bueno y lo que es malo, y no está obligado por ninguna ley a obedecer a nadie, sino sólo a sí mismo. [...]

En el estado de naturaleza los hombres rara vez viven bajo la razón, y sometidos a los afectos fluctúan entre la concordia y la discordia. Para poder ayudarse deberán renunciar a su derecho natural y dejar de juzgar todo según su índole, lo que es bueno y lo que es malo. Pues si lo bueno es

lo que sabemos con certeza que nos es útil (según la Proposición 31), bajo el sometimiento pasional, creemos saber lo que es bueno y malo y en este estado los hombres pueden volverse contrarios entre sí porque los objetos del deseo son imaginados como posesión o propiedad de uno solo y cada uno imagina que se fortalece si debilita a los otros.

¿Cómo explicar que sea la razón la que muestre el camino de utilidad común entre los hombres si el mismo Spinoza había criticado el pensamiento utópico y normativo de los filósofos? Si la razón instituyera la vida política ¿cómo explicar la obediencia política y su extremo, la servidumbre que es confundida con la libertad?. Siguiendo a Chauí (2004), entendemos que en Spinoza la política no se instituye por la razón, lo cual haría inexplicable la experiencia de la servidumbre, pero tampoco se instituye contra la razón, lo que la haría peligrosa e inútil. La génesis de la política se encuentra en el *conatus-cupiditas*: partir de la condición natural de los hombres supone iniciar por la experiencia y la tarea del discurso político es comprenderla racionalmente. No obstante, esta experiencia demuestra que es la génesis pasional la que prima, en tanto una producción de la sociedad a partir de las pasiones mismas, en su constitución, aunque esta vez el acuerdo no se da necesariamente. El resultado es el desplazamiento de la cuestión clásica de la sociabilidad, el semejante no está dado naturalmente sino que es constituido por un:

proceso de identificación imaginaria que Spinoza llama *imitación afectiva* (*affectum imitatio*) (proposición 27 de la Parte III) y que actúa en el reconocimiento mutuo de los individuos tanto como en la formación de la multitud como agregado inestable de pasiones individuales. Los hombres, si bien tienen *la misma naturaleza*, no son semejantes. Sino que estos devienen semejantes. Y lo que provoca la identificación es una causa exterior, a saber la imagen del otro como objeto afectivo. Pero ésta imagen es profundamente ambivalente: atractiva y repulsiva a la vez, tranquilizadora y amenazante (Balibar, 2011: 103).

El derecho natural: condiciones para la instauración del Imperium político.

Luego de haber analizado más de cerca las características del ser humano en Spinoza y ver cuáles son los mecanismos naturales que constituyen los principios de sociabilidad en los mismos, abordaremos la noción de derecho natural de Spinoza. A partir de ella veremos la modalidad de inscripción del autor en la otra corriente teórica predominante en el siglo XVII: el iusnaturalismo. Como decíamos en la apertura del capítulo, Spinoza es un autor que comúnmente es situado dentro de dicha corriente, y en un punto, es cierto que así sea. En un primer acercamiento a su obra, vemos que el lenguaje que Spinoza utiliza para formular su teoría política se inscribe directamente en la escuela del derecho natural, predominante en el siglo XVII (Vallespín, 1995). Incluso sería posible asociar su teoría política con la variante contractualista del iusnaturalismo puesto que el mismo Spinoza menciona al pacto como mecanismo de institución de la vida política en su *TTP*, aunque

luego abandona dicha noción años más tarde en el *TP*⁴⁸.

Tanto en los lacónicos pasajes políticos de la *Ética*, como en los capítulos acerca del Estado en el *TTP* y en su *TP*, Spinoza recurre a nociones propias del iusnaturalismo moderno como son la construcción hipotética de un estado de naturaleza del cual deducir la vida política como así también del derecho natural propio de los individuos en tal estado. Al comienzo del capítulo 2 del *TP*, Spinoza realiza un resumen de todo lo dicho en sus obras anteriores al respecto de estas cuestiones⁴⁹:

Cualquier cosa natural puede ser concebida adecuadamente, tanto si existe como si no existe. De ahí que, así como no se puede deducir de la definición de las cosas naturales que comiencen a existir, tampoco se puede deducir que continúen existiendo, puesto que su esencia ideal es la misma después que comenzaron a existir que antes. Por consiguiente, así como de su esencia no se puede derivar el comienzo de su existencia, tampoco se puede derivar la perseverancia en la misma, sino que el mismo poder que necesitan para comenzar a existir, lo necesitan también para continuar existiendo. De donde se sigue que el poder por el que existen y, por tanto, actúan las cosas naturales, no es distinto del mismo poder eterno de Dios. Pues, si fuera algún otro poder creado, no podría conservarse a sí mismo ni tampoco, por tanto, a las cosas naturales, sino que el mismo poder que necesitaría para ser creado él mismo, lo necesitaría también para continuar existiendo. (*TP*, cap. 2, ep. 2)

En este párrafo, Spinoza nos resume la conexión entre el poder de Dios y el poder de las cosas naturales, es decir, la relación inmanente entre Sustancia o Naturaleza y los modos, que nosotros hemos trabajado en el capítulo anterior. Cabe aclarar que donde se lee poder, hace referencia a la *potentia*, es decir, la potencia, o lo que es lo mismo, el *conatus*: el esfuerzo por perseverar en el ser.

Veamos entonces qué es el derecho natural:

A partir del hecho de que el poder por el que existen y actúan las cosas naturales, es el mismísimo poder de Dios, comprendemos, pues, con facilidad qué es el derecho natural. Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar. Ya que el poder por el que existe y actúa cada cosa natural, no es sino el mismo poder de Dios, el cual es absolutamente libre. (*TP*, cap. 2, p. 3)

⁴⁸ Es posible distinguir dos tipos de lecturas acerca del contrato en la teoría spinoziana: por un lado están quienes piensan que hay un corte en la obra de Spinoza que supone el pasaje de un contractualismo presente en el *TTP* al abandono de toda idea de “alienación de derechos” en el *TP* (Cfr. Balibar, 2011; Matheron, 1968; Negri, 1993). Por otro lado, la línea que identifica que aún en el *TTP*, obra que menciona la idea de pacto, estaría ausente toda alienación de derechos siendo la *multitudo* el sujeto político predominante en la génesis política (Giancotti, 1985; 2000; Chauí, 2004).

⁴⁹ En este sentido el *TP* puede ser leído como una obra que empalma tanto con la *Ética* como con el *TTP* y no como un texto que supone una ruptura, sobre todo con el último. Sobre esta cuestión Cfr. Jacquet (2009).

Este pasaje es clave en la teoría spinoziana pues nos presenta una nueva equivalencia conceptual⁵⁰ entre el *conatus*, o potencia de existir y actuar, y el derecho natural: *Jus sive potentia*. Y así,

antes de presentarlo (al derecho) como una hipótesis del nacimiento del Estado, lo exhibe como aquello que es irrenunciable como medio para la existencia; el *conatus*, única ley que determina al derecho natural, es una fuerza impresa en todos los seres singulares, un ímpetu suscitado por la naturaleza misma para la preservación de todo lo que vive. (Pineda, 2015: 27).

Será la potencia la medida del derecho natural, lo cual vale tanto para la Naturaleza toda como para los seres singulares, que participan de forma inmanente de su *conatus*.

Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder. (*TP*, cap. 2, ep. 4)

Esta fórmula para concebir el derecho imprime consecuencias decisivas sobre la concepción política spinoziana. En efecto supone una originalidad teórica pues si el derecho natural se extiende hasta donde alcanza su poder, este último adquiere una primacía. El *Jus* expresa la realidad originaria de la *potentia*, no emana ni se funda a partir de esta última pues Spinoza no busca justificar el derecho sino formar una idea adecuada de sus determinaciones y la forma en la cual opera (Balibar, 2011). El derecho del individuo incluye todo lo que es efectivamente capaz de hacer y pensar en condiciones dadas. Ya vimos que no podemos abstraer el *conatus* de su relación con los demás a pesar de ser una realidad individual, pues es a partir de dicha relación que puede individuarse (Balibar, 2016). ¿Qué modalidad adquiere dicha relación necesaria, ontológica, de las partes o modos en tanto *pars naturae*? O dicho de otra forma, ¿cuáles son las características del hombre en estado de naturaleza? La primer característica del estado de naturaleza se basa en lo dicho con anterioridad: por naturaleza podemos determinarnos por la razón-acción o por la imaginación-pasión (por combinatorias infinitas de ambas, lo cual desdibuja una vez más el dualismo tradicional), y no puede atribuirse esta última a un vicio de la naturaleza humana⁵¹ sino que las pasiones se siguen con la misma necesidad que la

⁵⁰ A lo largo del trabajo fuimos viendo cómo Spinoza complejiza su vocabulario agregando nuevas determinaciones a los conceptos, llegamos así a una múltiple equivalencia: *esencia = potencia = deseo = derecho natural = conatus*).

⁵¹ Spinoza rechaza la concepción de pecado original como génesis de los vicios humanos, en clara

razón. No hay una jerarquía ontológica del sabio sobre el ignorante en lo que se refiere a la vida en común, aunque sí hay una diferenciación de grado de perfección o posibilidad de composición de fuerzas.

Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas. Pero, como aquí tratamos del poder o derecho universal de la naturaleza, no podemos admitir diferencia alguna entre los deseos que surgen en nosotros de la razón y aquellos que proceden de otras causas. Pues, en realidad, tanto éstos como aquéllos son efectos de la naturaleza y explican la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza en conservarse en su ser. Puesto que el hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza, y todo aquello por lo que cada individuo es determinado a actuar, debe ser atribuido al poder de la naturaleza en la medida en que éste puede ser definido por la naturaleza de este o de aquel hombre. Porque, ya se guíe por la razón, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza, es decir (por el § 4 de este capítulo), en virtud del derecho natural. (*TP*, cap. 2, p. 5).

La segunda característica se basa en la crítica a la idea de voluntad libre que ya analizamos anteriormente. En estado de naturaleza no existe tal idea de libre albedrío pues “la libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre, no puede ser atribuido a la libertad [...] no cabe decir que el hombre es libre, [...] porque puede no usar de la razón, sino tan sólo en cuanto tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana” (*TP*, cap. II, p. 7). La idea de libertad es ampliada sobre la base de la diferenciación entre los conceptos (tomados del derecho romano) de *sui juris* y *alterius juris*. Es *sui juris* aquel individuo que “es jurídicamente autónomo en tanto y en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general puede vivir según su propio *ingenium*” (*TP*, cap. II, p. 9). Es *alterius juris* cuando el individuo se encuentra bajo la potestad de otro: porque lo tiene preso (y por tanto controla su cuerpo) o porque le infundió miedo o lo vinculó mediante favores y por eso prefiere complacer al otro más que a sí mismo (y por tanto controla el cuerpo y su alma). Esta situación perdura mientras persista en el individuo el miedo o la esperanza. Sucede que en estado de naturaleza los individuos rara vez pueden mantenerse *sui juris*, pues:

[...] en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en

contraposición al pensamiento cristiano: “Por lo demás, tampoco los teólogos resuelven esta dificultad, cuando afirman que la causa de tal impotencia es un vicio de la naturaleza humana o el pecado que tuvo su origen en la caída del primer hombre. Pues, si también el primer hombre tenía potestad tanto para mantenerse en pie como para caer, y si gozaba de sano juicio y de una naturaleza íntegra, ¿cómo pudo suceder que, a ciencia y conciencia, cayera? Claro que dicen que fue engañado por el diablo. Pero ¿quién fue el que engañó al mismo diablo? ¿Quién, insisto, le volvió tan loco, a él que era la más excelsa de las criaturas inteligentes, como para que quisiera ser mayor que Dios?” (*TP*, cap. II, ep. 6)

que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuanto más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente. (*TP*, cap. II, p. 9)

Así definido, el estado de naturaleza spinoziano es similar al hobbesiano, donde los hombres sometidos a las pasiones “son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros”, es decir, son “enemigos por naturaleza” (*TP*, cap. II, p. 14). No obstante, la concepción del derecho como potencia nos indica que el estado de naturaleza designa la imposibilidad de hacer el esfuerzo de conservación en el ser, es decir, es un obstáculo al derecho natural, una fuerza contraria más potente que el derecho natural de cada individuo considerado aisladamente. No obstante los hombres guiados sea por la experiencia como por la razón, saben que “si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos” (*TP*, cap. II, p. 13). Si recordamos la definición de las pasiones como un afecto que aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar del cual no somos causa adecuada sino parcial, vemos que los hombres también experimentan afectos de conveniencia mutua, es decir, pasiones alegres que aumentan su *conatus*. Hay una visión geométrica del derecho natural spinoziano (Chauí, 2004) en tanto lo que es nulo⁵² es el derecho natural individual comparado con el derecho natural de toda la naturaleza. Los hombres al ser una parte ínfima de la naturaleza se enfrentan constantemente a una potencia inconmensurablemente mayor: si su potencia es casi nula frente al resto de la naturaleza, su derecho también. Bastará una experiencia de asociación de potencias para verificar el aumento de potencia de ambos individuos y la constatación de la utilidad mutua, experiencia que también (aunque no necesariamente) puede ser comprendida racionalmente mediante las *nociones comunes* gracias a las cuales sabemos que hay cosas en común entre las partes de un mismo todo que permite la unión de las mismas.

Si el punto de partida en el estado natural es muy similar al hobbesiano, los mecanismos de constitución del cuerpo político son bien diferentes. En primer lugar, si para Hobbes la libertad natural (como movimiento ilimitado) y la igualdad natural determinan en gran parte la guerra de

⁵² Con agudeza señala Chauí (2004) que las definiciones negativas de spinoza refieren a lo que no existe realmente o lo que tiene existencia sólo como opinión. A estas definiciones negativas Spinoza las llama abstractas: un derecho o potencia sólo existen realmente, sólo se realizan cuando pueden ser ejercidos y conservados, la potencia no es virtualidad sino poder actual. Como el hombre es parte de la naturaleza, el estado de naturaleza existe, pero dicho estado es abstracto porque su potencia o derecho no encuentra medios para conservarla.

todos contra todos, en Spinoza tal idea de libertad no existe. Se puede ser *sui juris* cuando no somos constreñidos por nadie (ausencia de impedimentos externos, o libertad negativa hobbesiana) pero también, o sobre todo, se es *sui juris* cuando las acciones del individuo se explican por las solas leyes de su naturaleza (libertad positiva), es decir, es una virtud que afirma la necesidad natural. Asimismo, la noción de individuo atomizado de Hobbes, no está presente en la conformación de los individuos en Spinoza como unión de constituyentes que causan un mismo efecto.

El estado de naturaleza spinoziano adquiere así un valor teórico menor, es una hipótesis que marca la irrelevancia de la noción de individuo separado y autónomo volviendo tal estado pre-social, como una completa imposibilidad o una abstracción: “Dado que nadie en soledad es suficientemente fuerte para defenderse a sí mismo y satisfacer las necesidades de la vida, se sigue que los hombres aspiran de forma natural a vivir en el estado civil: no puede ocurrir que los hombres lo disuelvan totalmente” (*TP*, cap. 6, ep. 1). Esto da como resultado que los individuos están siempre-ya socializados (aunque experimenten la contrariedad o amenaza mutua⁵³) y a diferencia de las filosofías políticas individualistas, la existencia colectiva no limita o reprime el poder de los individuos, sino que los incrementa (Montag, 2005: 117).

