



Universidad
Nacional
de Rosario



Facultad
de Ciencia Política
y Relaciones Internacionales

La filosofía política de Spinoza: orden y conflicto en la modernidad



Licenciatura en Ciencia Política

Tesina de Grado

Autor: Carlos Mauricio Ferolla (Legajo F-1233/5)

Director: Emilio Lo Valvo

Co-Director: Esteban Dominguez Di Vincenzo

Fecha: 31-10-2025

Agradecimientos

Gracias a todas las personas que me acompañaron en este largo y arduo proceso de escritura de esta tesina de grado. Gracias a todxs aquellxs con lxs que compartí estos años de tránsito por la vida universitaria, y a quienes mucho antes hicieron posible que pueda venir a Rosario y cumplir el sueño individual y familiar de estudiar en la Universidad.

Principalmente este trabajo está dedicado a las dos personas más importantes de mi vida, y sin las cuales nada de esto hubiera sido posible. Quienes con un amor inconmensurable me enseñaron, cuidaron y me brindaron todo, hasta lo que no tenían, para que pueda transitar esta experiencia. Lamentablemente, no pueden estar conmigo, viéndome terminar esta etapa y compartiendo este momento, pero la presencia de ambas está en cada trazo y recorrido de estas palabras. Fortu y Neni, mamá y tía, gracias por tanto amor.

A Indi, mi compañera de vida, de lucha y de proyectos futuros. Gracias por ser el sostén en estos últimos años para poder terminar la tesina, por el aguante de todos los días, por los momentos compartidos y el amor cotidiano. Te amo.

A mis amigxs. Gracias por estar siempre, por tanto, afecto y amistad. Gracias a mis amigxs de Corrientes, y especialmente a Cachi y Nico, con quienes de lejos vinimos a esta aventura rosarina. Les quiero agradecer por estos años compartidos, los años de convivencia, el aguante y apoyo permanente. Los considero como mis hermanos. Gracias a quienes forjamos esta hermosa amistad en Rosario, a Rochu, Chino, Mechi, Dulce, Romi y Lupe. Lxs quiero mucho.

A mis compañerxs de militancia. Especialmente al Pampillón, una escuela de vida, de valores y compromiso. Me enseñó a asumir la militancia como forma de vida, a tener pensamiento crítico y a entender que la única salida es colectiva. Mi vida no fue la misma desde que me encontré con esa hermosa mesita, con esa estrella roja y ese entusiasmo y energía de querer revolucionarlo todo. Quiero agradecer a las hermosas amistades que me ha dado la militancia, a Refi y a Juan, a Pauli, Alejo y Juanse, y otros compañerxs con quienes he compartido años de militancia universitaria.

A Emilio y Esteban. Gracias por haber aceptado acompañarme en la elaboración de esta tesina. Pero, sobre todo, por la amistad compartida y por lo aprendido de ustedes estos años, en las aulas, en los pasillos, en las reuniones y encuentros informales. Quiero agradecer también aquí al Chino, otro de los hermanos que me dió la vida, gracias por tu amistad, por la escucha y los consejos permanentes. Gracias por estos años compartidos de militancia,

lecturas, viajes, y porque también has sido un apoyo importante para que pueda terminar esta tesina.

A la Cátedra Libre de Spinoza, hoy Leftpol, con quienes además de compartir lecturas, discusiones y la pasión por Spinoza, compartimos la amistad. Este trabajo no hubiera sido posible sin la lectura y discusión semanal, sin los viajes spinozistas y los alegres encuentros compartidos. También agradecer a Diego Tatián y Mariana de Gainza, quienes con enorme gratitud nos abrieron los brazos del spinozismo argentino y latinoamericano, de quienes aprendí y aprendo mucho.

A la familia, a Ramiro que lo considero como mi hermano mayor. A mis primas Ceci y Marisa. A mis tías Mili y Tuca. A Luz, Marina, Maru y Martín. Y a Paz y Francisco, que ojalá puedan crecer en un país y un mundo más justo.

A mis compañerxs de trabajo, por el aguante y la buena onda compartida de todos los días.

A Mary y Humita, mis compañeras de cuatro patas, quienes han estado a mi lado en los últimos años, no entendiendo porque estaba tanto tiempo sentado delante de una computadora, y muchas veces recostadas sobre pilas de libros.

A la Universidad Pública y a la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, que por muchos años fue mi segunda hasta incluso mi primera casa. Hermosos momentos vividos en las aulas, en los pasillos, en las discusiones políticas e institucionales. Gracias a lxs docentes y compañerxs de cursado de estos años. Como decía una de mis primeras remeras de militancia, “defender la universidad para transformarla”. Hoy más que nunca.

Son muchos los agradecimientos y muchas personas a las que me faltó nombrar y fueron parte de hermosos momentos compartidos. Cada uno de esos encuentros, palabras, abrazos, enojos, alegrías y tristezas están presentes en esta escritura que se compone de relaciones amistosas, de vínculos afectivos, de discusiones académicas y políticas, y, sobre todo, de una mirada militante. Tal vez, es por eso, que durante tanto tiempo me atrajo y me sigue apasionando el pensamiento de este filósofo holandés del siglo XVII.

Resumen

El presente trabajo analiza el pensamiento filosófico y político de Baruch Spinoza (1632-1677) en el marco de la filosofía política moderna, tomando como eje la relación entre orden y conflicto constitutiva de la política. La investigación se estructura en dos dimensiones: una histórico-contextual, que sitúa a Spinoza en tensión con el orden político, religioso e intelectual de su época; y una exegético-hermenéutica, orientada a reconstruir conceptualmente cómo dicha tensión se manifiesta en su obra.

Se parte de dos supuestos centrales. En primer lugar, que la tradición del pensamiento político ha privilegiado un paradigma del orden, desplazando o neutralizando la reflexión sobre el conflicto. En segundo lugar, que la obra de Spinoza ha sido interpretada con frecuencia bajo marcos ajenos —como el cartesianismo en filosofía o el contractualismo en política—, lo que ha opacado la especificidad de su propuesta teórico-política.

Frente a ello, la hipótesis principal de esta tesina sostiene que Spinoza reelabora la relación entre orden y conflicto sin anular ninguno de estos términos, convirtiendo su tensión en un elemento productivo para la política. Este planteo se desarrolla a partir del análisis crítico de su relación con la tradición filosófica y teológica, con el cartesianismo y con la teoría política de Thomas Hobbes. Asimismo, se examina la importancia decisiva de la influencia de Maquiavelo en su pensamiento político

El estudio se centra en la *Ética*, el *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*, en los cuales se identifica la formulación de una hipótesis no contractualista sobre la constitución del Estado. Para ello, se recuperan aportes relevantes del spinozismo contemporáneo que destacan la perspectiva materialista y política del autor, subrayando la centralidad de la teoría de los afectos y los conceptos de multitud y democracia para comprender los aportes de la producción teórica de Spinoza en el campo de la filosofía política.

Palabras clave:

SPINOZA - ORDEN Y CONFLICTO - NO CONTRACTUALISMO - MULTITUD

Abreviaturas

Enumeramos las fuentes bibliográficas de Baruch Spinoza que serán utilizadas en este trabajo, con su respectiva abreviatura:

Ética: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción: Vidal Peña.

Editorial: Agebe. Año: 2012

TTP: *Tratado Teológico Político*. Traducción: Atilano Domínguez. Editorial: Altaya.

Año: 1994

TP: *Tratado político*. Traducción: Atilano Domínguez. Editorial: Alianza. Año: 2013

TRE: *Tratado de la reforma del entendimiento*. Traducción: Atilano Domínguez.

Editorial: Alianza. Año: 1988

Epistolario: *Epistolario*. Traducción: Oscar Cohan. Editorial: Colihue. Año: 2007

PFD: *Principios de filosofía de Descartes*. Traducción: Atilano Domínguez.

Editorial: Alianza. Año: 1988.

PM: *Pensamientos Metafísicos*. Traducción: Atilano Domínguez. Editorial:

Alianza. Año: 1988.

Índice

Agradecimientos	1
Resumen.....	3
Abreviaturas	4
Índice	5
Introducción	8
1. El contexto de producción teórica: el Siglo XVII.....	10
2.1 Modos de lectura I: Spinoza entre el orden y el conflicto	15
2.2 Modos de lectura II: Spinoza contemporáneo	19
3. Orden de exposición.....	22
Capítulo 1: Spinoza desde los márgenes de la modernidad.....	24
1. La anomalía de la anomalía: Spinoza ciudadano holandés	24
2. La filosofía como arma de la crítica	28
2.1 La filosofía de Spinoza como contradiscurso	30
2.2 <i>Deus sive Natura</i>	32
2.3 La crítica al poder teológico-político	36
2.4 La crítica filosófica a Descartes.....	42
3. Otra individualidad para otra modernidad	47
Capítulo 2: Spinoza y Hobbes, el desacuerdo teórico	55
1. Las razones de una pregunta ausente.....	55
2. ¿Spinoza hobbesiano? La querella con el contractualismo moderno.....	58

2.1 Estado de naturaleza y derecho natural en Hobbes	60
2.2 Estado de naturaleza y derecho natural en Spinoza	63
2.3 Derecho natural <i>sive conatus</i>	67
2.4 Spinoza y el debate con la tradición iusnaturalista	73
3. El ser humano: ¿un lobo o un Dios para el hombre?	75
Capítulo 3: El problema de la constitución del cuerpo político: ¿una alternativa no contractualista?	79
1. El contrato como ordenador de la política	79
2. El no contractualismo como contradiscurso en la obra de Spinoza.....	82
2.1 Tratado Teológico Político.....	82
2.2 Ética.....	89
2.3 Tratado político	96
3. La transformación teórica del pensamiento spinozista.....	101
Capítulo 4: Spinoza Maquiavelo, un encuentro maldito.....	107
1. El momento maquiaveliano en la Holanda del siglo XVII	107
2. Spinoza lector de Maquiavelo.....	109
2.1 Realismo político.....	109
2.2 Las menciones explícitas de Spinoza: las lecciones políticas de Maquiavelo.....	113
3. Spinoza Maquiavelo en sus efectos teóricos	118
3.1 Duración	118
3.2 Multitud	121
3.3 Democracia.....	128
4. La paradoja de la democracia: un problema abierto	136

Conclusión:	139
Bibliografía:	154

Introducción

El campo de estudio sobre el que versa esta investigación es el de la filosofía política y el tema a trabajar es el pensamiento filosófico y político de Baruch Spinoza (1632-1677). Se busca exponer las ideas y conceptos fundamentales de su producción teórica a partir de una problemática que funcionará como eje ordenador de nuestra exposición: la relación entre el orden y el conflicto en el pensamiento spinozista, en un doble aspecto: el histórico-contextual, que es el del autor en conflicto con el orden —político, religioso e intelectual— dominante de su tiempo; y el exegético-hermenéutico, que refiere a cómo la tensión entre las nociones de orden y conflicto orbita en su filosofía política.

Con esta tesina buscamos dar cuenta de la relevancia del pensamiento spinozista tanto para el estudio de la filosofía política moderna como para la historia del pensamiento político en general, reconociendo nuestra contemporaneidad con algunas de las problemáticas teóricas que se plantean en sus escritos. Esto se presenta necesario porque nos enfrentamos a dos dificultades al momento de abordar la filosofía y la política de Spinoza: la primera, es que su pensamiento ha sido por momentos relegado de los programas universitarios (Vinciguerra, 2009) y situado en los márgenes de la modernidad (Lomba Falcón, 2014; Negri, 2015a) por parte algunos historiadores y estudiosos del pensamiento político. En cambio, se ha prestado más atención a aquellas producciones teóricas consideradas como centrales para el campo de las ideas —filosóficas y políticas— en la época moderna. La segunda, Spinoza ha sido leído de manera parcial. Por una parte, sus escritos fueron interpretados desde marcos conceptuales ajenos a su proyecto: el cartesianismo en el plano filosófico y el hobbesianismo en el plano político. Por otra parte, hasta mediados del siglo XX las investigaciones se concentraron casi exclusivamente en su sistema filosófico, relegando sus textos políticos a un lugar secundario o considerándolos simplemente como una aplicación derivada de sus tesis metafísicas (Tosel, 2001; Jaquet, 2008a; Vinciguerra, 2009; Laerke, 2021; Lantoine, 2024).

Spinoza vivió en el siglo XVII, lo que nos lleva a preguntarnos por la actualidad de un pensamiento escrito hace casi cuatrocientos años. En términos más generales, es un escritor moderno, las preguntas y respuestas teóricas son las de un momento del debate intelectual que sentarán las bases del corpus teórico que heredamos. Las nociones de sujeto, Estado, ley, Institución, soberanía, representación, pueblo, multitud, entre otras, se forjaron al calor de las polémicas intelectuales de la filosofía política moderna (Duso, 2015; Negri, 2021). El spinozismo asume una postura disidente (Tatian, 2019) respecto a esos conceptos centrales

de la modernidad. Subvierte sus significados dando cuenta de otras alternativas posibles dotándolas de contemporaneidad. Con esto nos referimos al campo de estudios abiertos sobre los sujetos colectivos protagónicos en los planos social y político, como lo atestiguan las producciones en torno a la multitud (Balibar, 1990; Hardt y Negri, 2004; Virno, 2008, 2011; Morfino, 2014; Negri, 2015a; Ricci Cernadas, 2022). Otras indagaciones recientes profundizan la influencia de Spinoza en el pensamiento democrático y republicano (Tosel, 2001; Volco, 2011; Abdo Ferez y Fernández Peychaux, 2016; Visentin, 2016). Estos estudios han consagrado una justicia teórica (Gainza, 2008) ante el olvido de la producción de Spinoza como parte de las tradiciones teóricas democráticas y republicanas.

Uno de los aspectos centrales que a nuestro entender hace actual a Spinoza es su pensamiento sobre la política. En la modernidad, sobre todo desde el siglo XV al XVII, dos visiones confrontaron, por un lado, una idea de la política como conflicto, que se encarna principalmente en la figura de Nicolás Maquiavelo (1469 - 1527) y, por otro lado, la política como orden, ligado a la teoría de Thomas Hobbes (1588 - 1679) (Rinesi, 2005). Estos personajes aparecen como dos momentos políticos, en una tensión irreductible constitutiva de la política. En la teoría política contemporánea encontramos que estas dos ideas vuelven a tomar protagonismo como dos nombres de la política, lo político como aquello que irrumpe y disloca cierto orden de representación, de sentidos y ordenamiento de los cuerpos en una determinada comunidad política y la política como régimen institucional (Marchart, 2009; Rosanvallon, 2016). Algunos lo han redefinido en los términos de poder constituyente y poder constituido (Negri, 2015b). Otros han hecho énfasis en la división social, ya sea enfocándose en la lógica simbólica del poder (Lefort, 1990) o en el desacuerdo como la actualización del litigio fundamental que la constituye (Ranciere, 2012). También, hay quienes han intentado armonizar las relaciones entre una política del orden y otra política del conflicto, bajo el concepto de agonismo (Mouffe, 2014). El pensador holandés es sido retomado por algunos de estos autores, para resemantizar cierta idea de lo político, recuperando su dimensión conflictiva, tales son los casos de Negri y Hardt (2002; 2004), a partir de la ontología política spinozista y su concepción de la multitud; y Mouffe (2016), incorporó una reflexión acerca de las pasiones en clave spinoziana a su teoría sobre el populismo.

Hay otro aspecto que contribuye a la centralidad del spinozismo: el siglo en que vivió el filósofo holandés fue escenario de una profunda disputa intelectual en torno a la posibilidad de fundar el orden político sobre principios filosóficos. Hoy, en un contexto marcado por la crisis de las democracias occidentales (Brown, 2020; Miguel, 2022; Przeworski, 2022; Lariguet, 2023), dicha discusión adquiere una renovada actualidad. Los síntomas de vaciamiento conceptual y práctico de la política hacen urgente el retorno a las fuentes del pensamiento político —en

este caso, a la modernidad— para repensar sus fundamentos filosóficos. Se trata de abrir la reflexión hacia nuevas prácticas y esquemas mentales capaces de dar cuenta de la complejidad del presente y de las posibilidades de su transformación.

Este trabajo tiene como hipótesis principal, que la filosofía política de Spinoza reelabora, de una manera alternativa al paradigma del orden, la relación entre el orden y el conflicto constitutiva de la política, no anulando ambos términos, sino haciendo de esa tensión un elemento productivo para su proyecto político. Para esto demostraremos la relación conflictiva que tiene con su época, lo que lo posiciona en los márgenes de la modernidad, pero desde allí discutirá los postulados centrales de la tradición filosófica y teología judeocristiana, como también la nueva filosofía, el cartesianismo. Esto nos permitirá aproximarnos a la ontología spinozista que tendrá relevancia para comprender su pensamiento político. En el plano de la política, Spinoza se diferenciará de Hobbes y del contractualismo moderno en cuestiones centrales, como lo que entiende por estado de naturaleza y derecho natural, no pudiendo así ser considerado bajo estas perspectivas políticas, lo cual abre el camino para pensar las particularidades del spinozismo político. Esto lo analizaremos en las tres principales obras del pensador holandés, la *Ética*, el *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*, donde reconoceremos la presencia de una hipótesis no contractualista en la constitución del Estado político. Despojarnos del discurso iusnaturalista nos permite comprender cómo se juega la relación entre el orden y el conflicto de una manera productiva, para lo cual la influencia que tendrá Maquiavelo en Spinoza es decisiva en la formulación de nuevos conceptos y la radicalización de otros.

A continuación, nos detendremos en tres cuestiones: Primero, reconstruiremos el contexto de producción teórica del siglo XVII, destacando las principales transformaciones científicas, filosóficas y políticas producidas en el siglo de Spinoza. Segundo, presentaremos las estrategias de lectura desplegadas en esta tesina: 1) la recuperación del problema del orden y el conflicto, y 2) la inscripción anómala de Spinoza en esta problemática, a partir de las interpretaciones contemporáneas de su producción teórica. Tercero, y para concluir, presentaremos el orden de exposición de la tesina.

1. El contexto de producción teórica: el Siglo XVII

Cuando aludimos a la filosofía política moderna en este trabajo, más que referirnos a un segmento temporal histórico, apuntamos a un conjunto de problemáticas y lenguajes comunes (Chauí, 1985). Si bien consideramos que no existe una única modernidad, sino múltiples modernidades (Israel, 2012; Lomba Falcón, 2014), ciertos discursos filosóficos y

políticos hegemonizaron las discusiones intelectuales. Nos centraremos en los cambios del siglo XVII, punto de partida de debates que los pensadores modernos afirmaron, rechazaron o radicalizaron.

En el campo científico, el siglo XVII fue escenario de una revolución que implicó, según Koyré, “la desaparición, en el campo de los conceptos filosófica y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado” (Koyré, 1999 : 6) y su desplazamiento hacia la “infinitización del universo” (1999 : 6). Los exponentes de esta transformación fueron Copérnico, Galileo y Descartes, entre otros. Lo que se cuestionó es la base teórica que orientó al pensamiento científico durante el medioevo, el aristotelismo. En su lugar surgió el concepto de un universo infinito, abierto en tiempo y espacio, sin principio ni fin y sin límites. Marilena Chauí (1985), señala que estos cambios generaron dos fenómenos fundamentales: la pérdida del centro motivó la reflexión sobre la posibilidad de encontrar otro punto fijo desde el cual pensar y actuar; y se produjo una nueva comprensión del orden, clave para la construcción de un renovado método gnoseológico (Foucault, 2014).

Esta transformación en la manera de concebir la realidad dio lugar a una nueva forma de pensar el espacio, articulada a partir del lenguaje y del método matemático. La geometrización del espacio implicó su conversión en un ámbito “neutro, homogéneo, mensurable, calculable, sin jerarquías y sin valores, sin cualidades” (Chauí, 1985: 71). Esta concepción encontró su expresión paradigmática en la célebre afirmación de Galileo: “el universo está escrito en lengua matemática y los caracteres son triángulos, círculos y demás figuras geométricas, sin cuyo medio es imposible humanamente entender una sola palabra; sin ellos, todo es errar vanamente en un oscuro laberinto” (citado en García Orza, 1973: 24).

En ese marco, la mecánica se constituyó como la nueva ciencia de la naturaleza, fundada en la idea de que los fenómenos naturales son cuerpos y de que su conocimiento consiste en establecer las leyes necesarias del movimiento y del reposo que conservan o modifican las cosas que se perciben. Tales leyes responden al principio de causalidad y efecto; entre ellas, la ley de inercia —una de las más influyentes de la época— sostiene que “un cuerpo abandonado a sí mismo persiste eternamente en su estado de movimiento o reposo, y que debemos aplicar una fuerza para transformar un estado de movimiento en estado de reposo, y viceversa” (Koyré, 2020: 169).

En el ámbito filosófico, Descartes inauguró la filosofía moderna al fundarla sobre la certeza del sujeto racional. Su método, basado en la duda metódica y condensado en la fórmula

cogito ergo sum (“pienso, luego existo”)¹, marcó una ruptura decisiva con la tradición escolástica. El pensador francés propuso un punto de partida absolutamente nuevo: poner todo en duda y construir el edificio del saber sobre bases seguras, realizando una *tabula rasa* respecto de las antiguas verdades, que ya mostraban signos de descomposición (Fernández, Di Sanza y Zito, 2020). En esta nueva perspectiva, la verdad ya no se sustentaba en la autoridad ni en la experiencia sensible, sino en la razón, capaz de producir ideas claras y distintas (Descartes, 2006).

La certeza cartesiana debía ser tal que resista cualquier posibilidad de error: la duda se convirtió en criterio de falsedad. De este modo, todos los objetos de las representaciones sensoriales resultaban sospechosos, incluso si se admitía la existencia de un mundo exterior. Ello implicó una ruptura radical con la naturaleza y, por extensión, con el aristotelismo. A partir del *cogito*, es decir, del pensamiento, Descartes se interrogó: “¿Qué soy entonces?” y respondió: “una cosa que piensa”; de lo cual se siguió que todo individuo es una *res cogitans*. En sus propias palabras: “¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (Descartes, 1977: 26).

El *cogito* cartesiano era la apertura a la conciencia de sí y la subjetividad moderna (Vallespín, 1995) y “con su obra se construye la forma de la imagen metafísica del mundo propia de su época” (Lomba Falcón, 2012 : 160). Dirá Hegel (1977) en *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que “con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores” (1977 : 252), y que

esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra! (1977 : 252).

En el plano político, la nueva concepción de la razón y del sujeto cartesiano consolidó la centralidad del individuo moderno, situándolo en el centro del universo, como dirá Vallespín (1995), “en el ámbito de la filosofía política esto tiene su traducción en la correlativa inferencia del Estado a partir del individuo abstracto, forjador de su propia sociedad” (1995 : 10). Uno de los principales referentes fue Hobbes, quien, además, fue uno de los fundadores de la

¹ “Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovér, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando” (Descartes, 2006 : 66)

corriente moderna del iusnaturalismo. El contractualismo moderno² hegemonizó el campo discursivo de la política durante los siglos XVII y XVIII, siendo a la política lo que fue el cartesianismo a la filosofía moderna. El racionalismo se convirtió en el método de análisis de la naturaleza humana, y el modelo teórico común se estructuró en torno al tríptico conceptual de estado de naturaleza, contrato y sociedad política (Bobbio, 1985). A diferencia del aristotelismo, que concebía el Estado como desarrollo natural de la sociabilidad humana, Hobbes lo definió como un artificio racional surgido del miedo a la muerte y de la voluntad de los individuos de garantizar su seguridad. El consentimiento y la transferencia de derechos fundaron así la legitimidad del poder soberano (Dotti, 1994).

La ciencia moderna, la filosofía cartesiana y el contractualismo emergieron como respuestas críticas al sistema de ideas dominante, buscando resolver problemas que la tradición ya no conseguía abordar, y frente a certezas cuyas hegemonías comenzaban a resquebrajarse. Estos tres discursos compartían un mismo impulso: el de pensar un nuevo orden —o posibles formas de ordenamiento— en sus respectivos campos, en un contexto signado por la conflictividad y la inestabilidad. En efecto, el siglo XVII fue un siglo en crisis (Trevor-Roper, 2009), atravesado por profundas transformaciones sociales, económicas y espirituales, así como por tensiones derivadas de guerras y revoluciones. En ese escenario se desarrolló un amplio proceso de secularización, caracterizado por la crítica a la hegemonía teológica y la ruptura de la unidad cristiana tras la Reforma protestante³, la cual fragmentó el mundo religioso y abrió paso a la posibilidad de un poder político secular (Wolin, 1973).

² No hay un acuerdo generalizado sobre el momento de inicio del iusnaturalismo moderno, de algún pensamiento fundante de esta tradición, algunos consideran a Hugo Grocio y otros a Thomas Hobbes. Tomaremos la posición de Bobbio (1985), para quien el *De Cive* de Hobbes a sido el escrito político que marca un antes y un después en la modernidad política posibilitando la aparición de esta corriente de pensamiento, de la cual los demás teóricos vendrían a ser herederos de un determinado modelo de desarrollo conceptual.

³ La Reforma tuvo como uno de sus principales impactos la ruptura de la creencia en la unidad de la fe cristiana, así como de sus dogmas, ceremonias y, especialmente, de la autoridad religiosa. Se cuestionó la autoridad papal y episcopal, así como el privilegio exclusivo de determinados individuos para leer e interpretar los libros sagrados. Paralelamente, se debatió la divinidad atribuida a reyes y emperadores y el derecho del Papa a coronarlos. Como consecuencia, el mundo cristiano se fragmentó en diversas ramas: ortodoxas, como el luteranismo, el calvinismo, el anglicanismo y el puritanismo; y heterodoxas, como los anabaptistas, menonitas, cuáqueros y los denominados “cristianos sin iglesia” (Kolakowski, 1982). Esto plantea una modificación al momento de leer la Biblia, al establecer que todos podían acceder a su lectura e interpretación. Al mismo tiempo, tuvo profundas implicancias políticas, al alterar la relación entre religión y poder, cuestionar la monarquía como forma de gobierno y abrir dos importantes horizontes de discusión: la legitimidad del ejercicio del poder político sin un fundamento divino y el carácter secular del poder político.

La reacción al proceso iniciado con la Reforma fue la Contrarreforma, que buscó una renovación del catolicismo para combatir al protestantismo. Se propuso hacer frente a su influencia espiritual e intelectual, al tiempo que reforzó el derecho divino de los reyes en dirección hacia el absolutismo monárquico que primó en la mayoría de los países del siglo XVII. Si durante la edad media la inquisición consistió en perseguir a las brujas y magos, además de a quienes se consideraban herejes,

ahora el objetivo privilegiado del Santo Oficio serán los sabios: Giordano Bruno es quemado como hereje, Galileo es interrogado y censurado por el Santo Oficio, las obras de los filósofos y científicos católicos del siglo XVII pasan primero por el Santo Oficio antes de recibir el derecho a la publicación, y las obras de los pensadores protestantes son sumariamente colocadas en la lista de obras de lectura prohibida (el Índice). La Contrarreforma realizará, del lado católico, lo mismo que la Reforma triunfante, del lado protestante: el control de la actividad intelectual que el Renacimiento había liberado y que había cultivado como libertad de pensamiento y de expresión (Chauí, 1985 : 68).

Unos años antes del advenimiento de la Reforma, aunque no ajeno a las convulsiones sociales que atravesaban a Europa, Nicolás Maquiavelo (1469–1527) —quien para muchos marca el inicio de la modernidad política (Rinesi, 2005; Althusser, 2012; Torres, 2013; Strauss, 2014)— formuló una tesis radical en el campo de la teoría política al reconocer un espacio propio para la política, separado del ámbito religioso y desvinculado de toda trascendencia. Este gesto teórico lo distinguió no sólo de los postulados de la antigüedad y del medioevo, sino también del discurso humanista de su tiempo. Maquiavelo situó así la política en el terreno de su propia materialidad: el de las relaciones de poder y el conflicto. Este espacio de “soledad teórica”, como señala Althusser (2008), se explica por “haber ocupado un lugar único entre la tradición moralizante, religiosa e idealista del pensamiento político, y la nueva tradición de la filosofía política del derecho natural” (Althusser, 2008: 341).

Por último, es importante destacar que el estudio del pensamiento político moderno — y, en particular, del siglo XVII— conserva plena vigencia en la medida en que de esta etapa se hereda un conjunto de conceptos políticos que aún estructuran el campo de la teoría y de la filosofía política contemporánea. Nociones como soberanía, representación, ley, institución, sujeto, pueblo o Estado conforman lo que Duso (2015) denomina “conceptos modernos”. Estos no se identifican por completo con el pensamiento moderno ni se restringen a su época, sino que mantienen una eficacia política en el presente, permitiendo en muchos casos comprenderlo.

Ahora bien, el pensamiento político moderno no se reduce a este conjunto conceptual, pues existen otros *corpus* teóricos que articulan nociones distintas, dando lugar a otros trayectos de la modernidad. Tal es el caso de Spinoza. Si bien este trabajo no se propone realizar un análisis comparativo exhaustivo entre las distintas teorías de la época, sí busca subrayar la originalidad del pensamiento spinozista y establecer un punto de partida desde el cual leer su

obra en contraposición a los discursos que lograron imponerse en el campo filosófico y político moderno. Esta perspectiva implica, asimismo, una mirada crítica sobre la propia noción de modernidad que suele dominar en los espacios académicos.

En este sentido, reconocemos que el pensamiento “es siempre una lucha de clases” (Lomba Falcón, 2014 : 9) recuperando la tesis althusseriana de que en el trasfondo de las polémicas teóricas se encuentra una disputa política. Como en toda lucha hay vencedores y vencidos, hay una exaltación de los vencedores y un “desprecio por los vencidos” (2014 : 9), ningún olvido es inocente, dirá al respecto Pedro Lomba Falcón:

La forma de los espacios intelectuales resulta siempre de una guerra en la teoría que no puede ser sino expresión de un antagonismo político, teológico y moral cuya aniquilación posee la urgencia de lo impostergable. Tal es la factura que presenta siempre la solidez de un ámbito cultural establecido: el desplazamiento de ideas, doctrinas, estilos de pensamiento, durante un período de tiempo más o menos largo —función precisa de la estabilidad de los intereses materiales que lo sostienen—, a su exterior, a sus márgenes. Es decir, su invisibilización inmediata a la mirada del historiador de las ideas de esa cultura (2014 : 11).

2.1 Modos de lectura I: Spinoza entre el orden y el conflicto

La primera estrategia de lectura que adoptaremos para abordar el pensamiento filosófico y político de Spinoza se centra en la problemática que atraviesa todo nuestro trabajo: la relación entre orden y conflicto como dimensión constitutiva de la política. Esto se expresa de dos maneras interrelacionadas, como una tópica que se despliega a lo largo de los capítulos donde se pone en juego la tensión entre orden y conflicto; y , también, como modo de leer la producción teórica del holandés, ya que entendemos que según como se pretenda resolver el vínculo orden-conflicto se configurará una forma de lectura de los autores.

Sheldon Wolin⁴ (1960) y Emilio De Ipola⁵ (2001) advierten que gran parte de la tradición del pensamiento político ha tendido a comprender la política de manera unilateral, privilegiando una de sus dos dimensiones constitutivas: el orden o el conflicto. Lejos de concebirla como el resultado de un diálogo posible entre ellos, la filosofía política occidental ha mostrado una

⁴ “La perspectiva del filósofo ha sido a veces la de un orden exento de política, y ha producido una filosofía política de la cual fueron eliminadas la actividad política y gran parte de aquello a lo que alude el término política; otras veces, ha dejado a la actividad política un margen tan amplio que parece haber descuidado la preservación del orden” (Wolin, 1973 : 20).

⁵ De Ipola (2001) distingue dos perspectivas constitutivas de la política: una sistémica, vinculada al orden, y otra rupturista, asociada al conflicto. Algunos pensadores identificados con la primera han decretado la obsolescencia de la metáfora rupturista, mientras que otros, en el extremo opuesto, “reconocen sólo a esta última como la auténtica figura de la política y se la deniegan a la primera” (2001: 12).

inclinación persistente por la pregunta acerca del orden y la estabilidad del cuerpo político (Wolin, 1973; De Ipola, 2001; Rinesi, 2005; Grüner, 2007; Rancière, 2012; Esposito, 2012; Strauss, 2014; Branda, 2019).

Wolin señala que el objeto de la filosofía política ha consistido “en la tentativa de hacer compatible la política con las exigencias del orden” (Wolin, 1973: 20). La centralidad otorgada al orden político puede entenderse como una respuesta a los factores que amenazan la duración y estabilidad de las formas de organización de un cuerpo político. En este sentido, el concepto de orden sólo adquiere sentido en relación con su contrario: el desorden, entendido como aquello que resulta perturbador o amenazante para la seguridad del Estado. De ahí, que el conflicto también ocupe un lugar central en la reflexión política, al presentarse como aquello que entra en tensión o contradicción con un determinado ordenamiento (Rinesi, 2005; Esposito, 2012). Ambos conceptos deben pensarse, por tanto, en su “mutua relación” (Rinesi, 2005: 23), y no como nociones excluyentes (De Ipola, 2001). En definitiva, una noción cobra significado únicamente en relación con la otra, y orden y conflicto operan frecuentemente como categorías fundamentales de la política, de las cuales se desprenden series conceptuales que reflejan esta tensión constitutiva.

La existencia de una relación asimétrica entre los conceptos de orden y conflicto, en favor del primer término, ha configurado una tradición de discurso dominante en la filosofía política occidental. La mayor parte de estos teóricos, al escribir en contextos de crisis o guerras civiles, o al intentar dotar de fundamento a un determinado régimen político, priorizaron una reflexión orientada al orden. Por su parte, quienes se inclinaron por un pensamiento del conflicto buscaron fundamentar posiciones alternativas a los poderes instituidos o sostener proyectos políticos aún por realizar. Como advierte Wolin (1973), ha existido una estrecha relación entre la forma en que se concibe el objeto de la política y las implicancias de dicho enfoque en el vocabulario político. En este sentido, términos como paz, estabilidad, armonía y equilibrio han ocupado un lugar privilegiado en el lenguaje político, mientras que otros, como revolución, rebelión o indignación, han quedado relegados.

Esto ha generado una forma específica de leer las producciones teóricas que, siguiendo a Rinesi (2005) y Esposito (2006; 2012), denominamos *paradigma del orden*. Este se refiere a la operación política sobre la cual se ha sustentado la tradición dominante del pensamiento occidental, orientada a suprimir el conflicto de la dinámica constitutiva de la política. Bajo esta idea, el concepto de orden funciona como clave de lectura e interpretación de la realidad política, configurando además una comunidad de pensadores que conforman el canon de la filosofía política.

El paradigma del orden se manifiesta como una disposición teórica que comprende la realidad política invisibilizando, neutralizando y excluyendo al conflicto. Según Rinesi (2005), se constituye “una visión del mundo de la que tal vez inconscientemente (como por lo demás ocurre siempre) estemos presos. Un paradigma dentro del cual, tal vez sin siquiera percibirlo, pensamos, formulamos nuestros problemas y les damos solución” (Rinesi, 2005: 136), dando como resultado aquello que denomina como “paradigma hobbesiano” (2005: 136). De manera convergente, Esposito emplea la expresión “paradigma hobbesiano del orden” (Esposito, 2006 : 31) para señalar la perspectiva teórica que privilegia la problemática del orden en la política moderna. Sin embargo, como advierte el italiano, este no es un fenómeno exclusivo de la modernidad: existe una “continuidad paradigmática” (Esposito, 2012 : 39) que vincula el pensamiento clásico con el moderno. Aunque este último se opone formalmente al primero, hereda la preocupación por el orden, reelaborándola en un sentido contrario:

Justamente el decaer del orden natural presupuesto por la filosofía política clásica exhorta a la moderna a construir un orden artificial tanto o más eficaz en la medida en que está garantizado, antes que, por un fundamento trascendente para entonces ya indecible, por la absoluta constricción de su propia lógica inmanente (2012 : 39).

Para Rinesi y Esposito, la figura teórica que en la modernidad expresa una perspectiva distinta a la hobbesiana es Maquiavelo, lo que puede ser denominado *paradigma conflictual*. Como se señaló, el florentino se abrió paso a la época moderna inaugurando una serie de problemáticas e interrogantes a partir de la presencia del conflicto como constitutivo de la política. Este gesto fundó lo que Rinesi (2005), retomando la lectura de John Pocock, denomina un “momento maquiaveliano” del pensamiento político, en un doble sentido: por un lado, histórico, referido al contexto en que Maquiavelo vivió, y, por otro, teórico, entendido como una disposición conceptual adoptada por los pensadores que, a lo largo del tiempo, han compartido los presupuestos fundamentales del dispositivo maquiaveliano:

Una disposición teórica asociada a la adopción por parte de los autores que integran la historia de ese momento maquiaveliano del pensamiento político moderno, de un conjunto de presupuestos que caracterizan el dispositivo teórico maquiaveliano, y al frente de los cuales debe anotarse, como dijimos ya muchas veces, la idea que hace del conflicto el núcleo duro, irreductible, de las relaciones entre las personas y entre los grupos y el motor de las transformaciones en la historia. Este conjunto de presupuestos definen un cierto “punto de vista”, una cierta “perspectiva”, un cierto “paradigma”, que caracteriza por el interés, asociado a la adopción de este punto de partida “conflictivista”, por una serie de tópicos recurrentes: el de la vida activa y el del compromiso ciudadano con los asuntos públicos, el de la república como la mejor forma de organización de la vida política, el del tiempo como apertura y la historia como contingencia radical (Rinesi, 2005 : 157).

Lo que Maquiavelo inauguró con la centralidad del conflicto, Hobbes lo cerró mediante una teoría del orden político, orientada a garantizar la estabilidad de la vida social a través de mecanismos que aseguren su continuidad: las instituciones, las leyes y el Estado. Según Rinesi (2005), la “operación hobbesiana” (2005: 162) es doble: reconoce la existencia de antagonismos, conflictos y luchas, pero los desplaza del ámbito político hacia una esfera “no

política”, denominada estado de naturaleza, frente al cual resulta necesario pensar. En consonancia, sostiene Espósito (2005) que esa negatividad radical es la que debe ser inmunizada, para el teórico inglés, mediante los dispositivos del contrato y la soberanía.

El interrogante que surge al plantear una estrategia de lectura que permita comprender a Spinoza, es como sortear esta dicotomía infranqueable entre dos paradigmas, que impide encontrar en la relación entre orden y conflicto una productividad, tanto para el modo de estudio e investigación sobre la producción teórica del holandés, como para reconocer en él un discurso original que permita otras respuestas a esta problemática. A lo largo de este trabajo veremos que las interpretaciones sobre Spinoza se encuentran constantemente tensionadas entre su supuesta cercanía con el modelo conceptual del contractualismo o su proximidad con Maquiavelo.

A partir de este recorrido, entendemos que el primer paso a dar como modo de lectura es romper con la relación asimétrica que privilegia la perspectiva del orden por la del conflicto. Para esto nos apoyaremos en dos estrategias interpretativas que nos acompañarán a lo largo de la investigación, una es la idea de *contradiscurso* planteada por Marilena Chauí, cuya operación consiste en socavar desde el interior el discurso que se busca dismantelar, abriendo así la posibilidad de un nuevo continente teórico:

Por contradiscurso, entendemos un discurso que no se erige como positividad frente a otro discurso igualmente positivo, sino que se elabora hasta el punto de socavar la positividad del discurso establecido al revelar el "no" que lo sustenta. El contradiscurso socava la opinión establecida y desplaza el pensamiento hacia un nuevo lugar donde la pregunta se abre a lo que no podría pensarse sin abrirse un nuevo camino (Chauí, 2014a : 137).

Esta operación puede observarse tanto en el ámbito filosófico, en relación con el cartesianismo, como en el terreno político, respecto del contractualismo. En ambos casos, bajo el paradigma del orden, las filosofías de Descartes y de Hobbes condicionaron las lecturas hegemónicas de la obra spinoziana. Frente a ello, emerge una segunda estrategia interpretativa articulada a partir de los aportes de Althusser y Balibar, quienes, retomando a Maquiavelo⁶, sostienen el carácter conflictivo de la teoría (Althusser, 2010), en tanto toda elaboración teórica expresa una posición entre contrarios⁷. En oposición a la tradición positivista, que pretende situarse en una “posición nula, fuera de todo conflicto” (2010: 198-

⁶ Se retoma de Maquiavelo la dedicatoria que escribe en *El Príncipe* a Lorenzo De Médicis, en el cual se hace referencia a la idea que para conocer la naturaleza de los príncipes hay que ser pueblo y para conocer la de los pueblos hay que ser príncipe.

⁷ “En una realidad necesariamente conflictiva, como lo es cualquier sociedad, no podemos ver todo desde todas partes, no podemos descubrir la esencia de esta realidad conflictiva más que a condición de ocupar ciertas posiciones en el conflicto mismo y no otras, pues ocupar pasivamente otras posiciones es dejarse llevar a la lógica de la ilusión de clases que se denomina la ideología dominante” (Althusser, 2010 : 198).

199), estos autores afirman una *epistemología conflictual* (Balibar, 2020; 2024), que concibe al antagonismo como condición de posibilidad tanto de la política como del conocimiento mismo.

Ahora bien, para que esta epistemología resulte efectiva, es necesario desplazarse entre las partes antagónicas y comprender sus realidades. Recuperamos aquí esta noción de desplazamiento, en la medida en que consideramos que la única vía para abordar críticamente la perspectiva del orden consiste en asumir el punto de vista del conflicto y, desde allí, indagar los aportes del pensamiento spinozista a la política, particularmente en lo que concierne a su tensión constitutiva entre orden y conflicto.