Por otro lado, Spinoza rechaza toda idea de trascendencia jurídica, el derecho es siempre potencia actual. Si bien la unión de los individuos es la causa de la constitución del Estado en ambas teorías, las causalidades presentes en una y otra son diferentes. Ambas teorías son críticas de la idea de causalidad final propia de Aristóteles y enmarcadas en la nueva física de la época se basan en la idea de causa eficiente. No obstante, la causa eficiente hobbesiana es una causa trascendente (el objeto causado se separa de su causa) mientras que la spinoziana es una causa inmanente (la causa permanece en los efectos). Es así como la idea de transferencia de derechos a un individuo externo, carece de valor teórico para Spinoza. Si en la tradición iusnaturalista, incluido Hobbes, “el pasaje del *ius* al *imperium* se hacía por la mediación del *dominium*, que establecía la necesidad del pacto” (Chauí, 2004: 188) en Spinoza el pasaje del *jus* al *imperium* es el resultado de una causalidad eficiente inmanente de la *potentia*, es decir no hay pasaje propiamente dicho. No hay pasaje, no hay corte, no hay exterioridad, ni “tercero excluido”, por lo tanto, no hay representación. ¿Qué sucede en la institución del poder político? Hay un cambio en las relaciones de fuerza que “bajo la geometría de las proporciones y la dinámica de las intensidades de las causas eficientes” (Chauí, 2004: 189) constituye el sujeto político e instituye el campo político. En el capítulo XVI del *TTP* Spinoza nos habla de que “es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno,

⁵³ Balibar (2011) señala la novedad spinoziana del odio como una forma contradictoria de lazo social, de sociabilidad. Los hombres aislados no estarían tristes ni se odiarían, además de que tampoco odiarían si no sintieran el temor a la pérdida del objeto amado: “los hombres se odian en tanto aman diferentemente el mismo objeto o que aman objetos incompatibles, o más fundamentalmente que imaginan diferentemente los objetos que éstos aman en conjunto (lo que constituye su naturaleza *singular*)” (p. 101)

si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor” es decir, el *conatus* en la lucha con los obstáculos externos calcula riesgos, ganancias y pérdidas, buscando lo que lo fortalece y evitando lo que lo debilita. Las correlaciones de fuerzas en estado de naturaleza son pésimas, pues “en el orden natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se de otra más potente y más fuerte [...] por la cual aquélla *puede ser destruida*” (*Ética IV, Axioma*). Es necesaria una salida de tal estado de precariedad donde todo es fluctuación de ánimo y debilidad, y al igual que en Hobbes, los hombres realizan un cálculo puramente imaginario de bienes y males, ganancias y pérdidas y así instituyen la vida en común.

Vemos entonces que el punto de partida es idéntico al hobbesiano: las pasiones son naturales en el hombre los cuales experimentan amor y odio, esperanza y miedo, soberbia y humildad, gloria y envidia y dan lugar a actitudes contrarias entre sí como son el asesinato, la mentira, la ambición. Pero a diferencia de Hobbes, Spinoza considera que los hombres también experimentan pasiones alegres como la amistad, la fidelidad, la generosidad, la benevolencia, la piedad. En ambos las pasiones son la génesis de lo político, pero en Spinoza hay una combinación permanente entre pasiones tristes y alegres que pueden dar distintas modalidades de institución política, a partir de una doble causalidad: percepción de riesgos como la guerra pero también experimentación de beneficios de la alegría o la cooperación mutua.

El estado de naturaleza spinoziano antes que mostrar un hombre lobo del hombre, muestra un hombre inestable, variable y mutable en la cual el hombre puede ser contrario con otro hombre, pero también es contrario consigo mismo: “en el estado natural no existe pecado o que, si alguien peca, es contra sí y no contra otro” (*TP, cap. II, ep. 18*). En este estado, los hombres desean ser *sui juris*, desean gobernar y no ser gobernados ya sea que lo hagan de forma imaginaria o racional, inadecuada o adecuada. Es interesante el análisis que Chauí (2004) hace al respecto de este deseo como génesis proto-racional de la vida política:

[...] todos los hombres son racionales, pero usan la razón de manera intermitente, desordenada, mezclada con los datos ofrecidos por la imaginación. Así, aunque ejercida de manera precaria y fugaz, la razón reinterpreta los datos de la experiencia, y cuando se realiza de modo “agudísimo y prudentísimo” capta en el deseo pasional de ser *sui juris* la racionalidad del deseo de libertad. Que, en el plano imaginario, el deseo realiza una interpretación, lo prueban la interpretación del estado de Naturaleza como un mal, del vivir *alterius juris* como un peligro, de estar bajo los caprichos de la fortuna como una amenaza, de recibir favores del ambicioso como un riesgo [...] Todo hombre desea gobernar y no ser gobernado: es ese vestigio de autonomía lo que orienta el trabajo del discurso político y es por eso que Spinoza considera la democracia como primera forma de la vida política (p. 192).

Este deseo sumado a la constatación de la utilidad recíproca, aunque sea precaria, lleva a que los

individuos, mediante la unión de sus potencias, conformen mediante una agregación cuantitativa y cualitativa, un nuevo individuo: *la multitud*.

Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto (por el § 13 de este capítulo) que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él; es decir, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común; [...] (*TP*, cap II, ep. 16).

Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado (*Imperium*). Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía. (*TP*, ep. 17).

Aparecen aquí dos conceptos spinozianos fundamentales: el *imperium* o potencia de la masa unida “como si fuera una sólo mente”, el cuerpo o poder político que se organiza como *civitas* o *res publica*; y la *multitudo*, el individuo colectivo singular (cfr. definición de individualidad como unión de componentes para una única acción) que da origen al *imperium*, y cuya proporción de participación en el poder dará lugar a las distintas formas de gobierno. Siguiendo a Chauí (2004), el andamiaje conceptual de la *Ética* le permite a Spinoza abandonar la noción de pacto⁵⁴ presente en el *TTP* para pensar “la idea del sujeto político como unión de los cuerpos y mentes que constituyen un individuo colectivo, *la multitud*, cuyo derecho natural es el derecho civil” (p. 177). Spinoza mantiene del *Teológico-político* la noción de utilidad de la cooperación mutua y de la unión de fuerzas, a la cual le suma su teoría de las pasiones y deseos alegres como afectos que nos hacen experimentar un fortalecimiento del *conatus* y nos hacen percibir a los demás hombres como semejantes y necesarios para el fortalecimiento individual. La unión de los individuos posee un fundamento ontológico, físico y psíquico, y es en este sentido que Spinoza declara: “y, si justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles” (*TP*, cap. II, ep. 15). Así la teoría de la individualidad

⁵⁴ Chauí (2004) sostiene que aún en el *TTP* la noción de pacto carecía de importancia pues ésta no era transferencia del derecho natural o de la potencia individual sino como un acuerdo mutuo en el que se establece que el derecho natural individual sea ejercido colectivamente y no esté determinado por el apetito de cada uno por separado sino por la potencia de todos en conjunto (p. 177). De este modo no habría en sentido estricto *pacto de sujeción* pues los hombres no transferían la libertad de pensamiento ni de palabra entre otras “cláusulas restrictivas” que dan por tierra el pacto tal y como era entendido en la época. El pacto se sostenía por un axioma universal según el cual los hombres no abandonan un bien sino por la esperanza de un bien mayor o el miedo a un mal mayor, por lo cual el pacto se mantenía siempre que se mantuviera la utilidad recíproca sino quedaba automáticamente suprimido. En el capítulo 16 del *TTP* Spinoza dice “es necio pedir a alguien que sea siempre fiel a su promesa si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído se le siga de ahí en más daño que utilidad” (p. 337).

en Spinoza adquiere un grado de politización más alto al dar cuenta de la constitución del sujeto político por excelencia que es la *multitud*.

Conclusiones.

De lo desarrollado hasta aquí podemos destacar algunos puntos. Por un lado, la fórmula *Jus, sive Potentia* establece una noción de derecho ligada a su ejercicio actual y por eso anula toda fórmula que establezca la igualdad formal de los hombres por naturaleza. Vemos que la inscripción de Spinoza en el iusnaturalismo moderno viene acompañada de una doble subversión, basada en el abandono de la relación entre el derecho natural y la idea de voluntad libre:

- 1) Por un lado abandona la corriente del derecho natural objetivo según la cual los individuos o comunidades estaban atados a la existencia de un orden jurídico dado, el cual autoriza o prohíbe ciertas acciones. Dentro de esta corriente se situaban todas aquellas teorías que suponían la creación de la Naturaleza por medio de la voluntad divina la cual decretaba un orden jurídico originario. Junto a ella, deja de lado la idea de pecado original como la génesis del vicio y la pasión humana en tanto desobediencia del orden jurídico divino, basada en la idea de libre albedrío humano. Dicho ordenamiento jurídico sería la vara con la cual se mide la justicia, la bondad etcétera.
- 2) La segunda corriente es la del derecho natural subjetivo basada en la razón y la voluntad como las características del hombre, cuyo derecho natural es el dictado de la razón. La idea de una naturaleza humana universal y ya no el orden objetivo, es el criterio con el que se evalúa el ordenamiento político.

Vemos como Spinoza se aparta tanto de toda idea de voluntad que caracteriza a las teorías teocráticas que sostienen la teoría de la monarquía por derecho divino como de aquél que caracteriza al racionalismo jurídico iusnaturalista. Ambas se basan en cierta idea de trascendencia: la voluntad de Dios, la trascendencia de la Naturaleza como orden jurídico primario, o la Razón que define al hombre como animal racional libre. Pero para Spinoza no existe tal idea de voluntad libre, ni de elección contingente, entendiéndolas como indeterminadas, pues como vimos ya no opone necesidad y libertad.

Por otra parte, Spinoza se acerca a la perspectiva realista abierta por Maquiavelo, y continuada por Hobbes, y busca en la naturaleza humana pasional el fundamento de la vida política. En este sentido, continúa la matriz hobbesiana del hombre en estado de naturaleza en conflicto con los demás y consigo mismo, pero a la hora de la fundación del cuerpo político sus caminos se bifurcan notablemente.

Su amigo Jarig Jelles le escribe consultando acerca de la diferencia entre su sistema y el hobbesiano. Al hacerlo parece confundir ambas teorías, o entender que Spinoza no aporta mucho a lo dicho por Hobbes al respecto de la política. Esta confusión ha sido mantenida durante siglos entendiendo el pensamiento político de Spinoza como un apéndice del hobbesiano (Domínguez, 1995). En su respuesta, el mismo Spinoza no se explaya en las diferencias, las cuales las reduce a una: que mantiene incólume el derecho natural en el derecho civil:

En cuanto atañe a la política, la diferencia entre yo y Hobbes, acerca de la cual usted me consulta, consiste en esto: que yo conservo siempre incólume el derecho natural y afirmo que en cualquier ciudad, a la autoridad suprema no le compete sobre los súbditos un derecho mayor, sino en la medida en que su poder supera al de los súbditos; lo que tiene lugar siempre en el estado natural. (*Epistolario*, Carta 50: 263).

No obstante esta diferencia es sustancial. Si como vimos el estado de naturaleza de Spinoza es muy similar al hobbesiano, el desplazamiento equivalencial del concepto *Jus*, por el de *Potentia* o *conatus* es el punto de partida para el desarrollo de las diferencias en el punto de llegada: como veremos en el próximo capítulo Spinoza piensa en una democracia absoluta mientras que Hobbes en una monarquía absoluta. ¿Qué significa que el derecho natural se mantenga incólume? En primer lugar, que para Spinoza el derecho natural no es la amenaza de la vida en común, pues tal derecho se mantiene en la vida política. En realidad, el derecho natural en el estado de naturaleza es mínimo, es una abstracción en tanto supone un estado de impotencia, imaginado como estado de potencia. En el estado de naturaleza el hombre no está aislado, sino en soledad y vive bajo la servidumbre [*alterius juris*], imagina que son libres e iguales cuando en realidad tal estado es abstracto, esconde una desigualdad absoluta, una impotencia absoluta. Como vimos, en Spinoza el derecho natural (o la unión de dichos derechos) es la causa eficiente inmanente del derecho civil y de la ley, pero son éstos últimos los que le confieren realidad a aquél, lo vuelven efectivo, lo actualizan. Vemos entonces que si bien la ley se inscribe en la naturaleza humana pasional, a su vez le da realidad a una “razón operante que actúa en lo real” (Chauí, 2004) sin que la imaginación lo perciba: que el hombre es lo más útil para el hombre. Tal utilidad se reconoce experimentalmente de dos formas: la guerra de todos contra todos no fortalece a nadie, y la cooperación es útil para conseguir todo lo que no se puede conseguir de forma aislada. Así, lo útil enseña al *conatus* que es bueno librarse del miedo, adquirir seguridad y cooperar “de modo que puedan gozar de la mejor manera el propio derecho natural de actuar y vivir, sin daño para sí y para los otros” (*TTP*, cap. XVI). O como dice sin moralismo Spinoza, los hombres pasan del estado de Naturaleza al Estado civil cuando descubren que les es más ventajoso cambiar muchos miedos por un único temor, aquel inspirado por la ley.

Por otro lado, la permanencia del derecho natural en la Ciudad significa que el conflicto no

desaparece. Si la vida política no es inaugurada por la razón, la naturaleza humana es condición de posibilidad de dicha vida política pero a su vez es la amenaza toda vez que un particular pueda desear ocupar el lugar de la soberanía y tenga la potencia suficiente para lograrlo. En este sentido es que el conflicto siempre es interno a la Ciudad, y por lo tanto la misma no cesa de instituirse. La política no es la superación del conflicto ni la reforma total de la naturaleza humana, sino tan solo una forma de lidiar con la misma, o mejor dicho, de garantizar su realización efectiva. El derecho natural es entonces garantía de la ley y amenaza de la misma.

Por último, uno de los principios del derecho natural es que los hombres desean gobernar y no ser gobernados (desean ser *sui juris*), lo cual establece que la realización que el derecho civil haga del derecho natural dependerá de la forma en que concrete o no dicho deseo, a la vez que establezca todos aquellos deseos que derivan de afectos destructivos. Así vislumbramos una de las razones por la cual la forma política de dicha realización sea la democracia, alejándose de la tradición monárquica absolutista imperante en el siglo XVII. Sobre esta cuestión trataremos en el cuarto y último capítulo.

Con lo recapitulado hasta aquí podemos tener un cuadro más completo de aquello que llamamos la anomalía spinoziana respecto al pensamiento político de la época. La misma radica en aquellas operaciones que Spinoza hace con los lugares comunes del pensamiento tal y como vimos con la noción de derecho natural. Siguiendo la hipótesis transversal a este trabajo que liga la ontología de Spinoza presente en la *Ética* con su pensamiento político, vemos como ese sustrato ontológico le permite dislocar ciertas consecuencias teóricas de un arsenal conceptual muy similar al de otros autores, como puede ser el mismo Hobbes. De este modo entendemos la desaparición de toda mediación frente al poder natural, dando lugar a una idea de *continuum* entre la naturaleza y la institución política, entre poder natural y poder político. Siguiendo la tradición realista que operaba sobre el desplazamiento de las dicotomías (Torres, 2010), Spinoza aparece como una hipérbole de la misma. La distinción entre *physis* y *nomos* no termina de encajar en el pensamiento spinoziano. Como vimos, la ley humana es el resultado de la unión de derechos singulares, lo cual da cierta idea de naturalismo de la vida política, pero por otro lado es dicha ley y su contracara, el derecho civil, la que otorga realidad y efectividad al derecho natural, que permanecía disminuído al límite de la desaparición. Lo que Hobbes había resuelto con el contrato como corte o interrupción ordenadora (normativa) entre estado pre-social y estado político, entre naturaleza y artificio, bajo la órbita de una operación de trascendencia, Spinoza le opone un tránsito gradual, cualitativo, geométrico e inmanente. Dicho pasaje es en realidad una complejización y una politización del poder natural y en ese sentido cabe preguntarse cómo piensa las instituciones Spinoza en ese continuum de un poder natural hacia el orden político. Como veremos en el último capítulo, en Spinoza la producción institucional no está relacionada con lo normativo que establece los alcances y límites de los

poderes, sino bajo la lógica del incremento de la potencia o *conatus* (medida de todo derecho) que tienen los individuos en el estado de naturaleza a la posibilidad de un poder del *imperium* absoluto. La naturaleza (humana) parece producir muchas instituciones que varían en función de las relaciones (humanas) que las componen, es decir la composición de potencias. En este sentido podemos entender los ordenamientos institucionales del estado civil, pero también los ceremoniales religiosos y las costumbres sociales, la superstición o el lenguaje. Estas instituciones establecen a su vez los márgenes de las relaciones sociales en un momento histórico determinado, sus posibilidades de extensión y sus transformaciones.

Si la ontología spinoziana nos habla de una lógica de producción y reproducción de relaciones infinitas, la misma nos permite entender el proceso de producción del individuo a la par que de la sociedad política, volviendo inútil toda distinción entre holismo e individualismo, o entre naturaleza e institución, entendidas tradicionalmente como una cuestión de fundamento o de origen. Para Spinoza el individuo ya no es ni arquetipo ni abstracción, es una construcción activa y singular resultado del esfuerzo o *conatus* en constituirse dentro de relaciones de determinación recíproca. El resultado es una suerte de “anti-humanismo” teórico (Montag, 2005): el hombre lejos de ser la realidad concreta de toda acción social es un “mito filosófico” que impide el conocimiento de la humanidad. Esta teoría de la individualidad, o de la transindividualidad como la llamaré Balibar (2011; 2016) parafraseando a Simondón⁵⁵, se extiende a la idea spinoziana de naturaleza humana y nos permite dar cuenta tanto de la construcción del sujeto político como del mismo cuerpo político erigido como sujeto soberano: *la multitud*.