2.2 Modos de lectura II: Spinoza contemporáneo

La segunda estrategia de lectura remite a los aportes desarrollados en el campo de los estudios spinozianos a partir de la década de 1960, que dieron un fuerte impulso al spinozismo contemporáneo. Diego Tatián (2012) denomina segunda *Spinoza-Renaissance*⁸, a este movimiento que tuvo lugar principalmente en Francia —aunque no de manera exclusiva— y cuyo eco se extendió a otras regiones del mundo⁹, entre ellas América Latina¹⁰. Dentro de este amplio campo, señalaremos dos aportes fundamentales que resultan

⁸ Este resurgimiento tuvo lugar en un contexto de profundas transformaciones en el campo intelectual: la transición del estructuralismo al posestructuralismo, junto con el surgimiento de debates en el pensamiento crítico impulsados por la crisis de los “socialismos reales” y por la emergencia de nuevos movimientos sociales y políticos ajenos a los partidos comunistas europeos, que expresaban demandas contestatarias frente al *statu quo*. En este marco, los intentos por renovar la principal corriente teórica y política del pensamiento crítico dieron origen a lo que se conoce como la crisis del marxismo, cuyos principales exponentes —entre ellos Althusser (2008)— desempeñaron un papel decisivo en la relectura spinozista desarrollada en el ámbito francés. El mayo francés de 1968 constituyó un punto de inflexión tanto para la política de ese país como para los nuevos impulsos en las lecturas sobre Spinoza. Como observa Negri, el pensador holandés fue leído “con el 68 y luego del 68” (Negri, 2011a : 9), en un contexto de radicalización política y teórica. Ese mismo año marcó, además, un antes y un después en los estudios spinozistas, con la publicación del primer volumen de *Dieu* de Martial Gueroult sobre la *Ética*, y de *Spinoza y el problema de la expresión* de Gilles Deleuze (2021). Al año siguiente vio la luz otra obra fundamental: *Individu et communauté chez Spinoza* de Alexandre Matheron (1988). A estas se suman *Léxico Spinozanum* (1970) de Emilia Giancotti y *La anomalía salvaje* (1981) de Antonio Negri (2015a), textos que abrieron un nuevo horizonte en los estudios spinozistas y ejercieron una influencia decisiva sobre las generaciones posteriores de investigadores dedicados al pensamiento del filósofo holandés.

⁹ Una de las características del spinozismo contemporáneo es su internacionalización y su difusión masiva tanto en ámbitos académicos como culturales, sociales y políticos (Moreau, 2012a; Laerke, 2021; Lantoine, 2024).

¹⁰ En América Latina, los escritos de la brasileña Marilena Chauí sobre Spinoza en la década del 70` y la publicación en 1999 de la *Nervadura de lo real* (2020), junto a la difusión en el continente de las obras de Althusser, Deleuze y Negri, han sido determinantes para la sistematicidad de los trabajos spinozistas.

significativos para nuestra investigación y que serán retomados a lo largo del trabajo como claves para comprender la producción teórica de Spinoza.

Por un lado, una *perspectiva materialista* (Giancotti, 1995; Althusser, 2007; Tatián, 2012), orientada a liberarse de los prejuicios e imaginarios que invisten a la política de una realidad trascendente, ocultan los mecanismos de dominación y restringen las posibilidades de la acción política. Esta lectura rehabilita el pensamiento de la práctica y la potencia de los cuerpos (Gainza, 2011), en contraposición con las interpretaciones idealistas o intelectualistas, al reconocer “el cuerpo y la extensión mostrando su autonomía, su dinamismo y su potencia propia” (Moreau, 2012a: 133).

En continuidad con esta línea, la segunda es la perspectiva del *Spinoza político* (Mugnier-Pollet, 1976; Chauí, 2004; Balibar, 2011; Tatián, 2012), que reconoce tanto los efectos políticos de la filosofía spinozista elaborada centralmente en la *Ética*, como el contenido filosófico de sus escritos políticos (Balibar, 2011; Negri, 2011a). Ontología y política no constituyen, en este sentido, ámbitos separados de su producción teórica, sino que mantienen una “implicación recíproca” (Balibar, 2011: 91).

Las investigaciones contemporáneas renovaron el interés en los textos políticos de Spinoza poniendo en valor al *Tratado Teológico Político* y al *Tratado Político*. Este último suscitó una atención especial en los últimos años. Chantal Jaquet (2008a) ha señalado que los rasgos que en otro tiempo motivaron su desinterés —su realismo político antiutópico y antiprogresista, la ausencia de pacto social y la introducción de nuevos conceptos—¹¹ son precisamente los que explican su actualidad. En relación con el primer aspecto, sostiene:

Spinoza se esfuerza en pensar las condiciones que le permiten al hombre tal como es alcanzar un máximo de potencia y libertad. No sueña con extirpar los afectos nocivos de los hombres, sino producir las condiciones donde no puedan manifestarse. No se trata de soñar un hombre enteramente racional y totalmente libre de pasiones (Jaquet, 2008a : 17).

Respecto del segundo elemento, la atención se ha centrado en profundizar los interrogantes sobre la ausencia de una perspectiva contractualista y en explorar hipótesis alternativas acerca de la constitución del cuerpo político. En palabras de Jaquet, esta ausencia “es menos el índice de una debilidad especulativa [...] que el signo de una potencia de pensamiento profundamente original en el campo de la filosofía clásica” (2008a : 18). En este sentido, los aportes de Pierre Francois Moreau (2005) y Alexandre Matheron (1988; 2025) han sido decisivos para destacar la importancia de la teoría de las pasiones en la política spinoziana,

¹¹ A esos tres elementos, podemos agregar un cuarto señalado por Diego Tatián (2014a), la presencia implícita y explícita de Maquiavelo en el texto spinoziano (Bove, 2002; Torres, 2002; 2007b; 2010; Morfino, 2014; 2023). Esto ha abierto una línea de investigación del spinozismo contemporáneo que ha estudiado la relación teórica entre Spinoza y el pensador florentino.

estableciendo un nexo entre la *Ética* y los tratados políticos, y posibilitando una interpretación no contractualista de la constitución del Estado (Tosel, 2001; Matheron, 2025).

El tercer elemento alude a la presencia de nuevos conceptos y a la radicalización de otros que, si bien estaban ausentes o carecían de centralidad en los escritos anteriores, adquieren en el *Tratado Político* una función teórica decisiva. Tal es el caso de la noción de *multitudo*, que redefine la relación entre lo singular y lo común, o entre lo individual y lo colectivo. En torno a ella se abre una problemática central: la del sujeto político, en contraposición con otras figuras de la modernidad, como el pueblo hobbesiano (Balibar, 2011; Negri, 2015a). De igual modo, la noción de democracia — ya presente en el *TTP* — alcanza en el *TP* una nueva dimensión, que permite deducir no solo una teoría de ella como forma de gobierno, sino también una teoría de la democratización como medida de los demás regímenes políticos (Balibar, 2011; Visentin, 2011).

Ahora bien, los estudios contemporáneos sobre Spinoza no escapan a la tensión entre orden y conflicto. Algunas interpretaciones han enfatizado una lectura conflictualista (Del Lucchese, 2006; Negri, 2011a), centrada en la potencia colectiva frente al poder del Estado y en la continuidad entre Maquiavelo, Spinoza y Marx (Abensour, 1998; Grüner, 2012; 2021). En diálogo y discusión con esta perspectiva, ha emergido un giro institucionalista (Field, 2015; Esposito, 2023), que agrupa de manera heterogénea a pensadores que subrayan el lugar de las instituciones en la teoría política spinozista. En este campo se distinguen diversas orientaciones: algunas exaltan la figura de un Spinoza institucionalista en oposición a las tesis de Antonio Negri (Field, 2015; 2021); otras adoptan un paradigma instituyente que, sin negar el conflicto político, busca su cauce productivo en las instituciones (Esposito, 2020; 2023); y finalmente, una línea que encuentra en la política spinozista una teoría general de las instituciones sociales, destacando su dimensión afectiva como expresión de la potencia colectiva de la multitud (Lordon, 2008; 2015; 2018).

Desde una perspectiva distinta, aunque no desvinculada de estas discusiones, los estudios del spinozismo en América Latina han traducido estas problemáticas teóricas a sus propias realidades políticas. Los debates sobre la tensión entre orden y conflicto (Torres, 2014; Sztulwark, 2020; Tatián, 2025), el lugar del Estado respecto de la sociedad, el pueblo como sujeto político y la democracia como productora de derechos (Giannini, 1990; Chauí, 2004; 2013; De Guimaraens, 2013; Abdo Ferez, 2014; Tatián, 2014b; 2017) han abierto nuevas aristas desde las cuales interrogar al filósofo holandés.

3. Orden de exposición

En el primer capítulo expondremos el contexto histórico y político en el cual se desarrolla la producción teórica de Spinoza. Luego analizaremos su filosofía desde un doble enfoque: por un lado, como una operación crítica respecto de la tradición filosófica que constituye la base metafísica de la teología y del cartesianismo, entendido este como la nueva filosofía que tiende a hegemonizar el campo intelectual; por otro, como un contradiscurso que permite distinguir la propuesta spinozista de las demás corrientes de su tiempo. Finalmente, mostraremos cómo la crítica filosófica desemboca en un cuestionamiento a la concepción de la naturaleza humana que comparten, aunque desde registros distintos, el cartesianismo y la teología judeocristiana. Spinoza plantea una alternativa en clave ontológica, desarrollando una teoría de la individualidad no antropológica y una ontología de la relación, que resultarán fundamentales para la formulación de su proyecto político.

En el segundo capítulo, nos proponemos poner en relación crítica los pensamientos políticos de Spinoza y Hobbes a partir de la lectura que realiza el primero sobre el segundo. Señalaremos la relevancia que tiene para el estudio de la filosofía política el cruce entre estos dos pensadores. Luego, desarrollaremos los aportes que Hobbes ha realizado a la tradición iusnaturalista, y sobre las cuales se parará Spinoza para subvertir esos postulados planteando una alternativa filosófico-política en la modernidad, centrándonos principalmente en la definición del derecho natural. A continuación, mostraremos cuales han sido los argumentos por los cuales algunos han considerado al pensamiento político spinozista como una modalidad de pensamiento hobbesiano y cuáles son los puntos de acuerdo y desacuerdos entre ambos pensadores.

En el tercer capítulo, desarrollaremos la perspectiva no contractualista del pensamiento político spinoziano. Si en la sección anterior mostramos que no es posible catalogar a su filosofía bajo el tinte de contractualista, y, por ende, hobbesiano, nos queda por resolver cuál es la alternativa que propone el holandés a la hora de pensar la problemática de la constitución del Estado político. Para esto, analizaremos cómo se desarrolla esta cuestión en sus tres principales obras, el *Tratado Teológico Político*, la *Ética* y el *Tratado Político*. Luego, destacaremos los aportes conceptuales que nos permitirán reconocer una transformación en la producción teórica de Spinoza que difiere de las corrientes políticas predominantes de su tiempo.

En el cuarto y último capítulo, examinaremos la relevancia del encuentro teórico entre Spinoza y Maquiavelo. En primer lugar, destacaremos la importancia de la recepción de la obra del florentino en la Holanda del siglo XVII: la circulación de sus escritos por diversos ámbitos culturales e intelectuales evidencia no solo la vigencia de sus postulados, sino también la

disputa por su interpretación. En este marco, señalaremos que Spinoza adopta una posición favorable a una lectura republicana de los textos maquiavelianos. A continuación, expondremos la manera en que el filósofo holandés se inscribe en la tradición del realismo político. Posteriormente, nos introduciremos en las menciones explícitas al pensador italiano presentes en el *Tratado Político*, con el objetivo de comprender las lecciones políticas que su autor extrae de Maquiavelo, evidenciando tanto una continuidad teórica como la profundización de nuevas problemáticas. Por último, abordaremos los conceptos de duración, multitud y democracia en los cuales podemos reconocer una clara impronta maquiaveliana. Estas categorías expresan, a su manera, una respuesta productiva a la tensión entre orden y conflicto, abordando al mismo tiempo cuestiones centrales de la modernidad, como la estabilidad política, el sujeto colectivo y la forma de gobierno adecuada para garantizar la seguridad del Estado y la libertad de sus ciudadanos. De este modo, profundizaremos el carácter no contractualista del pensamiento de Spinoza, evidenciando tanto su radicalidad como la anomalía que representa frente a su tiempo.

Capítulo 1: Spinoza desde los márgenes de la modernidad

En este capítulo analizaremos el carácter anómalo de Spinoza en el siglo XVII, considerando primero el contexto de Holanda dentro de Europa y, en segundo lugar, los cambios que se producían en la vida política del país y en los debates intelectuales de la época. Señalaremos también algunos aspectos biográficos que consideramos relevantes para su desarrollo intelectual. A continuación, expondremos los aspectos centrales de su pensamiento filosófico, estableciendo una doble relación crítica: por un lado, con la tradición metafísica que sustenta las bases de la teología política, y por otro, con el cartesianismo, entendido como la nueva filosofía que marcará el horizonte de inteligibilidad del campo intelectual. Finalmente, desarrollaremos la teoría de la individualidad que se deduce de la ontología de la inmanencia. Esta perspectiva permitirá comprender la concepción del autor sobre la naturaleza humana y sus efectos políticos, diferenciándolo no solo de la tradición filosófica clásica y medieval, sino también del cartesianismo. Así, se pondrá de relieve cómo Spinoza cuestiona los fundamentos del individuo moderno —que será el soporte de buena parte de las teorías políticas de la modernidad— y ofrece una alternativa teórica que permitirá comprender la configuración del entramado de relaciones interhumanas en su pensamiento.

1. La anomalía de la anomalía: Spinoza ciudadano holandés

El pensamiento de Spinoza transcurre en el clima cultural, político y religioso de la Holanda del siglo XVII. Si bien Europa está atravesada por varias guerras entre países y al interior de los propios Estados, lo que sobresale es el giro absolutista que predomina en gran parte del territorio europeo y un fuerte avance de la ortodoxia política y religiosa, lo que pone en peligro no sólo la libre circulación de las ideas, sino la propia vida de muchos intelectuales. La república holandesa marchaba en una dirección contraria, y si bien fue considerado como el *siglo de oro* (Madanes, 2012) holandés por el desarrollo cultural e intelectual¹² debido a la tolerancia política y filosófica, lo fue sobre todo por el crecimiento mercantil y económico que tuvo durante esos años. En el plano político, la arquitectura política holandesa y la presencia

¹² Los avances que vivió la Holanda del siglo XVII en términos científicos, artísticos, intelectuales y mercantiles fueron muy importantes para la consideración de esos años como una época dorada: “La pintura de Rembrandt (1606-1669) y Frans Hals (1580-1666), la construcción de los primeros telescopios y microscopios, el predominio comercial de los Países Bajos y la creación de la primera bolsa de comercio surgieron en un ambiente que respetaban las libertades individuales más que en cualquier otro sitio de Europa, lo que motivó por ejemplo, que René Descartes (1596-1650) buscara sosiego en Holanda entre 1629 y 1649” (Madanes, 2012 : 67).

de una burguesía mercantil pujante hicieron de este país una anomalía en la que las ideas republicanas encontraron su cauce político y la libertad de pensamiento y culto parecían imponerse ante la intolerancia de la ortodoxia religiosa.

Aunque existía una importante distancia entre Holanda y los demás Estados europeos en lo que respecta a la libertad de filosofar y de pensamiento, esto se relativiza ante el reconocimiento de cierta cautela que primaba en los círculos intelectuales ante la posibilidad de amenazas o agresiones que podían sufrir. Esta situación se fue acrecentando con el retorno de la ortodoxia calvinista al poder junto con la Casa de Orange en 1672, la anomalía republicana se ponía a tono europeo con la consolidación de las monarquías absolutistas.

Los países europeos estaban atravesando lo que se conoce como la “crisis de la conciencia europea” (Israel, 2012):

Se refiere [a] la explosión intelectual sin precedentes que comenzó a mediados del siglo XVII con el surgimiento del cartesianismo y la posterior difusión de la "filosofía mecanicista" o la "visión mecanicista del mundo", un acontecimiento que anunció el comienzo de la Ilustración propiamente dicha en los últimos años del siglo. (...) los nuevos tipos de controversia teológica contribuyeron, por un lado, a debilitar la cohesión interna de los principales bloques doctrinarios y, por la otra (como se demuestra con la disminución de la creencia en el Infierno y el tormento eterno para los condenados), a impulsar algunos de los cambios de actitud más característicos relacionados con las creencias tradicionales durante este periodo, el más decisivo de todos los tiempos de cambio cultural (2012 : 32).

Jonathan Israel fecha entre 1650 y 1680 a este proceso de radicalización de la disputa intelectual considerada como la transición hacia la ilustración europea en el cual principalmente el cartesianismo y la mecánica galileana cuestionan las bases metafísicas y científicas de la teología cristiana sustentada en el aristotelismo escolástico.

Tras la Reforma protestante, la teología dominante se organizó en cuatro bloques confesionales: el catolicismo, el calvinismo, el luteranismo y el anglicanismo, cada uno con sus respectivos dominios territoriales y una fuerte influencia en los ámbitos eclesiástico, intelectual y cultural. Salvo en Inglaterra y Holanda, la mayoría de los países europeos mantuvo una unidad confesional predominante. Estos bloques cerraron filas frente a la nueva filosofía y a la corriente librepensante o libertina, que cuestionaba los fundamentos de la teología, aunque no estuvieron exentos de tensiones internas ni de conflictos entre ellos. Al interior de cada confesión, las disputas entre tendencias ortodoxas y heterodoxas se intensificaron a partir de los debates que circulaban con mayor fuerza en todo el continente. Para hacer frente a la herejía religiosa, se reforzaron poderosos instrumentos de censura intelectual y religiosa que ya existían desde hacía un siglo.

Esta disputa tuvo también una expresión política. Si bien no existía una traspolación lineal de las nuevas ideas hacia proyectos concretos, la monarquía fundamentada en el derecho divino

o en el absolutismo moderno encontraba su contracara en los proyectos republicanos, como ocurre en la Holanda de Spinoza. A mediados del siglo XVII, las siete provincias neerlandesas —los Países Bajos— atravesaban un período convulso: tras la muerte del *Stadhouder* Guillermo II de la familia Orange en 1650, el poder pasó al partido de los regentes, con Jan De Witt como Gran Pensionario en 1653. Se consolidaron así dos bandos políticos, los orangistas y los regentes (Balibar, 2011; Shorto, 2016), que representaban a distintos sectores sociales y grupos religiosos con proyectos políticos antagónicos: los primeros de tendencia monárquica, y los segundos, republicana. Como señala Shorto, “uno consideraba que el gobierno debía centralizarse en torno a la figura de Guillermo II, príncipe de Orange (...) el otro proponía una forma de gobierno republicana que otorgara poder a las provincias individuales” (2016: 181).

Los orangistas respondían a los intereses de la familia Orange, que tenían el mando militar y ocupaban la función ejecutiva del *Stadhouder*, pertenecían a la nobleza y tenían como base de sustentación religiosa a la ortodoxia calvinista, los gomaristas. Estos defendían la idea de una doble obediencia, temporal al príncipe —cristiano— y espiritual a la iglesia. No solamente la Iglesia debía tener autonomía para elegir sus ministros, predicar y enseñar a sus fieles, sino que la legitimidad del poder político provenía de la única fuente de autoridad reconocida, la de Dios. En cambio, el Partido de los Regentes o “de la libertad” (Balibar, 2011), apoyado por la burguesía mercantil, era más afín a los sectores religiosos heterodoxos del calvinismo¹³. En el plano filosófico estaban frecuentemente alineados al cartesianismo. Spinoza era partidario de los regentes, si bien no compartía todas sus ideas, su posición en favor de la libertad de filosofar lo colocó en este lado de la batalla política. Incluso escribió el *Tratado Teológico Político (TTP)*, como “manifiesto político” en favor del “partido de la libertad” (Balibar, 2011; Tatian, 2012).

En 1672 la situación política volvió a cambiar. La derrota holandesa ante la invasión francesa y la agitación conducida por el partido de Orange contra los regentes provocan un motín popular que terminará con el linchamiento de los hermanos, Jan y Cornelio, De Witt. Este suceso marcó el fin del gobierno de los regentes y el retorno de los orangistas al poder bajo el mando de Guillermo III como *Stadhouder*. La restauración orangista profundizó un clima de censura y persecución que afectó directamente a Spinoza, cuyas obras fueron prohibidas¹⁴. Él mismo llegó a detener la traducción del *TTP* al holandés. (Gebhardt, 2007; Nadler, 2021).

¹³ Entre estos estaban los Remonstrants o Arministas que eran partidarios de la tolerancia religiosa y del libre arbitrio. Señala Balibar que el “partido de los Regentes acordaba con los Remonstrats en dos puntos esenciales: la tolerancia, condición de la paz civil y religiosa, por lo tanto, de la unidad nacional; y el primado del poder civil sobre la organización de las iglesias” (Balibar, 2011 : 37).

¹⁴ Nadler (2021) comenta que Spinoza se convertirá en blanco de ataques por parte de académicos, filósofos cartesianos y teólogos.

Esta intolerancia condujo al filósofo a formular su principio de “cautela” —*caute*—, entendido como la necesidad de adoptar ciertas precauciones en el momento de escribir, a fin de resguardarse de posibles agravios y persecuciones por parte de la ortodoxia religiosa.

Chantal Jaquet (2008b) considera que la noción de *caute* se concibe como prudencia, en tanto se entiende como sabiduría práctica y teórica. Sabiduría práctica al buscar “adaptarse dentro de los límites de lo razonable, a la manera de pensar de los hombres” (2008b : 16). *Ad captum vulgi* implica recurrir a la experiencia más que a la razón para hacerse entender entre gran parte de la población, que no tiene tanto que ver con un arte de escribir o disimular una verdad (Strauss, 2009), sino una pedagogía de la verdad (Jaquet, 2008b) en el cual se busca amoldar al modo de ver las cosas de los seres humanos.

La radicalidad religiosa y política respecto al poder dominante que caracterizó la vida de Spinoza se manifestó de manera singular en su relación con la comunidad judía de Amsterdam, a la que pertenecía desde su nacimiento¹⁵. Esta comunidad institucionalizó su condición de hereje, lo que evidenció la tensión entre sus ideas y el poder religioso dominante. El 27 de julio de 1656, Spinoza fue excomulgado mediante uno de los anatemas más importantes de la historia del judaísmo¹⁶, cuyo texto expresó, entre otros puntos:

Por la decisión de los ángeles, y el juicio de los santos, excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruj de Espinoza (...). 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 transcripto por él (Gebhardt, 2007 : 52).

El *herem* fue un mecanismo coercitivo y punitivo ejercido por una comunidad judía sobre quienes eran considerados rebeldes. El término podía implicar el apartamiento de las cosas ordinarias, de la comunidad, la prohibición de cualquier contacto con la persona a quien va dirigida la sanción e incluso la noción de destrucción (Nadler, 2021). Como indica Steven Nadler, aquel se utilizaba para “hacer cumplir normas sociales, religiosas y éticas propias de una comunidad judía ortodoxa, y para disuadir cualquier desviación, no sólo en materia de práctica litúrgica, sino también en el comportamiento diario y en la expresión de las ideas”

¹⁵ La procedencia judía de los antepasados y de la familia de Baruch Spinoza es lo que se considera como judíos marranos (Gebhardt, 2007). Se llama así a aquellos judíos que debieron emigrar de sus países perseguidos por la inquisición y las duras políticas en materia de religión sancionadas por los monarcas católicos. Los judíos eran forzados a convertirse al catolicismo o a exiliarse a otro país. Los marranos portugueses y españoles encontraron en Holanda un territorio donde poder asentarse, algunos siguieron adheridos al catolicismo y otros volvieron al judaísmo, como fue el caso de la familia Spinoza.

¹⁶ Afirma Steven Nadler (2021) : “El texto de Spinoza superó en vehemencia y furia a todas las demás proclamas. No existe ningún otro documento de expulsión producido por la comunidad de aquel período que exprese tanto odio como el que se le dirigió a Spinoza cuando fue expulsado de la congregación” (2021 : 160).

(2021 : 159). Es decir, era un mecanismo no sólo para purgar herejes sino también, y sobre todo, para disciplinar al interior de la comunidad, mantener la cohesión religiosa y dar un mensaje a las autoridades políticas en un contexto de supuesta tolerancia religiosa, proliferación de ideas religiosas y políticas heterodoxas y radicales. Como señala Nadler,

Excomulgar a Spinoza era un modo de demostrar, no sólo que ellos [las autoridades rabínicas] no toleraban fisuras en la ortodoxia judía, sino también que la comunidad judía no constituía ningún refugio para heréticos de ningún tipo. Tal vez la singular animosidad del edicto contra Spinoza fuera un reflejo de la *maamad* ante la posibilidad de que los holandeses miraran con particular recelo a una comunidad que arropaba a los que renegaban no sólo de los prejuicios de la fe judía, sino también de los de la religión cristiana (2021 : 187).

Hacia mediados del siglo XVII una medida de este estilo implicaba el desarraigo del principal lazo identitario de la época, el religioso. La idea de una identidad nacional todavía no estaba muy presente en Europa y mucho menos en los Países Bajos, que habían conquistado recientemente la independencia. El país estaba dividido en provincias con importantes autonomías administrativas, pero carecían de un proyecto de unidad nacional, lo cual era algo a construir. Por esto, lo más común era la conversión a otro credo confesional, en el caso de Spinoza podría haber sido algunas de las expresiones religiosas del cristianismo, como lo hicieron Uriel De costa o Juan de Prado (Moreau, 2005). Sin embargo, Spinoza optará por una filiación de carácter político: se definirá como ciudadano de Ámsterdam, posición que reafirmó en su autoría de los *Principios Filosóficos de Descartes (PFD)*:

No era común en el siglo XVII —más aún, no consta ningún otro caso— abandonar una religión para no entrar a ninguna otra, para ser solo un ciudadano en sentido puramente político —y, en efecto, resulta significativo que el único libro publicado en vida bajo su nombre lleva la siguiente firma: *Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem*, ciudadano de Ámsterdam (Tatián, 2019 : 69).

Pierre Francois Moreau (2005) destaca que Spinoza opera una doble ruptura: primero, con la ortodoxia judía; y posteriormente, con el terreno común que representan los debates entre ortodoxia y heterodoxia, así como entre las distintas confesiones religiosas. Este desplazamiento de la religión hacia la política y la filosofía resulta fundamental para comprender su trayectoria y producción intelectual.

2. La filosofía como arma de la crítica

La filosofía de Spinoza se orienta hacia la búsqueda del conocimiento verdadero, “motivada por la pregunta acerca de la posibilidad de ser feliz” (Solé, 2022: 15). Este bien supremo, identificado con el conocimiento adecuado, adquiere en su pensamiento una dimensión esencialmente colectiva, pues la felicidad no es un estado individual, sino algo que se comparte y se comunica. Así lo afirma en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TRE)*,

cuando sostiene que “a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo” (Spinoza, 1988: 80). En la perspectiva spinoziana la beatitud personal sólo puede realizarse en común.

En el mismo apartado, Spinoza precisa que tal realización requiere comprender la Naturaleza en la medida necesaria para alcanzar la naturaleza humana adecuada (1988: 80). De allí se sigue la tarea política fundamental de “formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad” (1988: 80). La felicidad, el conocimiento adecuado de las cosas y la vida común aparecen así intrínsecamente vinculados, definiendo una orientación práctica y colectiva para la filosofía.

En esta dirección, el *Tratado Teológico Político* se presenta como un esfuerzo por defender la libertad de filosofar frente al poder teológico que pretende someter la razón a la autoridad religiosa. La filosofía spinozista se erige así como un proyecto de emancipación: busca liberar al ser humano de los prejuicios, las supersticiones y las estructuras de servidumbre que impiden el desarrollo libre de la mente y la vida con otros.

La filosofía de Spinoza plasmada principalmente en la *Ética* asume la forma de la crítica y se propone entre sus objetivos, desmontar la base metafísica de la teología judeo cristiana. Pero también, busca discutir con aquellas nuevas filosofías, que si bien marcan una ruptura con la tradición escolástica, sostienen una metafísica que es fundante de un orden político trascendente, como es la de la naciente monarquía absolutista. En este caso hacemos mención al pensamiento de Descartes y al cartesianismo como discurso filosófico que irá hegemonizando el campo de las ideas:

La doctrina cartesiana, si bien pretende erigir a la razón como autoridad máxima poniendo en tela de juicio el criterio de autoridad imperante durante la edad media —la Biblia, la Iglesia, Aristóteles—, no rompe con la cosmovisión creacionista de la filosofía escolástica (García Ruzo, 2022 : 40).

Marilena Chauí (2013) define como fidelidad infiel ¹⁷— *fidelidade infiel* — la relación entre Spinoza y Descartes. Si bien el filósofo holandés retoma el lenguaje cartesiano, discute críticamente sus planteos (Moreau, 2014), evidenciando así un marcado distanciamiento respecto a dichos postulados. Esto se manifiesta en dos gestos fundamentales: al primero se lo encuentra en un intercambio epistolar con Oldenburg —carta XIII—, donde reconoce

¹⁷ “La clave de la fidelidad infiel de Spinoza a Descartes se encuentra en la sustitución del orden cartesiano por el espinosista, primer indicio de que la fundamentación de la metafísica por Descartes no podrá ser aceptada por la *mea philosophia* espinosista” (Chauí, 2013 : 26). “Todavía, el cambio radical de perspectiva operado por Spinoza está solo anunciado en los *Principios de la Filosofía Cartesiana*, realizándose plenamente solo en la *Ética*” (2013 : 73).

haberle pedido a uno de sus amigos —Lodewijk Meyer— que en el prefacio de los *PFD*, “advirtiera a los lectores que yo no reconozco como mías todas las ideas contenidas en ese tratado, pues he escrito en él no pocas cosas acerca de las cuales sostengo enteramente lo contrario” (Spinoza, 2007 : 62)¹⁸. Al segundo, se lo identifica en la *Ética*, en particular en los prefacios de las partes tercera y quinta. En estas secciones al mismo tiempo que elogia a Descartes —como “celebérrimo” y que tiene “agudeza de gran genio” o “clarísimo varón”— rivaliza con él en aspectos importantes, respecto a la concepción del alma humana y de los afectos humanos. También, cuestiona el imperio de la voluntad o razón cartesiana sobre las pasiones y el argumento de la unión del alma y cuerpo mediante la glándula pineal.

La crítica a Descartes y a los cartesianos¹⁹ no se da en el mismo plano que la realizada contra el pensamiento escolástico y teológico. Aunque, luego se vaya a demarcar²⁰, el filósofo francés representa un punto de partida. Pero el cartesianismo aparece como un límite necesario que hay que superar para la aparición de su filosofía en la *Ética*. Por su parte, el enfrentamiento con la metafísica teológica persigue un objetivo distinto: separar la filosofía de la teología, estableciendo que sus fines son diferentes, ya que una apunta a la libertad de pensamiento y la otra, a la obediencia.

El spinozismo se erigió sobre el primer gesto cartesiano de cuestionar los postulados de la tradición filosófica y de sentar las bases de la filosofía moderna. La producción teórica de Descartes ejerció una influencia decisiva en la constitución de la noción del individuo moderno, al centrar su reflexión en la conciencia individual y en la capacidad del sujeto de pensar de manera autónoma y racional. Esta filosofía se convirtió en un parteaguas que, a mediados del siglo XVII, nadie podía eludir, obligando a asumir una posición, ya fuera para afirmar, ampliar o refutar sus postulados.

2.1 La filosofía de Spinoza como contradiscurso

Siguiendo a Marilena Chauí, se puede decir que en el pensador holandés está presente un contradiscurso que opera en un doble registro simultáneo: “el discurso que dice lo nuevo, a la vez que se realiza como contradiscurso que va demoliendo lo heredado” (Chauí, 2020 :

¹⁸ En el prefacio de los *PFD* Meyer escribió: “pues, aun cuando considera que algunos son verdaderos y confiese que ha añadido otros por su cuenta, existen, sin embargo, muchos que él rechaza como falsos y respecto a los cuales sostiene una opinión muy distinta” (Spinoza 1998 : 133)

¹⁹ En una carta LXVIII a Oldenburg del año 1676 descalifica a algunos cartesianos como “necios” luego de que lanzarán críticas sobre Spinoza y busquen desprenderse de su pensamiento por las reprobaciones que aparecieron ante el rumor de la publicación de la *Ética*. Esto produjo que el holandés frene su impresión: “a quienes se los creía partidarios míos, para alejar de sí esta sospecha, en todas partes, no cesaban, ni cesan aún ahora de despremiar mis opiniones y escritos” (Spinoza, 2007 : 263).

²⁰ Para Moreau la filosofía de Spinoza es una “práctica activa de la demarcación” (2014 : 135).

59). Al socavar el discurso instituido, abre un nuevo lugar de interrogación sobre aquello que no podría ser pensado, “al dismantelar la tradición teológica metafísica, en ese mismo movimiento, se afirma como discurso instituyente de un pensamiento inédito” (Gainza, 2017 : 22). Pero este pensamiento inédito tiene como condición de posibilidad la operación de la crítica con aquello que aparece como lo novedoso en el discurso filosófico, que es el pensamiento de Descartes. La subversión teórica que lleva adelante Spinoza implica a los conceptos que son parte de un lenguaje común en el campo intelectual.

El núcleo más evidente de la subversión teórica propuesta por Spinoza se encuentra en su concepción de Dios, o de la sustancia. Con esto va a desmontar el imaginario del Dios judeo cristiano, considerado bajo atribuciones antropomórficas como Dios-persona, que tiene voluntad libre, que puede elegir hacer una cosa u otra, que es omnipotente y omnisciente, que es juez, castiga y premia, y es creador *ex nihilo* (Tatian, 2012). En la nota al pie que introduce a la segunda parte de su escrito *Pensamientos Metafísicos (PM)*, Spinoza introduce esta cuestión:

En esta parte, se explicará la existencia de Dios de forma totalmente distinta de como la entienden habitualmente los hombres, pues éstos confunden la existencia de Dios con la suya, de donde resulta que imaginan a Dios como un hombre (...) Por eso, trataremos de probar, lo más claramente que podamos, en esta parte, que la existencia de Dios es totalmente diferente de la existencia de las cosas creadas. (Spinoza, 1988 : 248).

También se va a diferenciar del cartesianismo que considera la existencia de una sustancia infinita —Dios— y de dos sustancias finitas —el pensamiento y la extensión—. Para el filósofo holandés, en Descartes pervive una concepción antropológica de Dios, como bueno, dotado de inteligencia y voluntad (Solé, 2022), y es esta misma voluntad la que permite establecer una relación de imagen y semejanza con Dios²¹. Además, el francés va más allá y comparte una metáfora recurrente en el siglo XVII, de Dios como monarca absoluto (Lomba Falcón, 2012). Spinoza rechaza toda concepción antropomórfica de Dios y sostiene que hay una única sustancia absolutamente infinita. Pensamiento y extensión serán atributos que expresan su esencia, y el ser humano ya no será considerado como sustancia, sino como un modo finito de la existencia.

²¹ El mismo Descartes lo dice en las *Meditaciones metafísicas*: “Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza” (Descartes, 1977 : 48).

2.2 *Deus sive Natura*

En la primera parte de la *Ética*, Spinoza hace un tratamiento filosófico de la idea de Dios²² como sustancia. Justamente este apartado se titula *De Deo*, y se propone combatir la figura de Dios como una divinidad personal y trascendente. Diego Tatián (2012) dice que lo expuesto por el holandés toma la forma de un Dios que no es un Dios, ya que, “habla de Dios para demostrar que no hay Dios —no hay Dios en el sentido del Dios judeo cristiano—” (2012 : 48). La principal operación teórica que subvierte este concepto tan caro a la teología, pero también al cartesianismo, es el *sive*²³ en la formulación *Deus sive Natura*, Dios o la naturaleza (Spinoza, 2012). Mediante esta estrategia retórica y juegos del lenguaje, se produce un desplazamiento y traducción del primer término por el segundo. Que los conceptos de Dios o Sustancia sean traducidos como Naturaleza, es decir, la totalidad de lo real, implica una transformación teórica radical, ya que la tradición filosófica, había considerado ambos términos como cosas totalmente distintas. De esta manera, rompe con la trascendencia de un Dios externo, “ya que no hay nada fuera de esto que llamamos naturaleza” (Tatián, 2012 : 49).

La otra operación fundamental está al inicio de la primera parte de la *Ética*, donde hace un tratamiento distinto al aristotelismo y al cartesianismo de la definición de Dios como *causa suí*. Lo define como aquello cuya “esencia implica la existencia” (Spinoza, 2012 : 9), es decir, solo puede ser concebida como existente. Spinoza diferencia aquello que “es en sí y se concibe por sí” (2012 : 9), o sea, que no precisa del concepto de otra cosa para existir; de aquello que “es en otra cosa” (2012 : 10), por medio del cual es concebido y existe. En el primer caso hace referencia a la sustancia, y, en el segundo caso, a los modos. En estos últimos, de su esencia no se deriva su existencia. La sustancia y los modos estructuran la ontología spinozista.

²² Deleuze (2008a) señala que “es muy curioso hasta qué punto, la filosofía hasta fin del siglo XVII, finalmente nos habla todo el tiempo de Dios” (2008a : 21), pero la forma en que Spinoza aborda esta cuestión no tiene precedentes (2008a).

²³ El término latino *sive* es de suma importancia en la producción teórica de Spinoza. Warren Montag retoma de André Tosel la idea de que este término que se traduce como “o”, es una estrategia retórica de “traducción y desplazamiento” (Montag, 2005a : 26). La expresión “*Deus, sive Natura*”, “afirma y niega afirmar, simultáneamente, la radical abolición de la trascendencia” (2005a : 26). Como veremos en el capítulo siguiente otra de las operaciones fundamentales es “*ius, sive potentia*”, “derecho, o poder”. Estos términos no son equivalentes, porque no son reversibles, “la naturaleza nunca deviene Dios, el poder nunca deviene el derecho. Por el contrario, el primer término es traducido y, en ese momento, desplazado por el segundo. Dios desaparece en la naturaleza (la causa inmanente que no existe con anterioridad a sus efectos y que no puede ser sin ellos), el derecho en el poder, esto es, en la *potentia*, el poder en su sentido físico, o en la fuerza (fuera de la cual el derecho no tiene ningún sentido o realidad)” (2005a : 27). Para Gainza (2011), esta estrategia es fundamental para la operación de la crítica, en Spinoza no se trata de inventar un nuevo vocabulario de la nada, ni de trastocar totalmente los significados de los nombres; más bien torcer los términos en otra dirección, en un nuevo sentido y así interpelar al lector a partir de nociones que le son familiares.

Luego, da otra definición fundamental de la sustancia spinozista, donde define a Dios como “un ser absolutamente infinito” (Spinoza, 2012 : 10). Al definirlo como infinito, lo que hace es señalar que no hay nada que lo pueda limitar, siendo todo ser infinito una afirmación absoluta de su existencia. No hay negación en la sustancia, ni internamente (pues se define por ser eterna), ni externamente (pues implicaría que algo la limite), por lo cual, dejaría de ser absoluta. Además, sostiene que hay una única sustancia, debido a que por su definición no puede ser producido por otra cosa, en esto será tajante: “excepto Dios, no existe ni puede concebirse sustancia alguna” (2012 : 21).

El otro aspecto importante de la definición de la sustancia como *causa suí*, es que Dios no solamente es causa de sí, sino que es causa de todas las cosas, de su naturaleza “deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos” (2012 : 24). Al mismo tiempo que la sustancia se causa a sí misma, produce las distintas modalidades de la existencia que la expresan. A esto Gilles Deleuze (2021) ha denominado *univocidad del Ser*: “desde una perspectiva de la univocidad donde Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí; produce como existe formalmente, o como se comprende objetivamente” (Deleuze, 2021 : 176).

Por la propia necesidad de su potencia, Dios produce todas las otras formas de la existencia, de esto se deduce en la proposición XXXIV que “la potencia de Dios es su esencia misma” (Spinoza, 2012 : 43). Y en la XXXV, establece que “todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente” (Spinoza, 2012 : 44), identificando potencia y poder — *potentia* y *potestas*—, rompiendo con la tradición teológica-metafísica que había distinguido ambos términos para justificar la libre voluntad de Dios y su acción contingente. De esta manera, se distancia del aristotelismo, para el cual potencia y acto se distinguen: la primera noción refiere a lo posible pero necesario, a aquello que está virtualmente contenido en una cosa y que puede llegar a existir; mientras que el acto designa aquello que es, lo que efectivamente existe (Aristóteles, 1998). Contrariamente, en el filósofo holandés hay una identidad entre potencia y acto, ya que las cosas son y no contienen en sí nada que no puedan ser o que virtualmente sean. Por esto la esencia *sive* existencia *sive* *potentia* *sive* *potestas* es una operación filosófica fundamental para comprender la sustancia como absoluta productividad.

Otra de las rupturas de Spinoza con la filosofía clásica es la definición de Dios como causa necesaria y causa libre:

Sólo Dios es causa libre. En efecto, sólo Dios existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza (por la Proposición 11 y el Corolario 1 de la Proposición 14) y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza (por la Proposición anterior). Por tanto (por la Definición 7), sólo él es causa libre. Q.E.D. (Spinoza, 2012 : 25).

La tradición filosófica había concebido a la libertad y la necesidad como lo opuesto. Era libre aquello que no estaba determinado y que podía actuar de una manera o de otra, por lo cual la tesis de Spinoza implica una ruptura radical. Para el holandés, libre es lo que existe en virtud de su naturaleza y está determinado por sí mismo a obrar; y es necesario lo que es determinado a existir y obrar de cierta y determinada manera (Spinoza, 2012). Es por esto, que sostiene que Dios existe necesariamente, osea, que a su naturaleza pertenece el existir, que se determina por sus propias leyes, y que en la medida que existe es causa de todas las cosas, es decir, actúa por la libre necesidad de su potencia, no pudiendo ser de otra forma.

Otro aspecto fundamental de la ontología de Spinoza es que la sustancia posee infinitos atributos, que son infinitos en su género, es decir, comprenden infinitos órdenes de realidades que simultáneamente expresan el ser de la sustancia de cierta y determinada manera (2012 : 25). Los seres humanos, por la finitud de su naturaleza, pueden conocer solamente dos: el pensamiento y la extensión. En cada uno de los atributos se producen modificaciones según la naturaleza de estos y las leyes que las determinan: en la extensión, se dan los cuerpos como modificaciones de la sustancia y se determinan según las leyes de movimiento y reposo que rigen la física. Y, en el pensamiento, se dan las ideas y modos del pensar como modificaciones o afecciones de la sustancia, y se determinan por el conjunto de ideas que componen el intelecto infinito de Dios.

Para explicar la relación de la sustancia y los modos es necesario volver a la idea de *causa suí* de la sustancia. Diego Tatián (2012), señala que este concepto indica una productividad del ser, como autoproducción de sí y producción de las demás cosas. Como dijimos, en este punto pervive una estructura metafísica del aristotelismo en el cartesianismo que será opuesto por Spinoza. En ambos Dios es concebido como trascendente, se produce una separación entre la causa creadora y el efecto creado, siendo la primera exterior a lo segundo. La sustancia crea mediante un acto de su voluntad, “si Dios ejerciese un acto voluntario de creación del mundo, tal creación dará lugar a algo (al mundo creado) que no fuese Dios, y que se distingue de Él oponiéndose” (Caimi, 2022 : 64). Por esto, al estar la cosa creada separada de la sustancia divina creadora, da lugar a otras sustancias. Tanto la metafísica teológica como Descartes explican esto mediante la idea de Dios como voluntad libre.