Por otra parte, la sociabilidad es la unidad de una conveniencia real (objetiva, necesaria) y de una ambivalencia imaginaria que producen ambos efectos reales (objetivos, necesarios). La sociedad es una unidad de los contrarios: identidad racional y variabilidad pasional así como también singularidad individual irreductible y similitud de sus comportamientos, aquello que comparten en tanto partes de un mismo todo, la noción común. Para que tal unidad sea efectiva es necesario que se constituya el Estado (que no es ni natural ni artificial en el sentido tradicional), como hemos dicho anteriormente los hombres no son originariamente sociables pero están siempre ya socializados.

⁵⁵ Gilbert Simondon (2009) en su libro *L'individuation psychique et collective* publicado en 1989 introduce el concepto de transindividualidad a la hora de presentar al individuo a través de la individuación: “El individuo figuraría, entonces, como una realidad relativa como una fase del ser que presupone una realidad preindividual. Y después de la individuación, el individuo no existe en total aislamiento, porque la individuación no agota las potencialidades de la realidad preindividual y, por otro lado, porque la individuación no produce solamente al individuo, sino la pareja individuo-ambiente. El individuo es por tanto relativo en un doble sentido: porque no es todo el ser y porque resulta de un estado del ser en el cual no existía ni como individuo ni como principio de individuación” (p. 23). Balibar (2011) recupera este concepto para nombrar la “ontología de la comunicación” (de la relación) presente en Spinoza, “pasando de una noción negativa (una doctrina de las ciencias humanas que no sea ni individualista ni holista, ni mecanicista ni finalista) en una idea positiva y constructiva” (p.113).

Capítulo 4. La anomalía democrática

Realismo y cautela: radicalidad inscripta en la condición del siglo.

En este capítulo abordaremos la otra cara de la anomalía spinoziana, que complementa y se explica por lo desarrollado hasta aquí. Nos referimos a la concepción democrática que atraviesa su pensamiento político. En efecto, si el siglo XVII encumbra el absolutismo monárquico en la práctica y la teoría, Spinoza representa una rareza para su época. Así parece entenderlo el mismo autor quien a lo largo de su vida supo combinar radicalidad con cautela, a fines de hacer llegar su filosofía a la mayor cantidad de personas posibles.

Tan sólo me resta, para terminar con esto, decir a los amigos para los que escribo este tratado: no os admiréis por estas novedades, ya que bien sabéis que una cosa no deja de ser verdad porque no sea aceptada por muchos. Y, como vosotros tampoco ignoráis *la condición del siglo en el que vivimos*, os quiero rogar muy encarecidamente que pongáis cuidado en no comunicar estas cosas a otros. (TB, 1990: 167-168. El subrayado es nuestro).

La cautela spinoziana es la otra cara de su realismo: una actitud “alejada de la provocación, la disputa o el escándalo, es lo que media su relación con los no filósofos, con los teólogos -siempre proclives al odio y la persecución-, y en general con las ortodoxias [...]” (Tatián, 2014: 59). Spinoza conoce la naturaleza humana, y conoce el modo concreto en que ésta se expresa en ese momento histórico determinado, *la condición del siglo*. No obstante su cautela no representa una parálisis teórica o práctica, no es una cautela conservadora ni una pasión triste, no significa que el filósofo se garantice una libertad contenida, sino que la cautela es la condición de posibilidad de producir algo que afecte al conocimiento y a la política, a la vida filosófica y a la vida política, de un modo efectivo. En ese sentido, Spinoza evalúa, discute, razona con otros la mejor manera de intervenir en su realidad, por momentos se arriesga, toma partido, muestra sus cartas; por momentos, prefiere callar, pasar desapercibido, tomar recaudo, pero siempre buscando transmitir su pensamiento con la mayor efectividad posible acorde a su máxima elemental:

[...] es parte de mi felicidad procurar que muchos comprendan lo mismo que yo, de modo que su entendimiento y su deseo estén de acuerdo completamente con mi entendimiento y mi deseo. Y para que esto ocurra, es necesario comprender la Naturaleza, cuanto baste para adquirir ese carácter humano, y después formar una sociedad tal como deba desearse para que el mayor número de hombres llegue lo más fácil y seguramente posible

a aquel carácter. (TRE: 21).

Democracia y Libertad en el TTP.

El *TTP* probablemente sea el texto en que mejor podamos notar la ambigüedad de la cautela spinoziana. Por un lado, Spinoza sabía las consecuencias que traería su publicación y por eso tomó recaudos al publicarlo anónimamente e impidiendo su traducción al holandés, por otro lado, el escándalo era inevitable y no obstante procedió a su publicación. El objetivo manifiesto del *TTP* es la separación de la teología y la filosofía (Cfr. Balibar, 2011: 21-28; Chauí, 2004: 87-93) y el mismo está atado a las disputas teológico-políticas de la Holanda de su época.

La escritura misma del *TTP* refleja el sentimiento de la urgencia. Urgencia de reformar la filosofía para eliminar de su interior los prejuicios teológicos, “vestigios de una antigua servidumbre” (*TTP*, 65). Urgencia de combatir las amenazas contra su libre expresión, y de analizar las causas de la colusión entre el principio de autoridad monárquico y el integrismo religioso, que permite movilizar la “multitud” contra el interés de la patria, es decir en definitiva contra su propio interés. Urgencia por comprender en qué género de vida se enraíza el sentimiento de impotencia que suscita las ilusiones teológicas como una segunda naturaleza. A partir de esto sería posible representarse la libertad, interior y exterior, individual y colectiva, no como una amenaza, sino como la condición misma de la seguridad. (Balibar, 2011: 41).

Esta última es la aporía presente en la tesis transversal al *TTP*: la libertad de pensamiento y de expresión no es incompatible con la soberanía absoluta del Estado, aún más, es la condición de posibilidad de dicha soberanía, de su seguridad y paz. Apartándose de la tradición liberal, Spinoza no divide soberanía (lo público) y libertad (lo privado) en dos esferas diferentes que no se interfieren. Éstas no sólo no se contradicen, sino que se implican mutuamente:

Los hombres son, por lo general, de tal índole que nada soportan con menos paciencia que el que se tenga por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas, y que se les atribuya como maldad lo que a ellos les mueve a la piedad con Dios y con los hombres. De ahí que detesten las leyes y se atrevan a todo contra los magistrados, y que no les parezca vergonzoso, sino muy digno, incitar por ese motivo a la sedición y planear cualquier fechoría. Dado, pues, que la naturaleza humana está así constituida, se sigue que las leyes que se dictan acerca de las opiniones, no se dirigen contra los malvados, sino contra los honrados, y que no se dictan para reprimir a los malintencionados, sino más bien para irritar a los hombres de bien, y que no pueden ser defendidas sin gran peligro para el Estado. (*TTP*, cap. 20: 509).

La multiplicidad de opiniones está inscrita en el orden de la naturaleza, pues como vimos cada ser humano posee un *ingenium* propio según el cual juzga las cosas que le son útiles, opiniones forjadas a partir de una experiencia de su recorrido vital (es decir, las relaciones que lo determinaron en cada

momento de su vida y que dejaron vestigios en su memoria, así como las relaciones que lo determinan en la actualidad). Intentar homogeneizar desde el Estado la pluralidad de opiniones, es decir, la multiplicidad de formas de estar en el mundo determinadas por la modalidad imaginativa de cada cual, resulta un error pues lleva a la ruina del Estado. La preocupación de Spinoza no es moral, sino que adopta su perspectiva realista: la naturaleza humana es insuprimible en el estado civil y la mejor forma de instituir un régimen político es realizar adecuadamente dicha naturaleza humana.

Veamos esta cuestión un poco más de cerca. En Spinoza hay una idea de libertad que se sitúa *más allá de la idea de tolerancia* (Mignini, 2009). En efecto, a contrapelo de una cultura política de la tolerancia inscrita en el republicanismo holandés del siglo XVII, Spinoza antepone la idea de la paz y libertad como virtud que afirma la multiplicidad de la naturaleza (de culturas, de religiones, de imaginaciones) y no como un estado que tolera dicha multiplicidad (Tatián, 2014).

En el *TTP* Spinoza nombra al Estado que logra compatibilizar su soberanía absoluta con la máxima libertad y le llama democracia.

Con esto pienso haber mostrado, con suficiente claridad, los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él, con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural. [...] sólo he querido tratar expresamente de este Estado, porque responde al máximo el objetivo que me he propuesto: tratar de las ventajas de la libertad en el Estado. (*TTP*, CAP. 16: 418)

Spinoza no niega que la libertad individual y colectiva pueda entrar en contradicción con la soberanía estatal, sino que, bien entendida, la libertad es una condición de la potencia de un Estado, o como plantea en el *TTP*, su fin último. Este texto ha sido la base para una interpretación de la filosofía política de Spinoza en clave liberal. En efecto, la escritura del mismo se orienta a la defensa de la libertad de filosofar y expresar el pensamiento, así como de separar la filosofía de la teología. Spinoza se dedica durante todo el texto a minar las bases del discurso teológico que acumula poder a partir de detentar el monopolio de la interpretación de las Sagradas Escrituras. Hay un Spinoza proto-ilustrado contenido en el *TTP* que defiende la libertad de pensamiento en el Estado como la posibilidad de ampliar cada vez más el conocimiento de la sociedad a costa de desbloquear el campo imaginario y supersticioso en el que crece la teología-política. No obstante esta defensa no parece ser un intento de mantener una autonomía de pensamiento, una autonomía del saber frente al poder político. Para Spinoza la libertad de conocimiento supone una potencia creciente capaz de afectar la forma de legitimación del poder político, por lo cual, saber y poder están imbricadas

necesariamente. Este Spinoza proto-ilustrado, que defiende la “rara dicha de vivir en un estado libre” (*TTP*, Prefacio) y por ende defiende al gobierno republicano de los regentes, cambiará de perspectiva al escribir el *TP*. En el medio de ambos textos se produce un acontecimiento capital en la vida de Spinoza: el linchamiento de los hermanos de Witt en 1672 por una masa enfurecida y exaltada por el calvinismo ortodoxo y la restitución del poder del monarquismo orangista. Sobre el final de su vida, Spinoza desplaza su motivación hacia una analítica de los regímenes políticos en la escritura de su *TP*, en el cual la prioridad estará puesta en una nueva problemática: la *multitud* como “medida de fuerza y la impotencia de los Estados” (Tatián, 2014).

En resumen Spinoza se pregunta siempre ¿cuáles son las condiciones de permanencia del Estado? En el *TTP* sostiene que será la libertad de decir lo que se piensa y expresarlo, lo cual no sólo no amenaza al Estado sino que es condición de su estabilidad. Orden y Libertad no son antagónicos sino partes de una misma realidad. Si la Libertad es entendida más allá de la idea de tolerancia, es porque equivale a la fuerza productiva de comunidad y no a un precio a pagar para la constitución del estado. Este procedimiento no sacrificial de Spinoza (de no sacrificar libertad a la seguridad) también lo distancia del republicanismo en tanto sacrificio de la vida por la virtud de la ciudad (Tatian, 2019).

Si Hobbes prepara el terreno del liberalismo al establecer la libertad en foro interno, Spinoza se anticipa a la Ilustración bregando por la libertad de palabra y expresión como derecho natural inalienable⁵⁶. La democracia en el *TTP* aparece como la comunidad de lo múltiple en tanto múltiple, comunidad en conflicto y lleva el nombre de república libre [*libero respublica*] que no exige que los hombres vayan en contra de su naturaleza: ocultar sus ideas, ser desapasionados y puramente virtuosos sino que crea las condiciones materiales para la construcción de una libertad colectiva y una auto institución política en formas no alienadas de la potencia común (Tatian, 2014). Su contraparte es el *Imperium violentum* como la fragilidad extrema de un régimen político, su presupuesto es la destrucción de la naturaleza humana.

⁵⁶ En *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* de 1938 Schmitt señala que Hobbes introduce una reserva individualista que penetra el sistema político del Leviatán: la distinción entre creencia interna y confesión externa, entre lo privado y lo público, lo cual “fue germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviathan y puso en el último trance al Dios mortal” (Schmitt, 2002: 56). Este germen sería radicalizado por el mismo Spinoza quien en el *TTP* pondría en práctica una torsión del pensamiento de Hobbes necesaria para la deriva moderna basada en sucesivas neutralizaciones despolitizadoras de la política: “muy pocos años después de publicado el Leviatán, la mirada del primer judío liberal acertó a descubrir la brecha apenas visible. Pronto se dio cuenta de que era la gran brecha de invasión del liberalismo moderno, desde la cual se podía trastocar enteramente todo el sistema de relaciones entre el fuero interno y el externo, lo público y lo privado, que había concebido y montado Hobbes (...). El filósofo judío lleva a completa madurez lo que era simple germen, hasta que consigue lo contrario [de lo que Hobbes buscaba] y deja sin alma al Leviatán.” (2002: 56). Una lectura a fondo del sistema spinoziano no permite reducirlo a un liberalismo despolitizador, tal y como pretende Schmitt, pues es “un sistema filosófico, el de Spinoza, que plantea de forma completamente novedosa no la neutralización de los centros de referencia de la vida comunitaria, sino más bien su politización. Una politización de nuevo tipo ante la cual se habrían levantado por igual la posición conservadora y la a la moderada de la ilustración.” (Domínguez y otros, 2018).

La multitud como concepto político

Como vimos en el capítulo anterior, Spinoza deduce la institución de la vida política a partir de una dinámica de unión de individuos a partir de sus deseos, entendidos como *conatus* o potencia de existir y obrar. Veíamos que en la génesis de la ciudad se encontraba un nuevo sujeto denominado *multitud* cuyo derecho natural o potencia común se llamaba *Imperium*. El cambio de perspectiva es notorio, Spinoza adopta el punto de vista de las masas (*o multitud*) tal y como sostiene Balibar (2011) para analizar la fuerza de los Estados. La preocupación es similar a la que otros autores tienen con respecto al rol que ocupan las multitudes en las sediciones y guerras civiles, no obstante vemos que le otorga una politicidad que no adquieren en otras teorías. En este sentido, Hobbes había señalado el carácter pre-político de la *multitud* y su incompatibilidad con el orden civil:

Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o por una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad* del *representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud. (2010: 135).

Para Hobbes la multitud supone la multiplicidad irrepresentable, la diversidad sin unidad como rémora del estado de naturaleza, a la vez que es el sujeto de las sediciones que se levantan contra el pueblo (la unidad) y el Estado. Como vimos, en Spinoza esto es radicalmente invertido pues la *multitud* pasa a ser un concepto positivo de relevancia en la constitución del cuerpo político y en su permanencia, pues la institución del Estado es el efecto inmanente de la potencia *de la multitud*. Despojada de toda significación normativa el concepto de *la multitud* no tiene referentes, rompe con la homogeneidad de otros conceptos que deriva de una relación de poder ya dada (en Hobbes hay ciudadanos luego de que hay poder soberano) y condicionada por la forma de gobierno. Es un conjunto de intensidades que contiene otros individuos a su interior que se constituyen en las mismas relaciones con el poder político.

Volviendo al *TP*, Spinoza procede a la deducción de las distintas formas de gobierno a partir de considerar la relación que se establece entre la *multitud* y el detentor del poder político, dándonos una idea de que la estructura del campo político aparece diferenciada:

La constitución de cualquier Estado se llama política (*status civilis*); el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*); y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos (*respublica*). Por otra

parte, los hombres, en cuanto gozan, en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos, en cambio, en cuánto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad. [...] existen tres tipos de estado político: democrático, aristocrático y monárquico. (*TP*, cap. 3, p. 1)

De este modo vemos que todo cuerpo político se diferencia según la relación que establezcan los distintos sujetos a su interior: el sujeto político soberano o *multitud* cuya potencia es la medida del derecho colectivo, el ciudadano que participa del ejercicio del poder según una distribución del mismo decidida en el momento de la institución (capacidad de participar del gobierno), el gobernante, que ejecuta el poder político o soberanía y el súbdito, que está obligado a obedecer las decisiones de la soberanía, a respetar las leyes dadas por los ciudadanos y a someterse a los decretos del gobernante. El análisis de Spinoza girará en torno a las distintas relaciones que puedan establecerse al interior de cada forma de gobierno, y la modalidad que cada una pueda adquirir con tal de establecer el máximo de libertad y seguridad para los súbditos así como la mayor fortaleza de la soberanía. Es en este sentido que Spinoza no hace un análisis histórico de las formas de gobierno (como sí había hecho con la teocracia hebrea en el *TTP*) sino que ésta es reemplazada por una especie de casuística clásica de las formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. De este modo el objetivo es deducir de cada forma de gobierno las modalidades de institución política más virtuosas que impidan el mayor de los males en el que un cuerpo político puede caer: *el imperium violentum*. Esto no dependerá exclusivamente de los bien intencionados gobernantes ni de los buenos súbditos, pues como sostiene Spinoza:

Un Estado cuyo bienestar dependa de la lealtad de algunas personas, y cuyos asuntos, para estar bien dirigidos exijan que quienes los manejan quieran actuar lealmente, no tendrá ninguna estabilidad. Para que pudiera subsistir habría que ordenar las cosas de tal manera, que los que administran el Estado, ya sea estén guiados por la razón o movidos por el afecto, no puedan ser llevados a obrar con deslealtad o de una manera contraria al interés general. [...]. (*TP*, cap. 1, p. 6).

Como veremos, tal ordenamiento institucional expresa no sólo la causa instituyente de una forma política (causa que es una *multitud* concreta en un momento histórico determinado), sino también la manera en que la política lidia con las divisiones sociales, con las diferencias, desigualdades y conflictos. Como el sujeto político nunca es virtual sino siempre actual, las instituciones de las sociedades deben contemplar mecanismos por los cuales los excluidos del gobierno y de la ciudadanía puedan satisfacer el derecho natural por medio del derecho civil. Esto es lo que Balibar llama la democracia como exigencia inmanente de todo Estado sobre la cual volveremos más adelante.

Lo mejor y lo libre como medida del Imperium

Cada forma de gobierno tiene una particular distribución proporcional de las potencias que la constituyen, es decir el lugar que ocupa la *multitudo* en cada una, de allí se puede establecer cuál régimen es el mejor, superior y libre (Chauí, 2004). Spinoza toma el principio republicano de *salus populi* y sostiene que cada forma política es mejor cuanto menor es el riesgo de tiranía. Al inicio del capítulo cinco del *TP* nos introduce los criterios que distinguen lo mejor en relación con la institución de la sociedad o ciudad [*civitas*]:

[...] Como la mejor regla de vida para conservarse lo más posible, es la instituida con las prescripciones de la razón, resulta que un hombre o una ciudad hace las cosas mejor cuando es más completamente dueño de sí mismo (*sui juris esse*). No afirmaremos que lo mejor es lo que decimos que tenemos derecho a hacer. Es distinto cultivar un campo en virtud de un derecho y cultivarlo lo mejor posible; es distinto, digo, defenderse, conservarse, juzgar en virtud de un derecho, que defenderse, conservarse y juzgar lo mejor posible. En consecuencia, es distinto mandar en virtud de un derecho y mantener la carga de los asuntos públicos, y mandar lo mejor posible y manejar lo mejor posible la cosa pública. Después de haber hablado en general sobre el derecho de una ciudad, es hora de que hablemos sobre el mejor régimen de un Estado cualquiera. (*TP*, cap. 5, ep. 1).

Aquí vemos porqué en Spinoza el realismo no puede reducirse a una mera justificación de lo dado. La deducción de lo político a partir de la naturaleza de las cosas singulares abre el juego de la construcción social a una complejidad signada por la relación entre potencias. Esto hace que no se pueda asimilar el derecho (que equivale a un poder actual) a lo mejor, puesto que ya vimos cómo dichas potencias pueden establecer relaciones de (in)conveniencia mutua, instaurando un régimen de soledad antes que aislamiento, es decir, servidumbre, barbarie, impotencia disfrazada de libertad como era el estado natural. Las sociedades, los regímenes políticos, pueden establecer distintos grados de libertad (autonomía) entre los individuos y es por eso que cada régimen puede tener su mejor versión, siempre que la tiranía sea una posibilidad latente para la ciudad. Como vimos anteriormente (*TP*, cap. 1, p. 6), será la ciudad la responsable de constituir ciudadanos virtuosos antes que siervos:

Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos. Ya que no cabe duda que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. Además, los afectos naturales de

los hombres son los mismos por doquier. De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos. Por eso, justamente, no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde. Efectivamente, un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida. (TP, cap. 5, p. 2).

Si el fin del estado es la seguridad y la paz, Spinoza no se aparta demasiado de “las filosofías del orden” (Tatián, 2012) del siglo XVII. En efecto, la guerra como amenaza continua es una preocupación tanto para Spinoza como para Hobbes, pero veremos una vez más que la diferencia estará en las causas por las cuales un estado político puede volverse similar al estado natural. Además habrá que ver qué entiende Spinoza por seguridad y paz, y cuál es el lugar que tendrá la libertad en relación a aquellas. En principio ya vimos la importancia que éste le da al concepto de libertad como *sui juris* en oposición a la servidumbre o *alterius juris*, una libertad más parecida a la republicana⁵⁷ que a la libertad negativa hobbesiana⁵⁸. De este modo:

Cuando en una ciudad los súbditos se abstienen de tomar las armas porque están dominados por el terror, se debe decir, no que en ella reina la paz, sino más bien que no reina la guerra. *La paz no es la simple ausencia de guerra*: es una virtud que tiene su origen en la fuerza del alma (*fortitudo animi*) porque la obediencia es una voluntad constante de hacer lo que debe ser hecho de acuerdo con el derecho común de la ciudad. *Podría decirse, incluso, que una ciudad donde la paz es un efecto de la inercia de los súbditos, que son conducidos como rebaños y formados únicamente para la servidumbre, merece más bien el nombre de soledad que el ciudad.* (TP, cap. 5, p. 4).

Lo mismo podemos ver con la idea de orden que subyace al pensamiento spinoziano:

cuando decimos que el mejor gobierno es aquel en el que los hombres viven en armonía, quiero decir que llevan una vida *propiamente humana*, una vida que no se define por la circulación de la sangre y el cumplimiento de las restantes funciones comunes [...] sino principalmente por la razón, la virtud del alma y la vida verdadera (TP, cap. 5, p. 5).

Para Spinoza ese gobierno debe ser instituido por una multitud libre guiada por el afecto de la esperanza más que por el miedo, la primera tiene un culto a la vida y se esfuerza por vivir para sí misma, mientras que la segunda busca tan sólo escapar de la muerte y recibe por miedo la ley del

⁵⁷ Cfr. Peña (2018); Volco (2011)

⁵⁸ Cfr. Berlin (2005)

más fuerte. En ambas sociedades reina el derecho civil, es decir se definen por la potencia del soberano y en este sentido no se diferencian pero “existe entre ambos una gran diversidad tanto en lo que respecta al fin perseguido, según lo que hemos demostrado, como a los medios que cada uno de ellos debe emplear para mantenerse” (TP, cap. 5, ep. 6). El problema no radica en la ilegitimidad o legitimidad del poder en la institución de la ciudad, sino del “sentido de la vida colectiva instaurada por ella” (Chauí, 2004: 277).

En este punto de su reflexión Spinoza introduce su primer cita explícita de Maquiavelo para reforzar una lectura republicana del mismo:

Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve la ambición de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro. Pero, si buscaba algún bien, como es de esperar de un hombre sabio, parece haber sido el probar cuán imprudentemente intentan muchos quitar de en medio a un tirano, cuando no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano, sino que, por el contrario, se acrecientan en la medida en que se le dan mayores motivos de temor. Ahora bien, esto es lo que acontece, cuando la masa llega a dar lecciones al príncipe y se gloria del parricidio como de una buena acción. Quizá haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo. Ya que, si éste no es ingenuo, como para creer que puede agradar a todos, debe temer continuas asechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tender asechanzas a la multitud, en vez de velar por ella. Me induce a admitir más bien esto último el hecho de que este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla. (TP, cap. 5, p. 1)

Con esta cita Spinoza cierra el capítulo 5 y la primera parte del TP, dedicada a deducciones generales de la institución de la ciudad a partir de la naturaleza humana. Ahora veremos cuáles son aquellos ordenamientos institucionales que las ciudades deben producir para que los ciudadanos lleven una vida “propia y humana”. Como vimos, será mejor aquel régimen que necesita menos instituciones para evitar el riesgo de la tiranía o *imperium violentum* y será más libre cuando sus ciudadanos se encuentran en menor riesgo de opresión y cuando mayor es su autonomía. De este modo pasamos a los tres tipos de regímenes políticos.

Monarquía.

Cada uno de los capítulos dedicados a las diferentes formas políticas presenta un conjunto de instituciones capaces de garantizar que las costumbres, leyes y prácticas sociales conserven una forma política acorde al derecho natural. La primer forma de régimen político que Spinoza analiza es la monarquía en los capítulos seis y siete. No obstante, al comenzar el capítulo seis (TP, cap. 6, p. 1 y 2) el autor retoma algunas cuestiones generales desarrolladas anteriormente que si se analizan con

cuidado nos revelan cómo argumenta el movimiento democrático que toda forma de gobierno lleva implicada. En primer lugar, Spinoza retoma dos condiciones o características de la naturaleza humana, por un lado la necesidad de los afectos como lazo social y por el temor a la soledad (es decir, la contracara al deseo de ser *sui juris*) que lo inclinan a constituir una sociedad. En segundo lugar, nos dice que la concordia se logra a partir de la presencia de un sentimiento común (que puede estar signado por afectos de esperanza, miedo o venganza, lo que traducido significa una combinación diversa entre las tres pues ningún afecto se da sólo). En este sentido, porque los hombres también experimentan afectos contrarios, la discordia puede acrecentarse en la ciudad y ponerla en riesgo, pero nunca la disuelve del todo, por aquél temor a la soledad:

Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos disuelvan la sociedad (como acontece con frecuencia en otras asociaciones). Simplemente, cambiarán su forma por otra, si es que las desavenencias no se pueden superar manteniendo la misma estructura de la sociedad. [...] (*TP*, cap. 6, p. 2)

Con esto llegamos a la formulación de un primer objetivo que el mismo Spinoza se pone: “Por eso, cuando hablé de los medios necesarios para conservar el Estado, me refería a aquellos que son indispensables para mantener, sin notables cambios, su forma actual.” (*TP*, cap. 6, p. 2). El criterio que toma Spinoza para esto, parece ser en principio el de la duración en sentido maquiaveliano, pero inmediatamente introduce otros que se corresponden con lo dicho anteriormente respecto a los criterios de lo mejor:

[...] hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón. Lo cual se consigue, si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado, que nada de cuanto se refiere al bien común, se confíe totalmente a la buena fe de nadie. Ninguno, en efecto, es tan vigilante que no se adormile alguna vez; ni ha tenido nadie un ánimo tan fuerte e íntegro que no se doblegara ni se dejara vencer en alguna ocasión y, sobre todo, cuando más necesaria era su fortaleza de espíritu. Aparte que es una necesidad exigir a otro lo que nadie puede pedirse a sí mismo, a saber, que vele por otro más bien que por sí, que no sea avaro ni envidioso ni ambicioso, etc., especialmente si uno mismo experimenta a diario el máximo acicate de todas las pasiones. (*TP*, cap. 5, p. 3).

En este extendido pasaje, Spinoza reitera la importancia del ordenamiento político por sobre la virtud privada del gobernante pero también nos dice algo más. Estado absoluto no significa que el gobernante haga lo que quiera, sino que el criterio es, al modo clásico, el del bienestar común y que eso no puede depender de la voluntad de uno sólo, que por otro lado es tan humano como los

gobernados. Dicho esto, Spinoza vuelve sobre el criterio de la duración de la forma del Estado para resignificarlo:

La experiencia, sin embargo, parece enseñar que, si se atiende a la paz y la concordia, interesa que todo el poder sea entregado a uno solo. Ningún Estado, en efecto, se mantuvo tanto tiempo sin ningún cambio notable como el turco; y, a la inversa, ninguno ha durado menos que los Estados populares o democráticos, [...] democráticos, y en ninguno se han producido tantas sediciones. Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz. No és, pues, a la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo; ya que, como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia. (*TP*, cap. 5, p. 4).

Al criterio de la duración se le suma el criterio de la seguridad común entendida como paz afirmativa y no como ausencia de guerra, lo cual es sinónimo de esclavitud, barbarie y soledad. Spinoza critica que sólo tomando la paz como esto último alguien puede preferir la monarquía frente a otras formas de gobierno. Pero hay algo más que el análisis spinoziano nos dice: la monarquía nunca es efectivamente una monarquía.

No cabe duda que quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad, están muy equivocados. Pues [...] el derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga. De ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta, es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente y, por eso mismo, pésima. (*TP*, cap. 5, p. 5).

Si la ciudad es instituida por el derecho de la multitud, es decir su potencia, se engañan quienes creen que una sola persona puede encarnar y dirigir tal poder. Toda monarquía es siempre-ya una aristocracia disfrazada, un régimen endeble y precario que no puede gozar de los beneficios que pueda tener la forma aristocrática y que esconde la intrínseca debilidad del rey frente a la potencia de la multitud. En efecto, Spinoza nos dice que el peligro de la Ciudad es siempre interno, por el temor que la multitud le imprime al gobernante y esta es la razón por la cual “[...] preocupado por guardarse a sí mismo, no velará por los súbditos, sino que les tenderá acechanzas, [...]” (*TP*, cap. 5, p. 6). Estos son los consejos prácticos que los teóricos de la razón de Estado, realistas por su experiencia pero que no conocen las verdaderas causas de los problemas políticos, le hacen a los gobernantes.

Para hacer frente a estas complejidades y presentar el mejor régimen monárquico, Spinoza detalla una serie de fundamentos o principios institucionales que permitan “[...] garantizar la seguridad del monarca y la paz de la multitud, de forma que aquél sea tanto más independiente cuanto más vele

por la salvación de ésta.” (TP, cap. 6, p. 8). Repasemos algunas de estas instituciones: la constitución de un ejército de ciudadanos sin exclusiones (TP, cap. 6, p. 9 y 10), la descentralización de la administración, el establecimiento de la propiedad pública del suelo y abolición del régimen feudal (TP, cap. 6, p. 12), creación de un consejo numeroso, rotativo y dotado de amplias prerrogativas (TP, cap. 6, p. 15-20). Como vemos, todos estos son dispositivos constitucionales que permiten salvaguardar e incrementar la presencia activa de la multitud en el Estado, reforzándolo y democratizándolo.

Spinoza sostiene que estos principios fundamentales del Estado deben ser considerados como decretos eternos del mismo, que ningún monarca puede deshacer “de modo que sus servidores en realidad lo obedecen cuando se niegan a ejecutar las órdenes dadas por él, porque son contrarias a los principios fundamentales del Estado” (TP cap. 7, p. 1). Trazando un paralelismo con Ulises atado al mástil, Spinoza sostiene que los reyes no son dioses sino hombres “que a menudo se dejan seducir por el canto de las sirenas. Si todo dependiera de la voluntad inconstante de uno solo, no habría nada asegurado” (TP cap. 7, p. 1). Las instituciones presentadas por Spinoza le permiten al gobernante cumplir con la función por la cual se le entregó la soberanía: conocer la situación del estado, velar por la seguridad común y hacer lo que conviene a la mayoría (TP, cap. 7 p. 3).

En el párrafo 5 del capítulo 7, Spinoza nos presenta con claridad su pensamiento. Partiendo de la naturaleza común de los hombres según la cual no hay nadie que no prefiera gobernar a ser gobernado, deduce que no hay razones que no sean mistificadas para que los hombres entreguen todo su poder a un hombre o un puñado de ellos. Spinoza critica el argumento eficientista que justifica la monarquía porque “los reyes tienen mucha más suerte en las guerras” porque “para hacer más favorable la guerra se acepta la servidumbre en la paz, suponiendo que se deba admitir que reina la paz en un Estado donde el poder soberano ha sido confiado a uno sólo únicamente por causa de la guerra [...]”. En oposición, presenta al Estado democrático como “notable” porque “su valor es mucho más grande en tiempos de paz que en tiempos de guerra”. Luego de introducir esta digresión al interior del capítulo sobre la mejor monarquía, Spinoza vuelve a su objetivo: “Pero, sea cual fuere la razón por la que se haya elegido un rey, éste no puede saber por sí mismo [...] qué es lo más útil para el Estado, siendo necesario como lo hemos demostrado [...] que tenga en calidad de consejeros a un gran número de ciudadanos”. Acto seguido sostiene que el rey debe elegir entre las opciones que el concejo le presente, pero nunca puede hacer algo totalmente contrario a ellas.

Spinoza es claro, hay que democratizar la monarquía para que esta pueda velar por el bien común, de lo contrario se corre el riesgo de caer en el peor de los estados: la tiranía. Pero va un poco más allá en su argumentación. Para Spinoza nada diferencia intrínsecamente al gobernante de los súbditos, todos ellos están sometidos a los afectos y todos ellos forman parte de la *multitud*, y esto no debe

ser olvidado a la hora de establecer los fundamentos sobre los que instituir el cuerpo político. Reproducimos una cita ejemplar y fundamental del *TP* que ilustra esta cuestión:

Quizá lo que acabo de escribir, sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que sólo aplican a la plebe los vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo no tiene moderación alguna, que causa pavor, si no lo tiene; que la plebe o sirve con humildad o domina con soberbia, que no tiene verdad ni juicio, etcétera. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no; no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta.