En Spinoza, Dios es causa “causa inmanente y no transitiva” (Spinoza, 2012 : 28) de todas las cosas. Esto significa que el ser no recibe el nombre de causa sólo en el momento en que produce su efecto, sino que su esencia se define por su causalidad o potencia de actuar, por lo cual, la causa (la sustancia) no se separa de sus efectos (los modos finitos) al producirlo, se expresa en ellos de cierta y determinada manera, al tiempo que ellos la expresan (Chauí, 2012 : 115). Esta noción de expresión presente en la *Ética* es retomada por Deleuze (2021)

para elaborar el concepto de *expresividad del Ser*²⁴, y dar cuenta del movimiento o desarrollo de la causalidad y afección sustancial como causa de sí y de todas las cosas.

Deleuze señala dos movimientos, la explicación y la implicación, el primero es el despliegue dinámico por el cual la sustancia se explica en los atributos y estos explican a la sustancia. A su vez, los atributos explican a los modos y estos explican a los atributos. La implicación es el envolvimiento de aquello que se desarrolla o desenvuelve, por lo cual, los modos están implicados en los atributos y estos en la sustancia. Esto no se da de manera secuencial, sino como un sólo movimiento de autoexplicación del Ser: “todo en la naturaleza se compone de la coexistencia de estos dos movimientos, la Naturaleza es el orden común de las explicaciones y de las implicaciones” (Deleuze, 2012 : 93).

El movimiento de explicación e implicación da cuenta de una estructuración de lo real. A esta estructura o articulación Chauí denominó *nervadura de lo real* —*Nervura do real*— (Chauí, 2020). Esta noción se relaciona directamente con la idea de inmanencia y recorre toda la obra fundamental de Spinoza:

La inmanencia es la nervadura que sustenta todas las cosas y hace que se comuniquen, articulándose las unas con las otras. La vemos demostrada en la parte I, con la teoría de la causalidad sustancial (en el mismo sentido en que es causa de sí, la sustancia es causa eficiente inmanente de todas las cosas y, por lo tanto, todo lo que existe existe en y por la sustancia, sin que pueda ser ni ser conocido sin ella). Nervadura: cordón que recorre todas las cosas y que nunca falta (...) Nervadura: haces vasculares que irrigan todas las cosas, hilo que mantiene la firmeza de nuestro ser (...) La inmanencia, nervadura de lo real, es la respuesta spinoziana a la cuestión del origen” (Chauí, 2020 : 97-98).

Podemos comprender cómo la idea de inmanencia ya estaba presente en la operación del *sive*, Dios o la Naturaleza. La potencia o poder de Dios es la potencia o el poder de la Naturaleza entera (Chauí, 2012). Esto queda claro en los términos que lo expone el filósofo holandés en la proposición XXIX, aquí desarrolla las nociones *Naturaleza Naturante* y *Naturaleza Naturada*:

²⁴ Esto es trabajado por Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión* (2021): la teoría de la expresión deleuziana está relacionada a su interpretación de la ontología spinoziana a partir de la idea de la univocidad del Ser. Son tres las figuras de la univocidad: “en primer lugar, univocidad de atributos (en cuanto los atributos, bajo la misma forma, son los que constituye la esencia de la sustancia y lo que contiene los modos y sus esencias); luego, la univocidad de la causa (en cuanto Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí); y por último, univocidad de la idea (en cuanto la noción común es la misma en la parte y en el todo)” (2021 : 330). La tríada es también la imagen utilizada para definir la noción de expresión, como “lo que se expresa, la expresión misma y lo expresado” (2021 : 331). La expresión tiene como soporte un doble movimiento de explicación e implicación, que lo desarrolla de la siguiente manera: “o bien se implica, se incluye, o se enrolla lo expresado en la expresión, para no tener más que la pareja «expresante-expresión»; o bien se desarrolla, se explica, o se desenrolla la expresión, de forma de restituir lo expresado («expresante-expresado»)” (2021 : 331).

Por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17), Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse (Spinoza, 2012 : 36).

La Naturaleza Naturante hace referencia a Dios o la naturaleza en tanto sustancia absolutamente infinita constituida por los infinitos atributos que expresan y constituyen su esencia. La Naturaleza Naturada es la naturaleza entendida como el conjunto de las afecciones de la sustancia, es decir, la articulación infinita de los modos. El despliegue del ser queda plasmado en ambos términos, mediante la producción y la diferencia. De esta manera, la causalidad inmanente da cuenta del proceso de autoproducción de la sustancia al tiempo que produce todas las cosas en su interior, en ningún momento se separa de ellas, existe en las afecciones de los atributos que la expresan. Las afecciones se diferencian de la causa estando contenidas en ella. Por esto, si bien las esencias de las cosas singulares están implicadas en la esencia de Dios, son de esencia diferente pero no heterogéneas. Además, queda demostrado como toda la estructura de lo real está necesariamente determinada, ya sea por la esencia, por la causa de sí y de todas las cosas —Naturaleza Naturante— ; o por la causa, en el conjunto de determinaciones entre los modos finitos, como efecto inmanente —Naturaleza Naturata—.

2.3 La crítica al poder teológico-político

El sistema spinoziano pone en jaque al fundamento metafísico del poder teológico. Vimos como en la primera parte de la *Ética* Spinoza desarma la idea del Dios judeo cristiano al despersonalizarlo y concebirlo como sustancia única, absolutamente infinita y causa eficiente inmanente del universo. Ahora veremos como en el apéndice de esta misma parte, busca atacar las causas de los prejuicios que predisponen a la naturaleza humana a la servidumbre, para luego pasar al *TTP* donde profundiza las críticas para poner en cuestión el régimen de dominación político y religioso. Dirá Marilena Chauí, que el *Teológico-Político* puede ser considerado “como la respuesta spinoziana a la pretensión de judíos, católicos y protestantes de hacer de la teología el fundamento de la teoría política” (Chauí, 2004 : 90).

En el inicio del apéndice de la *Ética* Spinoza deja en claro su propósito:

Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto (Spinoza, 2012 : 45).

En este apartado, Spinoza desarrolla la crítica a dos prejuicios que no solo forman parte del núcleo del problema teológico, sino que también son constitutivos del orden de la imaginación humana, mediante el cual los individuos conducen su vida: el antropocentrismo y el pensamiento teleológico²⁵ (Vinciguerra, 2020). En consonancia con ello, Deleuze (2012) identifica la crítica a una triple ilusión: la ilusión de la finalidad, la ilusión de la libertad y la ilusión teológica²⁶. En primer lugar, Spinoza sostiene que los hombres se imaginan libres, siendo conscientes de sus apetitos y voliciones, pero ignoran las causas que los determinan a apetecer y a querer. En segundo lugar, señala que estos actúan en vistas a un fin; es decir, obran buscando la utilidad de aquello que desean y procuran conocer las causas finales de sus acciones, lo que les proporciona tranquilidad. De esta manera se configura el antropocentrismo y el teleologismo que Spinoza critica: el individuo humano concibe los fenómenos de la naturaleza como medios para alcanzar lo que le es útil, organizando el mundo en torno a sí mismo, y atribuyéndole una causa primera que devenga en causa final de todas las cosas. Al igual que se le asigna a la naturaleza fines humanos que en realidad resultan del propio apetito del hombre. Con Dios o los Dioses sucede lo mismo:

así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor; de donde resulta que todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia (Spinoza, 2012 : 47).

El culto del ser humano a los dioses surge de este prejuicio que menciona Spinoza, al intentar los hombres inclinar a su favor las acciones de la divinidad. También, es por este prejuicio que explican las cosas por las causas finales. Pero esto sucede tanto para las situaciones ventajosas como desfavorables, y cuando suceden estas últimas, por propia ignorancia, se infiere que se debe a los errores cometidos en el culto, y que ante toda catástrofe y hecho que no pueden explicar, los individuos recurren a la fundamentación de Dios, como “asilo de la ignorancia” (Spinoza, 2012 : 49). Contrariamente²⁷, afirma que “la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas” (2012

²⁵ “El antropomorfismo teológico resulta así gobernado por un antropocentrismo finalista que tiene como efecto sustituir el orden de la naturaleza por el orden histórico de las imaginaciones humanas. Son pues las imaginaciones del hombre sobre sí mismos las que están en el origen de otras tantas teologías imaginarias” (Vinciguerra, 2020 : 155).

²⁶ Para Gilles Deleuze (2012), la ilusión de las causas finales se produce cuando “la conciencia remediará su ignorancia trastocando los efectos por las causas” (2012 : 30), y la concibe como causa final de las acciones; la ilusión de los decretos libres es cuando el individuo se toma a sí mismo como causa primera, “alegando su poder sobre el cuerpo” (2012 : 30). Y la ilusión teológica se da “donde ya no es posible a la conciencia imaginarse ni causa primera ni causa organizadora de los fines, invoca a un Dios dotado de entendimiento y de voluntad que, mediante causas finales o decretos libres, dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y de sus castigos”(2012 : 30).

²⁷ El filósofo contrapone a la imaginación la matemática como modo de tener un verdadero conocimiento de las cosas y dejar de lado los prejuicios, señala Mario Cami al respecto que “la matemática aparece, en el apéndice, como la única norma de verdad” (2022 : 80).

: 47). Con esto descarta que haya un orden teleológico en la naturaleza, que las cosas orbiten según los fines del individuo humano.

Para Spinoza, el pensamiento teleológico que sustenta la ideología religiosa (Althusser, 2007; Matheron, 2025) constituye una privación del conocimiento verdadero, oponiéndose al conocimiento racional. Este modo de pensar invierte y distorsiona el orden natural de las cosas: lo que es causa se considera efecto y viceversa; lo perfecto se juzga imperfecto y lo imperfecto perfecto; lo que es un medio se concibe como un fin; y, como señala Spinoza, los hombres “estiman como las más excelentes de todas aquellas cosas que les afectaban de mejor modo” (Spinoza, 2012: 49). Esta distorsión repercute directamente en la formación de conceptos y nociones empleados para explicar la naturaleza, tales como Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza y Fealdad, así como Alabanza, Vituperio, Pecado y Mérito, los cuales derivan de la ilusión de libertad. Los significados atribuidos a estas nociones son, en realidad, modos de la imaginación, moldeados por prejuicios e ilusiones basadas en la creencia de que las cosas existen en función del apetito humano; por ello se consideran buenas o malas según el modo en que afectan a quienes las experimentan. Como advierte Spinoza, “hay tantas opiniones como cabezas (...) los hombres juzgan las cosas según la disposición de su cerebro, y más bien las imaginan que las entienden” (2012: 51).

Las ideas que se forman en el ámbito de la imaginación, al surgir de la ignorancia de las causas que determinan la acción, tienen consecuencias profundas en la impotencia humana. Lo paradójico es que al tiempo que hay una ilusión de libertad se da en el ser humano una disposición hacia la servidumbre. Uno de los casos en que se observa esto, es la ilusión de juicio que va de la mano con la ilusión de valores, es decir, en la medida que en que los seres humanos juzgan las cosas según su apetito e ignoran las causas que la determinan, forman ideas sobre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo según su interés y hacen una regla moral de ello que buscan imponer a los demás.

La moral implica una imposición del “deber hacer” sobre la actuación humana, por lo cual su incumplimiento es una desobediencia con respecto a aquello que se considera el Bien. De esta manera, la moral tiene como objetivo la dominación mediante el establecimiento de valores trascendentes al ser humano sobre el Bien y el Mal y la constitución de una relación de mando-obediencia, donde Dios es visto como un legislador moral, creador y trascendente (Deleuze, 2012). Esto se relaciona con otro factor de dominación analizado en el *TTP*, la superstición:

no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición. Nada extraño, pues, que, bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano (Spinoza, 1994 : 64).

La superstición es un modo de la imaginación que se opone a la razón y distorsiona el orden común de la naturaleza. Se sustenta en la fluctuación de ánimo²⁸ constitutiva de la naturaleza humana, siendo el miedo²⁹ la pasión por la cual se sostiene y se arraiga la dominación sobre los individuos (Spinoza, 1994). La distorsión del orden de las cosas según como estas se le presentan a los seres humanos implica un ordenamiento de la realidad según la serie de imaginarios que se fueron desarrollando: antropocéntrico, teleológico y teológico. Esta lógica de la superstición hace depender a los individuos de los signos exteriores para dar sentido a las relaciones afectivas que los atraviesan y así tranquilizarlos de la ambivalencia afectiva. Además, los hace dependiente de lo que Spinoza denomina “bienes inciertos de la fortuna” (1994 : 61), que son aquellas cosas necesarias para la vida pero que los humanos trastocan su relación con ellas de medios a fines, los buscan en exceso al tiempo que excluyen a los otros de su uso:

Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa (1994 : 61).

Si la superstición constituye la forma imaginaria que predispone a los individuos y a las sociedades a la dominación, lo que falta es el conocimiento que sostiene ese régimen de sujeción, tanto en el plano religioso como en el político: el conocimiento revelado. Uno de los objetivos que Spinoza plantea en el *TTP* es justamente distinguir entre la revelación y el conocimiento racional. Como señala en el prefacio, “el objeto del conocimiento revelado no es nada más que la obediencia y que, por consiguiente, ese conocimiento es totalmente distinto del natural, tanto por su objeto, como por su fundamento y por sus medios” (1994: 70). De este modo, liberar a la razón de todo misticismo teológico se constituye en una tarea esencial para la emancipación humana.

La revelación o profecía, dice Spinoza, es el conocimiento de una cosa revelada por Dios y el profeta es quien interpreta lo revelado a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ello y lo aceptan por fé. A partir de esto, se propone desmontar el fundamento natural de la revelación, ya que considera a este como un conocimiento sobrenatural, es decir, más allá de los límites del entendimiento humano. La revelación es un modo de la imaginación que está constituido por mensajes divinos o proféticos. El conocimiento revelado es opuesto

²⁸ En la proposición L de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza desarrolla la conexión entre la superstición y la fluctuación del ánimo que brota de la esperanza y el miedo: “no hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza” (Spinoza, 2012 : 152).

²⁹ “La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo” (Spinoza, 1994 : 63).

al racional, mientras este busca la verdad, aquella la obediencia. Y los profetas son aquellos que no han percibido las revelaciones de Dios, sino en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias. Como indica en el capítulo II del *TTP*, “los profetas no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa” (1994 : 95). Las profecías han variado, no sólo según la imaginación y el temperamento corporal de cada profeta, sino también según las opiniones de que habían estado imbuidos.

La dimensión imaginativa de la revelación, sobre la que se sustenta el poder teológico tiene otra dimensión fundamental que son las Sagradas Escrituras. Spinoza realizará un proceso deconstructivo para identificar en ella el mensaje práctico de la religión y alejarla de aquellas manipulaciones, adiciones y elementos oscuros que fueron incorporados por los teólogos a fin de sustentar la dominación:

Vemos, repito, cómo los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina, y que nada hacen con menor escrúpulo y con mayor temeridad, que interpretar las Escrituras o mente del Espíritu Santo (1994 : 191).

En el capítulo VII del *TTP*, Spinoza desarrolla un método de interpretación de la Biblia que guarda coherencia con su enfoque para interpretar la naturaleza (Spinoza, 1994). La formulación de su “principio hermenéutico” (Strauss, 2009 : 181) sostiene que el conocimiento de las Sagradas Escrituras debe deducirse exclusivamente de la propia escritura, interpretándola en sí misma y sin subordinar el sentido de ninguno de sus textos a verdades externas. El método hermenéutico propuesto para la lectura de la Biblia articula un análisis filológico, histórico y crítico. En primer lugar, exige el conocimiento de la lengua hebrea, dado que los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento fueron redactados por autores hebreos y conservan numerosos hebraísmos (Domínguez, 2019). En segundo lugar, requiere un estudio histórico-crítico de cada escrito, que permita identificar a sus autores y reconstruir los procesos de transmisión a lo largo del tiempo. Finalmente, implica la sistematización de los enunciados y opiniones presentes en las obras, organizándolos temáticamente y atendiendo a sus ambigüedades y contradicciones.

Las consecuencias de la interpretación spinoziana de la Biblia son radicales. Desmonta una serie de imaginarios sobre los cuales se apoya la teología y los fundamentos de las religiones judía y cristiana. En primer lugar, señala que la sagrada escritura no es el mensaje de Dios dado a los hombres mediante palabras e imágenes a través de los profetas, sino que expresa la esencia singular del pueblo hebreo. Además, afirma que la Biblia no es un todo homogéneo, sino que contiene textos heterogéneos escritos por distintos autores y en épocas distintas, y que han tenido una deriva accidentada, sometidos a “todas las violencias,

expuesto(s) a innumerables disputas que han dejado su marca en él” (Tatián, 2014c : 73). Por último, siendo una de las tesis capitales del *TTP*, la revelación de los profetas no se funda en el conocimiento racional sino en la certeza moral que son útiles a un pueblo y están respaldadas por signos externos y observables (Dominguez, 2021).

Esta operación hermenéutica desmitifica presupuestos religiosos sostenidos a partir de la interpretación de la escritura como es el caso de la elección divina del pueblo hebreo, al señalar en el capítulo III que todos los pueblos son elegidos y quita la excepcionalidad judía. Otras de las tesis de Spinoza es la negación de Moisés como autor del Pentateuco (capítulo VIII), la imposibilidad de los milagros ya que se opone y contradice al conocimiento natural (capítulo VI), que las ceremonias y cultos no hacen más que reproducir la dominación (capítulo V), la ley divina como ley natural y no como un modo particular de la revelación de Dios (IV), y la consideración del judaísmo y cristianismo como religiones políticas que tienen por objetivo la obediencia mediante la servidumbre, la primera haciendo coincidir religión y derecho —el Estado Hebreo— y la segunda subordinando la política a los presupuestos religiosos.

El *TTP* seculariza la Biblia, la desacraliza para naturalizarla como un libro más que debe ser comprendido como un objeto natural, hecho por un conjunto de pueblos que tienen su propia lengua, que no versa sobre la verdad de Dios, de los seres humanos ni del mundo. Spinoza reconoce en el conjunto de textos que componen el libro sagrado un credo mínimo, unas verdades prácticas para las personas que consiste en la justicia y la caridad, en el amor a Dios, a sí mismo y al prójimo. Estas reglas prácticas coinciden para el filósofo con las enseñanzas de la filosofía. De este modo, se observa cómo el procedimiento hermenéutico desarticula los instrumentos de la revelación presentes en las Sagradas Escrituras: los profetas y la profecía, la ley divina, la elección del pueblo judío, las ceremonias y los cultos, y los milagros. El efecto político de esto es fundamental ya que pone en cuestión la autoridad clerical quien se arrogaba el monopolio de la interpretación y el sentido de las escrituras.

La pregunta que cabe hacerse es por qué Spinoza hace tanto énfasis en la crítica histórica, doctrinal y política de la Biblia. Una parte de la respuesta está en lo que se viene desarrollando, ya que el conjunto de escritos que la componen son la base de la interpretación que sustenta el poder teológico, pero también, cuya cosa no es menor, las escrituras son el mayor determinante de la imaginación popular de la época y la lucha por su interpretación es la causante de las guerras, discursos y prácticas de odio (Tatián, 2014c). Pero la intervención spinozista no queda atrapada en estas disputas protagonizadas entre católicos y protestantes, sino que va más allá y contra estas. Contra la autoridad y tradición católica mina los fundamentos de su interpretación al desmontar los prejuicios sobre los que se sostienen,

y contra los protestantes, cuestiona la certeza subjetiva y la convicción de un acceso inmediato a las Sagradas Escrituras (Tatián, 2012; 2014c). Además, critica como unos escritos que deben promover la paz y el amor desencadenan conflicto y guerra, señalando que las religiones han degenerado las enseñanzas prácticas de la religión divina. En esto es contundente en el *TTP* cuando dice que,

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 (Spinoza, 1994 : 66).

Se advierte con claridad que la crítica religiosa de Spinoza apunta contra las consecuencias que devienen de los prejuicios teológicos: la persecución y agresión a quienes piensan distintos y la denostación al pensamiento racional. También, la crítica implica un cuestionamiento del rol político que tiene la Iglesia, en este caso romana, cuyo poder se sostiene en gran medida por la superstición, a través de los misterios y secretos con los que se han adornado las escrituras.

2.4 La crítica filosófica a Descartes

Spinoza sigue a Descartes en la idea de que es a través de la razón filosófica, despojada de todo marco teológico, como se accede al conocimiento verdadero. Ambos comparten además la tesis de que conocer racionalmente equivale a conocer por las causas. Sin embargo, la relación causa–efecto, común a ambos pensadores, introduce también una diferencia decisiva: mientras que el francés sostiene que el conocimiento se desarrolla desde los efectos hacia la causa —del *cogito* a Dios—, el holandés invierte esa dirección, partiendo de la causa hacia los efectos —de Dios a sus modificaciones—, de modo que conocer implica comprender por la causa próxima. Si bien ambos recurren al método matemático en filosofía y al orden geométrico de exposición, difieren profundamente en su concepción del método para la aprehensión de la verdad. Para el autor de la *Ética*, no se trata de establecer un conjunto de reglas a priori que conduzcan a la verdad, sino que “hay que alcanzar la verdad para descubrir el buen método” (Jaquet, 2008b: 38). El método es, por tanto, el efecto de un proceso reflexivo sobre una idea verdadera: no puede derivarse de una idea falsa o dudosa, como en Descartes, ni su certeza depender de un signo exterior. En contraposición, para Spinoza la verdad no necesita de ningún signo (Spinoza, 1988), pues es norma de sí misma y de lo falso (Spinoza, 2012). Este principio se desarrolla en el *TRE*, donde afirma:

De ahí se desprende que el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea. Y como no hay idea de idea, si no se da primero la idea, no se dará tampoco método sin que se dé primero la idea. Por consiguiente, buen método será aquel que

muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada (Spinoza, 1988 : 89).

El método, en este sentido, es efecto de la idea verdadera: constituye la expresión del desarrollo del conocimiento, es decir, de la conexión entre las ideas. Por ello, como señala Pierre Macherey (2006), en Spinoza no existen garantías metodológicas que aseguren un conocimiento seguro o definitivo. Para el spinozista francés, lo que se desarrolla en el *TRE*, es un *discurso contra el método* (Macherey, 2006) como contraposición a las reglas del método que desarrolló Descartes:

El método ha perdido la función jurídica de garantía que le asignaba la teoría cartesiana del conocimiento: no tiene más el poder de asignarle a la verdad sus condiciones originarias, sino que desprende de ella, a posteriori, algunas propiedades, algunos aspectos, por otra parte de manera aislada o arbitraria. En este sentido, hay que leer el *Tratado de la reforma del entendimiento* como una suerte de Discurso contra el Método (2006 : 68).

La ontología de Spinoza se va a situar como punto crítico del cartesianismo. Parte de esta crítica se desarrolló en relación con la concepción que ambos autores tenían de Dios. Pero, también, sus respectivas filosofías difieren en el proyecto político que se desprende de ellas. Como se mostrará a lo largo de este trabajo, el spinozismo es un pensamiento de la democracia; en cambio, en Descartes, su concepción antropológica de Dios se estructura en sintonía con la figura del monarca absoluto (Lomba Falcón, 2012 : 160), como se observa en el intercambio epistolar que tiene con Marin Mersenne hacia 1630: “No temáis, os lo ruego, asegurar y publicar por todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza de la misma manera que un rey establece las leyes en su reino” (Descartes, 2011 : 31).

De la demarcación que establece Spinoza respecto de la noción cartesiana de sustancia se deriva otra de las diferencias fundamentales entre ambos autores: la unidad entre alma y cuerpo. En el cartesianismo, la dualidad ontológica —sustancia pensante y sustancia extensa— es lo que hace que se conciba al alma y cuerpo mediante una “diferencia real”, como cosas distintas, heterogéneas y separadas entre sí.³⁰ Al establecer la filosofía spinozista la igualdad de los atributos y al desustancializar al individuo humano al considerarlo como un modo que expresa la sustancia infinita, se establece una ruptura radical con Descartes. En efecto, “el pensamiento no es el principal atributo del hombre” (Vinciguerra, 2020 : 157), ni lo que lo define en primera instancia.

³⁰ El dualismo y el problema de la unidad sustancial recorre gran parte de la obra filosófica de Descartes, cuestión que queda inconclusa y que en *Las pasiones del alma* (1997) propone a un órgano humano como punto de unión, la glándula pineal.

El alma y el cuerpo, son en Spinoza, modificaciones de la sustancia. Esta concepción tiene una connotación profundamente materialista, al otorgar igualdad ontológica al pensamiento y a la extensión, y conlleva, además, el rechazo de la noción cartesiana del *cogito*. La fórmula spinoziana “el hombre piensa” (Spinoza, 2012 : 56), de la segunda parte de la *Ética*, sustituye al *yo pienso* cartesiano: mientras Descartes abstrae al Yo de la naturaleza y lo descubre mediante una reducción, para Spinoza se trata de una evidencia inmediata —una verdad en sí misma— que no requiere demostración.

Para comprender la problemática de la unidad entre la mente y el cuerpo Chantal Jaquet (2016) recurre a dos términos del *corpus* spinozista, el de igualdad y simultaneidad. El primero, es la palabra exacta que usa Spinoza para expresar que la potencia de pensar y de actuar de Dios van juntas: “La potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar” (Spinoza, 2012 : 60). Y, la noción de simultaneidad está presente en la proposición XXVIII de la tercera parte de la *Ética* donde Spinoza dice: “el esfuerzo o potencia del alma al pensar es igual, y simultáneo por naturaleza, al esfuerzo o potencia del cuerpo al obrar” (Spinoza, 2012 : 137). Tanto simultaneidad —*et simul*— como igualdad —*aequalis*— dan cuenta de la idea de unidad (Jaquet, 2016 : 125).

Sin embargo, que vayan juntos mente y cuerpo —pensamiento y extensión— no quiere decir que se expresan en paridad. La igualdad no implica uniformidad ni excluye la posibilidad de desigualdades, y la simultaneidad hace referencia a una contemporaneidad de lo que sucede en la mente y en el cuerpo, una correspondencia lógica y cronológica, pero no indica que pase lo mismo en uno y otro, alejándose así de las consideraciones sobre una actividad análoga entre lo que ocurre en el cuerpo y en la mente. Esto queda claro en la segunda parte de la *Ética* cuando Spinoza señala que el “orden y conexión de las cosas es el mismo orden y conexión de las ideas” (Spinoza, 2012 : 60), lo que sucede en uno ocurre también en el otro de una cierta y determinada manera según las leyes que determinan sus atributos correspondientes. En el filósofo holandés no hay interacción ni causalidad recíproca entre los atributos, él mismo descarta esto cuando afirma que una idea no puede estar limitada más que por otra idea y un cuerpo no puede estar limitado más que por otro cuerpo³¹ (Spinoza, 2012).

La diferencia con Descartes cobra una dimensión abismal, ya que este dotaba de mayor privilegio al alma puesto que mediante ella el pensamiento puede acceder a las ideas claras y distintas. En cambio, el universo corpóreo es considerado como una extensión indeterminada carente de principios activos internos, como materia inerte. Al ser parte del

³¹ “Un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo” (Spinoza, 2012 : 9).

orden sensorial, todo lo que pueda venir de él es confuso. Considera que entre el alma y cuerpo hay una relación de acción y padecimiento, cuando uno actúa, el otro padece. Al concebir cierto privilegio al alma y considerar al ser humano como cosa pensante independiente del cuerpo, la *res cogitans* tiene una cierta autonomía —autómata espiritual— y una transcendencia que permite la proyección del Yo sobre el mundo, y un poder absoluto de la razón sobre el cuerpo y las afecciones propias de la experiencia sensible.

Otra de las importantes divergencias entre los dos filósofos resulta de la cuestión de los afectos. Ambos parten de una crítica radical a como la tradición filosófica ha tratado el problema de las pasiones³². Descartes distingue como parte del alma a las acciones y pasiones. Las primeras son las ideas que se forman por la propia acción del alma, expresión de la voluntad libre. Las segundas son aquellas percepciones o sensaciones que se forman en el alma mediante las interacciones del cuerpo con sí mismo o las cosas exteriores. Así, el alma se encuentra dividida en una parte racional y otra sensible, mientras la primera se impone sobre la segunda se establece un control sobre las pasiones.

Descartes considera que el alma, mediante la voluntad, puede tener un imperio absoluto sobre las pasiones. Si bien dice que la voluntad no puede reprimirlas o controlarlas directamente, puede sí hacerlo indirectamente evocando ciertas ideas o representaciones de las cosas que “suelen estar unidas a las pasiones que queremos tener y que se contraponen a las que queremos rechazar” (Descartes, 1997 : 120). Incluso señalará contundentemente que “no hay alma tan débil que no pueda, estando bien guiada, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones” (Descartes, 1997 : 127).

Spinoza, en cambio, en la quinta parte de la *Ética*, es contundente en lo que respecta a la posibilidad o no de reprimir los afectos, “no tenemos en absoluto imperio sobre ellos” (Spinoza, 2012 : 253). El filósofo holandés elabora una “ciencia de los afectos”³³ (Chauí ,

³² El filósofo francés en su *Tratado sobre las pasiones del alma* se propone escribir sobre el tema “como si se tratara de una materia que jamás nadie antes que yo lo hubiese tocado” (Descartes, 1997 : 55).

³³ Marilena Chauí (2007; 2011) indica que en Spinoza se encuentra una ciencia de los afectos, más que una teoría de las pasiones (2007 : 31). Para firmar esto se apoya en el prefacio de la parte III de la *Ética*, donde su autor se propone tratar la naturaleza y la fuerza de los afectos “con el mismo método con que en las partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y considerar los actos y apetitos humanos como si fuesen cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (Spinoza, 2012 : 114). Según Chauí, se trata de una ciencia de los afectos, porque busca demostrar el origen, la naturaleza, y la fuerza de los afectos por sus causas naturales necesarias. En *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, la filósofa señala dos fundamentos de esta ciencia de los afectos, uno ontológico y otro epistemológico (2011 : 121). El primero mediante la demostración de que el hombre es un modo finito o cosa singular producida por las leyes necesarias de la Naturaleza mediante la ontología de lo necesario. El segundo fundamento, trata del método matemático para conocer adecuadamente, deduciendo las propiedades y relaciones necesarias de las cosas y conociendo por las causas que la determinan. Este método empleado en la parte I de la *Ética*, está presente en la tercera parte para demostrar qué es un afecto, qué son las pasiones y las acciones, es decir, su génesis necesaria y sus propiedades necesarias.

2007), entendiendo por afectos a las afecciones que aumentan o disminuyen, favorecen o reprimen la potencia de obrar; y las ideas de esas afecciones (Spinoza, 2012). La noción de afecto es fundamental para comprender la unidad psicofísica de la mente y el cuerpo (Jaquet, 2016).

Todo afecto es simultáneamente una realidad física —las afecciones del cuerpo— y una realidad mental —las ideas de esas afecciones o las modificaciones correspondientes en la mente—. El afecto implica tanto la potencia de obrar, cuando se es causa total o parcial de un efecto sobre otros o un mismo; como la potencia de la mente, en la medida en que esta forma ideas adecuadas o inadecuadas de las causas de tales afecciones. Cuando el individuo es causa total, se generan ideas adecuadas en la mente y el afecto se denomina acción; cuando es causa parcial, surgen ideas inadecuadas o confusas, y el afecto se denomina pasión. De este modo, la relación entre afecto y conocimiento adecuado se vuelve estrecha: dado que la razón constituye la esencia de la mente en cuanto conoce clara y distintamente, se verifica la afinidad entre afecto y razón a través de los afectos activos, que incrementan simultáneamente la potencia de obrar y de conocer, permitiendo un conocimiento adecuado —esto es, por la causa próxima— sin la mediación de la voluntad cartesiana.

La razón, en Spinoza, es impotente ante las pasiones. El conocimiento de lo bueno y lo malo no puede, por sí mismo, reprimir ninguna pasión, salvo en la medida en que dicho conocimiento se transforma en un afecto. Así lo demuestra en la proposición XIV de la cuarta parte de la *Ética*: “el conocimiento verdadero del bien y el mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto. Ahora bien, en la medida en que es un afecto, sólo si es más fuerte que el afecto podrá reprimir dicho afecto” (Spinoza, 2012 : 195). Como vemos, un afecto sólo puede ser contrarrestado por otro afecto más fuerte y de sentido contrario.

Si bien el sistema spinozista considera a la razón como guía para acceder al conocimiento verdadero, claro y distinto, y al ser humano como sujeto de esta empresa; concibe a la esencia de todo individuo como deseante y no racional. El deseo es una modalidad del pensamiento y es la propia esencia del ser humano en cuanto persevera en su existencia y es consciente de las afecciones que se suscitan en su mente y en su cuerpo y la determinan a obrar. Spinoza define al deseo como uno de los afectos primarios, junto a la alegría y tristeza, que se conceptualizan en la parte III de la *Ética*. Es a partir de una definición general de los afectos que el filósofo holandés se propone comprender y comparar las propiedades comunes de estos y así “determinar la fuerza de los afectos y la potencia del alma sobre ellos (...) al objeto de determinar cuál y cuánta es la potencia del alma para moderar y reprimir los afectos” (Spinoza, 2012 : 159).

Marilena Chauí (2007) señala que la distinción entre la fuerza de los afectos y los afectos mismos resulta decisiva en Spinoza, pues el *imperium* o *moderatio* sobre las pasiones no se refiere a su naturaleza sino a las variaciones de intensidad que caracterizan la dinámica afectiva. En este punto se sitúa el núcleo del problema: la razón no se presenta como algo exterior a dicha dinámica, sino que forma parte de ella, necesitando “ser deseo para penetrar la vida afectiva” (2007 : 49). De esta manera, se halla inmersa en la misma fuerza de los afectos y se expresa cuando las afecciones de la potencia de pensar y de actuar no están determinadas por causas externas, sino por una disposición interna. La razón, entendida como el resultado de un trabajo inmanente en el interior del campo afectivo, es lo que acentúa el carácter de racionalismo anómalo del pensamiento spinoziano. Por ello, el intelecto no ejerce un imperio absoluto sobre los afectos en sentido cartesiano, pero sí puede moderarlos mediante la propia fuerza afectiva de la razón.

Todo lo desarrollado hasta aquí conduce a un punto trascendental: si se sigue tanto el argumento cartesiano como el spinoziano, se llega a conclusiones divergentes que abren un debate político fundamental para la modernidad: el estatus del ser humano. El sujeto cartesiano, concebido como una sustancia dotada de conciencia y libre albedrío, capaz de juzgar y elegir entre opciones posibles y de ejercer un control absoluto sobre sus pasiones, inaugura una modernidad política centrada en el individuo creador, capaz de tomar distancia de los fenómenos externos y, de este modo, trascender la naturaleza. Por el contrario, el individuo spinoziano, atravesado por los movimientos afectivos que lo constituyen, es una modalidad finita, como tantas otras cosas singulares de la naturaleza, de la sustancia infinita. Es parte de la naturaleza y está determinado a actuar según un encadenamiento causal necesario. En esta perspectiva, necesidad y libertad no se contraponen: la libertad no es una ilusión de libre voluntad, tal como denuncia Spinoza, sino que se realiza en la medida en que uno actúa como causa total dentro de la dinámica afectiva que lo relaciona con las cosas externas y consigo mismo.

3. Otra individualidad para otra modernidad

El desarrollo argumentativo de la crítica spinozista al núcleo teórico de la tradición teológica judeocristiana y al régimen político que de ella se deriva tiene como objetivo no solo evidenciar los mecanismos de dominación que esta sustenta, así como las bases imaginarias y supersticiosas de la obediencia, sino también mostrar de qué modo el discurso teológico ha construido una determinada concepción del ser humano que resulta profundamente problemática para Spinoza. Al mismo tiempo, su pensamiento deconstruye el imaginario teológico, pero también debe confrontar con el cartesianismo, que, si bien se presentaba

como principal rival de la teología, conservaba, según Spinoza, restos de la tradición filosófica que impedían conducir al ser humano hacia la tarea filosófica de conocer la verdad y alcanzar la felicidad —*beatitudo*— (Lomba Falcón, 2012). Por ello, el recorrido llevado a cabo a través de la crítica apuntó a discutir con tres presupuestos del sujeto cartesiano: el individuo como sustancia, la libre voluntad y el dominio de la razón sobre las pasiones. En gran medida, estos elementos constituyen las condiciones del individuo moderno que servirán de base para la teoría política predominante en la modernidad.

Resulta complejo encontrar en el sistema spinoziano una concepción antropológica del ser humano en el sentido clásico del término, más allá de las reflexiones teóricas y políticas sobre la condición humana presentes en sus obras. Consideramos que esta dificultad se debe a que Spinoza opera un descentramiento radical de la idea de hombre: el ser humano deja de ocupar una posición de excepción en el orden de la naturaleza, deja de ser “un imperio dentro de otro imperio” o un *cogito* capaz de abstraerse del mundo natural para dominarlo racionalmente. En efecto, Spinoza rechaza la concepción del individuo humano como sustancia, o como portador de una esencia ontológicamente diferenciada del resto de los modos, oponiéndose de este modo a la concepción de hombre que “orientó al pensamiento europeo desde Aristóteles en adelante” (Vinciguerra, 2020: 151) y cuya formulación paradigmática se encuentra en Descartes:

Si bien es cierto, como a menudo se dice, que el sujeto cartesiano es el acto fundador de la concepción moderna del individuo, también es cierto que ella encuentra en Spinoza uno de sus primeros y más radicales opositores. Pero su crítica va más lejos: destruye desde el interior el esquema dualista y creacionista en el que Descartes se apoyaba y que dependía todavía demasiado de la tradición teológica que lo había precedido, a pesar de los esfuerzos por liberarse de ella (2020 : 152).

En términos ontológicos, no hay diferencia entre los individuos humanos y las demás cosas, estos comparten la misma condición como modos finitos de la Naturaleza. Lo que define a los modos finitos es que son en otra cosa, por lo cual para existir dependen de una determinación causal del cual se sigue algún efecto. En términos absolutos, los modos son afecciones de la sustancia siendo esta su causa primera, es decir, son una modificación de la potencia de Dios y dependen de otra cosa para existir. Y en el plano de las relaciones modales, los seres finitos actúan como causa próxima de las demás cosas.

En la *Ética*, más que una teoría del individuo está presente una teoría de la individualidad. En la segunda parte de esta obra, define a las cosas singulares a partir de la unidad de cuerpo —cosa extensa— y su idea —cosa pensante—. El cuerpo es definido como modificación del atributo extensión y el alma del atributo pensamiento, ambos expresan de cierta y determinada manera la esencia de Dios, según el género y las leyes que determinan sus atributos (Spinoza, 2012). En el corolario de la proposición XIII dice Spinoza: “el hombre

consta de un alma y cuerpo, y que cuerpo humano existe tal como lo sentimos” (2012 : 68). Mediante esto fundamenta, que el ser humano, en tanto cosa singular, es la unidad de la mente y el cuerpo. Esta “implicación recíproca” (Chauí, 2004 : 139) nos indica que son dos caras o expresiones de una misma cosa, por lo cual entendemos que la mente humana está unida al cuerpo y que esta conoce en la medida adecuada o inadecuadamente a partir de la naturaleza del cuerpo, es decir, mediante las afecciones corporales.

Todo cuerpo se define por la capacidad de afectar y ser afectado, el cuerpo humano se distingue³⁴ de los demás cuerpos por la complejidad de la causación afectiva, o sea, por la capacidad de ser afectado de muchas maneras por los demás cuerpos y de afectar de muchísimas maneras. Y el alma percibe las ideas de estas afecciones y es apta para percibir muchísimas cosas, “la idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de sus partes componentes” (Spinoza, 2012 : 76). Vale recordar, que el cuerpo sólo puede ser causa y efecto de otro cuerpo y las ideas ser causa y efecto de otras ideas. Lo que se observa en la segunda parte de la *Ética* es una de las dimensiones del materialismo spinozista al dotar de dignidad ontológica (Giancotti³⁵, 1985; Gainza³⁶, 2011; Moreau 2014) al cuerpo, cosa que ya lo hizo cuando estableció una igualdad entre los atributos pensamiento y extensión.

Siguiendo con el desarrollo argumentativo que hace Spinoza en la proposición XIII, estamos en presencia de una “pequeña física” (Chauí, 2004 : 141) de composición de los cuerpos, que va desde los más simples hasta los más complejos. Todo cuerpo está determinado y se distingue de otros por una cierta relación de movimiento y reposo. Un individuo —cada cosa singular— es un conjunto de cuerpos compuestos que están unidos entre sí a partir de una cierta relación de movimiento entre ellos, a este movimiento es lo que el filósofo denomina comunicación entre los cuerpos y entre las ideas. El aumento de la complejidad de esta comunicación hace que los individuos corpóreos tengan más disposición a afectar y ser

³⁴ Distinción no implica privilegio o el establecimiento de una cierta jerarquía con respecto a las demás cosas de la naturaleza.

³⁵ “Esta definición equivale a elevar la materia al rango de espíritu reconociendo su misma dignidad, es decir, equivale a superar sin vacilaciones lo que se consideraba una distancia insalvable, y a dejar de ver la materia como fuente del mal y del error” (Giancotti, 1985 : 143).

³⁶ “El enorme esfuerzo de reequilibrio materialista de Spinoza consiste en realizar una igualación ontológica anti-jerárquica de realidades esencialmente desiguales, un ajuste que se alcanza partiendo del reconocimiento de un desajuste esencial, una verdadera justicia hecha a las realidades heterogéneas. En este sentido, podemos decir: ese esfuerzo spinoziano es materialista no porque el cuerpo sea su eje (pues, como es evidente, es posible elaborar una comprensión materialista de las ideas, que tenga como objeto únicamente las ideas, así como también una teoría idealista del cuerpo), sino porque construye, precisamente, esa perspectiva justa que toma cada realidad por sí misma, en su autonomía (no aislada, sino vinculada), que es su irreductibilidad” (Gainza, 2014 : 254).

afectados, pero también necesitan para conservarse de otros muchísimos cuerpos (Spinoza, 2012). Al respecto Chauí señala:

La singularidad surge como composición de individuos que concurren en la misma acción, de suerte que la determinación de la existencia es doble: por un lado, dependen del orden y conexión de las causas singulares que operan sobre su esencia singular, y, por el otro, depende de la comunidad de acción de los componentes que, al actuar juntos y simultáneamente, pasan a constituirlos. En otras palabras, actuar en común o actuar como causa única para la realización de una misma acción vuelve a los componentes partes constituyentes del individuo (Chauí, 2004 : 141).

Todo individuo singular existe en la medida que los cuerpos que lo constituyen actúan como una única causa y producen un único efecto. Esto no quiere decir homogeneidad en las partes corpóreas, ya que hay cuerpos más fuertes y débiles, y cada parte se puede ver afectada de una manera distinta, pero lo que importa aquí es el mantenimiento o la continuidad de la relación de movimiento entre las partes mediante el cual se comunican. Esto es lo que hace de un individuo su potencia de actuar. Así podemos llegar a una primera aproximación a la respuesta sobre ¿qué es el ser humano? Es una idea del cuerpo, idea que es tan compleja como lo es el cuerpo, que está compuesto por otros cuerpos (Vinciguerra, 2020) y que actúan como unidad causal y afectiva. Y que se distingue de las demás cosas por la complejidad de su cuerpo y mente.

Hasta aquí venimos haciendo mención a una dimensión extrínseca de la esencia de una cosa singular, el entramado de relaciones por el cual los cuerpos se componen con otros cuerpos más complejos y las ideas de las partes que componen el cuerpo, “existir es tener actualmente un gran número de partes” (Deleuze, 2021 : 195). Como dice Deleuze, cada esencia se define por partes extrínsecas e intensivas³⁷. La parte intensiva hace referencia a los grados de potencia que colman la esencia de la cosa singular. Estos se determinan por la actividad o pasividad de los individuos según se vean afectados por afectos, pasiones alegres o pasiones tristes, o sea, si ven aumentada o disminuida su potencia de obrar. Así, los individuos se afectan y se ven afectados poniendo en juego la relación extrínseca de las partes que lo componen y el grado de su potencia.

En la proposición VI de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza afirma que “cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser” (Spinoza, 2012 : 121). A este esfuerzo denomina *conatus*, siendo un concepto fundamental en el pensamiento spinozista. Este esfuerzo de perseverar en la existencia expresa una teoría afirmativa del ser y de los modos, ya que no hay nada interior a las cosas singulares que implique una negación de la existencia, sino por contrario, este se esfuerza por repeler todo aquello exterior que le es contrario o que disminuye su potencia de

³⁷ Esto no quiere decir que se establezca una diferencia entre un “interior” y un “exterior” en la individualidad spinoziana, sino todo lo contrario, como se verá, la frontera entre el adentro y el afuera se diluye a partir del primado de las relaciones sobre forma del individuo.

actuar. La teoría del *conatus* spinozista hace referencia a la conservación, resistencia³⁸ (Bove, 2014 : 137), duración y expansión de la existencia modal. Cada cosa busca conservar la proporción de movimiento y reposo de sus partes constitutivas extrínsecamente y el grado de potencia intrínsecamente. Además, en la relación afectiva que entabla con las cosas exteriores busca resistir los embates pasionales, ya sea mediante un conocimiento adecuado o inadecuado de esas relaciones, y tiene como propósito expandir su potencia de obrar y existir incrementando su potencia de afectar y ser afectado mediante la composición con aquellas cosas que tiene propiedades en común.

El concepto de *conatus* se constituye como idéntico al de esencia y potencia. Spinoza lo deja claro cuando dice que

el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma (...) la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo —eso es (por la Proposición 6 de esta Parte), la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser— no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma (Spinoza, 2012 : 122).

Además, el holandés afirma que el deseo “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” (2012 : 163). Este cobra así un estatuto central al identificarlo con el *conatus*, la esencia y la potencia, siendo el esfuerzo por perseverar en la existencia cuando este está determinado a obrar según un afecto. Así la naturaleza humana para Spinoza se define como deseante. La potencia humana no está determinada de antemano ni trascendental ni teleológicamente, ya que la teoría de la individualidad spinozista se desliga de estos prejuicios. De aquí proviene la célebre frase de la *Ética*, “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (Spinoza, 2012 : 117), haciendo referencia al poder indeterminado de toda cosa singular, ya que lo que se dice para el cuerpo vale también para la mente³⁹ (Tatian, 2019).

En la tercera parte, se destacan dos cuestiones importantes que hacen a la naturaleza humana, por un lado, la condición afectiva, y por otro, la condición imaginativa que deriva de la primera. Si bien, Spinoza es parte del pensamiento racionalista de su tiempo —aunque de

³⁸ Para Vinciguerra la asociación de la noción de *conatus* a la de resistencia puede hacerse sólo a condición de pensarla como “respuesta a la relación, esto es, como lo que emerge en la relación o de la relación misma (...) resisto y existo en la medida en que soy afectado por algo, en la medida en que soy afecto de alguna otra cosa” (2020 : 166). Si no se tiene este recaudo, el peligro sería considerar la resistencia del *conatus* de una manera que sustancializa al individuo.

³⁹ “En efecto, es posible modificar el conocido pasaje de E, III, 2, esc. para ser formulado así: «Nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede la *Mens...*», etc., pues «la mente y el cuerpo son una sola y la misma cosa que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión». Lo que puede decirse del cuerpo puede decirse de la mente, no porque sean entidades paralelas sino precisamente porque son «lo mismo» (Ibid est), ya sea considerado desde la perspectiva del atributo Pensamiento, ya sea considerado desde la perspectiva del atributo Extensión” (Tatian, 2019 : 93).

manera anómala— y concibe la posibilidad de que el individuo humano alcance la comprensión de las relaciones causales que lo afectan, esto no niega la definición de la condición humana como afectiva e imaginaria, ya que no se contrapone, sino que implica necesariamente al conocimiento racional. Lo importante es que los afectos, como se ha señalado, pueden ser activos si aumentan la potencia de obrar o pasivos si disminuyen la potencia de actuar. Como los humanos nacen ignorantes de todas las cosas, se establece una relación imaginaria con las cosas exteriores y con ellos mismos, donde lo que perciben dice más de su propia naturaleza que de la ajena.

Al inicio de este apartado se mostró cómo Spinoza descentra al ser humano, situándolo en igualdad de condiciones con los demás modos finitos de la existencia. En continuidad con esto, en la cuarta parte de la *Ética* formula una definición que resulta crucial para su reflexión política, al considerar a los modos humanos como partes de la naturaleza —*pars naturae*. Según la proposición II, “padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes” (Spinoza, 2012: 187). Con ello, Spinoza indica, por un lado, la potencia limitada de los individuos, dado que en la naturaleza ninguna cosa existe sin que existan otras más potentes y fuertes, de modo que la amenaza de destrucción está siempre presente; y, por otro lado, resalta que cada parte no existe de manera aislada o atomizada, sino en relación con las demás, relaciones que pueden ser armónicas o conflictivas, como se desarrollará en los próximos capítulos.

A diferencia de la concepción moderna del sujeto, en Spinoza no es posible concebir al individuo como ente aislado, ni como algo dado (Balibar, 2009). Su idea de la naturaleza humana no deriva tanto de una concepción antropológica como de su ontología. Para Balibar (2009), el encadenamiento causal de las cosas singulares mediante las afecciones evidencia que los individuos no son sustancias, sino relaciones (Balibar, 2009; Morfino, 2010; Vinciguerra, 2020), lo que convierte a la filosofía spinozista en una ontología de la relación (Balibar, 2009; Morfino, 2010). Según el spinozista francés, el individuo debe comprenderse en términos de individualidad, superando la dicotomía entre parte y totalidad: los individuos no existen de manera aislada ni se unen a partir de un a priori. Para ilustrar esto, recurre al concepto de *transindividualidad* de Gilbert Simondon, que permite comprender la relación de los seres humanos no solo con el medio en el que se vinculan, sino también con su propia constitución interna. La frontera entre lo interior y lo exterior se vuelve porosa, dado que los individuos se constituyen como tales en su relación con los otros, siendo interdependientes entre sí (Matheron, 2025).

La individualidad spinozista debe ser vista como un proceso de integración y disgregación con otros individuos a partir de su naturaleza común, este intercambio implica una relación

de fuerzas, ya que en cada encuentro intervienen los *conatus* particulares como autoafirmación y resistencia, “el *conatus* de una cosa singular se despliega siempre en relación efectiva con los *conatus* de las otras cosas singulares y que esta relación con lo otro le es, sin embargo, constitutiva” (Sainz Pezonaga, 2006 : 154). Todo intercambio implica un proceso de descomposición y composición de la propia individualidad, lo que está en juego es el mantenimiento, expansión o disminución de la proporción de movimiento que constituye al individuo. Balibar define al individuo de Spinoza como un equilibrio dinámico,

metaestable que se destruiría si no es recreado continuamente. El equilibrio implica una virtual descomposición o deconstrucción, a condición de que siempre tenga lugar un proceso de recomposición o reconstrucción. Pero esta reconstrucción, aunque expresa la esencia singular de un individuo, es ella misma determinada por el proceso colectivo (Balibar, 2009 : 42).

Para comprender esto, Vittorio Morfino (2010) analiza la centralidad de las pasiones en la ontología de la relación. El pensador italiano retoma la traducción de Paolo Cristofolini de la palabra latina *obnoxius*, presente en la Ética y que generalmente se traduce como “sujetado”. Como alternativa, Morfino retoma el término latino y lo traduce como “atravesado”, indicando que los seres humanos están atravesados por las pasiones; en consecuencia, “las pasiones no serían *proprietates* de una naturaleza humana genérica, sino relaciones que atraviesan al individuo constituyendo su imagen del sí y del mundo” (2010: 50-51). Así, si se asume que, para Spinoza, el individuo no es una sustancia ni un sujeto en el sentido cartesiano, y se considera junto con Balibar (2009) que toda cosa singular es una relación entre un interior y un exterior que se constituyen a partir de las relaciones, sin que exista una interioridad absoluta —el *cogito*— ni una exterioridad absoluta —la naturaleza—, se puede comprender que las pasiones son relaciones constitutivas que preceden a los individuos, es decir, que estos no preexisten a los afectos que los atraviesan.

En sintonía con lo desarrollado por Balibar y Morfino en torno a una teoría spinoziana de la individualidad, Lorenzo Vinciguerra (2020) subraya que la noción de individuo en Spinoza es necesariamente plural y relacional. De hecho, sostiene que “el individuo humano es por esencia multitud” (Vinciguerra, 2020: 163). Como se argumentará en el último capítulo de este trabajo, la noción de multitud constituye uno de los conceptos centrales de la política spinoziana. Lo que interesa destacar de estas lecturas es la idea de un *co-existir humano*, según el cual los seres humanos no poseen una naturaleza determinada de antemano, sino que se definen en y por el entramado de relaciones inmanentes que configuran sus modos de existir. Tanto el cuerpo como la mente humana son realidades relacionales: solo pueden mantenerse, transformarse y desplegar su potencia en interacción con otros cuerpos y otras mentes:

Si la individualidad corpórea está definida por la unión de los cuerpos, y la mental por una relación entre ideas, la existencia individual podrá ser llamada humana solo si es considerada y comprendida en el seno de la *vida común*, y por consiguiente, también de una *imaginación común* (poco importa ahora la forma que tomar su organización política), fuera de la cual los individuos no podrán existir, ni corporalmente, ni mentalmente (Vinciguerra, 2020 : 164).

Así, la vida en común adquiere una dimensión fundamental en el entramado de las relaciones humanas, debido a que los individuos no podrían existir sin la composición virtuosa de esas relaciones. Esto no quiere decir que el entramado de vínculos o conexiones que se dan en el orden común de la naturaleza sea armónico, todo lo contrario, la condición pasional e imaginaria de la modalidad humana lleva a una tensión permanente de encuentros discordantes (la mayor parte de las veces) y concordantes, según estén atravesados por afectos pasivos o activos.

Capítulo 2: Spinoza y Hobbes, el desacuerdo teórico

En este capítulo abordaremos la relación teórica entre Spinoza y Hobbes. Durante mucho tiempo, el pensamiento del filósofo holandés fue interpretado como una continuación de los postulados del inglés; por ello, examinaremos críticamente las razones de esta asimilación y los motivos por los cuales diversos investigadores han situado al spinozismo dentro del discurso del contractualismo moderno.

En primer lugar, analizaremos la relevancia del debate entre ambos pensadores para el siglo XVII, considerando las menciones explícitas que Spinoza hace sobre Hobbes, en particular en la carta L, en la que su interlocutor le solicita explicar sus diferencias con el autor del *Leviatán*. A continuación, examinaremos los aspectos de la teoría spinozista que parecen coincidir con los postulados hobbesianos, especialmente el lenguaje contractual presente en el *Tratado Teológico Político*. Posteriormente, compararemos sus concepciones del estado de naturaleza y del derecho natural, siendo este último un concepto fundamental para distinguir ambos proyectos teóricos. Finalmente, estableceremos los puntos que impiden considerar a Spinoza como parte de la tradición iusnaturalista y abordaremos la pregunta sobre la forma de relación entre los seres humanos que emerge de cada concepción del derecho natural.

1. Las razones de una pregunta ausente

En 1674, Jarig Jelles mediante un intercambio epistolar, interroga a Spinoza sobre su diferencia con Thomas Hobbes, a la cual el filósofo holandés responde de la siguiente manera:

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 (Spinoza 2007 : 203).

La carta que antecede a esta respuesta, donde se encuentra la formulación de la pregunta que el remitente hace a Spinoza, fue extraviada. Una vez fallecido el pensador holandés, sus amigos quemaron algunos de sus escritos y correspondencias ante la persecución llevada a cabo por las autoridades políticas y religiosas sobre quienes eran considerados seguidores suyos. Si bien lo importante de la correspondencia es la contestación dada, ya que allí se resume gran parte del pensamiento político spinozista y su diferencia con uno de los

exponentes teóricos más importante del siglo XVII, es interesante indagar sobre los motivos que llevan a Jelles a este interrogante.

La motivación histórica y epocal la explica bien Stefano Visentin (2016) al señalar que hay una recepción del pensamiento de Hobbes en el republicanismo holandés de la segunda mitad del siglo XVII. Esto se da de una manera distinta a cómo fue recibida su obra por el republicanismo inglés, que lo consideraban como un pensador absolutista, enemigo de las instituciones republicanas. Pero la circulación de sus ideas no estuvo exenta de las polémicas y tensiones entre los orangistas y regentes. Para el sector filo-orangista, sobre todo docentes de las universidades holandesas (controladas por la ortodoxia calvinista), para quienes la referencia teórica era el aristotelismo, las reacciones eran negativas. Contrariamente, para quienes estaban alineados al partido de los regentes, o eran críticos de los orangistas y del calvinismo, el hobbesianismo fue bien visto, sobre todo aquellos que buscaban que el gobierno civil sea independiente del clero calvinista. Personajes como Lambert van Velthuysen, Adrian Koerbagh (conocido de Spinoza), y, sobre todo, los hermanos Johan y Pieter De la Court, encontraron en el autor del *Leviatán* un apoyo para sus ideas republicanas.

Luego de Inglaterra, Holanda fue uno de los países donde los escritos hobbesianos circularon con mayor intensidad. Por ejemplo, es sabido que Spinoza⁴⁰ conocía la obra de Hobbes: en su biblioteca⁴¹ contaba con una edición del *De Cive*⁴² de 1647, y tuvo acceso a todas las obras publicadas hasta el momento. En 1667 apareció una traducción al holandés del *Leviatán*, seguida en 1668 por otra edición en latín (Malcolm, 2008). La recepción de Hobbes se dio no solo en el plano político, especialmente dentro de la corriente republicana, sino también en el filosófico, donde su materialismo y empirismo rivalizaron con la filosofía de Descartes, destacándose los importantes intercambios epistolares entre el filósofo francés y el inglés.

A la presencia de Hobbes en el clima político e intelectual de los Países Bajos, se agrega que cuatro años antes, en 1670, Spinoza publica el *Tratado Teológico Político*, o sea, que Jelles ya tenía conocimiento de este escrito. La publicación del *TTP* generó un gran revuelo por su postura respecto de la teología, la religión y la política. El capítulo XVI está escrito en un

⁴⁰ Leiser Madanes indica que algunos sostienen que Spinoza conocía gran parte de la producción teórica de Hobbes publicada hasta el momento: "Un criterio posible, especialmente cuando se trata de confrontar argumentos más que de buscar influencias, consiste en suponer que Spinoza conocía todas las obras de Hobbes publicadas antes de 1670 en los idiomas que dominaba (es decir, holandés y latín, pues no había traducciones al español o al portugués). Esta presunción metodológica nos lleva a pensar que Spinoza conocía *De cíve*, *De corpore* (1655), *De homíne* (1658) y el *Leviathan*, pero no los *Elements of Law* (publicado en inglés en 1650)" (Madianes, 2001 : 14).

⁴¹ Tomamos como referencia el inventario de la biblioteca de Spinoza publicado por Atiliano Dominguez en las Obras completas (2021).

⁴² "Hobbes, Thomas (129). *Elementa philosophica de Cive*, Amsterdam, Elzevir, 1647" (Dominguez, 2021 : 1142).

lenguaje contractualista y en una tonalidad que puede ser considerada hobbesiana. Pero, una nota al pie en esta sección —que junto a la carta ya mencionada serán los únicos lugares donde nombrará al pensador inglés— nos advierte de un desacuerdo entre ambos teóricos, donde dice:

En cualquier ciudad que el hombre viva, puede ser libre. Es cierto, en efecto, que el hombre sólo es libre en la medida en que es guiado por la razón. Ahora bien (advuértase que Hobbes es de otra opinión), la razón aconseja plenamente la paz, y ésta no se puede alcanzar sin que se mantengan inviolados los derechos comunes de la ciudad. Por consiguiente, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, con más firmeza observará los derechos de la ciudad y cumplirá los mandatos de la suprema potestad de la que es súbdito (Spinoza, 1994 : 340).

En los capítulos siguientes al XVI también se encuentran argumentos que parecen contradecir lo allí afirmado. Puede sostenerse que estas ideas expuestas —consideradas o no de matriz hobbesiana—, sumadas a la circulación de las obras de Hobbes, la difusión del pensamiento filosófico y político de Spinoza y los debates de éste con sus amigos e interlocutores habituales, pudieron haber motivado al comerciante neerlandés a formular dicha pregunta.

No son muchas las referencias encontradas en las obras de Spinoza sobre Hobbes y, menos aún, los comentarios de este último sobre el autor del *TTP*. Leiser Madanes (2001) y Leo Strauss señalan la existencia de una carta en la que Hobbes habla del holandés a raíz de una pregunta que le hacen sobre las tesis del *Tratado Teológico Político*:

Acerca de la opinión que la filosofía de Spinoza le mereció a Hobbes, tan sólo se conserva una anécdota. No es posible determinar con certeza si es verdadera o apócrifa. De todas maneras, es ilustrativa de cierto punto de vista que, ya en el siglo XVII, veía a Spinoza como un continuador de Hobbes. La historia la narra John Aubrey en sus *Breves vidas* y dice que, cuando se publicó la primera edición del *TTP* en 1670, Edmund Waller le envió una copia a *lord* Devonshire y le pidió que éste le contara cuál era la opinión de Hobbes sobre ese libro. Hobbes le habría respondido a Devonshire: "*Ne judicate ne judicemini*" ("No juzguéis, si no queréis ser juzgados", Mateo, 7, 1); Hobbes, agrega Devonshire, le confesó que Spinoza le había ganado por una cabeza pues él (i. e. Hobbes) no se había animado a escribir tan valientemente (Madianes, 2001 : 15).

Strauss también señala este suceso: "Hobbes, un hombre muy osado, reconoció, después de haber leído el Tratado, que él nunca se habría aventurado a escribir con tanto atrevimiento" (Strauss, 2009 : 227). Estos son los indicios que datan del conocimiento del pensador inglés sobre la obra de Spinoza. No es descabellado pensar esto ya que el *TTP* tuvo una importante circulación en Europa, por lo "escandalosa" de sus tesis para algunos, y por lo "osada" y pertinente para otros.

Otro aspecto relevante que nos habilita a retomar la misma pregunta que formuló Jelles en su momento —ahora desde nuestra posición como estudiosos de la filosofía política moderna— es que el debate Spinoza-Hobbes pone en escena una tensión constitutiva de la modernidad política (Grüner, 2012) en torno a la composición del orden político y los

fundamentos mismos de la política. En nuestra perspectiva, esta tensión no remite simplemente a una disputa interna dentro de la teoría moderna del derecho natural, sino a una crítica dirigida al núcleo teórico de la filosofía política dominante en aquel tiempo. Lo que se expresa en esta confrontación es el conflicto entre dos paradigmas que coexisten en permanente disputa: por un lado, las construcciones teóricas que privilegian el orden como principio rector; por otro, aquellas que sitúan el conflicto en el centro de la vida política. Eduardo Grüner explicita esta tensión al señalar que es un

conflicto entre una concepción de lo político como lo instituido (lo cristalizado en la ley abstracta que obliga a la sociedad de una vez para siempre) y lo político como lo instituyente (lo que está, al igual que la poesía, en permanente proceso de auto-creación, de potenciación siempre renovada del poder de la multitud) (2012 : 145).

Asimismo, esta tensión se da en un plano de disputas políticas que se articulan en torno a las lógicas de trascendencia e inmanencia⁴³ que constituyen el campo de lo político (Negri, 2021), donde a primera vista parecería existir una distancia insalvable entre ambos autores. Sin embargo, el objetivo aquí es situarnos en un “más acá” de dicha polarización: no se trata de negarla, sino de poner en relación las propuestas de Spinoza y Hobbes sin asumir de antemano clasificaciones que puedan limitar la comprensión del vínculo entre sus pensamientos.

2. ¿Spinoza hobbesiano? La querella con el contractualismo moderno

La filosofía política de Hobbes se volvió el marco y horizonte de inteligibilidad de su época, y un paso obligado para cualquier pensador que quisiera intervenir en el debate teórico y político del momento. De este modo, el contractualismo hobbesiano desarrolló los marcos conceptuales que van a hegemonizar la modernidad política durante el siglo XVII y en los inicios del siguiente. Jorge Dotti (1994) señala que el planteo iusnaturalista responde a la necesidad de fundamentar la obediencia sin recurrir al *factum* de que los hombres obedecen naturalmente. Ello se vuelve problemático si se considera que los individuos son libres e iguales y poseen derechos innatos independientemente de su pertenencia a un orden político. En este marco, la noción moderna de contrato como acuerdo artificial basado en la voluntad de los individuos se vuelve un elemento central de la arquitectura política⁴⁴.

⁴³ Antonio Negri (2021) coloca a Hobbes, Rousseau y Hegel como pensadores modernos de la trascendencia y a Maquiavelo, Spinoza y Marx, como parte del pensamiento de la inmanencia.

⁴⁴ Es importante aclarar, siguiendo a Christian Lazzeri (2001), que la figura del contrato no es algo excluyente para la inscripción de algunos pensadores modernos como teóricos del derecho natural, pero sí será un concepto fundamental como parteaguas con respecto a la propia tradición política y otras corrientes de pensamiento político. La figura moderna del contrato se diferencia de otras concepciones anteriores ya que este acuerdo entre individuos está destinado a asegurar “una

Algunos investigadores de la historia del pensamiento político moderno han considerado a Spinoza como continuador del modelo hobbesiano (Bobbio, 1985; Madanes, 2001), mientras que otros destacan sus diferencias con el pensador inglés y lo califican como un “hobbesiano excéntrico” (Smith, 2007). A su vez, hay quienes lo ubican dentro de la corriente del iusnaturalismo moderno, denominándolo un “contractualista democrático” (Petrucciani, 2008). Estas interpretaciones se fundamentan tanto en la continuidad del método racional y del modelo teórico del contractualismo moderno —con conceptos como estado de naturaleza, contrato social y Estado político— como en la presencia de un lenguaje iusnaturalista en al menos uno, y en algunos casos hasta dos, de los escritos spinozianos: el *TTP*, la *Ética* y el *TP*.

Si bien el jurista holandés Hugo Grocio⁴⁵ (1583-1645) aparece como el precursor del iusnaturalismo moderno (Abdo Ferez, 2019), es Thomas Hobbes el máximo exponente de esta corriente de pensamiento (Bobbio, 1985; Strauss, 2014). De acuerdo con Strauss el inglés realiza distintos aportes al iusnaturalismo: 1) la ley de naturaleza ya no es referida a una perfección final sino a un primer deseo, al apetito más fuerte, disociada de un orden de fines. 2) La razón no goza de ningún privilegio, nadie nace razonable y de igual manera nadie nace ciudadano. El estado de naturaleza en sí mismo es concebido como pre-social o pre-civil. 3) Lo que es primero, e incondicionado, es el poder o el derecho; los deberes, sean cuales sean, son siempre secundarios, relativos a la afirmación de la potencia, al ejercicio del poder y a la conservación del derecho propio de cada individuo; 4) en el estado de naturaleza, tanto el sabio como el insensato son sus propios jueces respecto de lo bueno, lo malo y lo que es necesario para su conservación. Si se es llevado a renunciar al derecho natural no es por el reconocimiento de la competencia del sabio sino por consentimiento (Strauss, 2013).

Hobbes hace un tratamiento científico de las leyes naturales, y busca deducirlas de cómo viven realmente los individuos, estos no se guían por la razón, sino que están determinados

transferencia de derechos que constituye una única voluntad pública encarnada por quienes están en el poder” (2001 : 371). Este contrato estará dotado de una universalidad, siendo válido, independientemente de cualquier referencia empírica para instaurar el cuerpo político. Algunos autores han intentado mostrar que el contrato también tiene una realidad histórica al constituir las sociedades políticas existentes.

⁴⁵ Los aportes de Grocio al iusnaturalismo moderno son muy importantes, por un lado, porque es pionero en la utilización de un método racional - en particular el matemático - sobre el cual llegar a un cuerpo de proposiciones subyacentes en los sistemas políticos y en las disposiciones del derecho positivo (Sabine, 1998). Y, por otro lado, porque es uno de los primeros en rechazar la determinación de la ley natural universal sobre el derecho natural del individuo, considerando que este no debe buscarse en la escritura sino se debe deducir de la propia naturaleza humana, del “instinto social”: “el *appetitus societatis* es utilizado por Grocio para inferir el orden del derecho y de la sociedad (...) no es un instinto hacia una comunidad cualquiera, sino hacia una comunidad pacífica y racionalmente ordenada” (Abellán, 1995 : 39). La ley natural aparece como inmutable, ni Dios la puede modificar, y tiene un carácter universal, ya que se manifiesta en todos los seres, más allá de sus credos (Abdo Ferez, 2019).

pasionalmente, “la fuerza más poderosa que mueve a la mayoría de los hombres, la mayor parte del tiempo no es la razón, sino la pasión” (Strauss, 2013 : 220). El miedo o temor a la muerte es esta fuerza poderosa, que impulsa a pactar y a someterse a la voluntad del soberano. La justicia se reduce al acto de cumplir el contrato suscrito. De este modo, con el nacimiento del derecho público natural, indica Strauss, se da una respuesta universal a la común condición en que se encuentran los seres humanos, a partir de la cual se establece como legítimo al gobierno que resulta del consentimiento de los individuos, y es ley aquello que es sancionado por el soberano, y a la cual los súbditos deben obediencia absoluta. De esta manera, Hobbes busca “un orden social cuya realización fuera probable e incluso cierta” (2013: 237).

La tradición moderna del derecho natural⁴⁶ establece una ruptura con el derecho natural objetivo que primaba en el pensamiento clásico y medieval. No hay una idea reguladora del orden social que trascienda a la acción de los individuos, ya sea la idea del Bien, de lo Justo o de una divinidad que ejerce el lugar del monarca-rey. Grocio y Hobbes, sin dudas, son parte de este quiebre fundamental. De esta manera, el individuo ya sea guiado por la razón o determinado por el interés y/o las pasiones asume la tarea de construir el orden político. Las diferencias entre ambos aparecen en el plano del individuo, en torno al derecho natural subjetivo, y el establecimiento de ciertas leyes naturales que actúan como reglas del derecho natural de cada ser humano.

2.1 Estado de naturaleza y derecho natural en Hobbes

Para Hobbes el estado de naturaleza es un modelo hipotético, pero es sobre todo una ficción (Dotti, 1994; Zarka, 2008) a partir de la cual se busca comprender los fundamentos antropológicos y políticos de la sociedad humana. La ficción es una suposición, un “como si” que da cuenta de una situación en la que la sociedad política se encuentra disuelta, pero a la vez, contiene un elemento de verdad o realidad, una cuasi-ficción, ya que expresa cómo se dan las relaciones interhumanas y su desencadenamiento en sucesos extremos, por ejemplo, una guerra civil (Zarka, 2008 : 200).

Los individuos se encuentran en una condición de igualdad natural⁴⁷, donde las diferencias físicas y mentales no son del grado tal que se establezca una lógica donde el más grande,

⁴⁶ Deleuze dirá que la noción de derecho natural de Spinoza es heredera de la de Hobbes y que las diferencias se dan en otro nivel: “lo que Spinoza debe a Hobbes es una concepción del derecho de naturaleza que se opone profundamente a la teoría clásica de la ley natural” (Deleuze, 2021 : 252).

⁴⁷ Como señalará muy bien Pierre Francois Moreau (2012b) la igualdad natural es fundamental para la consecución de la paz, ya que nadie pactará si no es en un plano de igualdad (jurídica) que aparece como consecuencia de la igualdad ante la muerte. Esto lo podemos observar en el capítulo XV del

fuerte o inteligente se imponga al resto, sino que como señala en el *Leviatán*, incluso “el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él” (Hobbes, 2011 : 100). Es a partir de esta igualdad que surge la desconfianza, ya que los hombres desearán las mismas cosas en la búsqueda de sus fines, y al no poder tenerlas, se volverán enemigos entre sí. Dada esta desconfianza mutua, y de que cada uno busca protegerse del otro y anticiparse al daño, es que recurren a todos los medios necesarios para lograrlo.

Hobbes afirma que por derecho natural los individuos tienen derecho a todas las cosas, estableciendo una identificación entre derecho y poder en el estado natural. Definiendo al derecho natural como

La libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin (Hobbes, 2011 : 106).

Este derecho natural toma la forma de un derecho natural subjetivo (Zarka, 2004) y está determinado por una serie de preceptos de la razón que asumen un carácter moral que tendrán notables consecuencias en la constitución del orden político. A estos preceptos o reglas de conducta los denomina ley natural “en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada” (Hobbes, 2011 : 106). Hobbes considera que las reglas de conducta son “conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos” (2011 : 131), mientras que la ley propiamente dicha está relacionada a “quien por derecho tiene mando sobre los demás” (2011 : 131). Las leyes de la naturaleza tienen injerencia en el foro interno de los individuos, pero sólo obligan en tanto están dadas las condiciones para su seguridad, o sea, en el Estado político.

En el autor del *Leviatán* se encuentra una cierta oposición entre estos preceptos de la razón y la libertad propia del derecho natural entendido como el derecho a todas las cosas, ya que la primera ley natural establece que “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (2011 : 107). Si bien es evidente que los individuos deben buscar la paz, no la encontrarán por sí solos, sino en mutuo acuerdo con los demás seres humanos. En consecuencia, sería contrario a su propia conservación que un individuo renuncie a su derecho natural mientras los otros no hacen lo mismo; por ello, cada uno debe asegurar su

Leviatán cuando señala: “debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres igualmente al cumplimiento de los pactos” (Hobbes, 2011 : 118).

propia seguridad hasta que existan condiciones efectivas que permitan poner fin al estado de violencia.

Así, no existe acto más racional para los individuos que buscar los medios necesarios para preservar su propia existencia. De ello se deriva la segunda ley natural, según la cual “uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo” (Hobbes, 2011: 107). Este punto es fundamental en el pensamiento hobbesiano, pues a través de esta ley natural la razón prescribe que, para alcanzar la paz, los individuos deben renunciar a su derecho natural; esto es, renunciar a impedir que otros obtengan el beneficio de una cosa, sin conferir dicho derecho de manera exclusiva a nadie.

Hobbes sostiene que, en virtud del derecho natural, los individuos actúan guiados por un instinto de conservación que los conduce a procurar aquello que juzgan útil para su supervivencia. Dado que los bienes son inciertos y escasos, se genera una relación de odio y enemistad entre los hombres que los puede llevar a una situación de enfrentamiento permanente⁴⁸. Este deseo de autoconservación⁴⁹ es el *conatus*, entendido como esfuerzo o iniciativa interna (*endeavor*) por perseverar en la propia existencia, propio de todo cuerpo. Tal impulso orienta a los individuos hacia la obtención de los recursos necesarios para vivir, dando lugar a un deseo de poder ilimitado. En ello se revela la contradicción —ya señalada en párrafos anteriores— entre la libertad absoluta entre la libertad absoluta, que extiende el derecho de manera ilimitada a todo lo que se puede, y el instinto de supervivencia, situación antagónica que desemboca en la destrucción mutua.

Lo descrito hasta aquí conduce a los individuos a una situación de guerra de todos contra todos:

porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente [...] la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición

⁴⁸ Hobbes hace manifiesto en el capítulo XIII del *Leviatán* tres causas de la discordia de las cuales deriva este estado de guerra: la competencia, la desconfianza y la gloria. Mientras la primera está relacionada a una disputa por los recursos escasos necesarios para la satisfacción del apetito no da cuenta todavía de esta disposición de conflicto permanente, ya que la rivalidad por cada bien se da en actos determinados; en el segundo caso asistimos a una situación donde ya sabemos que estando en un estado de no abundancia de las cosas y que desconozco las intenciones de los demás tiendo a anticipar a los otros lo que no sólo quiere decir anteponer una acción a los demás sobre un objeto determinado, sino incluso hacia el propio cuerpo del otro individuo, esto genera la necesidad de una reiteración de veces ya que cada vez se hace más necesario ir adquiriendo cosas y anticipándose a los demás; esto va generando un reconocimiento que lo que Hobbes denomina gloria donde este se vuelve un fin en sí mismo.

⁴⁹ “Iniciativa [*endeavor*], el comienzo interno de un movimiento voluntario del tipo de andar, hablar, luchar y otras acciones visibles” (Montag, 2007 : 57).

manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario (2011 : 102).

Todo el tiempo que transcurre en el estado de naturaleza es de guerra. No hay lugar para la paz, porque la amenaza es constante, ya que la única seguridad que tienen los individuos es la de su propia fuerza y la capacidad que tengan para conseguir las cosas que necesitan para subsistir.⁵⁰ El estado de guerra hobbesiano expresa las relaciones conflictivas entre los seres humanos. Dichas relaciones no se reducen a un mero acto violento, implican una voluntad permanente de enfrentamiento: “la guerra es un estado permanente en el que la dinámica de las relaciones interindividuales conducen a un conflicto” (Zarka, 1997 : 141). Para Zarka, el problema no radica en el hombre natural concebido como un ser aislado, sino en la relación interhumana entre múltiples individuos: “es la dinámica de las relaciones individuales, y no la constitución interna de los individuos, la que transforma el deseo de perseverar en el ser en un deseo indefinido del que derivan las causas de la guerra” (1997 : 141).

2.2 Estado de naturaleza y derecho natural en Spinoza

Spinoza no lleva a cabo una conceptualización sistemática del estado de naturaleza como lo hace Hobbes. El centro de su problemática está en el derecho natural, noción fundamental de su *corpus* teórico. El estado natural como condición común de los seres humanos, en tanto partes de la naturaleza, funciona como una operación teórica que permite comprender el Estado político por su causa próxima (Matheron, 1988). Además, es un recurso mediante el cual el pensador holandés deduce los comportamientos y las relaciones interhumanas tal como son, sin ningún tipo de condicionamientos a priori o sesgos valorativos sobre la condición humana.

En el *Tratado Teológico Político*, Spinoza define el derecho natural en términos que expresan con claridad su fundamento ontológico. Allí sostiene:

Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma determinada y precisa (...) el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto

⁵⁰ Dirá en el *Leviatán* que “en una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo de tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”(Hobbes, 2011 : 103).

puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna con otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actual tal como está determinado por naturaleza (Spinoza, 1994 : 331-332).

La Naturaleza es concebida como el orden de determinaciones por el cual existen los individuos, quienes están determinados a existir y a obrar de cierta y determinada manera. Ello da cuenta de la continuidad con los postulados de la *Ética*, tal como se analizó en el capítulo anterior. Spinoza no reconoce diferencia alguna entre los seres humanos, estén o no dotados de razón, ni entre estos y las demás cosas naturales. Todos se encuentran en una condición de igualdad y, en tanto *pars naturae*, se esfuerzan por perseverar en su existencia y poseen derecho a todo aquello que pueden. En este sentido, el derecho natural de cada uno es una parte del derecho infinito de la Naturaleza, por el cual los seres finitos tienen derecho a existir y se esfuerzan por hacerlo según el alcance de su poder. Este esfuerzo por perseverar en el propio ser es lo que Spinoza denomina *conatus*.

Spinoza comparte con Hobbes la definición del derecho natural como *conatus* y la equivalencia entre derecho y poder, como así también la determinación de este derecho por las pasiones (y no por la razón, como lo concebían pensadores iusnaturalistas clásicos y algunos modernos como el caso de Grocio)⁵¹. Ahora bien, el *conatus* se ve determinado por la trama pasional y deseante de los individuos que, siendo ignorantes de las relaciones causales que los impulsan a obrar⁵², actúan según los impulsos externos y establecen relaciones imaginarias con las cosas exteriores. Como estas conexiones generalmente son inadecuadas, resulta que la mayor parte de las relaciones que establecen entre sí son antagónicas. Ello se debe a que cada individuo actúa siguiendo como única regla la orientación de su propio deseo, esto es, la búsqueda de su utilidad propia, de modo que las demás cosas —incluidos otros individuos— son consideradas como medios para la consecución de sus fines, o como obstáculos que los impiden. Tal como se señala en el *TTP*, cada cual “puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo” (Spinoza, 1994: 334). A partir de esta noción de derecho natural se deduce el modo en que se configuran las relaciones entre los seres humanos —y entre estos y las demás cosas— en el estado de naturaleza.

A primera vista, el estado de naturaleza en Spinoza podría interpretarse de manera semejante a Hobbes, como si constituyera una instancia lógica y cronológicamente previa al Estado político; sin embargo, más adelante se demostrará que esta semejanza es únicamente aparente. El *Tratado Teológico Político* parece seguir el método expuesto por el pensador

⁵¹ Veremos más adelante que en lo que respecta al *conatus*, el holandés se diferenciará del carácter inercial y mecánico que asume en el autor inglés.

⁵² “Todos nacen ignorantes de todas las cosas” (Spinoza, 1994 : 333).

inglés en el *De Cive*, quien teoriza el Estado descomponiéndolo hasta su unidad mínima: el individuo en una situación hipotética de no-Estado. Spinoza, de un modo distinto pero análogo, afirma que la Naturaleza “no crea las naciones, sino los individuos” (1994: 375). Con ello, indica que, por un lado, sólo existen los individuos humanos junto con los demás seres y cosas naturales; y, por otro, que las naciones son el resultado de la relación conjunta entre esos individuos. Esta producción o construcción del orden político no es, por tanto, una creación artificial —*contra natura*—, sino un proceso natural, conforme a lo que Lazzeri (2001 : 383) denomina como el *naturalismo integral* spinozista.

En el estado natural no existen instituciones políticas o civiles que establezcan alguna forma de sociabilidad, más allá de cierta trama de relaciones precarias que existen entre individuos. Por lo tanto, no hay ningún poder común que dirima los conflictos entre los seres humanos y establezca lo que le pertenece a cada uno. En el escolio II de la proposición XXXVII de la cuarta parte de la *Ética* se señala que,

no hay nada que sea bueno o malo en virtud del común consenso, dado que todo el que se halla en el estado natural mira sólo por su utilidad, y conforme a su índole propia, y decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie más que a sí mismo (Spinoza, 2012 : 214).

No hay autoridad ni orden trascendente que establezca lo que es justo o injusto, cada individuo se guía por su utilidad y establece lo que es bueno, justo o bello según el apetito propio. Tampoco hay propiedad, es decir, “nadie es dueño de cosa alguna por común consenso, ni hay en la naturaleza nada de lo que pueda decirse que pertenece a un hombre más bien que a otro, sino que todo es de todos” (2012 : 214). No existe ninguna instancia que determine lo que corresponde a cada individuo, más que el propio deseo de cada uno.

En el *TTP* se considera al individuo bajo el imperio de la naturaleza, aquello que considere útil “tiene el máximo derecho de desearlo y les es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil” (Spinoza, 1994 : 333-334) y por esto, puede “tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo” (1994 : 334). No habiendo un ordenador de los fines humanos, los individuos actúan determinados por sus pasiones y deseos, nadie podrá vivir con seguridad y sin miedo, mientras todos se guíen únicamente por lo que consideren útil y conciban a los demás como obstáculos para la propia supervivencia. Esta idea de enemistad, que pareciera tener influencia hobbesiana, volverá a aparecer en el *Tratado Político*, donde se plantea que los individuos al estar sometidos a las pasiones son “enemigos por naturaleza” (Spinoza, 2013 : 117).

En el estado de naturaleza spinoziano la fluctuación pasional entre el miedo y la esperanza es la regla. Estas pasiones junto al temor por la propia vida serán comunes entre los

individuos. De la composición de estas resultan aquellas otras pasiones que devienen en una dinámica antagónica entre los seres humanos: el odio, la ira, la venganza, el deseo de gloria y las ansias de dominio:

Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia (ver Propositiones 19 y 20 de esta Parte), y toma venganza (ver el Corolario 2 de la Proposición 40 de la Parte III), y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia (ver Proposición 28 de la Parte III). Pues bien, si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno (por el Corolario 1 de la Proposición 35 de esta Parte) detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás. Pero como están sujetos a afectos (por el Corolario de la Proposición 4 de esta Parte) que superan con mucho la potencia o virtud humana (por la Proposición 6 de esta Parte), son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos (por la Proposición 33 de esta Parte), y son contrarios entre sí (por la Proposición 34 de esta Parte), aun cuando precisan de la ayuda mutua (por el Escolio de la Proposición 35 de esta Parte) (Spinoza, 2012 : 213).