Lo característico de quienes mandan es la soberbia. Si se enorgullecen los hombres con un nombramiento por un año, ¿qué no harán los nobles, que tienen siempre en sus manos los honores? Su arrogancia, no obstante, está revestida de fastuosidad, de lujo y de prodigalidad, de cierto encanto en los vicios, de cierta cultura en la necedad y de cierta elegancia en la indecencia. De ahí que, aunque sus vicios resultan repugnantes y vergonzosos, cuando se los considera uno por uno, que es como más destacan, parecen dignos y hermosos a los inexpertos e ignorantes.

Que, por otra parte, el vulgo no tiene moderación alguna y que causa pavor, si no lo tiene, se debe a que la libertad y la esclavitud no se mezclan fácilmente. Finalmente, que la plebe carece en absoluto de verdad y de juicio, no es nada extraño, cuando los principales asuntos del Estado se tratan a sus espaldas y ella no puede sino hacer conjeturas por los escasos datos que no se pueden ocultar. Porque suspender el juicio es una rara virtud. Pretender, pues, hacerlo todo a ocultas de los ciudadanos y que éstos no lo vean con malos ojos ni lo interpreten todo torcidamente, es una necedad supina. Ya que, si la plebe fuera capaz de dominarse y de suspender su juicio sobre los asuntos poco conocidos o de juzgar correctamente las cosas por los pocos datos de que dispone, está claro que sería digna de gobernar, más que de ser gobernada.

Pero, como hemos dicho, la naturaleza es la misma en todos. Todos se enorgullecen con el mando; todos infunden pavor, si no lo tienen. Y por doquier la verdad es a menudo deformada por hombres irritados o débiles, especialmente cuando mandan uno o pocos que no miran, en sus valoraciones, a lo justo o verdadero, sino a la cuantía de las riquezas. (*TP*, cap. 7, p. 27)

Si la naturaleza es una y la misma para todos, la diferencia entre gobernantes y gobernados es de hecho, es decir de derecho, pero no como una diferencia sustancial entre ambos sino siempre históricamente determinada por las relaciones de poder al interior de la *multitud*. En este sentido vemos que la democratización también opera sobre la doctrina de los *arcana imperii* la cual queda desarticulada, los procesos decisionales deben adquirir cada vez más publicidad pues si la plebe

carece de verdad o juicio no es por una condición intrínseca sino por su situación concreta de estar desligada del poder político. La democratización permite el acrecentamiento de la virtud de los súbditos para que estos puedan cumplir con su verdadero rol: ser el sostén y el límite del poder del rey.

Concluimos, pues, que la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia, con tal que logre que el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo. (*TP*, cap. 7 , p. 31)

Aristocracia.

A diferencia del régimen monárquico, la aristocracia se define porque el poder político es detentado por un grupo de hombres que Spinoza llama patricios. La proporción entre la potencia de la multitud y la potencia de los que gobiernan es más cercana por lo cual esta forma de gobierno es considerada más estable. En principio Spinoza pareciera apartarse del movimiento democratizante, puesto que establece que una aristocracia no puede devenir un régimen democrático sin derrumbarse previamente, por lo cual gran parte de los mecanismos institucionales están orientados a mantener la división que la caracteriza: patricios y súbditos, los pocos y los muchos. Pareciera que la multitud goza de menores prerrogativas en este tipo de estado que en el monárquico bien ordenado, por ejemplo cuando Spinoza afirma que “el poder de un Estado, una vez que ha pasado a un Consejo suficientemente amplio, no retorna jamás a la multitud, cosa que no vale para el Estado monárquico, [...]” (*TP*, cap. 8, p. 4). Si en la monarquía era necesario instituir un consejo amplio que delimitara y sostuviera el poder del rey, ese concejo está dado desde el comienzo en el estado aristocrático por lo cual su estabilidad parece estar asegurada desde el comienzo. Sin embargo, pese a que el estado aristocrático es mucho más absoluto que la monarquía, no termina de serlo del todo, pues el peligro del temor de (y a la) *multitud* no desaparece, en efecto:

Mas, como este Estado aristocrático no vuelve nunca (como acabamos de probar) a la multitud ni se hace en él consulta alguna a la multitud, sino que toda voluntad de su Consejo constituye derecho por sí sola, debe ser considerado como absoluto, sin restricción alguna. De ahí que sus fundamentos deben limitarse a la sola voluntad y juicio de dicho Consejo, sin que sea necesaria la vigilancia de la multitud, ya que ésta está excluida de todo consejo y votación. Así, pues, la causa de que, en la práctica, el Estado no sea absoluto, no puede ser, sino que la multitud resulta temible a los que mandan. Esta mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y consigue para sí, no mediante una ley explícita, sino tácitamente. (*TP*, cap. 8 p. 4).

El peligro sigue latente, y aquí es donde se introducen nuevamente mecanismos democratizantes al interior del gobierno aristocrático. En primer lugar, Spinoza establece un piso a la cantidad de miembros del patriciado para evitar que se reduzcan gradualmente hasta ser demasiado pocos

respecto a la *multitud* en su totalidad, pero además sostiene que ese número (que es muy elevado) debe ir ampliándose cada vez más. Spinoza confía en un criterio propio de la democracia deliberativa, según la cual las decisiones más útiles al bienestar común saldrán de la discusión entre muchos acercándose cada vez más a decisiones racionales:

[...] mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, parece la libertad y el bien común. Porque los talentos humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes. (De esto hemos visto muchos ejemplos en Holanda.)

No obstante que la decisión sea lo más racional posible, no significa por esto que sea obedecida (pues sólo un afecto más fuerte desplaza a cualquier afecto, y no la sola presencia de una idea verdadera). En este sentido, aparece un segundo elemento democratizador que es el de reclutar los funcionarios del Estado de la masa de súbditos, aunque estos queden apartados de los consejos de decisión (TP, cap. 8, p. 17 y 44). Balibar (2011) sostiene que “las clases, desiguales respecto a la soberanía, están de este modo implicadas la una y la otra en el funcionamiento del Estado. Cada una puede investir en éste un interés propio” (p. 89). Pero como Spinoza nos tiene acostumbrados a los desplazamientos efectivos al interior de toda forma, vemos al interior de la aristocracia una serie de movimientos que la mistifican. En primer lugar, el ya mencionado peligro de reducción del número de participantes del poder, que encarna un movimiento negativo hacia una monarquía. Este movimiento también se esconde en la tendencia que tienen las asambleas de patricios de erigir presidentes y otorgarle prerrogativas. Al reverso que en el caso de la monarquía, en estos dos casos la aristocracia en realidad pasa a ser una monarquía disfrazada de aristocracia. En segundo lugar, sucede muchas veces que el funcionariado público comienza a ocupar puestos deliberativos o se vuelven consejeros de los parlamentos, participando la plebe del poder de los patricios (los cuales lo otorgan para ganarse el favor de aquella). Esta aristocracia se presenta, a partir del juego de máscaras, como una democracia, y el nombre anacrónico para ella quizás sea el de burocracia (Chauí, 2004):

Quienes hacen de secretarios en cualquier Consejo y funcionarios similares, como no tienen derecho a voto, deberán ser elegidos de la plebe. Pero, como el manejo diario de los asuntos les da un perfecto conocimiento de las medidas a tomar, es frecuente que se siga su consejo más de lo conveniente y que la marcha de todo el Estado dependa más que nada de sus directrices. Esto provocó la ruina de Holanda. Porque tal situación no puede menos de suscitar la envidia de muchos de los mejores. (TP, cap. 8, p. 44).

Otro de los peligros acechantes de la aristocracia es la de degenerar en oligarquía, como Spinoza nos muestra a lo largo del capítulo nueve, en particular a través de la observación de la experiencia holandesa. Esto es en parte deducido de que la aristocracia no es el gobierno de los mejores sino tan solo de los pocos, elegidos entre la *multitud* para formar parte del cuerpo de patricios, por lo cual al estar sometidos a la naturaleza común de los hombres, no escapan a afectos potentes como la ambición, el deseo de gloria, la avaricia etcétera.

A los patricios, en efecto, siempre les parecerán los mejores quienes son ricos o están unidos a ellos por la sangre o la amistad. Evidentemente, si los patricios fueran de tal condición que eligieran a sus colegas sin dejarse llevar por ningún sentimiento, sino por el solo amor al bien público, no habría Estado alguno que fuera comparable al aristocrático. Pero la experiencia basta para hacer ver con todo tipo de datos que la realidad es todo lo contrario, especialmente en las oligarquías, donde la voluntad de los patricios, por falta de rivales, está libre de toda ley. Porque en éstas los patricios se esmeran en alejar del Consejo a los mejores y se buscan como colegas en el Consejo a aquellos que están pendientes de sus labios. De ahí que en semejante Estado las cosas marchen mucho peor, justamente porque la elección de los patricios depende de la voluntad absoluta de algunos, es decir, de una voluntad libre de toda ley.

La aristocracia es por lo tanto un régimen constitutivamente inestable, susceptible de devenir en dominio oligárquico o constituirse en una monarquía. La *multitud*, una vez más, “se convierte en factor de una potencial mutación, agente activo en un proceso que puede conducir al *imperium* hacia su plena constitución absoluta” (Visentin, 2014: 73). Este tipo de gobierno no puede preservar el poder político de las tensiones internas “más que expandiendo la clase dominante a la dimensión del pueblo entero” (Balibar, 2011). Al igual que en el régimen anterior, buena parte del movimiento democratizador depende de la publicidad de las decisiones, contraria a la tradición del secreto de estado. Por último, cabe destacar que el estado aristocrático definido por Spinoza es similar a las repúblicas de la época, de hecho, buena parte de los ejemplos utilizados por el autor para definir la aristocracia son repúblicas. Esto explica una de las rarezas del *TP*, radicada en el hecho de que el término república sea muy poco utilizado, a diferencia del *TTP* donde la *libera respublica* era la democracia⁵⁹.

Democracia como estado absoluto y como movimiento al interior de todo estado.

Spinoza sólo escribió apenas tres páginas de la democracia como forma de gobierno, quedando el *TP*

⁵⁹ El pensamiento político a partir de Maquiavelo debatía entre principados y repúblicas, dejando de lado regímenes antiguos como es el de la democracia. El hecho de que Spinoza retomase a Maquiavelo en el capítulo dedicado a la aristocracia, hace pensar a algunos comentaristas que la aristocracia spinoziana sea republicana. Lo anómalo reside una vez más en la introducción de la voz *democracia* para hablar del Estado más absoluto y libre de todos.

interrumpido por su muerte un febrero de 1677 en La Haya. Muchas son las conjeturas acerca del capítulo incompleto sobre la democracia, desde aquellas que afirman la dificultad de sostener la hipótesis de la misma como la forma de gobierno más absoluta y natural siendo reemplazada por la preferencia de la república aristocrática, otras que intentan prefigurar algunas de las posibles características de dicho régimen asegurando que el capítulo prometía una complejísima estructura de mediaciones (Domínguez, 1995) o las que remarcan la potencialidad de dicha ausencia en tanto Spinoza nos lega una teoría de la democratización más que de una forma completa (Balibar, 2011).

No obstante esta dificultad podemos intentar reconstruir parcialmente lo dicho por Spinoza en los breves párrafos del capítulo, así como aventurar algunas hipótesis sugerentes sobre cómo interpretar lo no-dicho.

Al comenzar el capítulo, Spinoza reafirma el carácter absoluto de la democracia y establece la diferencia con el Estado aristocrático, la cual radica en que en esta última el derecho a ser patricio resulta de una elección de la asamblea suprema, mientras que en la democracia tal derecho está establecido por ley (*TP*, cap. 11, p. 1). Este derecho democrático de ciudadanía permite votar y ocupar cargos públicos, con algunas restricciones como la edad y la contribución monetaria, da como resultado una asamblea suprema que pueda ser menor en número que la aristocrática (la cual debía ser lo más extensa posible). La diferencia entonces entre un régimen y otro no depende del carácter electivo (en rigor, todos los regímenes que propone Spinoza son electivos, inclusive el monárquico donde el rey es elegido por la *multitud*, y muerto aquel la soberanía vuelve a esta) ni del número de quienes transitoriamente gobiernen, sino en el derecho a participar efectivamente en el gobierno el cual a priori se extiende a toda la *multitud*. La distribución proporcional del poder soberano no es un reparto a cada individuo (lo que equivaldría a la vuelta al estado natural) sino que la soberanía se encuentra compartida: la *multitud* cuya potencia es la medida del poder político, comparte dicho poder sin división de clases, estableciendo una potencia colectiva inconmensurable respecto a la potencia individual de cada uno de sus miembros, es decir, no es la suma de las potencias sino el producto de la relación de dichas potencias (Chauí, 2004). Como vimos, esta forma de democracia es la más natural porque en ella se realiza el deseo determinado del derecho natural de gobernar y no ser gobernado, en ella la libertad como afirmación y autonomía se realiza y el hombre no está bajo la potestad de otro, sino de la colectividad entera de la que él forma parte. O podríamos decir más bien que *toma parte activa* del poder colectivo, pues en rigor nunca deja de ser parte de dicho poder⁶⁰.

⁶⁰ Chauí (2004) traza un paralelismo entre la Naturaleza como individuo complejísimo, y el individuo singular como *parte* de ella por un lado, y la *Multitud* como individuo político complejísimo, y el súbdito como *parte* de la misma. En este sentido, ser libre en relación a la Naturaleza desde una perspectiva ética implica el camino del conocimiento adecuado, que permite pensar y obrar, *tomando parte* de la potencia natural de la cual necesariamente participamos, pero no siempre adecuadamente. Ser libre en el Estado, no implica estar desligado de la colectividad, pues esto es equivalente a impotencia y soledad, sino que implica el hecho de *tomar parte* de la potencia común y actuar en el seno de la sociedad de la cual somos necesariamente *parte*.

Los últimos párrafos del capítulo están dedicados a limitar drásticamente el derecho de ciudadanía, a contrapelo del espíritu democratizador presente en el resto de los regímenes: quedan fuera de la participación del poder las mujeres, los extranjeros, los esclavos y siervos, los locos y los niños.

Sobre las instituciones propias de la democracia y sus peligros inmanentes no sabemos nada pues el *TP* se interrumpe de repente. Sin embargo a partir de la lectura crítica de la obra spinoziana se han construido hipótesis sugerentes y productivas acerca de su teoría democrática que nos gustaría introducir para resituar su novedad.

La doble valencia de la democracia: como forma y como movimiento.

Como ya dijimos entendemos que la reflexión spinoziana sobre la democracia es sumamente original en tanto irreductible a una tradición premoderna de las formas de gobierno como a aquella inaugurada por el contractualismo del siglo XVII del principio de soberanía popular. El elemento democrático en Spinoza mantiene una relación compleja, una tensión irresuelta con los conceptos políticos modernos. Para defender esta lectura recurrimos a la hipótesis sostenida por Stefano Visentin (2011) según la cual el término *democracia* contiene una “valencia doble, que es la expresión del movimiento propio del desplegarse de la existencia de una colectividad: por un lado principio constitutivo de toda relación política, y por otro mejor régimen político entre los diversos posibles” (p. 9). Estas definiciones son congruentes en la medida en que la perfección del *imperium democraticum* es la consecuencia necesaria del carácter democrático implícito de todo *imperium*, el resultado de un proceso que se da en la historia de adecuación de la sociedad a su propia naturaleza. El núcleo de este proceso está dado en la potencia afectiva e imaginativa de la multitud, desarrollada en el capítulo anterior, la cual hace posible la transición hacia modalidades cada vez más extendidas de la cosa pública (más cercanas a la utilidad común). Tal transición no está necesariamente dada en toda formación política, puesto que como vimos las relaciones afectivas entre los individuos son ambivalentes, pero es posible analizar este impulso democrático de la sociedad como una *exigencia* para que la misma se conserve en paz y seguridad, desarrollando la utilidad común de los hombres y no cayendo en la tiranía, que es la forma política más impotente de todas. Es en este sentido que Balibar sostiene que Spinoza nos legó una teoría de la democratización, válida para cualquier forma política, basada en la ampliación y circulación de la información y la acción política, y en la educación de los ciudadanos en el ejercicio de los asuntos públicos. El estado absoluto spinoziano es un estado en continua expansión, adecuando siempre la diferencia existente entre la *multitud* fuente y medida del poder, y el poder mismo.