Al primar las pasiones en el estado natural, la razón resulta impotente para conducir las relaciones humanas. Los individuos no solamente se vuelven contrarios entre ellos; cada cual se ve afectado de muchas maneras por los demás cuerpos exteriores y, sin tener una idea adecuada de esas relaciones, establecen una relación imaginaria con los demás, donde lo que perciben dice más de ellos que de las cosas exteriores mismas, y se vinculan arrastrados por las pasiones que los atraviesan. Además, al ser iguales entre sí no hay nada que indique que unos se puedan imponer a otros, el fuerte no es lo suficientemente fuerte para no verse derrotado y el débil no es completamente débil como para no aliarse con otros individuos para perseguir su utilidad. De la misma manera, no hay diferencia entre los sabios e ignorantes, ni entre los locos y los sensatos, ya que cada uno obra tal como está determinada su naturaleza y lo hace con el máximo derecho, no pudiendo obrar de otro modo:

Mientras consideramos que los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquel que aún no ha conocido la razón o que no tiene todavía el hábito de la virtud, vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito, exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón. En otros términos, así como el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón o a vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que aconseja el apetito o a vivir según las leyes del apetito (Spinoza, 1994 : 332).

Esta situación genera un estado de incertidumbre ya que los seres humanos necesitan de los demás para vivir, a la vez que se enemistan a raíz de las relaciones inadecuadas que establecen entre ellos. Pero también, la incertidumbre se hace presente por la inseguridad de la propia vida, ya que como indica el axioma de la cuarta parte de la *Ética*: “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida” (Spinoza, 2012 : 186). La amenaza es permanente.

Lo desarrollado hasta aquí con respecto al derecho natural y estado de naturaleza parece dar razones a quienes consideran a Spinoza un deudor de la escuela del derecho natural y del pensamiento político de Hobbes. Esta impresión parece reforzarse cuando, en el *TTP*, se menciona la transferencia del derecho natural de cada individuo, el mecanismo del pacto y la constitución de un poder político de carácter absoluto. No obstante, antes de abordar en el próximo capítulo la génesis del Estado político en Spinoza, es necesario delimitar los términos precisos de su desacuerdo teórico con Hobbes en lo que respecta a la concepción del derecho natural. Sólo a partir de esta distinción podrá comprenderse la especificidad del modelo spinoziano y su divergencia respecto de la tradición contractualista.

2.3 Derecho natural *sive conatus*

En el punto de mayor similitud, la idea del derecho natural como *conatus* y su equivalencia con el poder natural de cada individuo, reside la diferencia que separa a Hobbes y Spinoza de manera abismal. El concepto de derecho natural adquiere así una centralidad de primer orden en la política spinoziana, significando en política lo que la idea del *conatus* en filosofía, una tendencia o esfuerzo de perseverar en el ser. Varios estudiosos del pensamiento spinozista (Macherey, 1992; Chauí, 2004; Jaquet, 2011) señalan que hay una diferencia fundamental en la concepción del *conatus* respecto a la de Hobbes, que será la clave para comprender lo que distingue a uno del otro. Con la salvedad de que, como hace notar Chantal Jaquet (2011), el término en cuestión no aparece de una única manera en los escritos de Spinoza, sino que es un concepto en permanente elaboración y radicalización. Por lo cual, la definición que vamos a encontrar en el *TTP* no llega a ser la misma que en la *Ética* o en el *TP*.

Según Jaquet (2011), el significado del *conatus* en el *TTP* sigue la línea de textos anteriores como el *Tratado Breve* o el *TRE*, conservando ciertos resabios cartesianos y aproximándose en algunos aspectos a la postura hobbesiana. Esto se evidencia al analizar el capítulo XVI del *TTP*, donde Spinoza afirma: “la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna con otra” (Spinoza, 1994 : 332). De manera comparable, Descartes en la segunda parte de sus *Principios de filosofía* señala como primera ley de la naturaleza que “cada cosa permanece en el estado en el que está mientras que nada modifica ese estado” (Descartes, 2002 : 97), y aclara que “cada cosa en particular se mantiene en el mismo estado en tanto que es posible y sólo lo modifica en razón del encuentro con otras causas exteriores” (2002 : 98). Estos enunciados muestran que el principio de inercia y la conservación del impulso constituyen los

restos que quedan de la influencia cartesiana en la formulación del *conatus* spinoziano en el momento de redactar el tratado.

Esta concepción inercial y mecánica del *conatus* está presente también en Hobbes. En su producción teórica, el deseo de autoconservación está atado a este principio de la nueva física, mediante la relación de movimiento y reposo. Marilena Chauí explica el movimiento físico del *conatus* hobbesiano como una “reacción interna desencadenada por un movimiento centrípeto externo” (Chauí, 2004 : 323). Si no hay obstáculos externos, se da un poder o movimiento ilimitado hasta que una cosa externa lo frene o límite. Esto permite concebir el poder hacer del individuo como un poder ilimitado hasta que algo lo obstaculice. Por esto, la noción de libertad natural en Hobbes es definida como absoluta, en el sentido de que no hay un poder soberano que la limite, la libertad es vista como ausencia de obstáculo externo. Esto supone el antagonismo porque la desintegración o integración del equilibrio se pone en juego con los cuerpos externos, con lo cual la amenaza del conflicto está siempre latente. La posibilidad de perder la vida deja de ser virtual y pasa a ser una condición efectiva. De esto se deduce también la salida política del estado de naturaleza, ya que “sin la exterioridad no hay cómo frenar, dirigir o limitar el movimiento inercial” (2004 : 323). La figura del soberano en el Estado político es lo que pone límite o freno a esta libertad absoluta, entendida como movimiento continuo. De esta libertad natural se pasará a la obligación política.

Si se examina el concepto de *conatus* en el pensamiento filosófico y político de Spinoza, tal como se desarrolla en la *Ética* (según lo expuesto en el capítulo anterior) y en el *TP*, se advierte una complejización significativa respecto de su formulación en el *TTP*. Esta evolución marca una clara distancia respecto de la postura cartesiana como de la hobbesiana. Deleuze (2012) señala que esta transformación del concepto conativo articula simultáneamente tres definiciones: una definición mecánica —conservar, mantener, perseverar—; una definición dinámica —aumentar, favorecer, expandir la potencia—; y una definición aparentemente dialéctica —oponerse a aquello que se opone, negar lo que niega— (2012: 124). La primera puede comprenderse a partir del principio de causalidad, que expresa el *conatus* como capacidad efectiva de obrar; la segunda, a través de la dinámica afectiva que orienta el aumento o disminución de la potencia; y la tercera, mediante la lógica de contrariedad entre cuerpos. Estas tres maneras de comprender el *conatus* sirven como ordenadores ante la complejidad de un concepto que tiene implicancias políticas distintas a la teoría hobbesiana (Macherey, 1998).

En la *Ética* el *conatus* no puede quedar restringido solamente al principio de inercia. Este esfuerzo o tendencia por perseverar en el ser supone un carácter dinámico y expansivo, no reducible a mera conservación:

Esto implica algo más que la conservación del mismo estado, pues no se limita a una mera resistencia o a una reproducción de los afectos existentes, sino que consiste en expresar toda la potencia de la cosa y afirmar en lo posible todas las propiedades contenidas en su esencia (Jaquet, 2011 : 95-96).

Si cierta perspectiva mecanicista hacía que en Hobbes el impulso conativo se dé en un marco de pura negatividad, movidos por la carencia, que hace a los individuos desear cada vez más aquello que puede satisfacer sus necesidades, y por el miedo a la muerte; en cambio, para Spinoza el *conatus* expresa una positividad que deriva de esta tendencia o esfuerzo existencial irreducible al individuo y que implica a la Naturaleza toda. Pero también, como se vió en el capítulo anterior, el *conatus* se identifica con la propia esencia, que es la potencia de actuar de cada individuo, y la intensidad afectiva que la colma está determinada por el encuentro con los cuerpos exteriores en una trama pasional. Es decir, el *conatus* no expresa solamente el poder de un individuo replegado sobre sí y cerrado como presenta el esquema hobbesiano, sino que es expresión del entramado de relaciones que lo determinan a existir, constituyendo así un esquema abierto (Macherey, 1995).

En Hobbes, se encuentra una distinción crucial entre movimiento vital y movimiento animal⁵³, que no tiene correlato en Spinoza, y será importante para diferenciar la concepción de la vida y de la muerte en cada uno. El primer movimiento hace referencia a los órganos y las funciones orgánicas del cuerpo humano, y el segundo, a las acciones por las cuales debe garantizar la conservación y reproducción de la existencia biológica a través de objetos que le son externos. Entre estos movimientos se dan dos principios, de distinción y de subordinación, y una relación medio-fin, en la cual los movimientos animales o voluntarios son el medio para el fin que es la reproducción de la vida que queda reducida a las funciones biológicas del movimiento vital. La percepción de las cosas externas determina una relación imaginaria con estas, que impulsa a los individuos a actuar, este es el esfuerzo hobbesiano que será denominado deseo, “cuando se dirige a algo que lo causa” (Hobbes, 2011:40) o aversión “cuando el esfuerzo se traduce en el apartamiento de algo” (Hobbes, 2011:41). La muerte para Hobbes es el fin o la interrupción del funcionamiento de los órganos vitales.

En Spinoza, ser y esfuerzo por perseverar no pueden concebirse de manera separada; se identifican plenamente. Como señala Lazzeri, “este deseo o esfuerzo es el esfuerzo de una esencia y no un *conatus* de un movimiento animal, distinto de su movimiento vital y finalizado por este último” (Lazzeri, 1998: 32). Esta unidad implica que no existe subordinación entre

⁵³ “Unas se llaman vitales; comienzan en la generación y continúan sin interrupción alguna a través de la vida entera. Tales son: la circulación de la sangre, el pulso, la respiración, la digestión, la nutrición, la excreción, etc (...) Las otras son mociones animales, con otro nombre, mociones voluntarias, como por ejemplo, andar, hablar, mover uno de nuestros miembros, del modo como antes haya sido imaginado en nuestra mente” (Hobbes, 2011 : 6).

esencia y potencia: ambas son causa eficiente de los afectos que de ellas se derivan. El *conatus*, entendido como fuerza de existir, se manifiesta en los efectos mismos, pues en ellos se expresa la potencia de la naturaleza y la actividad del ser, articulando de manera inseparable vida, deseo y acción.

La cuestión no pasa solamente por la consecución de aquello que es útil para la reproducción orgánica de la vida, sino también, de concebir adecuadamente la capacidad de actuar propia en su relación constitutiva y limitante con las cosas exteriores. O, mejor dicho, por un conocimiento adecuado de los modos de componer con otros. El *conatus* no se define solamente como un deseo de autoconservación, es también deseo de autoafirmación. Por esto, de lo que se trata es de producir todas las acciones que afirman la esencia individual y no reducir la vida a una cuestión meramente biológica. De este modo, la muerte tampoco puede circunscribirse a la destrucción del cuerpo orgánico, puesto que una cosa puede perder su singularidad y morir cambiando su identidad de múltiples maneras, aunque su cuerpo siga viviendo⁵⁴.

El carácter dinámico del *conatus* está determinado por la complejidad de las relaciones afectivas. En Hobbes no se encuentra la distinción spinoziana entre pasión y afecto, y no entenderán lo mismo por pasión y acción (Chauí, 2004). Si el inglés, al igual que la tradición aristotélica y cartesiana concibe la transitoriedad de ambos términos, es decir, que entiende a la acción como el lugar de donde parte un movimiento y a la pasión, como el lugar donde ese movimiento incide, se entiende porque en el Estado político “cuando el soberano es activo, los súbditos son pasivos” (2004 : 328). En Spinoza, la diferencia es de naturaleza. Hay acción cuando se es causa adecuada o total de las operaciones del cuerpo y de la mente, y hay pasión cuando se es causa inadecuada o parcial de la potencia de actuar y pensar.

La potencia de obrar que define al *conatus* spinozista está siempre determinada por el encuentro con otros cuerpos que determinan el alcance de su poder. Como señala Macherey (2006 : 214), las cosas exteriores a la vez que limitan a los individuos, también los constituyen. La idea de que el derecho se extiende a todo lo que puede, refiere menos a algo ilimitado que a algo determinado por las afecciones de cosas exteriores que son constitutivas de todo ser

⁵⁴ La idea de muerte como transformación de las relaciones que componen un cuerpo y su singularidad es tratada por Spinoza en el esolío de la proposición XXIX de la cuarta parte de la *Ética*: “entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de lo contrario. Pues ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo...” (Spinoza, 2012 : 216).

humano y que producen un efecto en la composición de las relaciones de sus partes internas, ya sea aumentando o disminuyendo su potencia de actuar y pensar. Aquí se juega una cuestión de intensidades y relaciones afectivas —de fuerzas— a partir de la complejidad del individuo spinozista que se define por partes extrínsecas e intrínsecas. La posibilidad o no de resistir los embates de las cosas externas dependen en gran medida de la debilidad o fortaleza para mantener la proporción de movimiento que le es constitutiva, y en la capacidad o no de componer de manera adecuada con los demás individuos.

Así llegamos a otro aspecto fundamental del derecho natural: la relación entre derecho y poder o potencia. Si bien es cierto que ambos pensadores definen el derecho natural a partir del poder de cada individuo, el filósofo holandés lleva estos postulados hasta tal extremo que terminan desbordando el modelo hobbesiano. El *TP* continúa y radicaliza lo expuesto en el *TTP*; así, en el párrafo 4 del capítulo II, afirma:

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 (Spinoza, 2013 : 108).

Aquí Spinoza vuelve a afirmar el engarzamiento entre su ontología y su política. Al identificar la potencia infinita de la naturaleza como un derecho infinito se produce la principal reformulación spinozista del derecho natural (Abdo Férrez, 2019). Se identifica potencia con derecho y se describe a cada cosa que existe como expresión de esa identidad, “cada cosa que existe es una potencia finita, que es un derecho finito” (Abdo Férrez, 2019 : 35). Aquí la operación *ius sive potentia* —derecho o potencia—, que se encuentra cuando Spinoza afirma que el derecho de cada individuo natural se extiende hasta donde alcanza su potencia, torsiona el sentido hobbesiano y iusnaturalista, en un sentido *antijuridicista* (Deleuze, 2008b : 175)

Como se ha señalado, la operación del *sive* produce una transformación teórica que funciona como desplazamiento y traducción de los términos en cuestión. En este sentido, Montag, advierte que “el lenguaje del derecho es conservado al mismo tiempo que es constantemente traducido al lenguaje del poder” (Montag, 2005a : 27). Esto implica que la relación entre los conceptos de derecho (*ius*) y el de poder (como *potentia*) no es de equivalencia ya que no son intercambiables, sino que el derecho se juega en un entramado de relaciones de poder y la potencia es su propia medida. De este modo, el discurso del derecho natural es subvertido, siendo (des)normativizado (Abdo Férrez, 2019 : 39).

Este desplazamiento del *ius sive potentia* reconduce la cuestión al campo de las relaciones de poder entre las partes finitas de la Naturaleza, en la medida en que toda potencia particular

no es sino una expresión del poder absoluto de la Naturaleza, entendida como causa inmanente de todo lo existente. El derecho natural no remite, por tanto, a un fundamento trascendente ni se apoya en un orden normativo externo, sino que se define exclusivamente por la potencia efectiva de existir y actuar que corresponde a cada individuo. Dicha potencia es su propia esencia singular, siendo siempre esencia actuante que afirma su esfuerzo o tendencia de perseverar en la existencia. Por esto, el derecho natural como *conatus* revela su verdadera cara como deseo —*cupiditas*—, cobrando así la forma de “una plasticidad correspondiente con la esencia de cada quién” (2019 : 39).

Al ser el derecho natural de cada cosa su poder de existir y actuar, todo individuo posee derecho a hacer aquello que puede, pues nada en su definición interna lo restringe. Por ello, esta capacidad de obrar es ilimitada en tanto carece de un límite interno, pero no de una determinación externa, ya que está inmersa en un entramado de relaciones de dependencia y coexistencia con los demás cuerpos. De aquí se sigue que Spinoza no puede concebir la libertad como mera ausencia de obstáculo externo, dado que todo modo finito está determinado por su propia naturaleza y por las relaciones en las que se inscribe. Se es libre si se tiene el poder de repeler aquello que lo daña, y si puede ser afectado de múltiples maneras, teniendo su mente la capacidad de comprender estas relaciones complejas que lo atraviesan. En el *TP*, los términos de esta discusión se expresan en la oposición entre autonomía —*sui juris*— y dependencia —*alterius juris*— respecto del poder de los demás (Spinoza, 2013). En el estado natural, cada individuo puede creerse autónomo o independiente, pero solo de modo abstracto, ya que está determinado por las pasiones y por las cosas exteriores que lo superan en potencia. Existe así una interdependencia fluctuante que desencadena distintos modos de conflicto; por ello, contrariamente a Hobbes, Spinoza sostendrá que la libertad efectiva solo puede realizarse en el Estado político.

El desplazamiento y la traducción del concepto de derecho por el de potencia permiten comprender la respuesta que ofrece Spinoza a Jelles respecto de su diferencia con Hobbes. La permanencia del derecho natural en el Estado político se explica a partir de la propia definición de dicho derecho como potencia de actuar y existir, esto es, como deseo que actualice el esfuerzo por perseverar en el ser. En este sentido, no existe corte ni interrupción entre el estado de naturaleza y el estado civil: el derecho natural no puede ser alienado sin que ello suponga su anulación. La constitución del cuerpo político debe entenderse, entonces, como la continuación del estado natural bajo otras condiciones, que no lo niegan, sino que lo reconfiguran, complejizando el entramado de derechos y potencias que los individuos componen entre sí. Asimismo, este proceso indica que el derecho, en tanto fuerza pasional y

deseante, se mantiene en el seno de la sociedad política, siendo así el conflicto un elemento inerradicable de la vida común.

El estado de naturaleza expresa la igualación de los individuos en tanto partes de la Naturaleza. Esta condición igualitaria se da en un plano existencial y no formal. Todos tienen el mismo derecho a existir en tanto poseen una fuerza de perseverar, pero este derecho, que está determinado por el grado de potencia que cada uno pone en juego, se ejerce de manera desigual. Esto es compartido por Spinoza y Hobbes, la diferencia es que para el inglés el deseo es ilimitado, por lo cual, resulta problemático en el estado natural. El problema es que no pueden de hecho hacer lo que tienen de derecho porque encuentran permanentemente obstáculos externos; el germen del conflicto está en la propia naturaleza. En cambio, para Spinoza (2012), el deseo es siempre heterónimo, en el sentido de que está determinado por las relaciones afectivas con las cosas exteriores. El conflicto surge de la relación inadecuada entre los individuos, siendo contrarios entre sí, en tanto, conciben al otro como un impedimento en la realización de aquello que consideran útil:

de donde se sigue que el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíben sino lo que nadie desea y nadie puede; no se oponen a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito (Spinoza, 2013 : 113).

En la producción teórica spinoziana el estado natural más que referir a un origen o instancia pre política, refiere a una “situación límite en el cual las potencias individuales serían prácticamente incompatibles entre ellas” (Balibar, 2011 : 77). En este sentido, “el derecho natural es ínfimo (abstracto, incluso inexistente) en el estado natural; concreto y máximo bajo la condición política, que no requiere la cancelación de la libertad ni neutraliza la potencia natural como sucedía en Hobbes” (Tatián, 2019 : 48). Contrariamente en el inglés tanto el derecho como la libertad natural son mayores en el estado natural. Esta situación límite, que indica un grado mínimo de la potencia humana, sobrevuela en el *TP* como tendencia disolutiva del cuerpo político. No se trata de una amenaza virtual al estilo hobbesiano, sino como la realidad efectiva pasional que atraviesa a los individuos y que puede volcarse en contra del poder político como derecho de guerra (Spinoza, 2013).

2.4 Spinoza y el debate con la tradición iusnaturalista

Se ha llegado al punto en que se pueden establecer una serie de conclusiones respecto a las diferencias de Spinoza con la tradición iusnaturalista. Spinoza rompe con la visión clásica del derecho natural objetivo, su pensamiento inmanente desplaza cualquier tipo de trascendencia política que regule o determine a priori el orden político. Su visión política comprende que no

hay nada fuera de la Naturaleza y tiene una concepción dinámica y autoprodutiva del ser, en el cual las distintas modalidades de existencia se producen en un entramado de relaciones donde, por el *conatus* de cada uno, tienden a perseverar persiguiendo la utilidad propia, al tiempo que reproducen sus condiciones de existencia. Por esta razón, tampoco se puede inscribir al pensamiento spinozista en una teoría del derecho natural subjetivo: no hay una moral o una razón normativa que oriente la acción más allá del tejido afectivo y relacional en el que los individuos se encuentran necesariamente implicados, a diferencia de lo que sostienen Grocio y Hobbes.

El concepto de ley de naturaleza une y diferencia a Spinoza y Hobbes. Como señala Marilena Chaui (2004), ambos filósofos critican la noción de ley natural proveniente de la tradición de la filosofía política medieval, como aquellos preceptos morales que tienen un origen divino. Pero la diferencia entre estos pensadores es radical. En el holandés no hay oposición entre el derecho natural y las leyes de la naturaleza. En el capítulo XVI del *TTP* y en el capítulo II del *TP* establece que todo lo que se hace en virtud de las leyes de la naturaleza, se hace con pleno derecho, no hay posibilidad de actuar o no actuar, ya que el individuo no se guarda nada para sí, actúa plenamente conforme a la necesidad de su naturaleza y la trama causal que lo determina. No es posible pensar en la Naturaleza algo que la niegue u obre en contradicción consigo mismo. El *conatus* spinoziano no puede ir contra su propia definición. Como indica Christian Lazzeri:

La ley natural spinozista se reduce, por último, a una ley causal pura que no implica ninguna forma de obligación, lo que significa que la extensión de la ley natural de un modo está regulada eminentemente por la ley de su propia naturaleza. Por lo tanto, es imposible transgredir la ley natural, como lo fue con Hobbes (Lazzeri, 2021 : 5).

Se observa como las leyes de la naturaleza refieren a la relación causal, a la conexión entre las distintas cosas naturales por las cuales existen y que lo determinan afectar y ser afectados por otros individuos. El problema spinoziano pasa a ser distinto al hobbesiano ya que no tiene que ver con la inadecuación entre derecho natural y las leyes de la naturaleza, sino de la determinación del derecho por el deseo y el poder. Menos que una contradicción al interior de cada individuo es la relación adecuada o inadecuada con las cosas exteriores que los pueden llevar a perseguir la utilidad de manera errática. El *conatus* despliega todo su arsenal para conservarse, resistir y expandirse ciegamente en caso de que sea causa parcial de las afecciones, como sucede primordialmente en el estado de naturaleza.

Las leyes de la naturaleza no son preceptos morales o teoremas de la razón como las presenta Hobbes, porque no hay nada que prohíba o permita hacer sino lo que el propio *conatus* esté determinado a obrar. Por esto, el estado de naturaleza expresa la condición máxima de impotencia humana, la mayor disposición a la servidumbre pasional. Es un estado

de antagonismo permanente que se asemeja mucho a la concepción hobbesiana de que el hombre es lobo del hombre. El problema se presenta en el pensador inglés cuando no hay adecuación entre el derecho natural —como poder ilimitado a todas las cosas que está determinado por las pasiones—, y las leyes de la naturaleza, que prescriben la búsqueda de la paz. Como el estado de naturaleza es un estado de guerra latente, donde no hay nada más peligroso para el ser humano que otro ser humano, es el miedo a la muerte como auxilio de la razón, lo que les impulsa a pactar, para poner fin a la condición de violencia. Sin embargo, para Spinoza estas relaciones conflictivas pueden volverse convenientes para la ayuda mutua, cuya clave será la naturaleza relacional y la interdependencia de los individuos.

3. El ser humano: ¿un lobo o un Dios para el hombre?

En el recorrido de este capítulo vimos cómo Spinoza y Hobbes parecían abordar la misma problemática respecto al estado de naturaleza, a partir de la relación entre el derecho natural y las leyes de la naturaleza. Pero argumentamos que, en este punto, se distancian, ya que no es posible pensar en el holandés una oposición entre las reglas de la naturaleza de cada uno y el *conatus* propio. Además, la identificación del derecho con el poder y la determinación por el deseo o interés de cada individuo nos conduce por caminos distintos. Si en Hobbes este deseo ilimitado encuentra su obstáculo en el deseo de otro, se impone el derecho del más fuerte; el problema es que siempre existirá un individuo o conjunto de estos que será más poderoso, y la vida estará permanentemente amenazada. Por ello, la condición común natural es definida como un estado de guerra, donde el hombre es un lobo para el hombre. El callejón sin salida al que parece conducir Hobbes —un camino sinuoso al borde de la desesperación— encuentra su respuesta en el pacto, sustentado en las leyes de la naturaleza como mandato moral, que obligan a pactar para salvaguardar la vida y establecer la paz.

En Spinoza, el camino, no menos dificultoso, está en la propia naturaleza humana. Encontramos en la proposición XXXV de la cuarta parte de la *Ética* una expresión que es sumamente llamativa, “el hombre es un dios para el hombre” (Spinoza, 2012 : 209). Esto resulta relevante porque es el opuesto extremo de lo que argumenta Hobbes⁵⁵. Se trata de un proverbio de origen griego que evoca una experiencia comúnmente compartida por

⁵⁵ Es importante aclarar que ambas expresiones se encuentran en la carta dedicatoria del *De Cive* de Hobbes, luego en el *Leviatán* solo aparecerá la frase *lupus est homo homini*: “se ha dicho con razón que el hombre es un dios para el hombre y también que el hombre es un lobo para el hombre. Aquél, si comparamos a los conciudadanos entre sí; éste, si comparamos a los Estados entre sí. Allí, por la justicia y la caridad, por las virtudes de la paz, se accede a la semejanza con Dios; aquí, debido a la depravación de los malos, incluso los buenos han de recurrir, si se quieren proteger, a las virtudes bélicas, la violencia y el engaño, es decir, a la rapacidad de las fieras” (Hobbes, 2010 : 107 - 108).

muchos sin que estos comprendan su significado (Lagree, 2002). Aparece en un lugar central de la obra filosófica, donde desarrolla su teoría de la concordia humana a partir de la utilidad común entre los individuos. La respuesta spinoziana a la condición problemática y conflictiva de los seres humanos se encuentra en su propia naturaleza y no en una salida artificial.

Si la idea de “lobo” responde a una vida meramente pasional, cuyo resultado es la contrariedad permanente entre unos y otros entablando una relación de enemistad sin solución. En cambio, la idea de “Dios” se refiere a individuos que guiados por la razón reconocen la utilidad mutua para la convivencia entre ellos. Esto último llevaría a la innecesariedad de la política. Pero como se sabe, “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 daño unos a otros” (Spinoza, 2012 : 209). Por ende, la idea de que el hombre es un Dios para el hombre es incorrecta como definición general de la naturaleza humana. Ahora bien, la idea de la enemistad irresoluble tampoco es cierta para Spinoza, ya que nadie soporta vivir en soledad y necesita de los demás para protegerse y conseguir los medios necesarios para poder vivir. Además, el encuentro con otros no implica necesariamente una limitación u obstáculo al deseo particular, sino, una constitución y composición que puede potenciar el poder de actuar. Por eso, la máxima spinoziana es “nada es más útil al hombre que el hombre” (2012 : 198). La idea de útil como se verá en el capítulo siguiente, hace referencia a la articulación entre la utilidad individual y la utilidad común.

La otra clave importante para establecer, no ya la concordia entre los individuos sino la apertura a la posible y necesaria composición de sus fuerzas para el auxilio mutuo es la propia condición afectiva. Mientras que para Hobbes esto constituye un problema, para Spinoza representa la respuesta a la problemática de la condición humana. Un ejemplo de esto es la dinámica de la imitación de los afectos que puede desembocar tanto en la hostilidad de unos y otros, como en una relación de hospitalidad⁵⁶, como una apertura —no exenta de tensiones— a los demás para componer una potencia común. Por esta lógica imitativa, un individuo desea para otro lo que le sucede, no como mero altruismo o puro egoísmo, sino como forma de potenciación, ya que “nos alegramos porque hemos afectado de alegría a un semejante nuestro, entonces nos consideramos a nosotros mismos con alegría” (2012 : 141).

Volviendo a la dicotomía planteada entre las dos imágenes en las que puede devenir la trama de relaciones humanas, para Spinoza la articulación entre los individuos se da en medio de

⁵⁶ Aquí podemos pensar el concepto de hospitalidad en ayuda de Jaques Derrida, para quien lleva inscrita en su nombre su opuesto, el *hostis* que puede significar tanto anfitrión como enemigo: “el extranjero (*hostis*) recibido como huésped [*hôte*] o como enemigo. Hospitalidad, hostilidad, *hospitalidad*” (Derrida, 2021 : 49).

esas configuraciones extremas. Es decir, ni lobo ni Dios, los seres humanos en el estado natural fluctúan permanentemente en sus pasiones y pueden pasar de aliarse en beneficio mutuo a enfrentarse entre ellos. Nada de esto niega el poder de existir de cada uno, sino que este es siempre afirmación de su esencia, con mayor o menor fuerza, según tenga un conocimiento adecuado o inadecuado de sus relaciones. Por eso, si recuperamos la idea del *conatus*-derecho natural, podemos definirlo como autoafirmación y resistencia. Ambos términos se implican mutuamente y son una misma cosa, ya que en el mismo momento en que un individuo afirma su poder de existir resiste los embates externos, manteniendo la proporción de movimientos y relaciones que la constituyen, y producen estrategias que les permitan desplegar su potencia de obrar, dice Balibar al respecto:

Las consecuencias de este punto de vista se pondrán de manifiesto cuando se revele que el *conatus* de cada esencia, con el que ella misma se afirma, implica al mismo tiempo una resistencia a su destrucción por otras cosas “contrarias” y una combinación o coalición con otras cosas “semejantes” contra la adversidad. Toda alteridad es en un sentido una amenaza, pero contra esta amenaza no hay más recurso que la alteridad, o su transformación en conveniencia (Balibar, 2021 : 16).

En sintonía con esta interpretación, Laurent Bove plantea que el *conatus* spinoziano despliega una serie de estrategias que responden a la lógica de resistencia como autoafirmación, siendo la “capacidad de un cuerpo para plantear y resolver los problemas que implica su propia actualización en una situación de riesgo e impotencia” (Bove, 2014 . 21). Por lo cual, toda existencia es resistencia y a su vez conlleva un riesgo para la duración de toda individualidad humana. De este modo, la actuación de cualquier individuo está necesariamente al servicio de su conservación, ya sea que lo haga de manera adecuada o inadecuada.

El camino al que recurre Hobbes para salir del estado de naturaleza y generar un marco de sociabilidad e instauración del Estado político es la artificialidad: el elemento jurídico del pacto y el *Leviatán* como figura. La vía spinoziana, en cambio, se da a partir de la propia naturalidad de las relaciones interhumanas. Este naturalismo integral, conduce hacia una idea de la sociabilidad humana natural previa a la constitución de todo orden político, alejándose de la concepción moderna hobbesiana y acercándose a la idea aristotélica del hombre como animal social. Ahora bien, se sabe que esta relación entre los seres humanos mediada por la imaginación y las pasiones conduce hacia vínculos conflictivos que amenazan la vida de cada uno, y parecen hacer imposible la vida en común.

La respuesta de Spinoza a la cuestión de la sociabilidad no es ni con Aristóteles ni con Hobbes. Más bien, se puede decir que se apoya en uno para criticar y trascender al otro, y viceversa. Como señala Balibar (2011), Spinoza va más allá de la polaridad naturaleza (Aristóteles) o institución (Hobbes) a la hora de plantear la relación social entre los individuos humanos. Ni la sociabilidad se instituye artificialmente con el Estado político y las instituciones

civiles, ni los seres humanos tienen una naturaleza razonable y sociable que los predispone a la convivencia política. El holandés rompe con la perspectiva teleológica de la acción humana presente en el aristotelismo, al tiempo que su modernidad es anómala o distinta a la de Hobbes y su corriente iusnaturalista, ya que la sociabilidad del modo humano se da en continuidad con la Naturaleza y considera a los individuos como partes convivientes e interdependientes entre sí.

El naturalismo spinoziano es anti-esencialista y anti-finalista, y responde menos al *zoon politikon* aristotélico que a las propias características que asume el carácter transindividual del ser humano:

Tratándose de cosas naturales finitas, particulares, que son todas interdependientes las unas de las otras, hay una combinación de dependencia e interdependencia. Cada hombre, en particular, afirma su individualidad contra los otros hombres (y otros individuos no humanos: animales, fuerzas psíquicas, etc) desde el momento en el cual él depende de éstos más o menos completamente. Si el derecho de cada uno expresa su potencia, éste incluye necesariamente esos dos aspectos (Balibar, 2011 : 77).

De esta manera, pensar el estado natural como la condición común de la naturaleza nos permite reconocer aquello que ambos pensadores intentan deducir: en el caso del filósofo inglés, a partir de una antropología de la naturaleza humana; en el del holandés, desde una ontología que la integra en el orden necesario de la Naturaleza. El autor del *Leviatán* busca comprender los comportamientos humanos en contextos de anarquía o interrupción del orden político, con el fin de fundamentar la necesidad de una autoridad soberana absoluta. En el caso de Spinoza, será deducir la política desde una concepción realista de los seres humanos, para establecer ciertas reglas generales que permitan la estabilidad de un cuerpo político, garantizando la seguridad del Estado y libertad de los individuos.

De la concepción de la naturaleza humana que Spinoza y Hobbes tienen se deducen los proyectos políticos que cada uno promueve en sus escritos políticos. En ambos casos se plantea la necesidad de constituir un poder común, civil y político, para el primero será sin renuncia del derecho natural, mientras que para el segundo este debe ser sacrificado y transferido a un tercero mediante el pacto, en pos del orden y la paz. El holandés concibe a la democracia como la forma de gobierno más adecuada, de manera contraria el inglés opta por la monarquía. Estos argumentos serán desarrollados en profundidad en los próximos capítulos.

Capítulo 3: El problema de la constitución del cuerpo político: ¿una alternativa no contractualista?

En este tercer capítulo abordaremos, en primer lugar, los aspectos centrales de la teoría del contrato en Hobbes, lo que permitirá delimitar el campo en el que se inscribe la crítica spinozista. En segundo lugar, analizaremos las principales obras políticas y filosóficas de Spinoza —el *Tratado Teológico Político*, la *Ética* y el *Tratado Político*—⁵⁷, con el propósito de identificar en ellas la elaboración de una alternativa teórica que se configura como un contradiscurso frente al iusnaturalismo moderno.

En tercer lugar, a partir del análisis conjunto de estos escritos, destacaremos la relevancia de tres nociones fundamentales para comprender la perspectiva no contractualista de Spinoza y su propuesta alternativa para pensar la constitución del cuerpo político: la utilidad común, la imitación afectiva y el afecto de sociedad.

1. El contrato como ordenador de la política

Para los teóricos contractualistas del siglo XVII la figura del contrato representaba el principal dispositivo teórico ordenador de la política, dotando de legitimidad y legalidad al Estado político. En Hobbes el contrato marca una ruptura tajante entre el estado de naturaleza y el Estado político, asumiendo la forma de un desplazamiento abismal. El poder político es creado con el pacto, nace algo que no estaba, es decir, asistimos a una “creación *ex nihilo*” del mismo (Altini, 2005 : 91). Para que esto sea posible, era necesario romper la equivalencia

⁵⁷ Este trabajo no aborda la relación de continuidad o de ruptura (García Ruza, 2013) entre las tres principales obras —*Ética*, *TTP* y *TP*—, un problema crucial del spinozismo que excede los objetivos aquí propuestos. Sin embargo, cabe mencionar que dicha cuestión ha suscitado diversos debates en el campo de los estudios spinozistas y continúa abierta a interpretación. Así, algunos autores sostienen que existe una incompatibilidad entre el *TTP* y el *TP*. Esta postura supone un corte y un abandono de los argumentos teóricos en torno al pacto social de una obra a otra: se pasaría, por tanto, de un contractualismo a un no o anti-contractualismo. En tal caso, sería posible establecer los términos de esta ruptura y las diferencias conceptuales entre ambos tratados (Lazzeri, 1998; Matheron, 2025; Negri, 2011b). Por otro lado, hay quienes defienden la compatibilidad entre los escritos políticos. Los trabajos que orbitan en torno a esta hipótesis indican la existencia de una continuidad argumental, ya sea desde una lectura contractualista (Hermosa Andújar, 1989), o bien desde aquellas interpretaciones que, aun reconociendo la presencia del término “pacto”, sostienen que desde un primer momento está ausente toda perspectiva iusnaturalista (Giancotti, 1995; Chauí, 2004; Moreau, 2005; Balibar, 2021). Si bien, en el caso de quienes reconocen una génesis no contractualista de la sociedad en Spinoza no habría una contradicción aparente entre los tratados, ello no elimina la presencia de tensiones teóricas tanto entre los textos como en el interior de cada uno de ellos.

entre derecho y poder de los individuos en su condición natural, para subordinar a este último a un poder mayor, el del soberano.

Mediante el pacto, los individuos renuncian a su derecho natural sobre todas las cosas en favor de un tercero. Esta transferencia es prácticamente total, quedando exceptuado únicamente el derecho a la conservación de la propia vida y a no ser privado de la libertad. Así, los seres humanos renuncian a juzgar sobre lo que es útil para su supervivencia, y a disponer de todo lo que juzguen necesario para conservarse. A partir del pacto, será el soberano quien establezca lo verdaderamente útil para la seguridad de la vida de sus súbditos y los medios para alcanzarlo. De esta manera, la figura del contrato aparece como garante de la obligación política y como un recordatorio permanente de la amenaza que implica una eventual ruptura de la promesa contractual: la posibilidad del retorno al estado de naturaleza, donde el peligro de muerte es inminente.

En el *Leviatán*, Hobbes desarrolla la noción de autorización (Wolin, 1973; Zarka, 1998), según la cual el soberano actúa en nombre de los súbditos y, a su vez, los súbditos actúan por medio del soberano: “autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera” (Hobbes, 2011 : 141). Así permite establecer una estructura jurídica para la transferencia de derecho a partir de la relación autor y actor que será clave para su teoría de la representación. Wolin (1973) también señala que sin la autorización el contrato no puede ser fuente de unidad, es decir, que lo que une al cuerpo político en última instancia es la figura del soberano.

En Hobbes el pacto es el paso del hecho al derecho, en el cual se dan al mismo tiempo la unidad y la sujeción (Bobbio, 1995; Ribeiro, 2012), y en la lógica de la promesa mutua de renuncia al derecho de defenderse se constituye un poder común superior y a partir de allí la dominación política⁵⁸. El contrato expresa una radicalización teórica ya que el desplazamiento de lo natural a lo artificial coloca al problema de la legitimidad política en la convención social, en el acto voluntario. Ya no es posible pensar la autoridad política y las jerarquías sociales a partir de un orden natural. Además, el contrato funciona como un dispositivo teórico

⁵⁸ “Hobbes llama a este pacto, <<pacto de unión>> (...) a diferencia del *pactum societatis*, el pacto de unión hobbesiano es un pacto de sumisión; pero a diferencia del *pactum subiectionis*, en el que los contratantes son, por una parte, el populus en su conjunto, y por otra el soberano, el pacto hobbesiano es, como el *pactum societatis*, un pacto en el que los contratantes son los individuos singulares vinculados entre sí que se comprometen recíprocamente a someterse a un tercero no contratante” (Bobbio, 1995 : 51).

ordenador, es la mediación necesaria entre el desorden y el orden, es el parteaguas que permite diferenciar lo político de lo no político.

El dispositivo del contrato como principio ordenador de la política adquiere relevancia también porque el discurso contractualista ha instaurado una forma específica de leer a los autores asociados a esta corriente teórica. En el caso de Spinoza, la referencia al pacto en el capítulo XVI del *Tratado Teológico Político*, ha llevado a muchos a considerarlo bajo el prisma del iusnaturalismo, no pudiendo reconocer importantes aportes del spinozismo para pensar la política por fuera o más allá de los esquemas teóricos iniciados por Hobbes. Por esto se presenta necesario correr ese velo, y realizar una lectura de los escritos de Spinoza sin el “sobretexto” iusnaturalista (Montag, 2005a). Tal sobretexto opera

de modo análogo a como lo hacen los orígenes y los fines en los intentos de entender la naturaleza; consistiría en un añadido que desprecia aquello a lo que se añade, haciéndose pasar por su verdad, su causa y su sentido (Montag, 2005a : 28).

Así, añadir un sentido al texto equivale a imponer una verdad exterior a la materialidad misma de la producción teórica de su autor, lo que obstaculiza la posibilidad de interrogar si en los propios términos y conceptos del texto hay algo aún no pensado. Siguiendo la propuesta de Montag, se adopta aquí una lectura materialista que permite “señalar y explicar las contradicciones, discrepancias y lagunas sin sentir la necesidad de justificarlas, de reducirlas a un orden ideal que hallará latente en el texto” (2005a : 28). En esta línea, y frente a aquellas interpretaciones que inscriben a Spinoza en la tradición contractualista, se plantea una lectura en clave *no contractualista* (Tosel, 2001). Esta alternativa teórica opera como un contradiscurso (Chauí, 2020), que desmonta desde el interior del corpus iusnaturalista sus propias premisas conceptuales. La presencia del prefijo “no”, más que expresar una negación frontal al contractualismo, designa un más allá. Sus postulados son sometidos a una transformación conceptual que subvierte sus tesis fundamentales y da lugar a un nuevo continente teórico: el spinozismo.

Esta hipótesis de lectura no contractualista del pensamiento spinozista puede rastrearse en sus tres textos clásicos —*Tratado teológico político*, *Ética* y *Tratado político*— como el signo de una evolución teórica. A lo largo de este recorrido, es posible advertir un desplazamiento conceptual desde la noción de pacto hacia la de multitud, transformación que sólo puede comprenderse adecuadamente si se considera el lugar central que ocupa la teoría de los afectos en su filosofía. Ello permitirá identificar los conceptos que dan cuenta del modo en que se constituye el cuerpo político en el spinozismo.

2. El no contractualismo como contradiscurso en la obra de Spinoza

2.1 Tratado Teológico Político

Como vimos en la sección anterior, en el capítulo XVI del *TTP* Spinoza utiliza un lenguaje contractualista de tonalidad hobbesiana y la figura del pacto:

En vano, sin embargo, lo hubieran intentado, si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado. Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo, dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio (Spinoza, 1994 : 335).

La contrariedad entre los individuos y el temor por la vida en el estado de naturaleza impulsan a los seres humanos a pactar. Para que este pacto sea efectivo, deben transferir su derecho natural, constituyendo así un poder político al que deberán otorgar obediencia absoluta. Dirá Spinoza,

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio (1994 : 338).

Efectivamente quienes piensan que aquí Spinoza sigue a Hobbes parecen estar en lo cierto. El estado natural es el reino de la pasión y el pacto como acto de la razón establecería una ruptura en el cual los seres humanos renuncian al derecho natural, en particular a la autodefensa y a la posibilidad de actuar en todo según el instinto propio. Pero, si ampliamos la mirada podemos reconocer otros argumentos de Spinoza que, si no se oponen, por lo menos tensionan el enfoque hobbesiano en el mismo capítulo XVI:

Para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez (1994 : 335).

Antes de mencionar la idea del contrato, Spinoza indica que la constitución del Estado político se da mediante la unión de los esfuerzos de los individuos que se expresa en la colectivización del derecho natural de cada uno. El acuerdo de todos con todos determina las voluntades individuales, pero no implica la renuncia al derecho natural. La contradicción más significativa con la hipótesis contractualista se observa en el capítulo XVII, donde se aclara que el tratamiento precedente sobre el pacto y la supuesta renuncia al derecho natural es abstracto. En la práctica, la dinámica social y política no se desarrolla de esa manera:

Las consideraciones del capítulo precedente sobre el derecho de las potestades supremas a todas las cosas y sobre el derecho natural de cada individuo a ellas

transferido, aunque coincidan en no pocos puntos con la práctica y aunque ésta se pueda organizar de forma que se aproxime cada vez más a ellas, nunca dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas. Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera (1994 : 350).

Spinoza deja en claro que la tesis iusnaturalista es una abstracción teórica incongruente con la experiencia y la práctica, pues no refleja la constitución real de las relaciones humanas. No es la primera vez que desarrolla una argumentación para luego negarla o contradecirla; en particular, cuando busca discutir los postulados teóricos que circulan en los ámbitos filosóficos, teológicos y políticos de su tiempo. Esta cita sintoniza con lo que dijo anteriormente en el capítulo XVI sobre la imposibilidad de una transferencia total,

Nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural (1994 : 341).

Aquí vemos como se plantea una transferencia o cesión del derecho natural distinta a la del autor del *Leviatán*, en el mismo capítulo en el cual se hallan las supuestas tesis hobbesianas de Spinoza. La transferencia no es total ya que no puede haber renuncia total, quienes dirigen las supremas potestades no pueden gobernar sin el consentimiento de los individuos. Se trata de un consentimiento permanente, que no estaría dado solamente por el pacto, sino por un rol activo de los ciudadanos en el Estado político.

La pregunta que se plantea es cómo pensar la constitución del orden político en el *TTP*, atravesado como está por argumentos que parecen contradictorios. Para responder, nos centraremos en dos hipótesis. La primera, indagando sobre la naturaleza del pacto y argumentos que fundamentan el no contractualismo (Giancotti, 1995; 2011)⁵⁹. La segunda, revisando otra génesis del cuerpo político, distinta, pero a la vez complementaria, de la presente en el capítulo XVI (Moreau, 2005).

Un aspecto fundamental de la definición de pacto que da Spinoza en este texto sucede cuando afirma que “el pacto no puede tener fuerza alguna, sino en razón de la utilidad, y que,

⁵⁹ Emilia Giancotti (1995; 2011), Christian Lazzeri (1998; 2021) y Etienne Balibar (2011; 2021) llevan a cabo lecturas que investigan la naturaleza del pacto en el *TTP*. Si bien asumen una interpretación no contractualista, la figura del pacto en sus producciones teóricas es central. En este trabajo recuperamos los aportes de la intelectual italiana, pero no queremos dejar de hacer una breve mención al análisis que hacen los dos pensadores franceses, ya que sus contribuciones indagan el desfase entre la fundamentación teórica y la fundamentación práctica de la política presente en la segunda mitad del *TTP*. Lazzeri y Balibar, con análisis distintos, trabajan la idea del pacto teniendo en cuenta la negación formulada en el inicio del capítulo XVII, donde Spinoza menciona que la noción del pacto responde más a un modelo teórico que a la práctica efectiva. La inquietud por el carácter práctico del pacto es el motor de sus interpretaciones. En el caso de Lazzeri (2021), mediante la idea de pacto explícito y tácito (2021 : 15). En Balibar (2021), a partir de la relación entre política e historia. En este sentido, remitimos a la pregunta que subtitula un artículo de Balibar: “¿un pacto que no es un pacto?” (2021 : 159).

suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor” (Spinoza, 1994 : 336). Esto quiere decir que está determinado por la utilidad para la que fue contraído y suprimida ésta, queda sin efecto y sin valor el acuerdo. Encontramos aquí, en contraposición a Hobbes, que la idea de irrevocabilidad pierde fuerza. Para el pensador inglés el contrato es inviolable y debe ser respetado, el pacto social tiene valor por sí mismo.

Emilia Giancotti (1995; 2011) identifica en la noción de utilidad —*utilitas*— la clave para afirmar que el concepto de pacto en Spinoza no responde a las coordenadas teóricas del contractualismo moderno, ya que no hay alienación ni transferencia total de los derechos naturales, se niega la idea de representación, de artificialidad y de irrevocabilidad. Para la autora italiana, la utilidad es el criterio regulador del pacto, lo que permite “el paso de la conflictividad difusa (pero no absoluta) del estado de naturaleza a un sistema de equilibrio de los antagonismos y de los *conatus* individuales, cuyo consenso va unido a la persistencia de la utilidad del acuerdo” (Giancotti, 2011 : 20-21). De esta manera, lo útil determina la viabilidad o no de toda forma política.

La utilidad determina la promesa del acuerdo entre los individuos. En Spinoza, a diferencia de Hobbes, la promesa hecha por la cual se transfiere una parte del derecho de cada uno se mantiene firme en tanto se la considere útil:

Supongamos que un ladrón me fuerza a prometerle que le daré mis bienes cuando él quiera. Ahora bien, como mi derecho natural sólo está determinado, según ya he probado, por mi poder, es cierto que, si yo me puedo librar de este ladrón con engaños, prometiéndole cuanto él desee, el derecho de naturaleza me permite hacerlo, es decir, pactar con dolo cuanto él quiera. O supongamos que yo he prometido sin fraude a alguien que no tomaría comida ni alimento alguno durante veinte días, y que después he visto que mi promesa es estúpida y que no puedo guardarla sin gravísimo daño para mí. Dado que estoy obligado, por derecho natural, a elegir de dos males el menor, tengo el máximo derecho a romper mi compromiso y a dar lo dicho por no dicho. Y esto, repito, me está permitido por el derecho natural, tanto si, al percibir que mi promesa fue equivocada, me fundo en la razón cierta y verdadera, como en la apariencia de una opinión; porque, tanto si mi percepción es verdadera, como si es falsa, temeré el máximo mal y, por prescripción de la naturaleza, me esforzaré en evitarlo de cualquier forma (Spinoza, 1994 : 336).

Lo interesante del ejemplo dado por Spinoza es que la promesa se plantea de manera opuesta a la formulada por Hobbes. Este último utiliza el mismo ejemplo, pero con una resolución inversa:

Incluso en los Estados, si yo me viese forzado a librarme de un ladrón prometiéndole dinero, estaría obligado a pagarle, a menos que la Ley civil me exonerara de ello. Porque todo (cuanto yo puedo hacer legalmente sin obligación, puedo estipularlo también legalmente por miedo; y lo que yo legalmente estipule, legalmente no puedo quebrantarlo (Hobbes, 2011 : 114).

Vemos como, para Hobbes, la palabra empeñada desempeña un rol central en su pensamiento político, ya que busca prevenir situaciones como las que plantea Spinoza, otorgándole así fuerza de cumplimiento a la promesa. Por el contrario, en el *TTP* lo que prima

es el derecho natural, determinado por el apetito de cada individuo, conforme al cual se define lo que es útil. Esto no implica que el holandés ignore la cuestión del cumplimiento del pacto o de la estabilidad del Estado político; sostiene que la obligación contraída mediante el contrato debe sostenerse por la fuerza o por el miedo a un castigo (Spinoza, 1994). Para que ello ocurra, todos los individuos deben haber transferido su derecho natural, y el poder colectivo debe residir en las supremas potestades, cuyos decretos, en forma de leyes civiles, poseen carácter absoluto: todos los pactantes están sometidos y deben obedecerlas:

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio (1994 : 338).

La fidelidad al pacto es doble, por un lado, por los contratantes que deben obedecer al derecho civil; pero, por otro lado, quienes gobiernan han prometido fidelidad a los súbditos y la forma de cumplirlo es velando por el bien común y asegurando la paz del cuerpo político. La forma de incumplir por parte de quienes detentan el gobierno es atentando contra el propio Estado, lo cual causaría su ruina. A diferencia de Hobbes, para quien el soberano no mantiene ningún vínculo con sus súbditos porque no participa del pacto, en Spinoza quienes gobiernan forman parte de la misma sociedad. Por ello, aunque sostiene que la potestad suprema no está sujeta a ninguna ley civil, sí lo está a la ley natural; es decir, a las reglas de la Naturaleza y a la condición común de todos los seres humanos.

El *TTP* se propone la defensa de la libertad de filosofar y de la mejor forma de Estado en la cual esta pueda ser desarrollada, es decir, de la democracia. Por eso, señala Giancotti que el criterio de utilidad resguarda la libertad de expresión, la seguridad de la vida y la protección ante arbitrariedades por parte de quienes ejercen el poder político. Atentar contra esto es poner en peligro las condiciones de posibilidad del pacto⁶⁰ y, por lo tanto, del cuerpo político:

El derecho natural a perseguir la utilidad propia, del cual deriva la motivación de la ruptura de un pacto que resulta nocivo, conserva por tanto toda su validez en el seno del cuerpo político, marcando efectivamente el límite más allá del cual las sumas potestades no pueden ejercer su poder, si quieren mantenerlo (Giancotti, 1995 : 199).

Spinoza no se preocupa por detallar la dinámica política de las formas de gobierno no democráticas, ya que sólo le interesa esta y las demás pueden ser deducidas de ella. Las supremas potestades en una sociedad democrática están regidas por un poder colegiado,

⁶⁰ Para Giancotti, en la revocabilidad de la promesa contraída, y, por ende, del pacto, está presente una teoría de la revolución en Spinoza: “En este punto el Estado deja de ser portador de los valores de la razón y pierde la justificación de su poder absoluto: «*tota fabrica ruet*» es la revolución, entendida como una transformación radical de la estructura y regulaciones del Estado, por todo el pueblo o por la mayoría del mismo” (Giancotti, 1995 : 92).

integrado por quienes pactaron transfiriendo su derecho natural y lo recuperaron de manera colectiva. Como dijimos, esta opción por la democracia contrasta a grandes rasgos con Hobbes quien optaba por la monarquía, desconfiaba de las decisiones del gran número y depositaba la certeza política en el poder de lo Uno. Contrariamente, el holandés confía en la numerosidad de la asamblea ya que es “casi imposible (...) [que] se ponga de acuerdo en un absurdo” (Spinoza, 1994 : 339)⁶¹.

La transferencia de los derechos naturales a la que hacemos referencia no implica una renuncia sino una transformación de estos, mediante la cual se colectivizan, dando forma a un poder común. El efecto que tiene la constitución de este poder político es que cada uno restringe su derecho de juzgar y vengarse de otros ante un daño recibido. De esta manera, se establece un criterio común de lo que es considerado justo e injusto, hay una apertura hacia la deliberación pública que señala un importante contraste con Hobbes, para quien los súbditos tienen una función pasiva. Este aspecto, junto a la igualdad política que expresa la condición igualitaria de los individuos en el estado natural, son las ideas centrales sobre las que se apoya la democracia spinoziana en el *TTP*.

Spinoza concibe en la sociedad un espacio común de deliberación, ya que “nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera” (1994 : 410). Por esto, en el capítulo XX del *TTP*, dirá “que nunca se puede intentar en un Estado, sin condenarse al rotundo fracaso, que los hombres sólo hablen por prescripción de las supremas potestades, aunque tengan opiniones distintas y contrarias” (1994 : 410). En esto encontramos una importante diferencia con el pensamiento hobbesiano que concede un foro interno de conciencia y culto que escapa del poder del Estado. Spinoza amplía este espacio y considera que cada uno tiene que tener la libertad de decir y enseñar lo que piensa, y al Estado que niegue esto será considerado violento.

Hasta el momento seguimos la argumentación referida a la segunda mitad del *Tratado Teológico Político* considerada como el momento político de la obra. Para Pierre Francois Moreau (2005), esta es una de las dos formas de génesis del Estado político que está presente en la obra, que a simple vista parece seguir los patrones clásicos del pensamiento

⁶¹ En el capítulo XIX del *Leviatán*, Hobbes (2011) argumenta que la monarquía es la forma de gobierno que está en mejores condiciones para garantizar la paz y la seguridad. En ella, la soberanía reside en el monarca y éste no puede estar en contradicción consigo mismo, lo que sí sucede en la asamblea democrática, donde sus miembros “están sujetos al mal consejo y a ser seducidos por los oradores” (Hobbes, 2011 : 154), por lo cual pueden entrar en desacuerdos, producirse facciones y caer en un estado de confusión y guerra.

político del siglo XVII. Pero no comparte que la hipótesis de la presencia de una teoría del pacto social sea la correcta para interpretar lo expuesto en el capítulo XVI. Dirá al respecto:

En el resto del texto se afirma que éste es sólo un modelo teórico, y que para pensar verdaderamente en la realidad práctica del Estado es necesario tener en cuenta el contenido pasional del derecho y buscar los medios por los que el Estado pueda impedir eficazmente que los afectos de los individuos lo destruyan con su furia inconstante e imprevisible. Por otro lado, el *Tratado político*, unos años más tarde, retoma el estudio del Estado desde un punto de vista diferente y prescinde por completo de cualquier referencia a un contrato original. El procedimiento teórico que aparece como central en el capítulo XVI (y que, como tal, es citado a menudo por los comentaristas e historiadores de las doctrinas políticas) se ve así seriamente limitado a partir del capítulo XVII e ignorado en las demás obras de Spinoza sobre la política (Moreau, 2005 : 11).

Moreau (1994) sostiene que en el capítulo XVI predomina un lenguaje centrado en el poder, donde la relevancia se encuentra en el derecho natural y las pasiones: “el poder de las pasiones constituye la realidad efectiva del derecho” (Moreau, 1994: 411). A diferencia de Hobbes, este poder no se ve interrumpido en el Estado político. En realidad, lo que se pone de manifiesto en el trasfondo del lenguaje contractual, es la teoría de las pasiones.

Según esta interpretación, en Spinoza existe una segunda génesis, ubicada en los primeros capítulos del tratado, donde “sugiere una organización más o menos espontánea, basada en las necesidades” (Moreau, 2008: 61). Esta se evidencia en los capítulos III y V, donde dichas necesidades pueden entenderse, en el primer caso, como la búsqueda de seguridad ante peligros externos, y en el segundo, como la cooperación en el trabajo.

En el capítulo III Spinoza dirá que “todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con cuerpo sano” (Spinoza, 1994 : 119). En relación con los dos primeros, señalará que los medios para su realización (conocimiento y virtud) se encuentran en la naturaleza humana. En cambio, respecto al último, dirá que los medios residen en las cosas externas, a las que denomina “bienes de fortuna”, ya que “dependen, sobre todo, del gobierno de las cosas externas, que nosotros desconecemos” (1994 : 120). Para reducir la exposición a los avatares de la fortuna, resulta útil y necesario vivir en sociedad y prevenir ataques de otros; por ello, se requiere un “gobierno humano” (1994: 120) y la conformación de una sociedad regida por leyes fijas en un territorio determinado.

En sintonía con lo expuesto hasta aquí, en el capítulo V señala que la sociedad es también útil para la consecución de muchas cosas que los individuos no lo podrían hacer por sí solos, “a menos que los hombres quieran colaborar y conservarse unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible” (1994 : 157). Spinoza señala que los individuos tienen distintas aptitudes y carecen de fuerza y tiempo para ser autosuficientes,

luego enumera una serie de actividades como el arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser, al igual que las artes y las ciencias, que las entiende como necesarias para la naturaleza humana. Debido a que la propia finitud humana impide a una persona hacer todas estas actividades juntas, es necesario que los individuos se unan en sociedad.

Como señala Moreau (2005), la sociedad se presenta nuevamente como necesaria para la vida humana, aunque en esta ocasión menos como un resguardo frente a las fuerzas destructivas y más como un medio para llevar a cabo eficazmente aquello que constituye la forma específica de intercambio de los seres humanos: el trabajo. Pero, la sociedad no es suficiente ya que, si los seres humanos fueran racionales, la sociedad no necesitaría leyes⁶². Como los individuos son apasionados, necesitan de un poder que les obligue a hacer lo que no harían espontáneamente. Aquí aparece nuevamente la diferencia entre los términos de sociedad y Estado. Mientras la primera refiere al hecho de vivir juntos, ayudarse mutuamente para protegerse o satisfacer sus necesidades, el segundo implica a los medios que “regulan esta vida en común” (2005 : 17).

Las dos génesis hacen hincapié en aspectos diferentes, por un lado, en los peligros externos, la división del trabajo y la necesidad de cooperación, y por el otro, la ley, el derecho natural y las pasiones. Pero, en ambos casos, de lo que se trata es de la instauración de una voluntad común, de la constitución de la sociedad y del Estado. El pasaje de la lógica de la necesidad a la del poder no resulta contradictorio, puesto que ambas expresan un mismo proceso de dos maneras distintas. Las pasiones aparecen en el primer caso como obstáculo y en el segundo, desde el capítulo XVI hasta el final del *TTP*, como forma de poder común.

Las interpretaciones de Giansanti (1995; 2011) y de Moreau (1994; 2005; 2008) nos permiten reafirmar lo que planteamos en un principio, la presencia de una hipótesis no contractualista en el *TTP*, que recorre todo el texto, sin limitarse a la parte que tradicionalmente se considera política. Ya sea que se sostenga la idea de un pacto despojado del contenido iusnaturalista de tinte hobbesiano, o que se ponga el énfasis en una dinámica de las relaciones de poder, la teoría de las pasiones se presenta como la clave para comprender la constitución del

⁶² “Si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas. De donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad y sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados” (Spinoza, 1994 : 157 - 158).

cuerpo político. Veremos como en la *Ética* y en el *TP*, la dinámica afectiva se complejiza y robustece, cobrando mayor relevancia para el pensamiento político de Spinoza.

2.2 Ética

La política atraviesa de manera subterránea toda la *Ética*, pero adquiere una formulación explícita y decisiva en su cuarta parte, titulada “De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos”. Esta sección se sitúa después de la teoría de las dinámicas afectivas desarrollada en la tercera parte y antecede a la quinta, dedicada a la libertad humana. En este sentido, la política tiene un rol fundamental en la mutación de la servidumbre a la liberación en el proyecto spinoziano. Las proposiciones que van desde la XXIX hasta la XXXVII de la cuarta parte de la *Ética* dan cuenta del fundamento afectivo de la sociedad⁶³. Es en la proposición XXXVII donde se encuentran dos posibles vías para la génesis del orden político: la vía racional, expuesta en el escolio I, y la vía afectiva, en el escolio II. Allí Spinoza conserva el lenguaje contractualista, aunque omite la noción de pacto, lo cual abre la pregunta por la forma de institución del Estado civil en esta obra, así como la posibilidad de delinear una hipótesis no contractualista de su constitución. No obstante, antes de abordar este problema, resulta necesario examinar cómo se configuran las relaciones interhumanas en el marco de la trama pasional que determina sus devenires de discordia o de concordia. Sólo a partir de este análisis es posible comprender el modo en que el autor arriba a las conclusiones mencionadas.

En primer lugar, Spinoza parte de afirmar que sólo se puede entrar en conflicto o acordar con aquello que se tiene algo en común. Esto lo indica en la proposición XXIX al decir que la potencia de obrar de toda cosa “puede ser determinada, y, consiguientemente, favorecida o reprimida, por la potencia de otra cosa singular que tiene algo común con nosotros, y no por la potencia de una cosa cuya naturaleza sea completamente distinta de la nuestra” (Spinoza, 2012 : 204). Esto común, no está preconstituido, sino que resulta del entramado de relaciones por las cuales los individuos afectan y se ven afectados entre sí.

Luego, las proposiciones que van de la XXX a la XXXVI tratan sobre la concordancia y la contrariedad entre individuos que tienen algo en común. La concordancia se produce a partir de encuentros con aquello que aumenta la potencia de actuar, es decir, que afecta de manera alegre. En cambio, serán contrarios quienes se vean afectados por pasiones tristes que disminuyan su potencia de obrar. Sin embargo, advierte Spinoza, los seres finitos son

⁶³ Pierre Macherey (1997) en su estudio sobre la parte cuarta de la *Ética* denomina al conjunto de las proposiciones que van desde la XXIX hasta la XXXVII como “hacia la sociedad” —*Vers la société*—.

contrarios entre sí no por aquello que comparten, sino por aquello en lo que difieren. Los seres humanos entran en contradicción en la “medida que están sujetos a las pasiones” (2012: 206), y poseen un conocimiento inadecuado o parcial de sus relaciones. Por ello, “no puede decirse que concuerden en naturaleza” (2012: 206).

Al estar los individuos atravesados por pasiones y establecer entre ellos relaciones imaginarias inadecuadas, sus vínculos se tornan antagónicos. A esta contrariedad entre sí se refiere Spinoza en la proposición XXXIII, al afirmar que los seres humanos pueden “diferir en naturaleza” (2012 : 206). Dado que la naturaleza o esencia de cada cosa no se define por una idea universal prescriptiva, sino por su potencia, la fluctuación de ésta —movilizada según cómo los individuos se afectan entre sí o son afectados por otros objetos— genera diferencias en sus respectivas naturalezas. Esta fluctuación afectiva constituye la volubilidad pasional y establece la contrariedad entre potencias. Y, dado que difieren en grados de potencia, la relación entre los individuos se funda en la comparación de estas. Esto se ejemplifica claramente en la proposición XXXIV con el caso de Pedro y Pablo:

Un hombre —por ejemplo, Pedro— puede ser causa de que Pablo se entristezca, por haber en él algo semejante a una cosa que Pablo odia (por la Proposición 16 de la Parte III), o bien porque Pedro sólo posee una cosa que Pablo ama también (ver Proposición 32 de la Parte III, con su Escolio), o bien por otras causas (ver las principales en el Escolio de la Proposición 55 de la Parte III); por tanto, de ahí provendrá (por la Definición 7 de los afectos) que Pablo odie a Pedro, y, consiguientemente, ocurrirá con facilidad (por la Proposición 40 de la Parte III, con su Escolio) que Pedro odie, a su vez, a Pablo, y, por tanto, (por la Proposición 39 de la Parte III), que se esfuercen en hacerse mal el uno al otro, esto es (por la Proposición 30 de esta Parte), que sean contrarios entre sí. Ahora bien, el afecto de la tristeza es siempre una pasión (por la Proposición 59 de la parte III); luego los hombres, en la medida en que sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí. Q.E.D. (2012 : 207).

En este ejemplo podemos ver cómo se da la contrariedad entre los individuos, en la medida en que Pedro y Pablo están sujetos a pasiones y que establecen una relación imaginaria entre ellos y en relación al objeto amado. Spinoza dirá que Pedro y Pablo son contrarios entre sí, no por amar a una misma cosa —ya que en esto concuerdan, es decir, tienen una naturaleza en común y ambos se potencian alegremente—, sino porque Pablo se entristece al ver que la cosa amada está en posesión de Pedro. Esto produce la contrariedad, el odio de uno hacia el otro, inmediatamente recíproco y establecen entre ellos una relación antagónica.

En la proposición XXXI, Spinoza señala otro criterio en el que pueden caracterizarse las relaciones entre los individuos, afirmando que las cosas que concuerdan con nuestra naturaleza son buenas. Dado que lo bueno o lo malo se determina por la utilidad que presentan las relaciones, los encuentros positivos serán aquellos que favorezcan la conservación y expansión de la propia naturaleza, es decir, “cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil o mejor es para nosotros” (2012: 205). Esto conduce a

una proposición central del spinozismo, la XXXV, donde formula la ya comentada afirmación de que “lo más útil para el hombre es el propio hombre”. Spinoza complejiza el argumento al precisar que esta utilidad entre los seres humanos se da principalmente entre quienes actúan guiados por la razón, aunque esto ocurre con poca frecuencia, ya que “sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daño unos a otros” (2012: 209). De esta manera, queda claro que las relaciones humanas fluctúan entre posiciones concordantes y discordantes, dependiendo según se vean afectados por pasiones alegres o tristes y por lo tanto no existe una armonía preestablecida entre los individuos.

El desafío es poder estabilizar la dinámica afectiva, y así concordar entre ellos. Lo que los impulsa a la “sociedad común de los hombres” (2012: 209) es el rechazo a la soledad, y de esta unión, afirma Spinoza, resultarán más beneficios que daños: “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 por todas partes” (2012 : 209-210). El lazo social aquí está determinado por la propia necesidad de los medios requeridos para la conservación de la vida. Pero esta sociabilidad y ayuda mutua no responden a un mero utilitarismo de los individuos, sino que está inscrita en la naturaleza humana como tendencia a perseverar en el ser.

Hasta aquí, pudimos observar cómo la *Ética* nos muestra —a través de las ideas de conveniencia y contrariedad— dos tipos de relaciones interhumanas, cuyas formas de expresión serán la concordia y la discordia. La transición de una a otra es una cuestión de grados de potencia, lo que vuelve casi imperceptible el pasaje entre ambas. Esta “insociable sociabilidad” (Tatián, 2022; Matheron, 2025), a la que parece recurrir Spinoza para describir los vínculos humanos, sugiere que el acuerdo y el desacuerdo no se oponen de manera absoluta, sino que se superponen, solapándose uno con otro, dado que tanto los acuerdos como los desacuerdos son siempre precarios y contingentes, variando continuamente entre uno y otro.

De este modo, alcanzamos la proposición XXVII, en la que Spinoza intenta mostrar cómo los seres humanos pueden llegar a concordar dentro de una dinámica afectiva, la cual resulta determinante para la constitución de la sociedad. Observamos un rasgo atípico en el orden de exposición de este apartado, dado que incluye dos escolios, un recurso que no se encuentra en otras partes de la obra. Dirá Balibar (2011 : 103) que ambos expresan una cadena demostrativa sobre los fundamentos del Estado político. En el caso del esolio I, es la vía racional por la cual los seres humanos concuerdan entre sí y actúan no en perjuicio de los otros, sino por la propia utilidad de cada uno. Estos individuos que obran según la guía de la razón porque tienen una naturaleza en común, conocen aquello que es bueno para todos,

lo comparten y lo comunican entre sí. Esta acción virtuosa llevaría a cada uno a unirse con los otros y sin la necesidad de constituir una sociedad política, ya que la armonía sería la tendencia general de las relaciones humanas. La guía de la razón no niega que el deseo tenga un lugar fundamental, ya que, como se indica en la proposición XXXVII, “el bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios” (Spinoza, 2012: 211). En este caso, el deseo, como esencia de todo individuo, expresa la potencia actuante, cuya expansión e incremento dependen de que otros puedan y conozcan lo mismo que uno, comunicando el sumo bien con y entre los demás. Este proceso se realiza mediante la imitación afectiva, que expande de manera adecuada la fuerza deseante de la razón, por la cual,

el hombre amará con más constancia el bien que ama y apetece para sí si ve que otros aman eso mismo (por la Proposición 31 de la Parte III), y de este modo (por el Corolario de la misma Proposición) se esforzará en que los demás lo amen; y dado que ese bien (por la Proposición anterior) es común a todos, y todos pueden gozar de él, se esforzará entonces (por la misma razón) para que todos gocen de él, y tanto más (por la Proposición 37 de la parte III) cuanto más disfrute él de dicho bien (2012 : 211).

Como vimos en nuestro segundo capítulo, de la mano de Marilena Chauí (2007), la idea de una fuerza deseante de la razón implica que las dinámicas afectivas determinan encuentros adecuados entre los seres humanos. Esto se muestra de manera clara en el escolio I, donde Spinoza señala que no tiene la misma implicancia que una persona desee para otra lo que conoce o quiere en la medida en que es guiada por la razón, que cuando lo hace estando sometida a las pasiones. En el primer caso, es la razón la que conduce a una potenciación de las relaciones entre los individuos en pos del bien común. Por el contrario, en el segundo, es la ambición la que impulsa a que cada uno busque hacer todo lo posible para que los demás apetezcan aquello que él desea, y el bien deja de ser común para volverse privativo.

Quien se esfuerza, no en virtud de la razón, sino en virtud del solo afecto, en que los demás amen lo que él ama, y en que los demás acomoden su vida a la índole de él, actúa sólo por impulso, y por ello se hace odioso (...) Pero quien se esfuerza en guiar a los demás según la razón, no obra por impulso, sino con humanidad y benignidad, y es del todo consecuente consigo mismo (Spinoza, 2012 : 211-212).

Aquí podemos reconocer las dos vías de la dinámica de las relaciones humanas que venimos señalando: la racional y la afectiva. En la primera vía, Spinoza identifica dos virtudes o afectos activos que resultan constitutivos del lazo de sociabilidad: la moralidad —o piedad (*pietas*)— y la honradez —u honestidad (*honestas*)—. Ambos expresan la tendencia conativa a unirse con otros de manera adecuada. Sobre la primera, sostiene que se trata del “deseo de hacer bien que nace de la vida según la guía de la razón”; mientras que la segunda es el “deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según la guía de la razón a unirse por amistad a los demás” (2012: 212). La idea de amistad resulta relevante, pues remite a la unión o composición de fuerzas que se produce de manera virtuosa, orientando a los individuos a

perseguir una utilidad común. Esta virtuosidad que se produce en el encuentro adecuado con otros establece los fundamentos racionales de la vida en común⁶⁴. Se contrapone así al estado de impotencia en el que los individuos se hallan cuando son determinados unos por otros bajo el influjo de las cosas exteriores.

La segunda vía, presente en el segundo escolio, trata sobre la composición afectiva de la sociedad. Aquí se introducen los términos de estado natural y Estado civil. Este apartado inicia con una definición del derecho natural⁶⁵ que sigue a las ya expuestas en este trabajo. Al perseguir cada individuo lo que es más útil para sí y juzgar lo bueno y malo según su índole propia, toman venganza por mano propia en caso de algún daño contraído. Esto se debe a que están

sujetos a afectos (por el Corolario de la Proposición 4 de esta Parte) que superan con mucho la potencia o virtud humana (por la Proposición 6 de esta Parte), son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos (por la Proposición 33 de esta Parte), y son contrarios entre sí (por la Proposición 34 de esta Parte), aun cuando precisan de la ayuda mutua (por el Escolio de la Proposición 35 de esta Parte) (2012 : 213).

Es en esta contradicción, entre los individuos y la necesidad de ayuda mutua, donde la política tiene un rol fundamental, al producir dos transformaciones: por un lado, el pasaje de la discordia a la concordia; y, por otro, la mutación del entramado de relaciones afectivas humanas, de una condición común natural contraria hacia otra de conveniencia en la sociedad política (Chauí, 2011 : 179). El concepto central que aparecerá aquí es el de *cedant* en la expresión “*ut iure suo naturali cedant*” (Macherey, 1997 : 229), que en algunos casos es traducido como renuncia y en otros como cesión del derecho natural. Dice Spinoza: “para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien [*cedant*] a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno” (Spinoza, 2012 : 213). Macherey (1997) señala que traducir el

⁶⁴ En el desarrollo que hace Spinoza del escolio I de la proposición XXXVII de la cuarta parte de la *Ética*, establece su teoría genética de la sociedad mediante la guía de la razón, es decir, a través del encuentro virtuoso o adecuado entre los individuos y sus semejantes, en el cual se producen afectos alegres que potencian recíprocamente la capacidad de obrar de cada uno. La amistad surge aquí como el concepto que explica esta unión, dando cuenta de “los fundamentos del Estado” (Spinoza, 2012: 212). En relación con este punto, varios intérpretes discuten la traducción del término *civitatis*. Mientras que algunos traductores —como Vidal Peña, cuya versión utilizamos en este trabajo— optan por verterlo como “Estado”, otros prefieren traducirlo como “Ciudad”. Siguiendo esta segunda opción, Pedro Lomba Falcón (2020) sostiene que “Ciudad” expresa mejor la intención de Spinoza, en cuanto remite a una forma de vida en común que puede o no adoptar una configuración estatal. De este modo, se prepara el terreno conceptual para el escolio II, donde sí aparece el término *status*.

⁶⁵ “Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia (ver Proposiciones 19 y 20 de esta Parte), y toma venganza (ver el Corolario 2 de la Proposición 40 de la Parte III), y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia (ver Proposición 28 de la Parte III)” (Spinoza, 2012 : 213).

concepto en cuestión como renuncia pone a Spinoza en una posición cercana a Hobbes, “de quien, como sabemos por su carta a Jarig Jelles de 1674, trató de distanciarse precisamente en este punto” (Macherey, 1997 : 229). Para Macherey la cuestión pasa por saber si “el estado de sociedad es una ruptura con el estado de naturaleza o si es una extensión de éste” (1997 : 229). Por ello, toda traducción implica asumir un compromiso interpretativo sobre el cual es necesario tomar posición. En este caso, se ha optado por privilegiar la opción de ceder⁶⁶, en sintonía con la perspectiva no contractualista.

Así, lo enigmático de este escolio reside en que el lenguaje contractualista se introduce en ausencia de la figura explícita del pacto. Sin embargo, si analizamos con mayor detalle, la paradoja de un contractualismo sin contrato deja de sostenerse. La ausencia del dispositivo contractual —que implica la idea de un artificio y la ruptura entre el momento natural y el político—, junto con la ambigüedad de la expresión *ut iure suo naturali cedant*, son indicios de que nos encontramos ante un nuevo terreno teórico: el de una perspectiva no contractualista del pensamiento spinozista.

Pero entonces, si los individuos no se guían por la razón y el contrato no constituye el acto jurídico que produce el Estado político, ¿cómo es posible que las personas logren convenir entre sí? Spinoza responde remitiéndose a dos proposiciones: la XXXIX de la tercera parte, que afirma que “el que odia a alguien se esforzará en hacerle mal, a menos que tema que de ello se origine para él un mal mayor, y, por contra, el que ama a alguien se esforzará, por la misma ley, en hacerle bien” (2012: 145); y la VII de la cuarta parte, que sostiene que “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido” (2012: 190). Estas leyes, que determinan la dinámica afectiva, son fundamentales para la producción de la comunidad política.

Luego Spinoza introduce la importancia del afecto común como punto nodal por el cual los individuos compondrán un cuerpo colectivo:

A saber: que ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él, y que cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor. Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos (por el Escolio de la Proposición 17 de esta Parte), sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo

⁶⁶ Macherey (1997) reconoce la ambigüedad del término *cedant* en la expresión *ut iure suo naturali cedant*, y que el escolio 2 de la proposición XXXVII no ayuda mucho a resolverlo. Ante esta difícil decisión opta por la palabra “ceder”. Si bien durante esta investigación trabajamos con la traducción de la *Ética* de Vidal Peña, quien traduce como “renuncia”, las traducciones de la obra de Spinoza que se han publicado recientemente siguen la línea de Macherey y traducen como “ceder”. Hago mención a las traducciones de Pedro Lomba Falcón (2020) y Mario Caimi (2022).

mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama Estado, y los que son protegidos por su derecho se llaman ciudadanos (2012 : 214).

Observamos que son las propias leyes de la dinámica afectiva las que fundamentan la ciencia política spinozista, de modo que la política se deduce a partir de la trama pasional de los seres humanos. Como sabemos, los afectos no existen sino en el entramado de relaciones interhumanas, por lo cual, la tristeza y alegría, el odio y el amor, el miedo y la esperanza, no son pasiones que se encuentran más allá de los vínculos humanos, sino que son expresión de estos, del atravesamiento relacional, mediados por la imaginación y de acuerdo al modo adecuado o no en que se dan estas relaciones. Así, la institución de la sociedad implica la composición de un afecto común que disuada la venganza y la ambición. El Estado no podrá regular las relaciones humanas al punto de que nadie odie a otro y no ambicione; pero su fuerza coactiva y afectiva, manifestada en las leyes y en el sentimiento que estas inducen, deben desalentar cualquier intento de manifestación colectiva de las pasiones disgregadoras del lazo social.

La mutación del estado natural al Estado político introduce un nuevo lenguaje, palabras y sentidos que resultan del común acuerdo: obediencia, justicia, delito, pecado, el mérito y propiedad. La obediencia no es posible en el estado natural porque uno solo sigue su utilidad según su índole propia, solo se obedece a sí mismo, y es contrario a la propia naturaleza no hacerlo. Tampoco es posible concebir la noción de delito, ya que no hay una legislación que establezca lo permitido y prohibido, ni nada que implique obediencia alguna a la ley dictada por alguien. Como cada uno juzga lo bueno y lo malo según su apetito no es posible que peque, es decir, que no existe la religión en esa condición primaria de los seres humanos. También dirá Spinoza, que nadie es dueño de alguna cosa y que todo es de todos, y que nada puede llamarse justo o injusto. Es en el Estado civil donde, por común consenso, se determina lo que es justo e injusto, lo que pertenece a cada individuo, y lo que resulta bueno o malo para la utilidad y conservación del cuerpo político. La obediencia a las leyes y normas comunes decretadas se considera un mérito del ciudadano, quien, al seguir dichas disposiciones, puede disfrutar de las ventajas que ofrece la vida en comunidad. Pero, Spinoza aclara que estas denominaciones que aparecen con la constitución de la sociedad son “nociones extrínsecas” (2012 : 215) que nada dicen respecto a la naturaleza humana. Es decir, que nadie es por naturaleza injusto o pecador, sino sólo en tanto se vive en un cuerpo político que establece una serie de normas comunes de vida.

Lo desarrollado en el escolio II, si bien mantiene una tónica similar a la del capítulo XVI del *TTP* en cuanto a la descripción del estado natural y del Estado civil, así como al papel del miedo y la coacción, se diferencia en que la lógica contractualista desaparece: la sociedad política no se constituye mediante la razón, sino a través de una composición afectiva. La

cuestión pasa por entender por qué Spinoza argumenta dos génesis del cuerpo político, ¿Son opuestas o se complementan? ¿Una se da en un plano teórico y la otra en el plano práctico? Siguiendo la hipótesis de Chauí (2016 : 414), lo que se busca en la proposición XXXVII es la política, como el punto de intersección entre el deseo racional y el deseo pasional. Las dos vías de institución del Estado político son dos facetas de una misma relación de causalidad, tanto el mecanismo racional como el pasional dan fundamento a la sociedad, y lo que busca demostrar Spinoza es cómo esto puede ser alcanzado de una u otra manera. La presencia de conceptos como estado natural y Estado civil son usados como recursos teóricos para argumentar, como veremos luego en el *Tratado Político*, que el fundamento de la política debe deducirse de la condición común de los seres humanos. Si bien esta naturaleza humana es lógicamente anterior al cuerpo político, no lo es cronológicamente. Es la misma condición humana la que continúa sin corte o ruptura en el orden civil.

2.3 Tratado político

El *TP* es la obra donde el no contractualismo de Spinoza se hace explícito, en sintonía con la respuesta que da el filósofo a su amigo Jelles en la carta L. En los primeros cinco capítulos encontramos los fundamentos del Estado que se derivan de la dinámica afectiva desarrollada en la *Ética* y la definición del derecho natural del *TTP*, radicalizando estos postulados. Allí se propone deducir la política a partir de la propia naturaleza humana o condición común de los hombres, tal como lo argumenta en el párrafo 4 del primer capítulo:

Cuando dirigí mi atención (*animus*) a la política, no me propuse 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 (Spinoza, 2013: 101).

De la misma manera finaliza el capítulo diciendo:

Finalmente, puesto que 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 extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres (2013 : 104).

Spinoza refuerza su idea de que la naturaleza es la misma para todos: ya sea que los individuos estén guiados por la razón o atravesados por las pasiones, todos perseveran en su existencia, buscan lo que les resulta más útil y se vinculan con otros en función de ese propósito. Como nadie nace racional, no es posible deducir la política a partir de la razón. Por ello, Spinoza sostiene que la naturaleza humana es imaginativa y pasional, poseyendo inicialmente un conocimiento inadecuado y parcial de las relaciones que se establecen y de los propios individuos. Las consecuencias de este atravesamiento afectivo, ya observadas en

la *Ética*, son retomadas por el filósofo holandés para dar cuenta de la contrariedad humana, marcada por inclinaciones hacia la envidia, la venganza, la ambición y la gloria:

Por su propia constitución, compadecen a quienes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y, además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso, se gloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo (Spinoza, 2013 : 102-103).

Como vimos, para Spinoza los afectos nos son vicios de la naturaleza, sino que deben ser estudiados según el método geométrico, en el *TP* da un paso más al indicar que

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 (2013 : 101-102).

Para Chantal Jaquet ⁶⁷(2011 : 97), Spinoza opera en este punto un desplazamiento del modelo geométrico al modelo físico, con el fin de dar cuenta de una concepción más dinámica de las potencias, fundamental para comprender la radicalización política que adquiere el derecho natural en esta obra. El modelo físico supone que los afectos se fundamentan en una física del cuerpo humano —concebido como un individuo complejo— y que desempeñan un papel central en la constitución del cuerpo político, entendido a su vez como un individuo altamente compuesto. Se observa, así, cómo desde la perspectiva spinozista la noción de poder, en tanto despliegue de la potencia de actuar y obrar, adquiere un carácter más dinámico. Esta línea interpretativa enlaza con lo expuesto previamente acerca de la operación del *ius sive potentia* y de la radicalización del concepto de *conatus* en el *TP*, desarrollada en el segundo capítulo de este trabajo.