La heterodeterminación es siempre el horizonte de actuación individual y colectiva y no puede transgredirse, pero hay una diferencia ontológica entre participar activamente de la potencia, y perseverar sumamente determinado por causas externas, es decir, durar en la pasividad.

El análisis de las formas de gobiernos es en Spinoza el análisis de la construcción e institución continua e inmanente de la sociedad política, de la comunidad. Es en este sentido que veíamos el movimiento permanente y amenazante de todas las formas políticas, pues estas dependen menos de una norma que de la continua institución de la ciudad por parte de la *multitud*, y la variación de la constitución de las relaciones intrínsecas a estas a partir de una configuración particular entre las potencias individuales. Por la naturaleza común de los hombres, vemos que la constitución necesaria de la sociedad, conlleva su contracara de posible discordia y amenaza de disolución de la misma (¿podríamos decir continua destitución?):

Toda sociedad es en realidad una mezcla variable de conflicto y comunidad; aquél será máximo bajo el imperium violentum -que procura la inmunidad pero en realidad genera conflicto-, en tanto que la democracia será no una forma reificada y negativa de existencia política sino un conjunto variable de condiciones que favorecen la producción de comunidad entre los hombres. El ideal democrático reduce el odio y la persecución, vuelve posible la pluralidad de los ingenios, la índole de cada uno -o más bien su manifestación- e incrementa la comunidad y la concordia. El Estado violento en cualquiera de sus formas, por el contrario, incentiva la intolerancia y la superstición pero genera también su propia resistencia (Tatian, 2012: 163).

Para analizar estos tránsitos de la potencia colectiva en la construcción del cuerpo político, Spinoza adopta el punto de vista de las masas o de la *multitud*. Esto da cuenta del aspecto subversivo de su teoría, aunque no por ello hace una lectura romántica u optimista del rol que ésta juega. Al contrario, esta tiene un carácter aporético y ambivalente (Balibar, 1997), su potencia es la causa de la institución de la ciudad pero también, siempre que se encuentre separada del gobierno de la misma, puede constituir su amenaza, la *multitud* como sujeto político heterogéneo “aloja la intolerancia y la superstición, a la vez que un potencial emancipatorio” (Tatian, 2014). La tarea política consistirá en la construcción colectiva de instituciones y mediaciones que permitan que la potencia colectiva se incremente a partir de compartir el poder político, intentando establecer transiciones cada vez más significativas, atentos siempre al peligro latente de el peligro que siempre acecha desde dentro: la pretensión de particulares de constituirse en detentores del poder soberano.

Queda una última consideración. Si la concepción de la democracia como una exigencia o movimiento inmanente de toda sociedad resulta sumamente interesante para pensar la producción de sociedades que expandan el alcance de la participación en el poder y sean libres, este aparato conceptual es puesto en riesgo en el cierre del *TP*. En efecto, toda la potencia democratizante de este pensamiento parece ponerse en riesgo en los endebles argumentos esgrimidos por el autor a la hora

de justificar la exclusión de ciudadanía de la forma política democrática:

Mas quizá pregunte alguno si acaso las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley. Ya que, si ese hecho sólo se fundara en una ley, ninguna razón nos forzaría a excluirlas del gobierno. Ahora bien, basta consultar a la misma experiencia para comprobar que ello se deriva de su debilidad. Pues no ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, sino que en cualquier punto de la tierra donde se hallan hombres y mujeres, vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia. Por el contrario, las amazonas que, según una conocida tradición, reinaron en otro tiempo, no soportaban que los varones moraran en el suelo patrio, sino que únicamente alimentaban a las hembras, mientras que daban muerte a los machos que habían parido.

Ahora bien, si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual talento (tal es el mejor índice del poder y, por tanto, del derecho humano), sin duda que, entre tantas y tan diversas naciones, se encontrarían algunas, en que ambos sexos gobernarán por igual, y otras, en que los varones fueran gobernados por las mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor. Pero, como esto no sucedió en parte alguna, podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos. No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres.

Y, si consideramos, además, los afectos humanos, a saber, que los hombres casi siempre aman a las mujeres por el solo afecto sexual y que aprecian su talento y sabiduría en la misma medida en que ellas son hermosas; y que, además, los hombres soportan a duras penas que las mujeres, que ellos aman, favorezcan de algún modo a otros, y hechos por el estilo, veremos sin dificultad que no puede acontecer, sin gran perjuicio para la paz, que los hombres y las mujeres gobiernen por igual. (*TP*, cap. 11, p. 4).

No indicamos que Spinoza trastabilla⁶¹ en este punto por expresar una posición injusta lo cual no tiene ningún sentido en el marco del realismo antimoralista spinoziano, ni intentamos justificarla por la mera adecuación a un clima de época pues buena parte del pensamiento radical, que en muchas cuestiones se inspiraban en el pensamiento spinoziano, tenía posiciones de avanzada con respecto a

⁶¹ Para un análisis pormenorizado de las distintas interpretaciones y recepciones del final del *TP* y la cuestión de las mujeres, así como también la exploración de un estudio de la categoría de mujer según la teoría de la individualidad spinoziana. Cfr. Aguilar (2019) *Mujeres: resignificación, resistencia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*.

la cuestión de género y la participación del poder⁶². Lo que ha sido destacado por algunos comentaristas es el absurdo en el que incurre Spinoza a la hora de argumentar esta posición, saliéndose de los marcos teóricos de su propio pensamiento (Galcerán, 2009; Montag, 2004). En el momento cúlmine donde Spinoza presenta la irrupción política de la *multitud* como sujeto instituyente del poder político, y donde se espera que Spinoza extienda la participación del poder hasta alcanzar una forma absoluta, se produce una nueva separación o división de dicha potencia, permaneciendo una parte mayoritaria de la *multitud* fuera de dicha participación. Por un lado, es entendible entonces que la forma democrática precise de un ordenamiento estatal, pues una parte de la sociedad sigue ejerciendo el poder sobre la otra. Lo inexplicable dentro de la teoría spinoziana radica en la justificación de la exclusión de las mujeres recurriendo a un argumento de tinte aristotélico, afirmando que la subordinación de la mujer responde a una diferencia de naturaleza. Como vimos, ante el argumento que dice un pueblo se diferencia de otro por su naturaleza Spinoza sostiene que la naturaleza no crea nunca naciones, sino individuos “y es solo la diferencia de lenguajes, leyes y costumbres lo que divide a los individuos en naciones” (*TTP*, XVII: 375). Del mismo modo afirmaba respecto a la diferencia de gobernantes y gobernados que la naturaleza es una y la misma para todos y que es el poder y la cultura lo que genera tales diferencias, y no una cuestión esencialista. En el momento en que Spinoza podría afirmar, en consonancia con su teoría, que si la naturaleza no crea naciones, tampoco crea géneros ni razas y que las diferencias entre estas son el resultado de costumbres y leyes históricamente determinadas (Montag, 2005), el autor retrocede y suelta con desgano un argumento contradictorio. El *TP* cierra esta exclusión con la frase *Sed de his satis*, “Pero ya es suficiente”, y se interrumpe para siempre. En el citado texto de Montag, el autor retoma brillantemente una carta de Spinoza a su amigo Pieter Balling en 1664 con motivos de interpretar esta contradicción. En la misma el filósofo holandés le comenta un sueño íntimo:

Al despertar una mañana con cielo ya claro de un sueño pesadísimo, las imágenes que ocurrieron en el sueño persistieron tan vívidamente ante mis ojos como si se tratara de cosas reales, especialmente la de cierto brasileño negro y sarnoso a quien nunca había visto antes. Esta

⁶² Unos años después de la muerte de Spinoza, hacia finales del Siglo XVII comenzarían a aparecer ramificaciones del naturalismo filosófico y del spinozismo elaboradas por escritores radicales (Beverland, Leenhoff, Radicati, Doria y d'Argens) que asignaban un nuevo lugar a la mujer en la sociedad y trataban temas relacionados a la sexualidad y el erotismo. El giro del debate intelectual en Europa le permitió a algunas mujeres nobles el descubrimiento de la nueva filosofía y la ciencia transformando su perspectiva de la vida y sus vidas mismas. Sobre esta cuestión Cfr. Berlin (2012).

Asimismo es posible identificar autores radicales contemporáneos a Spinoza que plantean la ampliación democrática a las mujeres. Entre ellos se encuentra el maestro de latín de Spinoza quien afirmaba la igualdad y libertad de hombres y mujeres en la Asamblea democrática, la cual alojaba todos los deseos e “inclinaciones”. Van den Enden en su escrito *Libertad política y Estado* (2010) contemplaba no sólo la ampliación de derechos a hombres y mujeres por igual, sino también el divorcio, la práctica del amor libre, la salud pública extensiva y la educación colectiva (Tatian, 2012).

imagen desaparecía casi enteramente cuando para distraerme con otra cosa, fijaba los ojos en un libro o en otro objeto; pero apenas desviaba de nuevo los ojos de tal objeto y los fijaba en algo sin atención, se me aparecía de nuevo la imagen de aquel mismo negro con la misma vivacidad y durante, varias veces, hasta que paulatinamente desaparecía de mi presencia. (*Epistolario*, carta 17).

Siguiendo a Balibar, la mujer, el negro brasileño, funcionan como sustitución metonímica de la *multitud* (1994) pues “¿quién es este brasileño si no la condensación de todos aquellos a quienes Spinoza negaría la voz en la democracia absoluta, quienes, tomados todos juntos, formaría una mayoría numérica en cualquier sociedad: mujeres, esclavos, asalariados, extranjeros?” (Montag, 2005: 111). Ellos son la parte de los que no tienen parte (Ranciere, 1996) de la *multitud* en la democracia spinoziana que ninguna ley ni norma formal podrá silenciar de un modo que no sea precario y parcial, y cuya presencia amenaza la existencia de la forma actual del Estado, en particular cuando esa masa inspira miedo (Balibar, 1997). Spinoza representa una anomalía porque adopta el punto de vista de la *multitud* para pensar la política, pero forma parte del status quo teórico del siglo XVII pues a él, como a Hobbes o Locke, una parte de dicha *multitud* lo acosa como la ausencia de su proyecto político. A diferencia de aquellos, Spinoza nos presenta un pensamiento democrático que va más allá de la forma estable de un régimen político, sino que puede ser pensado como un movimiento inmanente aunque parcial, y por ende no sometido a clausuras. Es en este sentido que compartimos la duda de Montag con respecto a la cuestión del sueño spinoziano:

No está claro finalmente si el esclavo rebelde, el mugriento brasileño/etíope, era una imagen en el sueño de Spinoza o si Spinoza mismo, sus palabras y sus obras, era el sueño de un esclavo rebelde, el sueño de todos aquellos, esclavos, trabajadores, mujeres, que en ese momento tomaron distancia respecto a la servidumbre y comenzaron a luchar por la liberación. (p. 112).

El conflicto está inscripto en el corazón de la política y democracia spinoziana (Torres, 2010), lo absoluto de la democracia no implica la disolución de la conflictividad ni encontrar una forma eterna de gobierno, sino que la dinámica democrática permite encontrar en el conflicto al interior de la *multitud* el momento oportuno para el incremento de la potencia colectiva, una ampliación interna del *conatus* de la *multitud*, la construcción permanente de una comunidad que realice la utilidad común y que expanda los alcances de la misma, pues *nadie sabe lo que puede un cuerpo (político)* y el pensamiento spinoziano nos enseña, a pesar del equívoco cierre del *TP*, a no clausurar imaginariamente ni con mistificaciones la potencia inmanente y democratizante de la *multitud*.

Final del recorrido

Conclusiones

Al principio de este trabajo nos propusimos exponer el pensamiento político de Spinoza a partir de ubicar su novedad respecto de la modernidad política. Partíamos del diagnóstico de que el pensamiento político spinoziano permaneció alejado durante mucho tiempo de la tradición política moderna, siendo considerado como escaso su aporte en términos de teoría política. Esto ha sido notoriamente revertido a partir de la llamada *spinoza-renaissance* de mediados de los años 60, en la cual proliferan numerosos estudios sobre el pensamiento específicamente político de Spinoza. De ese impulso teórico nos nutrimos a la hora de visitar la obra spinoziana con el objetivo de explicitar sus aportes a la modernidad política, contrastándolas con las corrientes y tradiciones constitutivas de la misma.

A lo largo del escrito, hemos trabajado sobre la hipótesis balibariana de la unidad indisoluble entre filosofía y política en el pensamiento spinoziano, intentando analizar dicha unidad a partir de los textos del autor y poniéndolos en diálogo con debates, problemáticas, conceptos y autores de la época. De este modo intentaremos recapitular algunos de los puntos más importantes de este recorrido los cuales se basan en los desplazamientos teóricos que Spinoza opera respecto de los lugares comunes del pensamiento de su época.

En primer lugar hemos presentado el núcleo conceptual de la filosofía spinoziana que anida en la parte I de la *Ética* en la cual se encuentra la definición de Dios como la Sustancia-Naturaleza absolutamente libre, infinita e inmanente. Aquí veíamos cómo la totalidad de lo real se inscribe en la Sustancia, por ser parte de un entramado de causas inmanentes infinitas y necesarias: el orden y conexión de causas o el orden de la Naturaleza. La definición de modos, como aquellas modificaciones de la sustancia infinita, cuya existencia no depende de su propia causa, fue el primer acercamiento a una idea del individuo en Spinoza, es decir, de las cosas singulares. Asimismo, vimos cómo el sistema spinoziano que se basa en la idea de Dios-Naturaleza, demuele el edificio discursivo de la teología-política a partir de operaciones de despersonalización y desantropomorfización de la figura divina, preparando el camino para la separación entre filosofía y teología propuesta por Spinoza en su *Tratado teológico-político*. Esta riesgosa apuesta teórica le valió la persecución en vida y la difamación indiscriminada luego de muerto, encumbrando su pensamiento como una de las más grandes herejías de la modernidad. En la segunda parte de este capítulo, analizamos la naturaleza de las cosas singulares o *res singularia* y arribamos a una primer definición de lo humano como la unión de cuerpo y mente, que son una y la misma cosa consideradas como expresando una modificación

de la extensión y del pensamiento. Aquí veíamos una segunda subversión spinoziana respecto a la tradición: la dualidad alma cuerpo desaparece bajo la idea de igualdad de ambas expresiones del Ser. Los humanos en tanto cosas singulares somos una ínfima parte de la Naturaleza, que expresamos una ínfima parte de su potencia la cual es nuestra esencia o *conatus*: la potencia, que se presenta como esfuerzo de perseverar en el ser. Dicho conatus singular no puede concebirse aislado, por su condición de parte, y está siempre inscripto en un juego de fuerzas con otros conatus singulares. Dicho entramado relacional se constituye a partir de las cosas singulares o individuos, pero a la vez los produce continuamente. De este modo veíamos una definición de individuo (cabe aclarar que no hablamos sólo de individuos humanos) que no puede reducirse a esencias abstractas que se actualizan en la existencia determinada, y que se aleja de definiciones atomísticas del mismo. Antes bien, tenemos una definición de individuos como un sistema de integración y diferenciación interna (Chauí, 2004) de los constituyentes (individuos o cuerpos-ideas más simples) y determinados por el principio de aumento y disminución de la potencia-conatus a partir de la relación-interacción con las fuerzas externas en tanto somos necesariamente parte de la Naturaleza.

En el tercer capítulo seguimos explorando las consecuencias que la ontología spinoziana imprime en: 1) las definiciones de la naturaleza humana, 2) la característica del hombre en estado de naturaleza y la noción de sociabilidad y 3) los mecanismos de la institución del cuerpo político. El método que utilizamos es el de interrogar a Spinoza a partir de tradiciones constitutivas de la modernidad política con la hipótesis de que aquel recupera a la vez que subvierte las mismas. Esto se ve a partir del desplazamiento de problemas y conceptos que operan en ambas tradiciones y que dotan de un carácter anómalo al pensamiento de Spinoza. De este modo, vimos primero la modalidad de inscripción en la tradición realista a partir de su racionalismo no idealista. De aquí surgía la pregunta sobre el lugar del sabio, del filósofo, en la política: comprender la naturaleza humana sin ridiculizarla ni deplorarla. Ante la dicotomía asimétrica de filósofos (normativistas, utópicos y moralistas) y los políticos (pragmáticos partidarios de la razón de estado) Spinoza se inclina por los segundos, a la vez que los critica: su práctica nos dota de un material empírico sobre el cual hay que trabajar para comprender las posibilidades reales de la naturaleza humana e instaurar el mejor régimen posible. De este modo vimos cómo la ontología spinoziana nos enmarca en un horizonte de heterodeterminación necesaria por lo cual estamos atravesados por las pasiones, las cuales no son vicios de la naturaleza, y el hombre se encuentra descentrado respecto del mundo puesto que sólo somos una parte de él. Lo propio de la naturaleza humana será el *conatus* determinado por la *cupiditas* o deseo, el cual en el encuentro necesario con el mundo y la otredad puede entrar en relaciones de composición-aumento de potencia-alegría o de descomposición-disminución de potencia-tristeza. En verdad, las relaciones con el exterior son múltiples y constitutivas por lo cual los afectos que nos determinan son una combinatoria compleja de deseo, alegría y tristeza: odio, amor,

esperanza, miedo, seguridad, fortaleza de ánimo, compasión, humildad, gloria, ambición, etcétera. En Spinoza se desplaza la cuestión clásica de la sociabilidad como un lazo de amistad o *philia*, pues el lazo o relación inter-individual existe siempre ya sea bajo una relación de amor o de odio. El concepto introducido para comprender la sociabilidad en Spinoza es el de utilidad o *utilitas*: el hombre es lo más útil para el hombre. Si viviéramos guiados por la razón-acción los seres humanos entraríamos en concordia necesariamente pues conoceríamos este principio de utilidad natural adecuadamente. No obstante si esto fuera así no sería necesaria ninguna política, en cambio, los hombres transcurrimos la mayor parte de nuestra vida atravesados por afectos que son pasiones y fluctuamos a partir de la imaginación. En ese campo pasional veíamos que los hombres pueden concordar al experimentar relaciones de composición así como entrar en discordia al establecer relaciones contrarias entre sí. Así llegábamos a la definición del estado de naturaleza spinoziano como un estado precario de fluctuación del ánimo, donde la potencia humana está reducida al mínimo. Luego analizamos la noción de derecho natural en Spinoza a partir de la fórmula *Jus, sive potentia*: el derecho determinado por la potencia implica todo lo que es capaz de hacer el individuo en una situación dada. El estado de naturaleza es una situación de imposibilidad de realización de dicho derecho, es decir, de perseverar en el ser, pero a la vez es una situación de práctica experimental de la agregación de potencias que permiten el tránsito a la sociedad civil. Spinoza se aparta del iusnaturalismo y del contractualismo al rechazar toda trascendencia jurídica que instaure la sociedad, ésta es resultado de la causalidad eficiente inmanente del derecho natural humano. La experiencia de agregación de potencias deriva en la constitución de la multitud como sujeto/individuo político basado en la unión de sus constituyentes a partir de la agregación de sus potencias singulares. Vemos así el abandono del corte trascendentalista hobbesiano en favor de un continuum entre naturaleza-estado, a partir de una politización, complejización, del derecho natural en derecho civil común. Si los hombres están siempre ya-socializados, aunque no necesariamente concuerden entre sí, el derecho natural permanece en (este es el significado de la palabra *inmanens*) la vida política y la naturaleza humana se vuelve la condición de posibilidad, a la vez que amenaza, de la vida en común.

En el cuarto y último capítulo analizamos la otra cara de la anomalía spinoziana: su teoría democrática. Luego de repasar la noción de democracia como república libre opuesta al *imperium violentum* o tiranía, desarrollada en el *TTP* vimos cómo la teoría de la democracia spinoziana tiene por finalidad una libertad activa que es condición para la seguridad y paz del estado. Estas últimas entendidas no tanto como ausencia de guerra, sino como el reino de la paz, la concordia común entre los hombres que viven una vida libre, es decir, propiamente humana, y desarrollan su deseo de gobernar y no ser gobernados. Esta conceptualización no permite reducir la libertad spinoziana a las teorías liberales de la época ni a la tradición de la tolerancia erasmiana, puesto que en Spinoza la

multiplicidad no es algo que deba tolerarse, sino que es la condición para el desarrollo de la libertad y la virtud. Luego seguimos la deducción de las formas de gobierno que Spinoza realiza en el *TP*: siguiendo el rastro de lo que llamamos junto con Balibar (2011) la democracia como exigencia inmanente de todo estado, es decir, la democracia como proceso de democratización operante en cualquier régimen político, además de una forma de gobierno determinada. Si la institución de la vida política era producto de un pasaje, antes que un corte con la naturaleza pre-social, las distintas formas de gobierno también adquieren un carácter variable y mudable, a partir de las múltiples relaciones que se establecen entre los individuos-potencias que conforman la multitud. La anomalía spinoziana reside en un realismo que busca en la naturaleza pasional humana la institución de la vida en común y encuentra en ella la posibilidad (y necesidad) de una democratización de la vida política para la duración del cuerpo político, a la vez que la posibilidad de destitución del mismo toda vez que hay una amenaza latente de dividir la soberanía y oprimir a la otra parte. Por último vimos también que Spinoza representa una anomalía porque adopta el punto de vista de la *multitud* para pensar la política, a la vez que forma parte del status quo teórico del siglo XVII pues, al igual que a Hobbes y Locke, una parte de dicha *multitud* lo acosa como la ausencia de su proyecto teórico-político. A diferencia de aquéllos, Spinoza nos presenta un pensamiento democrático que va más allá de la forma estable de un régimen político: una democracia como un movimiento inmanente que opera al interior del cuerpo político, siempre de manera parcial, y por ende no sometido a clausuras.

Aperturas

“Es dulce cuando sobre el vasto mar los
vientos revuelven las olas, contemplar
desde la tierra el penoso trabajo de otro;
no porque ver a uno sufrir nos dé placer
y contento, sino porque es dulce
considerar de qué males te eximes”

Lucrecio (1995), *De rerum natura*.

Luego del desarrollo del pensamiento de Spinoza, nos gustaría presentar una relectura que hace pie en lo dicho hasta aquí pero que abre el camino a nuevas problemáticas. Estas van a ser parte de futuros desafíos de investigación que nos acompañaran durante la realización del doctorado en Ciencia Política de la UNR y quisiéramos convidar al lector un pantallazo de las posibilidades teóricas de estas lecturas. Estas posibilidades ya no resultan tanto de ubicar a Spinoza en relación con su propia época, sino de las lecturas que su obra habilita para pensar la política desde nuestro propio

presente.

Luego del decurso de este trabajo, estamos en condiciones de repensar la ontología spinoziana. Abrimos el capítulo tres considerando la postura de Spinoza de tomar a las pasiones, a la naturaleza humana, “como si fuera cuestión de líneas y puntos”. Tomar al pie de la letra el tratamiento geométrico de las pasiones propuesto por Spinoza podría hacernos interpretarlas como denominaciones intrínsecas o características de la esencia íntima de la naturaleza humana separada del resto. Morfino retoma la traducción de Paolo Cristofolini quien propone entender la expresión *passionibus obnoxius* (TP, cap. 1, ep. 4) como atravesamiento antes que su sentido literal subyugado, sometido, sujeto a las pasiones. En este sentido las pasiones “no serían *proprietates* de una naturaleza humana genérica, sino relaciones que atraviesan al individuo constituyendo la imagen de sí mismo y del mundo” (pp. 35-36). Decíamos anteriormente que esto habilita pensar al individuo más como relación entre un exterior y un interior que se constituyen “en la relación” antes que como sustancia o sujeto. Esa relación constituye, determina, la esencia del individuo: su potencia. No una potencia dada de una vez y para siempre sino siempre variable, porque la relación entre interioridad y exterioridad es inestable. Los afectos primarios (deseo, alegría, tristeza) son elementos abstractos antes de entrar en una relación, no existen en estado puro. Morfino va un poco más allá y sugiere que esta teoría de la individuación u ontología de la transindividualidad balibariana supone la tesis del primado del *encuentro sobre la forma*: las relaciones no son trascendentales que dan forma a la experiencia sino que se constituyen en el encuentro, en la ocasión. Siguiendo la línea abierta por Althusser que pretendía vislumbrar una corriente subterránea del materialismo del encuentro, Morfino reinterpreta el vínculo entre Epicuro y Spinoza. Volviendo a la referencia spinoziana sobre el atomismo antiguo cabe recordar que éste citaba la autoridad de aquellos contra la filosofía occidental triunfante de “las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales”. La tesis supone que la ontología de la relación spinoziana, por su matriz anti teleológica y anti teológica, se monta sobre un primado de lo aleatorio que da lugar a la necesidad. Spinoza habría edificado un edificio ontológico basado en la necesidad inmanente y desechado toda idea de la contingencia, pero en realidad lo que habría dejado de lado es la idea de azar ligada a la noción de Voluntad, Origen, Fin, pero no toda idea de contingencia. Siguiendo a Althusser:

Puede decirse que el mundo es el *hecho consumado* en el cual, una vez consumado el hecho, se instaaura el reino de la Razón, del Sentido, de la Necesidad y del Fin. Pero la *propia consumación del hecho* no es más que puro efecto de la contingencia, ya que depende del encuentro aleatorio de los átomos debido a la desviación del *clinamen*. Antes de la consumación del hecho, antes del mundo, no hay más que *la no-consumación del hecho*, el no-mundo que no es más que la existencia *irreal* de los átomos. ¿En qué se convierte en estas circunstancias la filosofía? Ya no es

el resultado de la Razón y el Origen de las cosas, sino teoría de su contingencia y reconocimiento del *hecho*, del hecho de la sumisión del hecho a la contingencia y del hecho de las formas que “da forma” a los efectos del encuentro. La filosofía no hace más que *levantar acta: ha habido un encuentro y “toma de consistencia”* al haber prendido unos elementos con otros (como podría decirse que el agua “toma contingencia” al congelarse). Toda cuestión del Origen queda rechazada, así como todas las grandes cuestiones de la filosofía: ¿Porque hay algo en vez que nada? ¿Cuál es el origen del mundo? ¿Qué lugar ocupa el hombre en los fines del mundo? ¿Qué lugar ocupa el hombre en los fines del mundo?, etc.” Repito la pregunta que formulaba antes: ¿Qué filosofía, en la historia, ha tenido el atrevimiento de retomar las tesis de Epicuro? (2002: 33-35).

La ontología spinoziana reinterpretada a partir de su teoría de la producción individuos singulares da lugar a una ontología de la relación: la transindividualidad es lo que Spinoza llama *infinitus nexus causarum* (E II, P 7), es decir, el nexo infinito de causas, la relación infinita que produce individuos. La imaginación y la razón humana son reinterpretadas ya no como facultades, sino como una estructura de constitución o producción de individuos en distintos grados, donde lo que varía es su mayor o menor poder de actuar.

Entre el primado del encuentro sobre la forma de Lucrecio y Spinoza, podemos reintroducir al agudísimo florentino y así descubrir un nuevo perfil de la política del holandés. Siguiendo una vez más la lectura de Morfino, deudora de Althusser y Balibar, las nociones maquiavelianas de Fortuna y la Ocasión adquieren importancia en la obra de Spinoza, contra todo lector que pretendiera ver en el holandés una inmanencia sin movimiento, estancada, sin historia, tal y como la entendía Hegel. La tesis de Morfino que traemos a este trabajo es doble: por un lado, el horizonte teórico spinoziano puede otorgarnos un esquema de pensamiento “correcto” sobre el concepto de *ocasión* de Maquiavelo y a su vez, dicho concepto permite pensar de un modo distinto la causalidad inmanente.

De hecho si se piensa la ocasión en su causalidad inmanente se evitará pensar la contingencia como irrupción mesiánica de la eternidad en un tiempo lineal que aquélla excede y al mismo tiempo si se piensa la causalidad inmanente en la ocasión se evitará petrificar la contingencia a través del modelo mecánico o expresivo. (2014: 143).

Si volvemos sobre aquellas dos formas de existencia señaladas por Spinoza en la *Ética*, veremos que en la sustancia y en los modos hay una idea de temporalidad: eternidad en aquella, mientras que el mundo modal es el reino de la duración. El tiempo aparece como una medida de las duraciones de

las cosas singulares:

La duración es la continuación indefinida del existir. Explicación: Digo indefinida porque de ninguna manera puede ser limitada por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, pone necesariamente la existencia de la cosa, pero no la quita. (E II, def. 5)

Las cosas singulares duran, pues su esencia no equivale a existir, pero dicha duración depende de su conexión (*connexio*) con las otras cosas, es decir es “indefinida”. En su encuentro con las demás puede que una cosa se potencie, como que deje de existir (de durar). Morfino ve en Spinoza el espacio para una teoría de la temporalidad plural, en un entretejido infinito de múltiples duraciones no susceptibles de totalización, una duración indefinida.

El concepto de *connexio* nos empuja a un pensamiento más radical, a concebir las duraciones como efectos de encuentros de ritmos *ad infinitum*: eso significa que a partir del conocimiento de una duración existente, podemos acceder a la de las duraciones existentes en relación con aquélla (que le están ligadas), sea bajo la forma abstracta e inadecuada del tiempo [...] sea bajo la forma de una especie de eternidad, concibiendo de modo adecuado la constitución relacional [...] (Morfino, 2014: 137).

Estaríamos frente a una nueva subversión conceptual, un vaciamiento del sentido de la palabra *eternidad* (tal y como Spinoza había operado sobre la idea de Dios, individuo, mente, derecho etcétera) que ya no se entrelaza con ninguna forma de lo divino ni significa simultaneidad o eterno presente. Si esto no fuera así, ¿cómo explicaríamos que Spinoza se haya dedicado con tanto ahínco al estudio de “las sombras de las imaginaciones, de las pasiones, de las religiones, de la historia y de la política, aún sabiendo que éstas no son más que ilusiones desde el punto de vista del eterno mediodía de la sustancia, de la absoluta simultaneidad” (Morfino, 2014: 140)? Spinoza no es un pensador resignado al necesario acontecer de la ciega fatalidad. La necesidad inscrita en lo real es la que lo hace inteligible pero no cierra el espacio a la acción del filósofo y del político. Prueba de ello es el análisis histórico crítico de las Sagradas Escrituras presente en su *TTP*, el cual es a su vez un verdadero manifiesto militante, cuya metodología consiste en considerar la opacidad de un libro milenario, reconociendo la estratificación y la sutura de fragmentos de autores, historias, lugares, con el propósito de reconstruirlos, dentro de lo posible, en una mirada que bien podría ser arqueológica.

Vemos cómo la intervención política debe ser situada siempre en un entramado complejo de temporalidades y materialidades de forma “estratégica” (no puramente instrumental): dando cuenta

de las pasiones, los hábitos, el *ingenium* particular de un pueblo históricamente dado. Revisitemos la cita que Spinoza hace de Maquiavelo en el cierre de la primera parte del *Tratado Político*.

Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve la ambición de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro. Pero, si buscaba algún bien, como es de esperar de un hombre sabio, parece haber sido el probar cuán imprudentemente intentan muchos quitar de en medio a un tirano, cuando no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano, sino que, por el contrario, se acrecientan en la medida en que se le dan mayores motivos de temor. Ahora bien, esto es lo que acontece, cuando la masa llega a dar lecciones al príncipe y se gloria del parricidio como de una buena acción.

Entre otras cosas, Spinoza rechaza la idea de que la acción política sea la irrupción de un instante en un tiempo lineal: “tanto la violencia del tiranicidio⁶³ como la que da lugar a la instauración de un tirano son declaradas inútiles por la complejidad del entrecruzarse de temporalidades que atraviesan la multitud” (Morfinó, 2014: 146). Aquí entra en juego el concepto de *ocasión* y *fortuna*. Spinoza hace referencia explícitamente a esta última en el *TTP*:

“por Fortuna no entiendo otra cosa que el gobierno de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas [...] Por gobierno de Dios, entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales [...] hemos probado en otro lugar que las leyes universales de la naturaleza, conforme a las cuales se hacen y determinan todas las cosas, no son más que los eternos decretos de Dios, que implican siempre una verdad y una necesidad eternas”.