En el *TP* se expresa plenamente la transformación conceptual del derecho natural. Ahora bien, Spinoza introduce aquí otra cuestión: la interrogación por las condiciones de efectivización de dicho derecho, ya no a partir de la figura del pacto, sino desde una argumentación no contractualista. Es en este punto donde se evidencia una contradicción fundamental: la inviabilidad del concepto de derecho natural en el estado de naturaleza, lo que conduce al autor a enunciar una de las tesis más importantes de su obra:

⁶⁷ Para Chantal Jaquet (2011), el tratamiento de los afectos en la *Ética* hacia un modelo físico en el *Tratado político* constituye “el índice de una concepción más dinámica de la potencia. A las líneas, superficies y cuerpos que servían de paradigma en el prefacio de la *Ética* II, Spinoza sustituye el mal tiempo, la tempestad y otros fenómenos atmosféricos” (2011: 97). Sin embargo, esto no implica un abandono de los desarrollos previos: el *TP* constituye “un campo de aplicación y experimentación de la teoría de los afectos elaborada en la Parte III de la *Ética*” (2011: 97).

En la medida en 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 una realidad, puesto que su garantía es nula (2013: 117).

La nulidad del derecho natural se debe a que, si en el estado de naturaleza cada individuo posee tanto derecho como poder tiene para existir y actuar, y si este poder se ejerce de manera plena y sin mediaciones, las relaciones entre los seres humanos resultan antagónicas entre sí. Y, como esto lo hacen con pleno derecho, ya que las leyes de la naturaleza no prohíben más que aquello que nadie desea ni puede, de manera que no contradice a la naturaleza misma. Cada poder de existir se encuentra atravesado por un entramado afectivo que determina la tendencia con la que cada individuo se esfuerza por obrar y conservarse. Si estos tienen un conocimiento inadecuado de sus relaciones, y se ven sujetos a pasiones, como las que indica Spinoza —la ira, envidia, odio, ambición y gloria—, viéndose “arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos a otros” (Spinoza, 2013 : 116).

En el estado natural, la relación predominante es de uno contra muchos; incluso cuando los seres humanos unen sus fuerzas con otros y aumentan su poder, siempre existirá algo más poderoso que ellos. Es por esto que la única garantía para la conservación de la vida es la unión de todos los poderes, “ya que cuantos más estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos” (2013 : 116). Para Spinoza, resulta necesario superar el miedo y la incertidumbre permanente en la que cada uno se encuentra, con el fin de obtener los medios necesarios para sustentar la vida y cultivar la mente. Pero esta superación no será resultado de una artificialidad externa, ni por un acto de razón, ni por su animalidad sociable, sino porque la propia necesidad de existir y conservarse y el miedo a la soledad los llevará a la ayuda mutua, que solo es posible en el Estado político. Así llegamos a la segunda tesis fundamental del Tratado:

El derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo puedan reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que quedan vivir según el común sentir de todos. Pues (por el § 13 de este capítulo), cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos (2013 : 117).

Se observa como la idea del estado de naturaleza se debilita, pues en él no es posible concebir la efectividad del derecho natural; su realización sólo se da en el cuerpo político, en la vida en común, lo que marca una diferencia radical respecto a la concepción hobbesiana. Esto queda más claro en el capítulo III:

Este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, no cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente en virtud de la constitución política, porque, el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la

diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad (2013 : 128).

Para Spinoza el derecho natural no se interrumpe en el paso del estado natural al Estado civil, no hay transferencia en el *TP*. Las pasiones y afectos no desaparecen, la contrariedad y la concordia son formas de relaciones entre los seres humanos, y la trama de sociabilidad se direcciona hacia la seguridad y utilidad común que es la perseverancia de la sociedad para conservar y expandir la potencia de actuar y pensar de cada uno. Debido a que todos temen lo mismo y cuentan con una misma garantía, se disuaden aquellas pasiones que pueden perjudicar la vida en común. Lo que cesa son aquellas relaciones que atentan contra la vida de los otros o que perjudican la vida en comunidad según se establezca por el derecho común.

El derecho común consiste en la colectivización del derecho natural de cada individuo; no implica transferencia ni cesión hacia un tercero, como ocurre en Hobbes, sino que cada individuo afirma su propio derecho dentro del marco de los derechos comunes instituidos. A este poder colectivo que define el derecho común Spinoza lo denomina *multitudo*. La *multitudo* determina el poder del Estado o *Imperium*, instituyéndolo. La relación causal entre multitud y Estado no es trascendente, como en el pensamiento hobbesiano, sino inmanente; por ello, los efectos que causa permanecen como determinaciones del accionar de quienes ejercen las supremas potestades.

Lo que resta precisar es cómo se compone este poder colectivo si no es producto de un pacto o contrato, ni el resultado de una sociabilidad natural preexistente. Si bien parte de la respuesta a esto está en el desarrollo que se viene haciendo, Spinoza lo explicita en el capítulo VI del *TP*:

Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir (como dijimos en el § 9 del capítulo III) , por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo (2013 : 154).

En continuidad con lo desarrollado en la cuarta parte de la *Ética*, el cuerpo político se constituye a partir de un afecto o sentimiento común. Este afecto puede manifestarse como una pasión triste, tal como el miedo o la venganza, o como una pasión alegre, como la esperanza. Al tornarse común, la trama afectiva genera un vínculo social que impulsa a los

individuos a unirse entre sí, ya sea por temor a la soledad y a la muerte, ya por la necesidad de vengar un daño, o por la esperanza de preservar la vida y asegurar la utilidad de cada uno.

Esta dinámica afectiva sobredetermina la política spinoziana. El afecto común no solo revela cómo se constituye la fuerza colectiva que da origen al cuerpo político, sino también describe las condiciones bajo las cuales el Estado puede perseverar en su existencia, ya que es necesario un afecto que vincule a los individuos y sostenga los motivos de la unión política. De no existir tal afecto, un sentimiento más intenso y contrario podría reconfigurar los lazos sociales y poner en riesgo la estabilidad del cuerpo político. Sin embargo, y a diferencia de Hobbes, no hay regreso al estado de naturaleza, sino la transformación en otro Estado político:

Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos la disuelvan (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 (2013 : 155).

Mientras que en el *TP* el lenguaje contractualista está ausente, sí podemos reconocer, un lenguaje de lo común, que se vuelve el núcleo central de lo político en continuidad con la *Ética* (Benvenuto, 2019). Los conceptos de nociones comunes, común acuerdo, común consenso, utilidad común, derecho común, afecto común y potencia común dan cuenta de la convergencia de las potencias individuales en el proceso de constitución del cuerpo político. Este proceso es siempre dinámico, abierto y cargado de tensiones, y expresa más la producción permanente de lo político a partir de singularidades heterogéneas que la formación de una unidad homogénea y sin conflicto. En este sentido, la multiplicidad dinámica que compone una fuerza común inmanente al Estado se contrapone al soberano hobbesiano, cuya garantía reside en la estabilidad de un exterior constitutivo y unificado.

La idea de lo común nos permite además comprender un aspecto central del argumento spinoziano: la composición de las potencias individuales en un derecho común no implica renunciar a la individualidad o singularidad de cada ser humano en favor de un altruismo hacia los demás. Tampoco consiste en la suma de los poderes individuales como resultado de un mero utilitarismo. Por el contrario, expresa la virtuosidad del encuentro entre el deseo propio y el deseo colectivo de perseverar en el ser. De este modo, cada individuo puede afirmar su derecho dentro del marco de una comunidad política, es decir, dentro de un derecho común, tal como se expresa en el parágrafo 16 del capítulo II:

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; y que, por otra parte, cuanto se le ordena por unánime acuerdo, tiene

que cumplirlo o (por el § 4 de este capítulo) puede ser forzado a ello (Spinoza, 2013 : 118).

Lo común revela aquello en lo que los individuos concuerdan, es decir, la conservación y expansión de su potencia de existir, así como lo que resulta determinante para la duración del Estado político: la potencia de la multitud. De la multitud depende la estabilidad del cuerpo político, que se manifiesta en la obediencia de cada individuo a las normas y leyes civiles establecidas por derecho común. En la medida en que cada uno obedece, persigue simultáneamente su propia utilidad y la de la comunidad, entendida como la perseverancia del Estado y la seguridad de la vida. La obediencia es absoluta en el sentido de que todos deben acatar lo establecido por las supremas potestades; desobedecer implica atentar contra las mismas. Sin embargo, cuando quienes gobiernan vulneran la utilidad común, la estabilidad del cuerpo político se ve amenazada y el derecho colectivo se transforma en derecho de guerra.

3. La transformación teórica del pensamiento spinozista

A partir del desarrollo de la problemática de la constitución de la sociedad política en el *TTP*, en la *Ética* y en el *TP*, hemos evidenciado la inadecuación de la producción teórica spinoziana frente al paradigma contractualista. Tras este recorrido, puede afirmarse que la alternativa que plantea Spinoza se sustenta en la dinámica afectiva de la potencia común de los individuos, concebida como poder instituyente del orden político. Como señala Tosel (2001), los términos estado de naturaleza y Estado político no coinciden con la distinción entre un estado prepolítico y otro político, ni implican un corte entre ambos. El cuerpo político constituye una complejización del orden natural mediante la colectivización de los derechos naturales de cada individuo.

El esfuerzo por encontrar una denominación adecuada para la potencia instituyente del Estado constituye una constante a lo largo de la producción teórica spinoziana, manifestándose como una contradicción teórica en permanente elaboración, un centro ausente difícil de articular según los términos impuestos por su contexto histórico. Esta potencia común adoptó diversas denominaciones: en el *TTP* se presentó como un pacto, en la *Ética* como un acuerdo o consenso natural, hasta consolidarse finalmente bajo el término *multitudo* en el *TP*.

La presencia del concepto de *multitudo* en el tramo final del pensamiento de Spinoza evidencia una transformación teórica significativa, que permite comprender la constitución del cuerpo político desde una perspectiva distinta a la de las teorías políticas dominantes en el siglo XVII. Asimismo, la introducción de nuevos conceptos, así como la reelaboración de otros

—como el de *conatus*—, pone de relieve los cambios que se producen al interior del pensamiento spinozista, particularmente en los tres textos analizados en este capítulo: el *TTP*, la *Ética* y el *TP*. Esto refleja una evolución del sistema teórico spinozista, que no está exenta de tensiones ni contradicciones. Según Matheron (2025), como resultado de esta evolución surge una nueva doctrina: la explicación no contractualista de la génesis del Estado (2025: 257).

Según la interpretación que orienta esta investigación, tres conceptos permiten explicar la constitución del cuerpo político desde una clave no contractualista: la utilidad común, la imitación afectiva y el afecto común de sociedad. El primero de ellos, la utilidad común, se ha mostrado decisivo en las tres obras analizadas en este capítulo, revelándose como un elemento central para comprender la figura del pacto en el *TTP*. Sin embargo, y a diferencia de Hobbes y de toda una tradición teórica que sitúa en el centro de sus reflexiones la idea del individuo posesivo (Macpherson, 2005), en Spinoza la utilidad no adquiere un carácter estrictamente utilitarista⁶⁸. En su lugar, se despliega una ética de la utilidad que permite comprender la dimensión hospitalaria de los individuos respecto de sus semejantes y de los bienes exteriores. En la proposición XVIII de la cuarta parte de la *Ética* dice que

nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros (...) hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que por ello han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza (Spinoza, 2012 : 198).

Es relevante subrayar que el individuo no renuncia a su propia utilidad en favor de la de los demás, lo que supondría una negación o alienación de su potencia. Por el contrario, en la utilidad común se busca la utilidad de cada uno. Este proceso no es inmediato: en un primer momento, cada individuo persigue lo que considera mejor para sí, guiado por las pasiones. Como señala Sebastián Torres, en Spinoza la convergencia entre la utilidad particular y la utilidad común no es armoniosa, y la transición entre ambas no implica la anulación de la primera por la segunda. La utilidad individual se corresponde con el derecho natural, mientras que la utilidad común remite al derecho civil; aunque coexisten en una comunidad política, no

⁶⁸ Macpherson (2005) sostiene que en el siglo XVII se consolida una concepción posesiva del individuo que servirá de fundamento para una perspectiva liberal de la democracia. Según esta concepción, “el individuo —se pensaba— es libre en la medida en que es el propietario de su propia persona y de sus capacidades” (Macpherson, 2005: 15). Esta noción de individuo como propietario de sí mismo no es meramente teórica, sino que se corresponde con la forma específica que adquieren las relaciones sociales en el marco de la sociedad mercantil emergente. Para el autor, los supuestos de este individualismo posesivo se encuentran formulados de manera paradigmática en la filosofía de Hobbes. En efecto, “su modelo de hombre, como la suma de sus poderes para obtener compensaciones, reduce la esencia humana a libertad de las voluntades ajenas y a propiedad de las capacidades propias. Su modelo de sociedad, que se sigue de su modelo del hombre más el supuesto de que los poderes de cada uno se oponen a los de todos los demás, es, como hemos visto, un modelo de mercado posesivo pleno” (Macpherson, 2005: 258).

se identifican, ya que el derecho natural excede al derecho civil. En este sentido, “la política como mediación catalizadora cierra el círculo entre utilidad privada y utilidad común” (Torres, 2007a: 147).

La correspondencia entre el deseo o utilidad propia y la común utilidad recorre un camino sinuoso, porque los individuos al estar determinados por las pasiones, más que perseguir la verdadera utilidad, irán detrás de una aparente utilidad que los llevará más a oponerse que a converger, ya que cada uno aparecerá como obstáculo para los deseos del otro. Mediante el concepto de *utilitas* podemos comprender la variación entre los dos paradigmas de las relaciones interhumanas en el estado natural, una fluctuación permanente entre situaciones de hostilidad y hospitalidad, de discordia o concordia.

Para entender cómo se componen las potencias, afectos y deseos es importante aproximarnos al segundo concepto, la imitación de los afectos y la explicación de la constitución afectiva de la política. La *imitatio affectuum* constituye el ámbito primario de interacción entre los individuos. Como desarrolla Spinoza en la tercera parte de la *Ética*, la imitación afectiva es el deseo de una cosa que surge en alguien al imitar el deseo de otros (Spinoza, 2012). De este modo, el deseo se muestra no solo heterónimo, sino también mimético. Esto se produce porque los seres humanos se perciben como semejantes entre sí, estableciendo a partir de ello un vínculo afectivo que determinará si su interacción se desarrolla de manera más armónica o, por el contrario, más conflictiva:

Si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo exterior, y, consiguientemente, si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto (Spinoza, 2012 : 135).

La relación entre los sujetos está mediada por la imaginación; nunca es transparente, sino opaca, de manera que puede fluctuar constantemente y permanecer en un estado de ambivalencia continua. Las representaciones que cada sujeto construye tienen, en gran medida, más relación con su propia perspectiva interna que con la cosa exterior. Spinoza denomina *conmiseración* a la tristeza proveniente de la imitación afectiva y *emulación* cuando se imita el “deseo de alguna cosa engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo” (Spinoza, 2012 : 135-136). Estas son dos formas distintas en las cuales se identifican los individuos reconociéndose como semejantes y encierra tanto una “dimensión compositiva y cooperativa como agonística y conflictiva” (Tatian, 2014c : 49). Por eso, de la propia naturaleza humana se “sigue que sean misericordes, se sigue también que sean envidiosos y ambiciosos” (Spinoza, 2012 : 140). Así, el estado natural como condición común de la naturaleza humana expresa una relación

ambivalente producto de la fluctuación constante de los ánimos individuales, oponiéndose al modelo hobbesiano de enemistad permanente.

Como señala Diego Tatián (2014c), se está en presencia de un *realismo antimisantrópico*⁶⁹: el conflicto está presente en las relaciones humanas, pero constituye únicamente una de las múltiples formas que estas pueden asumir. Mientras los individuos padezcan sus relaciones, sus acciones estarán dominadas por la tristeza, lo que disminuye su potencia de obrar. En cambio, cuando poseen un conocimiento adecuado de las relaciones entre ellos y actúan como causa adecuada de las mismas, se alegran y aumentan su poder de acción. Surge entonces la cuestión central: ¿cómo se produce la composición afectiva o de deseos que orienta el interés individual hacia una utilidad común?

Alexandre Matheron (1988; 2025) es quien más ha profundizado el estudio de la dinámica afectiva y la lógica mimética en Spinoza, señalando que se generan ciclos de reciprocidades tanto positivas como negativas entre los individuos, los cuales dan lugar a la conformación de la sociedad. De estos ciclos surgen la cooperación y la división del trabajo, así como también el conflicto y la guerra. El círculo efectivo transita de la conmiseración a la ambición de gloria, luego a la ambición de dominio, la envidia y retorna a la conmiseración, produce una fluctuación constante entre relaciones positivas, donde el individuo se cree independiente y potencia su capacidad de obrar, y relaciones negativas, en las que se vuelve dependiente de otros y disminuye su potencia. Así, la independencia aparente de cada individuo respecto de su propio apetito se revela como una “interdependencia fluctuante”:

Cuando ha iniciado el ciclo de reciprocidad positiva, como lo indica *Ética* III, pronto se invierte en negativo (...) el vínculo social entonces se ve perturbado por incesantes enemistades, se disuelve tan pronto como se forma. De ahí un clima de angustia permanente, cada uno en cualquier momento puede ser atacado. Para salir del miedo, nos esforzamos por poner fin a este lamentable estado de cosas. Y, sin embargo, no podemos realmente huir de la compañía de otros hombres: entonces encontraríamos las miserias de la soledad. Se intentan crear nuevos vínculos, que, a su vez, nos arrastran a nuevas guerras (Matheron, 1988 : 303-304).

En esa permanente inestabilidad e incertidumbre, se constituyen alianzas precarias al punto de que todos se enemistaron y acordaron con todos. Dirá Matheron,

Cada uno, por consecuencia, llega al mismo estado de ánimo. Así se realiza, por una simple toma de conciencia de la interdependencia fluctuante que reina en el estado de

⁶⁹ Siguiendo al escolio de la proposición XXXV de la cuarta parte de la *Ética*, Tatián (2014c) considera que si bien Spinoza dice que los individuos pocas veces viven según la razón y “la mayor parte de las sociedades están sacudidas por conflictos y contradicciones entre seres humanos” (2014c : 46), toda sociedad procura más beneficios que perjuicios. Dirá, retomando al pensador holandés, que “nada hay más contrario a la naturaleza humana que la soledad” (2014c : 47). De esta manera, lejos de tener una postura denostativa de la naturaleza humana, el spinozismo busca comprender a los seres humanos tal como son como punto de partida para pensar la política.

naturaleza, la unificación de los móviles que nos hacen salir de dicho estado. de ahora en más una sola y misma cosa inspira miedo y esperanza, la potencia de todos (1988 : 322).

Como expresión de la potencia de todos, la composición de un afecto común puede disuadir las pasiones discordantes y constituir un poder capaz de afectar y ligar a los individuos. Por esto, Spinoza afirma en el *Tratado Político* que la multitud se asocia por un sentimiento o afecto común.

Así llegamos al tercer concepto: el afecto común de sociedad⁷⁰, clave para comprender lo que impulsa a los seres humanos a combinar sus fuerzas e instituir el orden político, pasando de una interdependencia fluctuante a otra estable, en la que el derecho natural deja de ser meramente formal y se concreta en el derecho político. La vida en sociedad se hace posible a partir de la composición de un afecto común, resultado de la unión de las potencias individuales, que orienta la concepción de utilidad de cada sujeto hacia una perspectiva compartida, permitiéndoles vivir de manera segura, satisfacer sus necesidades y expandir la potencia de obrar de cada uno.

Como se observa en la *Ética*, un afecto sólo puede ser superado por otro afecto contrario y de mayor fuerza (Spinoza, 2012 : 190). En este sentido, los individuos, actuando colectivamente, generan un afecto que supera en fuerza a la suma de los afectos discordantes presentes entre ellos, capaz de reprimir o suprimir las pasiones que aparecen como las causas de discordia en el estado natural. Este afecto de sociedad será el soporte del poder estatal y podrá causar miedo y/o esperanza según como se constituya la multitud. Si bien en ambos estados (natural y político) los hombres son guiados por el miedo o la esperanza, la diferencia está en que en el Estado político “todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir” (Spinoza, 2013 : 128).

El afecto común de sociedad expresa la potencia colectiva mediante la cual la multitud instituye el Estado político. Es a través de la composición de este poder común que cada individuo ve realizada e incrementada su propia capacidad de actuar:

⁷⁰ Proponemos la expresión “afecto de sociedad” a partir de la lectura que Balibar (2021) y Abdo Ferez (2013) realizan de la noción de “efecto de sociedad” formulada por Althusser (2012) en *Para leer El Capital*. El desplazamiento de *efecto* hacia *afecto* nos permite subrayar que la sociedad es el efecto del poder común de los individuos, es decir, de la potencia de la multitud; y que, por la propia causalidad immanente, se constituye como una realidad concreta que, a su vez, forma y sostiene la institución imaginaria de la sociedad en los individuos, produciendo obediencia y reproduciendo sus condiciones de existencia dentro de una realidad determinada. En este sentido, dicho *efecto de sociedad* se funda en un *afecto común*: la forma en que la potencia de la multitud se expresa en la institución del cuerpo político. Este afecto común se impone sobre las pasiones individuales al ser más fuerte que ellas. Cuando el afecto de sociedad se debilita, pierde fuerza el común acuerdo y se ve amenazada la estabilidad del cuerpo político.

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 (2013 : 116).

Este tránsito del derecho natural individual al colectivo se articula, por un lado, con el capítulo XVII del *TTP*, donde Spinoza sostiene que no hay una transferencia total del derecho natural: los individuos conservan una porción de éste, manteniendo la capacidad de juzgar, pensar y expresar sus ideas. Esto se complementa con el debilitamiento conceptual del estado de naturaleza, al ser considerado como inviable, ya que los individuos deben estar más pendientes de no ser oprimidos por otros, que en poder cultivar la vida. Hasta llegar al *TP*, donde se revela la radicalidad del pensamiento spinoziano al demostrar que el derecho natural solo puede ser efectivo en el Estado político.

Llegados a este punto, podemos concluir que la teoría spinozista acerca de la génesis del Estado, pensada en clave no contractualista, si bien no omite la existencia del elemento jurídico, se diferencia de la hobbesiana en que el pacto no aparece como la causa fundante del orden político. Por el contrario, constituye un efecto del poder colectivo que se compone en un afecto común, y que hemos denominado afecto de sociedad. En este sentido, el entramado de afectos y deseos sobredeterminan la organización política, de modo tal que el pacto puede estar presente o ausente, o bien sucederse en una cadena de acuerdos que producen y reproducen las condiciones de duración del cuerpo político. Esto no quita que los acuerdos instituidos produzcan a la vez sus propios efectos sobre la sociedad, pero a diferencia del contractualismo, ya no serán garante de la legitimidad del Estado político, ya que este está determinado por la potencia de la multitud.

Veremos en el siguiente capítulo cómo se expresa la dinámica afectiva a partir del problema de la duración de los Estados. Observamos que el enigma que recorre la obra de Spinoza es la potencia colectiva que instituye el cuerpo político, denominada multitud en el *TP*. Esto nos abre interrogantes sobre el sujeto político y la estabilidad de toda forma de gobierno, que encuentran a Spinoza en oposición a Hobbes. La tensión entre orden y conflicto político coloca al teórico inglés como precursor de una teoría que privilegia el primero sobre el segundo, particularmente a través de los conceptos de soberanía, representación y pueblo. Por su parte, resta analizar cómo el pensador holandés aborda esta contradicción constitutiva de la política moderna y, en última instancia, de qué manera propone una perspectiva política distinta en el seno de la modernidad misma.

Capítulo 4: Spinoza Maquiavelo, un encuentro maldito

Este capítulo examina la relevancia del encuentro entre Spinoza y Maquiavelo en la conformación del pensamiento político spinozista, especialmente en el *Tratado político*. Analizar esta relación resulta clave, pues la presencia de Maquiavelo puede leerse como una oposición implícita a Hobbes, cuyas diferencias con Spinoza fueron tratadas en los capítulos anteriores. El rodeo por Maquiavelo permite así precisar la novedad del discurso político spinoziano.

En primer lugar, se abordará la inscripción de Spinoza en la tradición del realismo político, destacando su carácter conflictual y el modo en que la influencia maquiaveliana confiere un sentido singular a su perspectiva realista. En segundo término, se analizarán las dos menciones explícitas a Maquiavelo en el *Tratado político* (capítulo V, §VII y capítulo X, §I), a partir de las cuales se identificarán tanto las claves de lectura spinozianas y las continuidades teóricas entre ambos pensadores, como los puntos en los que Spinoza radicaliza los postulados del florentino.

Finalmente, se desarrollarán tres nociones que resultan del rodeo por Maquiavelo en el pensamiento de Spinoza: duración, multitud y democracia. En ellas se manifiesta la tensión entre orden y conflicto, que permite repensar la estabilidad política, el sujeto y las formas de gobierno en la modernidad. Estas categorías, leídas en oposición a las soluciones hobbesianas, condensan la radicalidad teórica del spinozismo y el núcleo de su proyecto político.

1. El momento maquiaveliano en la Holanda del siglo XVII

El linchamiento de los hermanos Johan y Cornelius De Witt, ocurrido el 20 de agosto de 1672, modificó profundamente el escenario político holandés e impactó de manera decisiva en la vida personal e intelectual de Spinoza. Según relatan sus biógrafos, al enterarse de los hechos, el filósofo habría intentado dirigirse al lugar para colocar una inscripción con la frase *ultimi barbarorum*; sin embargo, su anfitrión, el médico Van der Spyck, le impidió salir (Gebhardt, 2007; Nadler, 2021)⁷¹.

El *Tratado político* testimonia el efecto de este acontecimiento. Como señala Sonja Lavaert (2024), Spinoza se formula, al igual que Maquiavelo después de 1513, la pregunta por las

⁷¹ Esto es relatado por Leibniz, quien se reunió con Spinoza en 1676 (Gebhardt, 2007; Nadler, 2021).

condiciones que permiten la permanencia de una república libre: “¿por qué un estado civil — la república libre— no puede perseverar y cómo se puede lograr que lo haga?” (2024: 242). La reflexión se desplaza así hacia el problema de la duración de una experiencia política y, en este sentido, se hace evidente la influencia decisiva del pensador florentino.

Citar a Maquiavelo en el siglo XVII implicaba un riesgo. Por mucho tiempo fue considerado un pensador maldito, incluso, en la actualidad, el adjetivo maquiavélico sigue siendo usado para aludir a acciones oscuras, engañosas, malvadas o diabólicas. Claude Lefort (2010) ha estudiado el derrotero de la historia del maquiavelismo e incluye a Spinoza como parte de aquellos que han reivindicado el legado del florentino:

... de todos los juicios emitidos sobre Maquiavelo, el de Spinoza es el más apropiado para poder inscribirse en la historia de la posteridad. El *Tractatus politicus* no se limita a hacer una referencia elogiosa al escritor florentino —el único pensador moderno, por lo demás, cuyo nombre es mencionado—; se interroga sobre su designio en términos que revelan la afinidad de principios de ambos filósofos y que acreditan una interpretación democrática del *El Príncipe* (...) desvela un vínculo que une la nueva filosofía con la teoría del Estado fundado sobre la libertad y la potencia del pueblo (...) tal juicio concuerda con la representación de un Maquiavelo republicano, pero en virtud de un razonamiento que nada debe a la hipótesis antigua de los adversarios de la tiranía, y que será largamente desconocido por los teóricos modernos de la democracia. (Lefort, 2010 : 37-38).

En el siglo XVII, los Países Bajos fueron epicentro de un “momento maquiaveliano” (Pocock, 2002). Durante la primera mitad del siglo, el florentino fue leído desde las virtudes principescas y la razón de Estado (Lefort, 2010), pero en la segunda mitad su figura se vinculó con el republicanismo. En los círculos intelectuales donde se movía Spinoza —como los de Van den Enden y los hermanos De la Court— eran comunes los debates sobre sus obras (Cristofolini, 2004; Visentin, 2004, 2016). De hecho, él poseía en su biblioteca las obras completas y *El Príncipe* en lengua florentina y latina (Morfino, 2023).

Podemos comprender los efectos de la interpretación que hace Spinoza sobre Maquiavelo bajo la idea de una “pasión teórica” (Dominguez Di Vincenzo, 2023 : 109)⁷², de una afectividad que se manifiesta a partir de la lectura de manera explícita, pero sobre todo implícitamente, atravesando al pensamiento del holandés, mediante la cual su producción teórica no quedará

⁷² Aquí recuperamos la idea de “pasión teórica” desarrollada por Esteban Domínguez Di Vincenzo (2023) en su libro *Althusser, la política y la historia*, donde utiliza aquella expresión para definir la relación teórica de Althusser con Maquiavelo y Spinoza a partir de la teoría de las pasiones desarrollada por Spinoza en la *Ética*: “Al reconocer la relación que Althusser establece con figuras como Maquiavelo o Spinoza como una pasión teórica estamos en condiciones de mantenernos a distancia, entonces, tanto de una posición de preeminencia del agente, atribuyendo una homogeneidad de pensamiento que permite su inteligibilidad como un desarrollo de sí sobre sí mismo, así como también de una posición de subsidiariedad del agente, esta vez entendido como paciente, atribuyendo homogeneidad a un supuesto exterior que produce transitivamente una pasión” (Domínguez Di Vincenzo, 2023 : 110). Esto nos permite también comprender el carácter contextual de las pasiones, que “antes de ser propiedad de un sujeto, son un conjunto de relaciones que se desarrollan en una atmósfera” (2023 : 220), lo que implica comprender un pensamiento en el entramado de relaciones que lo constituyen.

ilesa. El maquiavelismo de Spinoza no se presenta como mera reproducción de postulados, sino como producción constante que expande la potencia de su pensamiento, viéndose afectado adecuadamente por el discurso del florentino. De la misma manera, el pensamiento de Maquiavelo se ve implicado en la intensidad afectiva de su lector, pudiéndose hallar nuevas preguntas y problemáticas. Spinoza encuentra en su *corpus* teórico algunos caminos posibles para abordar las problemáticas de su tiempo, al tiempo que lo critica, lo enmienda y lo radicaliza.

2. Spinoza lector de Maquiavelo

2.1 Realismo político

En el primer capítulo del *Tratado Político* Spinoza distingue entre los filósofos y los políticos. A los primeros los critica por teorizar o reflexionar sobre una naturaleza humana que no existe, “concibiendo a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran” (Spinoza, 2013 : 98), y “han aprendido a alabar de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en ninguna parte y a vituperar con sus dichos la que realmente existe” (Spinoza, 2013 : 98). Esta crítica, se dirige contra aquellos que consideran a los afectos como vicios en los que los seres humanos caen por culpa propia, y han ideado una política que no puede llevarse a la práctica, siendo esta una sátira, una quimera, una utopía o “el siglo dorado de los poetas” (Spinoza, 2013 : 98). El blanco de su crítica son los teólogos y la tradición filosófica clásica y medieval —de Platón y Aristóteles a Santo Tomás de Aquino y Moro—. Según Matheron (2025), esta objeción alcanza también a Hobbes, quien, aunque crítico del tomismo, conserva una política normativizada ajena a la realidad⁷³.

Spinoza también cuestiona a los políticos, con quienes tendrá coincidencias en lo que respecta a cómo considerar la naturaleza humana pero importantes diferencias en el qué hacer y en la práctica política al llevar adelante. Estos políticos asociados a una cierta recepción maquiavélica de Maquiavelo y a las teorías de la razón de Estado⁷⁴, han

⁷³ El *Leviatán* no representa solamente una quimera, sino también, una contradicción utópica en las condiciones de aplicabilidad de su política: “ya no consiste en la virtud de los soberanos: esto es preferible , pero no indispensable, porque en cualquier caso la peor de las tiranías es mejor que la guerra civil más benigna. Lo que es absolutamente necesario, sin embargo, es la virtud de los súbditos” (Matheron, 2025 : 137). Se debe comprender la materialidad de la naturaleza humana que provoca la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza, a partir de la reflexión de esta situación es que deduce que se puede alcanzar la paz solamente bajo restricciones, y esta coacción sólo es posible si el soberano tiene a su disposición incondicionalmente la fuerza de todos sus súbditos, concediendo esta obediencia absoluta. Como vimos en el capítulo XVII del *TTP*, esto es imposible. De esta manera el nombre de Hobbes va ligado a los de Santo Tomás y Moro (Matheron, 2025).

⁷⁴ Para los teóricos de la razón de Estado, el Estado posee fines propios y se reduce a la conquista y conservación de su poder. Con este propósito, se desarrolla una astucia política basada en técnicas

comprendido de mejor manera que los filósofos los comportamientos humanos a partir de la experiencia, la que les “ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres” (Spinoza, 2013 : 99), y utilizan herramientas y artilugios políticos para sacar provecho de ello.

A grandes rasgos, el pensamiento tomista y el maquiavelismo organizaban el campo ideológico de la política, por eso resultaba importante plantear el desacuerdo con ambos paradigmas para subvertir cada uno de sus términos hacia un nuevo terreno (Matheron, 2025). Señala Albiac (2011), que el propósito del holandés era “abordar una refundamentación de lo político” (2011 : 236) y para esto debía rechazar la política de los teólogos y escolásticos y luego recuperar el material empírico acumulado por los políticos, con el fin de elaborar una teoría que, partiendo de la comprensión de la naturaleza humana y sus causas, funde un proyecto liberador.

Resuenan aquí las palabras Maquiavelo en el capítulo XV de *El Príncipe*,

Como mi intención es escribir una cosa útil a quien la comprenda, me pareció más conveniente ir directamente a la verdad efectiva de la cosa que a la representación imaginaria de ella. Y muchos han imaginado repúblicas y principados que nunca jamás se vieron ni se supo que hayan existido verdaderamente. Puesto que hay tanta distancia entre como se vive y cómo se debería vivir quien deja de lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende más bien su ruina que su propia preservación (Maquiavelo, 2015 : 81).

La coincidencia no es casual, Spinoza parafrasea a Maquiavelo en la crítica a los filósofos, figura que para el italiano representa también la tradición del pensamiento clásico, tanto de los griegos como de una concepción cristiana de la política. Se apunta contra los utópicos y cierto humanismo aristocrático de su época, quienes revisten de moral o proyectan sobre la política un imaginario teológico. Lo que se busca es comprender las cosas tal como son y no como se quisiera que fueran, por eso el príncipe maquiaveliano se debe desprender de los imaginarios que envuelven la política para liberar la práctica hacia su nueva empresa. De esta manera, es con y a partir del florentino que Spinoza se inscribe en el discurso del realismo político, fundado en la *verità effettuale della cosa*.

Portinario (2021) resume el núcleo teórico del realismo político en cuatro ideas: “a) la realidad política es conflicto, b) el conflicto se gobierna con la fuerza, c) el conflicto produce orden y reglas a través de d) la instauración de jerarquía y decisión” (2021 : 16). Se reconoce al conflicto como lo propio de la política, con el cual hay que hacer algo, y aquí es donde aparecen conceptos centrales como el de autoridad, poder o institución. Pero, el autor indica que, si bien esta tradición de discurso no inicia con Maquiavelo, ya que tiene su origen en

de gobierno orientadas a engañar a los súbditos. La literatura que recurre al maquiavelismo es la de los *arcana imperii* —los secretos del poder—, que será objeto de crítica por parte de Spinoza en el *Tratado Político* (Viroli, 2009).

Tucídides, sí con él toma una nueva forma, pudiendo reconocerse en la modernidad un “paradigma maquiavélico” (2021 : 24). Lo que destaca de la impronta maquiaveliana es el intento “por pensar en términos no recíprocamente excluyentes orden y conflicto, individualizando en las instituciones el lugar de su composición dinámica” (2021 : 24).

Spinoza, al criticar a los políticos luego de haberse alineado inicialmente con ellos contra los filósofos, asume el gesto de disputar el sentido mismo del pensamiento maquiaveliano desde el interior de su propio realismo. Frente a quienes sostienen un realismo conservador, afirma, lo que se puede denominar junto a Diego Tatian, un “realismo emancipador” que se propone modificar el orden de las cosas, comprendiendo la condición humana y pensando una práctica política sustentada en la experiencia. En lugar de considerar a los individuos tal y como deberían ser, el *TP* trabaja en el “registro de la realidad efectiva —que es esencialmente afectiva— de las cosas, que no comporta consecuencias conservadoras ni resignación libertina sino una afirmación de la actividad común como vía de la liberación de los seres humanos que existen” (Tatian, 2019 : 54).

El registro de la realidad efectiva implica dos aspectos claves heredados de Maquiavelo: a) la verdad efectiva frente a la representación imaginaria y b) la comprensión de la realidad como conflictiva, atravesada por pasiones, intereses y deseos. La crítica a la imaginación⁷⁵ se dirige contra las mistificaciones morales, religiosas o idealistas que encubren la naturaleza política de la realidad. Spinoza, al igual que el florentino, denuncia esas ficciones, como en el Apéndice de la primera parte de la *Ética*, donde señala que las representaciones e imágenes por las cuales el vulgo explica la naturaleza “no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación” (Spinoza, 2012: 51).

La verdad, sin embargo, no se manifiesta de manera clara, sino que debe ser comprendida a partir de un conocimiento singular de la situación, ya que lo que se percibe es el efecto y no la causa. Para Maquiavelo, esto significa estudiar la historia y las acciones de los gobernantes. Esto debe hacerse desde una nueva perspectiva, como indica en la *Historia de Florencia*, donde denuncia la lectura sesgada de quienes han escrito sobre la ciudad italiana, ya que han narrado poco o silenciado las discordias civiles y rencillas internas, y no dan cuenta de la razón de su fortaleza, “me parece que ningún otro ejemplo demuestra la fuerza

⁷⁵ Es importante señalar que la crítica a las representaciones imaginarias que llevan a cabo tanto Maquiavelo como Spinoza, no quiere decir que rechacen la imaginación como parte fundamental de la política. Vimos como en el holandés toda política implica dimensión afectiva e imaginaria, siendo estas constitutivas de toda práctica política (Visentin, 2011), de la misma manera para el florentino, ella cumple una función central en el juego de apariencias en las que el príncipe debe parecer ante su pueblo (Merleau-Ponty, 1964).

de nuestra ciudad tan claramente como el que se desprende de esas mismas divisiones” (Maquiavelo, 2016 : 24).

El estudio de la historia tiene un objetivo claro, obtener enseñanzas de ella para actuar en el presente, contra quienes la niegan, pero sobre todo contra quienes la contemplan o se complacen y sienten placer al oír o leer sobre los sucesos antiguos, lo que se incita es a imitar aquellas acciones y empresas virtuosas. Bajo esta misma óptica es que en Maquiavelo analiza las causas de la grandeza de Roma en *Los Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, sosteniendo que “quienes condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan aquellas cosas que fueron la primera causa de la libertad de Roma” (Maquiavelo, 2008 : 63).

De aquí se desprende el segundo aspecto mencionado, la realidad política es conflictiva: toda ciudad está dividida y la naturaleza humana es deseante. Si bien, como señala Althusser (2012), no hay una perspectiva antropológica como fundamento de la teoría política maquiaveliana, sí encontramos una concepción plural de los seres humanos, inmersos en una colectividad, que tiene en el caso del florentino su foco de análisis en la ciudad, donde encontramos “una teoría de las pasiones de las ciudades y de los pueblos” (2012 : 232). O como dice Maquiavelo, “y, quien examine las cosas presentes y las antiguas, verá fácilmente que, en todas las ciudades y en todos los pueblos, aparecen los mismos deseos y humores, y que ellos existieron siempre” (2008 : 151). Son dos deseos o humores fundamentales los que atraviesan a las ciudades, el deseo de dominar de los Grandes, y el deseo de no ser dominado del Pueblo. Esta división es constitutiva de toda comunidad política y de la posición de poder de cada parte devienen una serie de pasiones (ambición y miedo) resultantes de la relación de fuerza entre cada uno.

De esta concepción deriva una relación estrecha entre saber y política. Balibar (2020) define como “epistemología conflictual” a la perspectiva maquiaveliana sobre la realidad que concibe al conflicto como principio constitutivo tanto de la política como del conocimiento. Así, el antagonismo aparece como condición de posibilidad para el conocimiento de la verdad efectiva, la cual se hace visible a partir de la división, y sólo es posible comprenderla desplazándose al lugar de cada parte, como lo deja claro Maquiavelo en la dedicatoria de *El Príncipe*:

así como los que dibujan paisajes se ubican abajo en el suelo para considerar la naturaleza de los montes y de los lugares altos, y para considerar la de los lugares bajos se ubican alto sobre los montes, de manera similar, para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe y para conocer la de los príncipes es necesario ser del pueblo (Maquiavelo, 2015 : 4).

Este desplazamiento, es la que requiere el lugar del teórico, un tercer *topos*, pero que sólo es posible mediante ese movimiento entre las partes, no de manera neutral, sino tomando

partido por una de ellas. Como indica Balibar, “la parcialidad del punto de vista es el efecto de retroalimentación de una posición sobre una situación, que la hace existir disociándola de su opuesto” (2024 : 131). Es la situación la que determina las categorías o conceptos apropiados para la singularidad de los problemas, y la que establece las condiciones de la práctica política. Conocer es intervenir, “un conocimiento no puede separarse de una intervención, no solo como consecuencia o aplicación, sino como presupuesto del conocimiento mismo” (2024 : 129). En Spinoza, esta epistemología se expresa en su “punto de vista de las masas” (Balibar, 1990 : 9) o de la multitud. Aquí el concepto de multitud representa la estructuración del campo político a partir del entramado de pasiones y afectos que la constituyen, siendo garante de su reproducción, pero también de su inestabilidad. Siguiendo a Balibar (1990), se afirma que es en la propia ambivalencia, entre las partes de la multitud, su carácter múltiple y diverso, y su relación con los poderes institucionales, donde se juega el conocimiento como práctica conflictiva.

2.2 Las menciones explícitas de Spinoza: las lecciones políticas de Maquiavelo

Las dos menciones explícitas a Maquiavelo en el *Tratado Político* son muy importantes.⁷⁶ Ambas están ubicadas en lugares estratégicos del texto: en la primera, su nombre aparece ligado al partido de la libertad y como crítica al tiranicidio. En la segunda, está relacionada a la crisis política holandesa y recupera el debate sobre el retorno de los principios.

En el párrafo 7 del capítulo V Spinoza dice:

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 (2013 : 152-153).