La Fortuna, al igual que la contingencia, no es sólo el desconocimiento de las causas exteriores que son necesarias. Lo que también es “necesario” es dicho desconocimiento, pues los hombres somos sólo una ínfima parte de la naturaleza. El hombre es ese entrelazamiento entre virtud (bien interno o conatus que se guía por la razón) y fortuna (la dependencia necesaria de la exterioridad) y su

⁶³ En el *TP* Spinoza declara la inutilidad del tiranicidio por parte del pueblo porque dicha acción no cambia las causas inmanentes de la tiranía, sino sólo el efecto. Es así como los pueblos que matan al tirano, lo cambian por otro tirano. Creemos con Chauí (2004) que “así como la institución de lo político es creación de una potencia nueva, así también el cambio de la forma política es creación, y si el cambio fracasa es porque no hubo creación de lo nuevo. Toda causa es eficiente e inmanente. Si es inadecuada, su potencia interna es débil para vencer las potencias externas adversas. Si es adecuada, es capaz de vencerlas, determinarlas, cambiarles el curso y coexistir con ellas sin destrucción recíproca. En el momento de la institución política originaria, la causa eficiente inmanente puede ser inadecuada (miedo a la muerte) o adecuada (esperanza de vida) y desplegará en la duración sus efectos necesarios. Destruir la causa de la tiranía es explicarla como causa inmanente de la fundación política y del ordenamiento institucional, y sólo su desaparición permitirá el cambio verdadero: la acción de una nueva causa inmanente contraria y más fuerte.” (p. 202)

intervención política dependerá en gran medida de la *ocasión*, como los príncipes de maquiavelo quienes “sin aquella ocasión su virtud de ánimo se habría perdido, y sin esa virtud la ocasión habría venido en vano”. La *ocasión* maquiaveliana, inscrita en el horizonte de la ontología spinoziana, puede ser interpretada como el “entre” en el que tienen lugar los acontecimientos políticos dentro de la trama plural de relaciones y temporalidades.

Si “en el orden natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se dé otra más potente y más fuerte [...] por la cual aquélla puede ser destruida” (*Ética IV, Axioma*), podemos decir con Althusser (2004) que “la historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación” (p. 39). A su vez, podemos también afirmar que la filosofía *levanta actas frente al hecho consumado*, frente al encuentro decisivo de *ocasión* y virtud, pero también podemos decir con Spinoza que del conocimiento adecuado de dichos encuentros es posible, o mejor dicho *necesario*, afrontar activamente el presente. Esto último significa intervenir en la coyuntura con una capacidad manifestada de afirmar una potencia instituyente transindividual, una capacidad de afectar con otros; pero también una capacidad “de resistencia a poderes que requieren de la impotencia de los demás para su incremento, de la tristeza de los demás para su alegría, de la alienación de los cuerpos y lo que los cuerpos pueden para su dominio”. (Tatian, 2014: 54)

Si lo real es un entramado espeso, heterodeterminado, un entrecruzamiento opaco de potencias, el realismo spinoziano no propone una simple justificación de lo dado. La filosofía política spinoziana traduce el lenguaje del derecho al lenguaje del poder, porque ya no busca una justificación de las “contradicciones, discrepancias y lagunas” (Montag, 2005) de la naturaleza ni reducirlas a un orden ideal. Hay que operar sobre dicha opacidad de lo real, necesariamente irreductible, para encontrar aquellos entramados causales que nos vinculan necesariamente y volverlos inteligibles, es decir, producirlos.

Blumenberg en *Nafragio con espectador* (1995) lee la metáfora epicúrea del barco como la metáfora propia de la filosofía (la tierra firme del filósofo espectador frente al naufragio de los muchos no-filósofos atravesados por las pasiones). Nosotros creemos con Tatian (2019) que Spinoza es un *filósofo en la nave*,

que concibe su existencia de filósofo junto a los demás para afrontar en colectivo las tormentas y pensar las pasiones humanas -y sus configuraciones políticas- en contigüidad con ellas. Filosofía de la praxis que conjuga su tarea en medio de la fragilidad- la tarea de reparar la nave común durante la marcha, la obra de la filosofía en la vida humana “que realmente existe” - con una

“experiencia de la eternidad” que no se produce en la tierra firme de la existencia sustraída sino en el vendaval de la historia, en la singularidad situada de lo que produce el tiempo. (p. 127)

De algún modo, la tarea del filósofo (y del político) consiste en partir de la necesidad inscrita en lo real, de lo que hay, para buscar aquello que pueda aumentar nuestra potencia de obrar y pensar junto con otros, encontrar la mutua utilidad, producirnos como sujetos libres en la *multitud*, es decir, construir lo común. La política pasa a ser entendida como acción emancipatoria común orientada por la potencia humana, una acción que afirma la libertad individual y colectiva como virtud, una acción orientada por la necesidad de desalienar la capacidad de la potencia humana de producir comunidad. Este proceso permanecerá abierto e indeterminado, aún amenazado desde dentro (el peligro destituyente siempre es interno), y por esa razón precisa de la acción colectiva constante, una actividad militante permanente que amplíe los márgenes de la democratización y produzca las instituciones necesarias para su fortalecimiento y su preservación.

Para el filósofo dicha intervención militante es resultado de la libertad entendida como necesidad. Decimos necesario en el sentido utilizado por Cavailles “Yo soy spinozista; es necesario resistir, combatir, afrontar la muerte. Así lo exigen la verdad, la razón” (Arón, 1962: 14). Asimismo afirma Badiou (2010) que Cavailles era un “filósofo resistente” pues se subía a un tanque para enfrentar al nazismo con la misma necesidad con la que hacía ciencia. El conocimiento adecuado de lo real no nos obliga a resignarnos a lo dado, sino que nos ilumina una teoría de la acción “que asume lo ineluctable, la claridad de lo inevitable que se impone al pensamiento. No una decisión del sujeto sino una comprensión del mundo es lo que revela las exigencias del tiempo, que se vuelven auto-exigencias de la razón” (Tatian, 2019). Spinoza nos otorga una teoría que une indisolublemente pensamiento y acción, filosofía y praxis, y que combina prudencia realista con compromiso político a partir de la comprensión clara de las cosas mismas y que vuelve inevitable la intervención política del filósofo, arrojado a una experiencia de lo necesario que aloja siempre la imprevisibilidad.

Bibliografía

- ABDO FERREZ, Cecilia (2009). *Individuo e individuación en Spinoza y Leibniz: la insalvable disputa*. Tatián, Diego (comp.) "Spinoza. Quinto Coloquio". Editorial Brujas. Córdoba.
- AGUILAR, Claudia (2019). *Mujeres: resignificación, resistencias y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*. RAGIF ediciones. Buenos Aires.
- ALBIAC, Gabriel (2015). *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*. Tecnos. Madrid.
- ALLENDESALAZAR, Mercedes (1988). *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Alianza Editorial. Madrid
- ALTHUSSER, Louis. (1988). *Filosofía y Marxismo*. Entrevista de Fernanda Navarro. Siglo XXI. México.
- (1992). *El porvenir es largo*. Destino. Barcelona. [Trad. Marta Pesarrodonna]
- (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Arena libros. Madrid.
- (2004). *Para leer el Capital*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- ARENDRT, Hannah (2015). *La promesa de la política*. Paidós. Buenos Aires
- ARÓN, Raymond (1962). *Prefacio*. Jean Cavaillès "Philosophie mathématique. Hermann. París.
- BADIOU, Alain (2010). *Compendios de metapolítica*. Prometeo. Buenos Aires.
- BALIBAR, Etienne (1994). *Masses, classes, ideas*. Routledge. Estados Unidos.
- (1997). *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Éditions Galilée. París.
- (2011). *Spinoza y la política*. Prometeo Libros. Buenos Aires
- (2014). *De la individualidad a la transindividualidad*. Encuentro Grupo Editor. Córdoba.
- BERLIN, Isaiah (2005). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Alianza editorial. Madrid.
- BLUMENBERG, Hans (1995). *Naufragio con espectador*. Visor/Machado. Madrid.
- BODEI, Remo (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. FCE. México.
- BOVE, Laurent. *La estrategia del conatus*. Cruce casa editora. Buenos Aires.

- CHAUÍ, Marilena (2004). *Política en Spinoza*. Gorla. Buenos Aires.
- (2012). *Spinoza: poder y libertad*. Borón, Atilio (comp.) "Filosofía política Moderna. De Hobbes a Marx". pp. 111-143. Ediciones Luxemburg. Buenos Aires.
- CROPSEY, y STRAUSS, Leo (comp) (2016). *Historia de la filosofía política*. FCE. México.
- DE LA CÁMARA, María Luisa (2008). *Spinoza y la sociedad civil*. Galcerán Huguet, Montserrat; ESPINOZA PINO, Mario (eds) "Spinoza Contemporáneo". Tierradenadie. Madrid
- DELEUZE, Gilles (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. El Aleph. Barcelona.
- (2003). *En medio de Spinoza*. Cactus. Buenos Aires.
- (2006). *Spinoza: filosofía práctica*. Fábula editores. Buenos Aires.
- DOMÍNGUEZ, Atilano (1995 A). *Spinoza*. Vallespín, Fernando "Historia de la teoría política, 2". Alianza editorial. Madrid. [pp. 310-354]
- (comp.). (1995 B). *Biografías de Spinoza*. Alianza editorial. Madrid.
- (2017). *Introducción en "Tratado Teológico Político" Baruch, Spinoza*. Alianza Editorial. Madrid. [pp. 11-53].
- DOMINGUEZ, Esteban; FEROLLA, Mauricio y GARCÍA, Tomás (2018). *La modernidad política entre la crítica y la crisis. Reinhart Koselleck dentro de sus límites*. Congreso Internacional de Democracia. Facultad de Ciencia Política y RRII. Universidad Nacional de Rosario.
- DOTTI, Jorge. 1994 *Pensamiento político moderno*, en: Ezequiel de Olaso (ed.), "Del Renacimiento a la Ilustración". Editorial Trotta. Madrid. [pp. 53-75].
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos (2002). *Regreso al "campo de batalla"*. Althusser, Louis "Para un materialismo Aleatorio" Arena Libros. Madrid.
- GALCERÁN HUGUET, Montserrat (2009). *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Traficante de Sueños. Madrid
- GALCERÁN, Montserrat; ESPINOZA PINO, Mario (de) (2009). *Spinoza contemporáneo*. Tierradenadie ediciones. Madrid.
- GEBHARDT, Carl. (2007) *Spinoza*. Losada. Buenos Aires.
- GIANCOTTI, Emilia (1985). *La teoría dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza en Studia Spinoziana*. Vol I.
- (2000). *Introducción a Spinoza Subversivo*. Negri, Antonio. Akal. Madrid
- GONZÁLEZ VARELA, Nicolás (Junio 2014). *Marx sobre Spinoza*, en "CÁLAMO" revista de estudios jurídicos. Ecuador.

- HAMPSHIRE, Stuart. (1982). *Spinoza*. Alianza Editorial. Madrid.
- HEGEL, Georg (1955). *Lecciones sobre Historia de la Filosofía t. III*. FCE. México.
- (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial. Madrid.
- HOBBS, Thomas (2010). *Leviatán*. FCE. México.
- ISRAEL, Jonathan (2012). *La ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. FCE. México.
- JACQUET, Chantal (2008). *Spinoza o la prudencia*. Tinta limón. Buenos Aires
- (noviembre 2009). *Actualidad del tratado político de Spinoza*, en "Pensamiento de los Confines, n° 25. Buenos Aires. [trad. Emanuel Biset]
- (2016). *La unidad del cuerpo y de la mente: afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Editorial Brujas. Córdoba.
- KOYRÉ, Alexandre (1995). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI. México.
- (2008). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI. México.
- LORDON, Frédéric (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Tinta limón. Buenos Aires.
- LUCRECIO, Caro Tito (1995). *De rerum natura*. Atalaya ediciones. Barcelona. (Trad. Abate Marchena, Introducción García Calvo, A.).
- MACHEREY, Pierre (2014). *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón. Buenos Aires.
- MAQUIAVELO, Nicolás (2010). *El príncipe*. Losada. Buenos Aires.
- (2008). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Losada. Buenos Aires.
- MATHERON, Alexandre.(1968). *Individu et communauté chez Spinoza*. Editions de Minuit. París.
- MENDELSSOHN, Moses y GOTTHOLD, Lessing (2010). *Debate sobre Spinoza: Mendelssohn y Lessing*. Encuentro Grupo Editor. Córdoba.
- MIGNINI, Filippo (2009). *Spinoza ¿más allá de la idea de tolerancia?*. Encuentro Grupo Editor. Córdoba.
- MONTAG, Warren (2005). *Cuerpos, Masas, Poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Tierradenadie ediciones. Madrid.
- MOREAU, Pierre-François (2005). *Introduction*. en Baruch Spinoza "Traité Politique. Oeuvres V. PUF. París.

- (2012). *Spinoza y el spinozismo*. Escolar y mayo editores. Madrid.
- MORFINO, Vittorio (2010). *Spinoza. Relación y contingencia*. Encuentro grupo editor. Córdoba.
- (2014). *El tiempo de la multitud*. Tierradenadie Ediciones. Madrid.
- NEGRI, Antonio (1993). *La Anomalía de lo Salvaje. Ensayo sobre Poder y Potencia en Spinoza*. Anthropos. Barcelona.
- (2000). *Spinoza subversivo*. Akal. Madrid
- (2011). *Spinoza y nosotros*. Nueva visión. Buenos Aires
- PEÑA, Javier (2018). *República, libertad y democracia en Spinoza*. "Revista co-herencia" Vol. 15 n.º 18. Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT.
- PINEDA, Victor (2015). *El temor y la esperanza: la filosofía política de Spinoza*. Biblos. Buenos Aires
- PORTINARO, Pier (2007). *El realismo político*. Nueva visión. Madrid.
- QUENTIN, Skinner (1986). *Los fundamentos del pensamiento político moderno, Tomo II: la reforma*. FCE. México
- ROMÉ, Natalia (abril 2011). *Spinoza en Althusser. Una aproximación a la lectura althusseriana de Spinoza a propósito de la relación entre ciencia, ideología y política*. Jornadas de Investigación en filosofía. La plata. Disponible en: <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/viii-jornadas-2011> – [Consultado en noviembre de 2015]
- RANCIERE, Jacques (1996). *El desacuerdo*. Nueva visión. Madrid.
- SABATER, Natalia (2019). *La destinación humana en Spinoza: una interpretación de su proyecto ético*. RAGIF Ediciones. Buenos Aires
- SCHMITT, Carl (2002). *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*. Struhart Cía. Buenos Aires.
- SIMONDON, Gilbert (2009). *L'individuation psychique et collective*. Aubier. París
- SOLÉ, Jimena (2013). *Spinoza en el origen del Idealismo alemán: Repercusiones de la «Polémica del spinozismo» en Fichte y Schelling*. El arco y la lira. Tensiones y Debates. Año 1. Número 1.
- SPINOZA, Baruch (1958). *Ética demostrada según el orden geométrico*. FCE. Buenos Aires.
- (1988). *Epistolario*. Raíces. Buenos Aires.
- (2008). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Colihue. Buenos Aires.
- (2013). *Tratado Político*. Alianza editorial. Madrid.

- (2017). *Tratado teológico político*. Alianza Editorial. Madrid.
- STRAUSS, Leo (2009). *Persecución y el arte de escribir*. Amorrortu. Buenos Aires.
- TATIAN, Diego. (2009 A). *Una introducción a Spinoza*. Quadrata. Buenos Aires.
- (2009. B) *Spinoza con Marx. Protocolos de un encuentro* en “Revista Confines” N° 25. Buenos Aires.
- (comp.) (2009 C). *Spinoza Quinto Coloquio*. Editorial Brujas. Córdoba.
- (2011). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Colihue. Buenos Aires
- (2012 A). *Spinoza. Filosofía Terrena*. Colihue. Buenos Aires
- (2012 B). *Spinoza, político e impolítico*. publicado en “Nombres. Revista de Filosofía”, N° 13, Artículos. UNC. Córdoba
- (2014). *Spinoza. El don de la filosofía*. Colihue. Buenos Aires
- (2019). *Spinoza disidente*. Tinta Limón. Buenos Aires.
- TORRES, Sebastián (2010). *Contingencia y conflicto político en Machiavelli. Vida y tiempo de la república*. (Tesis doctoral). Universidad nacional de Córdoba. Facultad de filosofía y humanidades. Córdoba.
- TOSEL, André (1984). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Aubier. París.
- (2001). *La filosofía, política en el espejo de Spinoza* en “¿Pensamiento único en filosofía política?”. Ediciones Kohen. Buenos Aires.
- VALLESPÍN, Fernando (comp.) (1995). *Historia de la teoría política, 2*. Madrid. Alianza Editorial
- VAN DEN ENDEN, Francis (2010). *Libertad política y estado*. El cuenco de plata. Buenos Aires
- VISENTIN, Stefano (2004). *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza*. Encuentro grupo editor. Córdoba.
- VOLCO, Agustín (2011). *Spinoza y el republicanismo*. “Res publica. Revista de historia de las ideas políticas” N.º 25 [9-40]. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/RUPB/article/view/47801>. Universidad complutense de Madrid.
- WOLIN, Sheldon (1993). *Política y perspectiva*. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- ZARCA, Yves-Charles (2008). *Filosofía y política en la época moderna*. Escolar y Mayo Editores. Madrid.

WALLERSTEIN, Immanuel (1984). *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*. Siglo XXI. México

----- (2003). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Siglo XXI. México