En esta primera mención explícita hace referencia a *El Príncipe* y asume una interpretación

⁷⁶ Las menciones explícitas a Maquiavelo en los capítulos V y X del *Tratado político* fueron suprimidas por los editores de la edición holandesa de las *Opera Posthuma*, debido al clima de censura promovido por la monarquía de Orange. Tras la caída de la república de los regentes, el nombre de Spinoza fue prohibido, al punto de que las dos ediciones de su obra póstuma incluyeron únicamente sus iniciales en la portada (Cristofolini, 2022).

republicana de este escrito. El autor adjetiva al florentino como prudentísimo y sabio, marcando una diferencia con la caracterización que hace de los políticos. Pero también esta caracterización de Maquiavelo como sabio, es tan rara como trascendental, ya que rara vez Spinoza hace un elogio de ese estilo, y considerándolo como alguien que gracias al poder se su razón, opta por el camino de la libertad, camino que tiene una dimensión colectiva. La primera parte de la cita refiere al deseo de dominio del príncipe y los medios por los cuales puede establecer y mantener su Estado. Si bien Spinoza parece establecer una reserva sobre los motivos que llevan a Maquiavelo a escribir sobre aquella problemática, cuestión que fue analizada de distintos investigadores (Cristofolini, 2002; Bove 2002; Altini, 2015; Morfino, 2023)⁷⁷, aquí se sigue a las interpretaciones que conciben al italiano como parte de la causa popular, cuyo objetivo es la libertad. El autor no busca instruir al tirano, sino revelar sus secretos para desnudarlo y exponerlo a las naciones que lo sufren (Morfino, 2023).

Entre los consejos o lecciones al pueblo, Spinoza en palabras de Maquiavelo dirá que no tiene ningún sentido el tiranicidio si no se suprimen las causas que hicieron posible la tiranía: el problema no es solo el tirano, sino las causas sociales que posibilitaron que alguien llegue a serlo. De esta manera, si existen causas estructurales que llevan a un príncipe a comportarse como un tirano, el tiranicidio es inútil, ya que es un acto que no puede mejorar la situación y probablemente corre el riesgo de empeorarla, porque el miedo que siente un tirano puede redundar en su crueldad hacia el pueblo.

En segundo lugar, Spinoza muestra lo que sucede si la multitud confía en uno solo y lo que están dispuestos a hacer los príncipes o reyes para conservar su poder, al no poder agradar a todos, tienden a ciertas acechanzas al pueblo. Además, en el caso de un pueblo libre, las mismas causas estructurales hacen que confiar el poder en manos de un solo no tenga sentido. De hecho, un príncipe no puede ser amado por todos y constantemente temerá que una parte del pueblo se rebele. Siguiendo al florentino, Spinoza deja entrever que una forma de gobierno debe adaptarse o expresar los hábitos y leyes de un pueblo, descriptas bajo el concepto de *ingenium* entendido como la complejidad de un pueblo, su existencia singular

⁷⁷ Spinoza establece una reserva respecto de los motivos que llevan a Maquiavelo a escribir *El Príncipe*, lo que algunos interpretan como una crítica a los objetivos de la obra (Bove, 2002). Según Bove, dicha crítica aludiría a una tarea inconclusa del florentino que Spinoza habría completado en los capítulos VI y VII del *Tratado Político*, elaborando una suerte de reforma democrática de *El Príncipe* o un tratado del príncipe democrático. Spinoza sostiene allí que un príncipe yerra al confundir el deseo de dominio con un poder absoluto, pues su poder efectivo está determinado por la potencia de la multitud. Otras interpretaciones señalan que, más que una crítica, la reserva spinoziana constituye una postura defensiva frente a las lecturas maquiavélicas (Altini, 2005), y si efectivamente había alguna duda, estas se disipan con los elogios posteriores al florentino. Cristofolini (2002) y Morfino (2023) sostienen que Spinoza reconoce en Maquiavelo un aliado de la causa popular, entendiendo que su propósito no era instruir al tirano, sino revelar y exponer públicamente los mecanismos de su poder.

(Moreau, 2010).

Vittorio Morfino (2023) señala que esta lectura de Maquiavelo se relaciona también con dos apartados de los *Discursos de la primera década de Tito Livio*. El primero ubicado en la sección XVI de la parte I que se denomina “un pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe, si por alguna circunstancia se vuelve libre, mantiene la libertad con dificultades” (Maquiavelo, 2008 : 101). El segundo, se localiza en el apartado VIII del libro III donde se afirma que “es tan difícil y peligroso querer liberar a un pueblo que quiere ser esclavo como querer esclavizar a un pueblo que quiere ser libre” (2008 : 359). Al respecto del primer apartado se indica que el hábito es lo que constituye la esencia y la forma histórica de un pueblo y no el deseo de dominio del príncipe (Morfino, 2023). El gobernante es un efecto de la estructura de costumbres, pasiones e ideas de un pueblo. En el segundo caso, se muestra que hay que atender a la materia de un pueblo para deducir de él la forma política que más concuerda con su naturaleza, ya sea si está acostumbrado a la libertad o la esclavitud. Esta problemática es trabajada de una manera similar por Spinoza en la quinta parte del *TP* en lo que respecta a la distinción entre los Estados instituidos por una multitud libre o por una multitud sojuzgada⁷⁸ (Spinoza, 2013).

La segunda referencia explícita a Maquiavelo en el *Tratado Político* se encuentra en el primer párrafo del capítulo X, donde la problemática central se organiza en torno a la idea del “retorno a los principios”, tal como es elaborada en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*:

Una vez explicados y aclarados los principios de ambos Estados aristocráticos, nos resta investigar si existe alguna causa culpable por la que puedan ser disueltos o transformados en otros. La causa primordial por la que se disuelven tales Estados, es la que señala el sutilísimo florentino, a saber, que al Estado, como al cuerpo humano, se le agrega diariamente algo que necesita curación; de ahí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse. Si esto no se produce a su debido tiempo, sus vicios se acrecentarán hasta el punto de que no podrán ser erradicados sino con el mismo Estado. Y esto, añade, puede acontecer o bien por casualidad o bien por una prudente decisión de las leyes o de un hombre de excepcional virtud. No cabe duda que es una razón de grandísimo peso y que, si no se evita este inconveniente, el Estado no podrá subsistir por su sola virtud, sino únicamente por la suerte; y que, en cambio, si se ha puesto el remedio adecuado a ese mal, no podrá sucumbir por un vicio interno, sino tan sólo por una inevitable fatalidad, como mostraremos más claramente después (Spinoza, 2013 : 269-270).

Para relacionarlo con lo planteado por Maquiavelo, se citará la sección correspondiente en

⁷⁸ En el párrafo 6 del capítulo V del *Tratado Político* Spinoza establece la diferencia entre la multitud libre y la multitud sojuzgada o esclava: “cuando digo que el Estado está orientado al fin indicado, me refiero al instaurado por una multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza” (Spinoza, 2013 : 151).

los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro III, sección I:

Todas las cosas del mundo tienen un final en sus vidas. Pero las que recorren el curso que les es ordenado generalmente por el cielo son las que no desordenan su cuerpo, sino que lo mantienen ordenado de modo que no se altera y, si se altera, es para su salud y no para su perjuicio. Y como yo hablo de los cuerpos mixtos que son las repúblicas y las sectas, digo que esas alteraciones son para su bien si las llevan a sus orígenes. Por eso están mejor organizadas, y tienen vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo o bien cuando, por algún accidente fuera de sus ordenamientos, llegan a esa renovación. Y es algo más claro que la luz que, si no se renuevan, estos cuerpos no pueden durar. El modo de renovarlas es llevarlas a sus orígenes, porque todos los orígenes de las sectas, repúblicas y reinos deben tener cierta bondad, por la cual retomarán su primera reputación y su primer crecimiento. Y como en el proceso del tiempo esa bondad se corrompe, sino sucede algo que las lleve de nuevo al límite, necesariamente ese cuerpo muere (Maquiavelo, 2008 : 321).

En el fragmento citado, Spinoza analiza las causas de la alteración o destrucción del gobierno aristocrático, pero que puede ser generalizado hacia todos los cuerpos políticos. Utilizando a Maquiavelo como intermediario, establece un paralelo entre los Estados y el cuerpo humano que, como escribe en la segunda parte de la *Ética*, requiere de muchos otros cuerpos para existir y por los cuales es continuamente regenerado. Esta regeneración no es posible a menos que la misma proporción o relación constituyente del individuo sea mantenida, pudiendo ser modificada por la enfermedad y destruida por la muerte. Dirá Morfino que

Del mismo modo que la práctica médica combate las alteraciones de la relación que constituye el cuerpo humano, la práctica política combate las alteraciones de la relación que constituye el cuerpo social. Es sumamente significativo que, a través de la metáfora del cuerpo humano, Spinoza se coloque en condiciones de leer el concepto maquiaveliano de *principio* en términos de relación de fuerzas y no de una paz originaria. En efecto, Spinoza no atribuye al origen del Estado ni al origen del cuerpo un valor axiológico, es decir, un sentido o un fin, sino un valor puramente ontológico; esto es, los piensa en términos de causa o, más precisamente, concibe el origen como la estabilización de una relación determinada de movimiento y de reposo entre las partes que lo constituyen (Morfino, 2023 : 67-68).

Así como Maquiavelo (2008) afirma que “las cosas del mundo” dentro de las cuales están los Estados, tienen un final (2008 : 321), Spinoza (2013) sostiene la finitud de todo cuerpo político⁷⁹. Se ha señalado que toda cosa se esfuerza por perseverar en su existencia, tendiendo a mantenerse y expandirse, pero ninguna posee asegurada la reproducción en el tiempo de las condiciones que hacen posible su existencia. La relación entre *virtú* y fortuna que plantea el florentino tiene un rol central, ya que, debido al conocimiento parcial de las cosas exteriores, dichos cuerpos se presentan como contingentes, sometidos a la fuerza aleatoria de la fortuna, que actúa como potencia desenfrenada sobre las comunidades políticas

La idea del “retorno a los principios” alude, por un lado, a una dimensión temporal —el

⁷⁹ En su libro sobre Maquiavelo, Sebastián Torres da cuenta de la finitud de los Estados en un lenguaje spinoziano: “la lógica de los cuerpos, naturalmente finitos, no está asociada a la eternidad, sino a la temporalidad entendida bajo el modo de la duración” (Torres, 2013 : 223).

retorno— y, por otro, a una dimensión intemporal —los principios—, las cuales deben ser comprendidas en una clave ontológica (Morfinio, 2012). Esto implica que no se trata de un regreso a un origen entendido como acto constituyente en un sentido histórico (Negri, 2015b). El retorno a los principios significa, más bien, “recuperar aquella potencia que dio vida al cuerpo político” (Torres, 2010: 82). Así, al analizar los cambios, alteraciones y renovaciones de una forma política, debemos comprender que cuando se habla de principio se está hablando de potencia. Tal como señala Torres (2010), Maquiavelo abandona toda concepción mítica del origen de la comunidad y lo entiende como una actualización de la misma potencia que permitió la constitución del Estado. Cuando afirma que en su origen las repúblicas, sectas y reinos tuvieron alguna bondad, se refiere precisamente a un momento virtuoso en la configuración de sus instituciones, es decir, a la trama pasional que, en cierto momento, expresa las relaciones de poder entre las partes que componen el cuerpo político.

Los cambios políticos, indica Spinoza (2013) siguiendo a Maquiavelo, pueden suceder por vía externa o vía interna, por causas exteriores al cuerpo político o por prudencia de las instituciones. Un Estado puede volver a sus principios bien por conquista extranjera o por la prudencia de las leyes; o, por el ejemplo, mediante la virtud dada por un solo hombre capaz de inculcar sus propios valores en toda la gente. Toda acción política es una combinación de la *virtú* de un cuerpo y su relación con la causalidad externa. Por eso, todo cambio que implique una regeneración o innovación y actualice la potencia común del cuerpo político es un acto virtuoso, que no quiere decir haber vencido a la fortuna, sino, ponerla a su favor. A esta temporalidad del encuentro productivo entre ambos conceptos Maquiavelo denomina ocasión, como acción oportuna. El encuentro con los eventos externos, como una guerra, no es posible volcarlo a favor si no hay elementos de virtuosidad entre las partes de un cuerpo y se imponen a las más débiles o corruptas. En caso contrario, la fortuna en forma de casualidad inadecuada tendrá la forma de una serie de eventos desfavorables que causará su ruina. Por eso, una cuestión central para Spinoza no es tanto indagar el origen sino más bien las condiciones para la duración de un orden político

La reflexión que hace Spinoza del inicio del libro III de los *Discursos de la primera década de Tito Livio*, aborda una cuestión central: la relación entre orden y conflicto (Altini, 2005; Torres, 2010; Morfinio, 2023). Como indica Altini,

El conflicto no asume un valor ni positivo ni negativo dado que puede llevar tanto a la ruina y a la guerra como a la regeneración, sino que lo asume a consecuencia de la condición de salud del Estado en el que el conflicto se produce (Altini, 2005 :130).

Es la productividad del conflicto en un ordenamiento institucional la que está puesta a prueba, según la capacidad o incapacidad que se tenga para interpretar los eventos externos y las relaciones de fuerzas internas. La cura de la corrupción o decadencia política implica una

enmendatio institucional, un retorno a los orígenes y una renovación del cuerpo político, que está siempre abierta a lo nuevo (Torres, 2010). También supone un vínculo entre filosofía política y teoría del conocimiento (Altini, 2005). Spinoza profundizó más que Maquiavelo en este punto, al reinterpretar la *virtú* y la fortuna como causalidad interna y externa. Para que prevalezca la primera, es necesario un conocimiento adecuado. Así, la prudencia no solo implica crear leyes e instituciones virtuosas, sino también reformar el ordenamiento social y el imaginario de los ciudadanos.

Un cuerpo político virtuoso refiere a una constitución del Estado que se adecue a los hábitos y costumbres de su pueblo. En Spinoza, la cuestión de la virtud o corrupción de un orden civil recae más en el entramado institucional que en la responsabilidad de los ciudadanos. El TP señala 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” (Spinoza, 2013 : 149), dado que “los hombres no nacen civilizados, sino que se hacen” (2013 : 149), y agrega que la fortaleza del Estado proviene de su propia forma organizativa.

3. Spinoza Maquiavelo en sus efectos teóricos

3.1 Duración

Spinoza, además de abordar la renovación y reforma de las instituciones y de las relaciones que constituyen un ordenamiento político para evitar su ruina, sitúa en el centro del debate del *Tratado Político* el problema de la duración. Durar para todo cuerpo implica permanecer en la existencia, en tanto el *conatus* es capacidad de existir y obrar. La duración no quiere decir solo conservación, sino más bien afirmación y expansión de la potencia a medida que entra en relación con las cosas exteriores, lo que va determinar la *virtú* de un cuerpo político (Bove, 2014).

En *El Príncipe* y *Los Discursos sobre la primera década de Tito Livio* Maquiavelo se ocupa del problema de la duración del Estado (Althusser, 2004; Torres, 2013). Leonardo Eiff (2013) señala que el interrogante que recorre la producción teórica maquiaveliana es “¿cómo sostener la duración del cuerpo político?” (Eiff, 2013 : 18). Althusser (2004) indica en su obra *Maquiavelo y nosotros* la importancia del concepto de la duración: “el problema fundamental del Estado, que obsesiona a Maquiavelo en la revisión de la tipología clásica, es el de la duración del Estado, Maquiavelo se interesa por una sola forma de gobierno: la que permite al Estado durar” (Althusser, 2004 : 75). Esta cuestión es profundizada por Sebastián Torres al afirmar que

durar, conservar, mantener, supone dos cosas: en tanto signo de virtud, implica lograr que

un orden determinado de las relaciones perdure en el tiempo; como signo de corrupción, significa la fijación de relaciones que no permiten acomodarse a los tiempos cambiantes y enfrentar las mutaciones propias del orden político y social. (Torres, 2013 : 131)

De esta manera, el concepto de duración implica la relación entre tiempo y política, pero no necesariamente como un tiempo lineal, sino como una temporalidad plural que determina la perdurabilidad de un cuerpo político (Morfino, 2014). La durabilidad de un Estado, tal como se desarrolló en el tratamiento del “retorno a los principios”, implica la continuidad o expansión de la potencia constituyente. Esta potencia, equivalente al concepto *vita activa* en el florentino (Torres, 2013), se distingue de la mera conservación de un orden político: “la estabilidad no es eliminación del conflicto ni la duración un orden que se sustrae a la contingencia” (Torres, 2013: 151-152).

En Spinoza, la noción de duración plantea una cuestión tanto ontológica como política, especialmente en la *Ética*, donde se vincula con el concepto de *conatus* (Rousset, 2000). En la segunda parte de la obra, dirá que la duración es la “continuación indefinida de la existencia” (Spinoza, 2012: 56). Esta indefinición aparece también en la proposición VII de la tercera parte, donde se afirma que el *conatus*, entendido como el esfuerzo por perseverar en el ser, no implica un tiempo finito, sino indefinido (Spinoza, 2012: 122). Esta condición indefinida, que no debe confundirse con infinitud, implica que nada en la esencia de una cosa la limita de entrada, aunque su existencia pueda ser interrumpida por causas externas más poderosas (Jaquet, 2023). Esta duración indefinida se caracteriza por tres rasgos: no está limitada por la naturaleza de la cosa, no puede determinarse numéricamente desde su esencia, y no excluye la posibilidad de destrucción por agentes externos (Jaquet, 2023 : 239).

El *conatus* resulta clave para pensar la duración, ya que equivale a la esencia, la potencia y el deseo de cada individuo. La duración, en este sentido, es la continuidad indefinida de ese esfuerzo por existir que define a todo ser finito. Esta duración no es cuantificable sino a través de un conocimiento abstracto o imaginario del tiempo vivido: es el tiempo propio de la vida singular. Existir y durar es perseverar, y esta perseverancia no implica una negación interna, sino un impulso afirmativo del ser que resiste lo que lo debilita. La duración, como “vida presente” (Spinoza, 2012 : 269), se manifiesta en un mundo atravesado por afectos y percepciones imaginarias, tal como lo describe la tercera parte de la *Ética*. Es sobre esta vida finita, concreta y afectada donde actúa la política: puede operar como fuerza de dominación o como potencia de liberación. En este sentido, la duración no es solo una categoría ontológica, sino la temporalidad misma de la política, donde las vidas singulares pueden devenir en común.

En el *TP* la problemática de la duración aparece más clara en su tinte maquiaveliano. Su carácter realista confluye con la búsqueda de establecer reglas generales de los Estados,

que se configuran en una particularidad histórica según disposiciones de la multitud. Bove denomina “realismo ontológico de la duración” (Bove, 2002 : 45) a la problemática presente en la obra respecto a la afirmación de todo cuerpo político, como virtuosidad de la práctica política. La acción virtuosa implica “determinar los problemas, decidir sobre ellos con el mayor grado de lucidez, de relevancia y racionalidad práctica” (Bove, 2002 : 41), y de esta manera comprender como se estructura una determinada relación de fuerzas para intervenir de manera prudente.

Pensar la política desde la perspectiva de la duración implica tensionar las dicotomías que comúnmente estructuran el campo político: con esto nos referimos a las oposiciones entre paz y guerra, seguridad y libertad y orden y conflicto. Estas son puestas en tensión tanto en el *TP* como en el *TTP*:

De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra (...) aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad (Spinoza, 2013 : 150-151)

La paz no se confunde con la soledad, ni con cierta disposición colectiva de un pueblo atravesado por el terror. La paz no implica anulación del conflicto, así como la vida pacífica no se reduce a la simple circulación de la sangre y otras funciones vitales. De manera análoga, puede entenderse que el fin del Estado sea, en el *TTP*, la libertad de opinión, y en el *TP*, la seguridad; no existiendo tal contraposición, sino que la estabilidad y la paz de un ordenamiento político deben pensarse a partir de la efectivización de la libertad política de sus ciudadanos.

A partir de este desarrollo, llegamos a una de las cuestiones centrales de este trabajo: el concepto de duración permite complejizar el problema hobbesiano de la estabilidad política. Mientras que en Hobbes predomina una temporalidad lineal, en la que la dinámica política tiende a la inmovilidad y los individuos se someten pasivamente a la obediencia mediante el miedo y la coacción —renunciando así a su libertad o, más precisamente, reduciéndose a los silencios impuestos por el soberano—. En Spinoza, en cambio, se encuentra una concepción dinámica de la política, fundada en una temporalidad múltiple inscrita en la figura de la multitud como poder colectivo. En este marco, el cuerpo político se entiende como la expresión de una determinación histórica que se manifiesta institucionalmente como forma concreta del despliegue de la potencia común. Este proceso es, al mismo tiempo, expresión de la duración de un movimiento, de una experiencia y de una forma política: tres nociones que no se encadenan de modo necesario, pero que en Spinoza se articulan para repensar la compleja relación entre orden y conflicto desde una dimensión estratégica de la realidad finita de las cosas.

3.2 Multitud

El concepto de multitud ocupa un lugar central en el pensamiento spinozista y, a partir de él, adquiere relevancia en la teoría política moderna.⁸⁰ Si bien Spinoza no es el primero en abordar esta noción, se distingue como precursor al otorgarle una dimensión política y una centralidad que hasta entonces no tenía. Como señala Diogo Pires Aurelio (2009), existen dos antecedentes significativos en el tratamiento de esta categoría: Maquiavelo y Hobbes, siendo la influencia del primero determinante para diferenciar su concepción de la del segundo.

Hobbes ha teorizado respecto a la multitud, dotándola de un aspecto regresivo y prepolítico. En el *De Cive* define a la multitud como una multiplicidad de individuos donde cada uno posee su propia voluntad y juicio (Hobbes, 2010). Esto alude a la condición de los seres humanos en el estado de naturaleza, negando la posibilidad de que los muchos, dispersos como pluralidad de individuos desorganizados, puedan ejecutar una acción común, es decir, pactar.⁸¹

Ahora bien, cuando estos individuos pueden constituir una voluntad mayoritaria que exprese la voluntad de todos, del pacto de todos con todos, se dice que la multitud pacta: “un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan” (Hobbes, 2011 : 142). Con la constitución del Estado político aparece la figura hobbesiana que desplaza a la multitud, el pueblo. Dirán Marcela Rosales (2013) y Paolo Virno (2008) que es el surgimiento del Estado a partir del contrato el que transforma a la multitud en pueblo, este paso de lo plural a lo uno, liga al pueblo con el Estado: “no puede haber pueblo sin Estado, en el sentido de que no puede haber sociedad sin Estado” (Rosales, 2013 : 83). Así el pueblo se constituye en un sentido jurídico, ya que resulta del conjunto de acciones voluntarias jurídicas. Al estar relacionado a la noción de Estado, y por ende a la de representación, Hobbes (2011) plantea la imposibilidad tanto del autogobierno de la multitud como de una convivencia pacífica fuera del orden político.

⁸⁰ Antonio Negri (2011b; 2015a; 2021) fue el primero en destacar la importancia de la noción de *multitudo* en el pensamiento spinozista en su libro *Anomalia Salvaje*. Pero este concepto no queda reducido a una acepción moderna del siglo XVII, sino que Negri lo recupera para pensar los modos de existencias colectivas en la posmodernidad a partir de tres configuraciones: como conjunto de singularidades, como clase social (no obrera) y como potencia ontológica (Negri, 2004).

⁸¹ La multitud en Hobbes es “un término colectivo, significa una cosa plural, de modo que una multitud es lo mismo que muchos hombres. El término mismo, porque está en singular, significa una sola cosa singular, a saber, una multitud. Pero ni en uno ni en otro sentido se entiende que la multitud tiene una voluntad dada por la naturaleza, sino que cada uno tiene una voluntad diferente, y por ende no se ha de atribuir a aquélla una acción cualquiera, cualquiera sea. Por eso la multitud no puede prometer, pactar, adquirir derechos, transferir derechos...” (Hobbes, 2010 : 184).

En Hobbes, el concepto de multitud expresa lo irrepresentable, lo que es irreducible a lo Uno (Virno, 2008), por ende, así como el pacto era un diferenciador de lo político y lo no político, la noción de multitud adquiere una connotación no política ante el concepto político de pueblo como multitud representada, como multitud de ciudadanos que son gobernados (Hobbes, 2010). Al estar fuera del contrato, la multitud se opone a lo estatal como poder contrario al mismo: “multitud es un concepto–límite, puramente negativo: coincide, por lo tanto, con peligros que gravitan sobre la estatalidad” (Virno, 2008 : 14). De esta manera, la multitud asume la forma tanto de un enemigo interno o externo donde la cantidad no hace a la multitud; una o más personas que estén por fuera del orden político son consideradas como tal (Rosales, 2013).

Por el contrario, en Spinoza el concepto de multitud tiene un significado plenamente político (Balibar, 1990; Negri, 2011b). De esta manera, asistimos a una polémica que será central no solamente en la modernidad, sino también en nuestros debates contemporáneos. Pero antes de avanzar, es importante dar cuenta del aporte que hace Maquiavelo a esta discusión. En su producción teórica no encontramos una tajante distinción entre multitud y pueblo; generalmente son términos intercambiables. Además, sostiene una igualdad de naturaleza entre la multitud y los gobernantes que será central para el filósofo holandés.

En el capítulo LVIII del libro primero de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo realiza una crítica a los historiadores cuando sostienen que nada es más vano e inconstante que la multitud:

Digo entonces que aquel defecto de que se acusa a la multitud es algo de lo que se puede acusar a todos los hombres en particular y, especialmente, a los príncipes porque, todo el que no está reglado por las leyes cometerá los mismos errores que la multitud desenfrenada. Y (...) debe considerarse si la naturaleza de cada hombre por sí mismo es semejante a la naturaleza de la multitud (Maquiavelo, 2008 : 191-192)

Maquiavelo dirá que hubo muchos príncipes pero sabios y buenos pocos, y que a estos se los debe comparar con una multitud “igualmente reglada por las leyes como lo están ellos y, en ella, se encontrará la misma bondad que vemos en éstos, y la veremos no dominar con soberbia y tampoco servir con humildad” (2008 : 192). Continúa, “no se debe culpar a la naturaleza de la multitud más que a la de los príncipes, porque todos yerran igualmente cuando todos pueden equivocarse sin temor” (2008 : 193). Luego, intercambiando el término multitud por el de pueblo afirma,

contra la opinión común que dice que los pueblos son variables, mutables e ingratos cuando detentan el poder, afirmando que, en ellos, no hay otros pecados que en los príncipes particulares (...) un pueblo que manda y está bien organizado, será tan estable, prudente y agradecido como un príncipe estimado” (2008 : 193).

Al destacar la prudencia del pueblo, Maquiavelo se posiciona en favor de los gobiernos populares:

Si se comparan los desórdenes de los pueblos y todos los desórdenes de los príncipes, veremos que el pueblo es largamente superior en bondad y en gloria (...) así como los estados de los príncipes han durado mucho, también han durado mucho los estados de las repúblicas y los unos y los otros han necesitado ser regulados por las leyes, porque un príncipe que puede hacer lo que quiere está loco, y un pueblo que puede hacer lo que quiere no es sabio. Si razonamos entonces sobre un príncipe obligado a las leyes y un pueblo encadenado por ellas, veremos más virtud en el pueblo que en el príncipe y, si razonamos sobre ambos libres de cualquier sujeción, veremos menos errores en el pueblo que en el príncipe (2008 : 195).

Para Maquiavelo no hay ninguna diferencia de naturaleza entre la multitud y los príncipes, incluso ella puede gobernar mejor, haciendo durar de manera virtuosa los Estados. También, afirma que la multitud o el pueblo serán mejores defensores del bien común: “las crueldades de la multitud están contra quienes ella teme que se apoderen del bien común, las de un príncipe contra quienes él teme que le quite el bien propio” (2008 : 196).

Es posible encontrar un argumento similar en el *Tratado Político*, donde en el párrafo 27 del capítulo VII se lee:

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 (Spinoza, 2013 : 199-200).

Al igual que Maquiavelo, sostiene que la naturaleza es una y la misma para todos. Esta igualdad en la naturaleza entre la multitud y quienes gobiernan no establece jerarquías a priori, puesto que quienes mandan también son parte de la multitud. La diferencia de poder es contingente y relativa, sosteniéndose en construcciones imaginarias y afectivas. Quienes detentan el poder buscan engañar a los individuos, pero también se engañan ellos mismos. Los lugares de mando generan su propia dinámica pasional e imaginaria, y cuando estos priorizan sus intereses particulares por sobre el interés común entran en un circuito afectivo, que por más poderosos que se sientan, las pasiones que los atraviesan son las que producen un efecto cegador. Por eso, Spinoza dirá que “lo característico de quienes mandan es la soberbia” (2013 : 200).

Al criticar la soberbia de la nobleza como una pasión propia de quienes mandan, Spinoza adopta un gesto claramente maquiaveliano: asume el punto de vista de la multitud. Ello implica analizar y cuestionar las prácticas de los poderosos desde la posición de quienes se hallan despojados de todo poder político. Desde esta perspectiva, se vuelven visibles los mecanismos que sostienen las relaciones de poder entre los distintos grupos sociales: desde la producción de un imaginario degradante acerca de la naturaleza de la plebe, hasta el secretismo estatal —los *arcana imperii*— que restringe el acceso a la información para la

deliberación y la toma de decisiones colectivas. En contraste, Spinoza sostiene que, bajo condiciones de igualdad política, quienes son parte de la multitud se encuentran en mejores condiciones para gobernar, pues son capaces de defender sus libertades y oponerse a quienes procuran someterla.

Como indica Montag (2005a), la idea de *multitudo* acerca y aleja a Spinoza de sus contemporáneos. Lo acerca, porque de alguna manera, en el *TTP*, sigue presente una visión denostativa de la masa de individuos⁸². Se puede observar cierta connotación negativa en la frase *saeva multitudo ira* del capítulo XVIII, en la que se refiere a una multitud furiosa y salvaje. En este escrito, el término multitud es intercambiable al de otras nociones como el de pueblo (*populus*), plebe (*plebs*) o vulgo (*vulgus*), que “son indiscernibles en razón del objeto del tratado, a saber, el sistema del miedo” (Chauí, 2004 : 298). *Plebs* refiere a quienes no son parte del poder político y *vulgus* tiene una connotación epistemológica, a quienes por distintas cuestiones son presas de la superstición e ignorancia.

El concepto de multitud aleja a Spinoza de sus contemporáneos, en tanto, produce una dislocación (Negri, 2011b) no solamente en la historia conceptual del término, sino también, en el campo del pensamiento político, porque introduce una nueva discursividad al poner en el centro de la discusión un sujeto colectivo, dotándolo de una fuerza capaz de instituir un cuerpo político. Esta dislocación, que se produce principalmente en el *TP*, no tiene solamente efectos externos a la producción teórica spinozista, sino también afecta a su teoría dándole consistencia a una búsqueda, a ese centro ausente de una potencia colectiva como determinante del poder político, que desplaza toda perspectiva contractualista, como señalamos en el capítulo anterior. Pero la multitud más que un punto de llegada es un punto de partida que dota de inteligibilidad parte del recorrido teórico que el filósofo holandés desarrolla en sus obras. Son dos cuestiones que resultan relevantes indicar respecto a la novedad y complejidad que se introduce con esta noción, por un lado, el problema de su estatus teórico, y , por otro lado, la problemática de la relación entre los muchos, o multiplicidad de individuos, y lo uno, o unidad del sujeto político.

En el primer capítulo se demostró que, en el pensamiento spinozista, existe una alternativa a la concepción del individuo moderno, basada en una teoría de la transindividualidad. Desde esta perspectiva, los seres humanos se encuentran inmersos en una trama de relaciones, no preexistiendo a ellas, sino adquiriendo existencia dentro de ese entramado de afectos, fuerzas y potencias. Mientras que, para Hobbes y el contractualismo, la constitución del Estado se origina en el individuo, en Spinoza la *multitudo* cumple “una función

⁸² Para Marilena Chauí (2014) es en el *Tratado Teológico Político* donde el concepto de multitud ingresa al léxico spinozista.

antiindividualista” (Morfinó, 2010b: 184). Como señala Balibar (2011), se introduce un tercero en la relación binaria individuo-Estado, de modo que es el vínculo individuo-multitud-Estado el que estructura efectivamente el campo político.

Teniendo en cuenta la teoría de la individualidad de Spinoza, es posible aproximarse a una primera dimensión del estatus conceptual de la multitud como concepto relacional y, por ende, afectivo. Esto se deduce de la primera y segunda partes de la *Ética*, a partir de la física de los cuerpos y de la ciencia de los afectos, donde la dinámica afectiva y la lógica de constitución de los cuerpos complejos explican la formación de una cosa singular, resultado de la relación que establecen entre sí múltiples individuos, los cuales actúan como una única causa y comparten un afecto común. En este sentido, la multitud, como noción que remite a una dimensión colectiva del sujeto político, expresando un entramado de singularidades que, sin perder su esencia ni su potencia propia, constituyen una potencia común mayor que determina la sociedad política. De esta manera, puede afirmarse que la multitud es “singular en su realidad y plural en su constitución” (Santos da Silva, 2013 : 117).

La determinación del Estado político por la potencia de la multitud se manifiesta expresamente en los capítulos II y III del *TP*, y recorre toda la obra. En el párrafo 17 del segundo capítulo dirá que “este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado” y luego, en el segundo párrafo del tercer capítulo afirma que “el derecho del Estado o suprema potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente” (Spinoza, 2013 : 126-127). Esto se condice con la perspectiva no contractualista que se sostiene en este trabajo, puesto que no hay una interrupción ni corte entre el estado natural y el Estado político, sino más bien una prolongación que implica una transformación de los derechos naturales particulares en el derecho civil (Chauí, 2004 : 255). La clave de esto es el sujeto político de la multitud, un sujeto colectivo que deviene político, en tanto, su potencia común instituye una comunidad política, como causa inmanente y eficiente.

La multitud no es un concepto pre-político ni queda reducido al estado de naturaleza como en Hobbes. Es ella y no el individuo atomizado la que puede ejercitar el derecho natural por la precisa razón de que el ser humano aislado, fuera del tejido de la multitud, no es más que una abstracción (Morfinó, 2010b). Por esto, dice Spinoza que el derecho político es el mismo derecho natural determinado no por los individuos como sujetos particulares, sino como partes de la multitud obrando como una única causa. Pero dirá algo más, que se comporta como guiada por una sola mente, y esta unidad, según se menciona en el párrafo 21 del capítulo II, sólo sucede en el Estado. Es el *imperium* condición de unidad de la *multitudo*, que

no existe ni dura sin la potencia de ella, pero esta no se unifica si no es en un entramado común, de cuerpos, de ideas, de duraciones, de afectos, de potencias y de imaginarios. Este acto de unidad es índice de la virtuosidad y racionalidad de esos encuentros, pero no excluyen el antagonismo en su interior.

Si la multitud es un concepto plenamente político, lo es también porque se afirma como una noción filosófica, como potencia ontológica de lo social. Al ser causa eficiente e inmanente de la sociedad, conlleva en sí una positividad como productividad permanente que estructura la realidad política. Dirá Lordon, “es la reserva del mundo social y se podría incluso decir el reservorio de poder que es el mundo social” (Lordon, 2015 : 103). Esta reserva no implica una virtualidad latente, sino que es la dinámica autoprodutiva de lo real. Es una “totalidad sin clausura” (Morfino, 2010 : 185), o como bien explica Negri, “la *multitudo* no es más que la urdimbre de los sujetos hecha proyecto ontológico de potencia colectiva” (Negri, 2011b : 80).

Esta idea de la *multitudo* como concepto filosófico y político lejos de esencializarla, la complejiza aún más, “al mismo tiempo, el concepto de *multitudo* es arrebatado a la ambigüedad de la imaginación y traducido en la teoría de la acción política” (2011b : 80). Si la política se deduce de la propia naturaleza humana y la condición de ésta es pasional e imaginaria, lo que aparece es un claroscuro en el devenir político de esta multiplicidad de singularidades. Hay una dimensión salvaje en la constitución del sujeto político de la multitud. Esto lo caracteriza muy bien Marilena Chauí al indicar tres definiciones del derecho natural colectivo que expresa la potencia de la multitud:

Medida: es el derecho natural que determina la proporcionalidad entre la potencia de los ciudadanos y el de la soberanía. Guardian: es el derecho natural que impide la realización del deseo de los gobernantes de identificarse con la soberanía, pues es el derecho natural que conserva la potencia de los ciudadanos. Amenaza: por derecho natural todos los hombres desean gobernar y no ser gobernados y, por lo tanto, ninguno se despoja de ese deseo, que se traduce en el deseo de identificarse con el poder soberano (Chauí, 2014b : 23).

La potencia de la multitud es medida, guardián y amenaza del cuerpo político. De la relación concordantes y discordantes de sus partes resultan las configuraciones de los regímenes políticos, y, en tanto poder soberano, impide que quienes detentan las supremas potestades se autonomicen de la promesa o los fines por los cuales asumieron el lugar de gobernantes haciendo de sus intereses un fin en sí mismo y no un medio para el bien común. Que ella esté ligada a una concepción productiva e instituyente, no quiere decir que necesariamente tenga una connotación positiva, Balibar (1990), Virno (2008) y Montag (2005b) han señalado su carácter ambivalente. No es un “jardín de rosas” (Virno, 2008 : 18) y siendo la “forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos” (2008 : 12), expresa una tensión permanente. Balibar ha demostrado como la presencia de la multitud en la obra spinoziana

da cuenta de una ambivalencia a partir del efecto político que producen y de la relación afectiva que las liga en una determinada coyuntura histórica. Esto se manifiesta en el “miedo de las masas” (Balibar, 1990 : 9) en un doble sentido genitivo, el miedo que provocan y el miedo que ellas experimentan.

El miedo y la esperanza son pasiones que actúan como dos caras de una misma moneda, en una fluctuación permanente de uno a otro, lo que hace que la orientación política de la multitud no esté escrita de antemano. Por esto, Balibar (1990) y Montag (2005b)⁸³ coinciden en que la cuestión fundamental del *TP* no es tanto la constitución del Estado político —como sí lo era para los contractualistas—, sino la problemática que se abre a partir de la reflexión sobre la naturaleza de la multitud y el equilibrio entre esta potencia colectiva y el poder de los gobernantes. Se trata, en definitiva, de un mismo poder, atravesado por procesos de concentración y división. Por esto, el equilibrio político implica “controlar el terror que se inspiran mutuamente, en lugar de dejarse llevar por él en un torbellino mortal” (Balibar, 1990 : 21). Siguiendo esta línea interpretativa, Montag (2005b) indica que este miedo a la indignación de las masas es lo que actúa como freno a los gobernantes: “Spinoza ha hecho de la indignación de la multitud —o del miedo a la indignación— y no de la ley, el freno al poder soberano” (Montag, 2005b : 658). Aquí se hace presente nuevamente una visión no jurídica de la política como crítica a la tradición liberal, subordinando el derecho a la fuerza.

El concepto de *multitudo* está atravesado por un conflicto entre dos tendencias que se inscriben en su significado: por un lado, una tendencia a la *absolutes*, entendida como impulso de totalidad; por otro, una tendencia a la disgregación, que hace imposible toda clausura. En este último caso, los conflictos de deseos se desarrollan al interior de la multitud y pueden conducir a la disolución del cuerpo político.

Al no existir un afuera de la multitud, las divisiones que surgen entre sus partes se producen dentro de ella; por lo tanto, gobernantes y gobernados, nobles y plebe, ricos y pobres forman parte de esta potencia colectiva. Dado que la naturaleza es una y la misma para todos, no hay razón para que lo que unos desean no sea deseado también por otros. En este sentido, en la conceptualización spinozista de la multitud se interioriza aquel conflicto de deseos entre los grandes y el pueblo descrito por Maquiavelo —entre quienes desean gobernar y quienes desean no ser gobernados—, aunque de un modo distinto al planteado por el florentino. Como observa Chauí: “cuando Spinoza afirma que todos los hombres son movidos por dos deseos antagónicos, esto es, que todos desean gobernar y ninguno desea ser gobernado, transfiere

⁸³ Balibar (1990) y Montag (2005b) dan cuenta de una segunda ambivalencia en Spinoza respecto a la multitud. Es el propio temor que el holandés experimenta hacia las masas, expresado en su reacción ante el linchamiento de los hermanos De Witt, al referirse a ellas como *Ultimi barbarorum*.

para el interior de cada sujeto la división que Maquiavelo pusiera en la sociedad” (Chauí, 1989: 150).

Las divisiones al interior de la multitud, así como las condiciones que las posibilitan, son siempre secundarias frente a su constitución transindividual. Las categorías que puedan imponerse sobre los grupos o los individuos son contingentes, productos del juego de fuerzas, conflictos y acuerdos que se tejen o se imponen, y están sujetas a constante cambio. Por ello, la lógica del estado natural persiste en el Estado político: la relación de dominio puede invertirse, y el miedo se convierte en una condición tanto para ejercer el poder como para conservarlo, coexistiendo siempre con el temor a perderlo.

La multitud adquiere la forma de un sujeto desgarrado, dividido, pero nunca disgregado. Es un concepto límite (Balibar, 2021) que anuncia la imposibilidad de una disolución total, pero tampoco de una unidad total. Por eso, este concepto, aunque sea traducido como pueblo⁸⁴, nunca podrá ser el pueblo de Hobbes. Se aleja de lo Uno como totalidad cerrada, clausurada, en todo caso es una totalidad abierta, una unidad sin cierre, y resiste a la idea de la unidad de la representación, en tanto, pueda implicar una sumisión al poder estatal, salvo en un contexto de pasividad extrema como el caso de una multitud esclava. La única manera que se pueda dar esa identificación o asimilación activamente entre la *potentia* de la multitud y la *potestas* del Estado es en el caso de un *imperium absolutum*, que es la democracia, cuyo desarrollo quedó inconcluso en el *TP*.

3.3 Democracia

En el *TP* se afirma que la experiencia histórica ha demostrado tres formas posibles en las que la multitud se organiza políticamente: monarquía, aristocracia y democracia. Pero lejos de caer en la tipología clásica de los regímenes políticos, lo que aquí importa son menos sus formas, que el entramado de relaciones de fuerzas, composiciones afectivas e imaginarios colectivos que estos expresan en un momento histórico determinado. Contrariamente a la casuística tradicional que se interroga por el mejor Estado, de lo que se trata es cómo un Estado puede durar, garantizando la seguridad y libertad de sus ciudadanos, lo que a su vez es condición necesaria para su estabilidad.

La democracia en Spinoza se configura de manera excéntrica, no reduciéndose a un mero régimen político, sino que adquiere una segunda valencia como movimiento, expresión de la expansividad y absolutización del ser. Esto se manifiesta como tendencia al interior del cuerpo

⁸⁴ Cristofolini (2008) considera que la mejor traducción del concepto de *multitudo* es pueblo.

político, siendo soporte y horizonte de la vida política (Chauí, 2004). Visentin indica que este segundo significado da cuenta del “movimiento propio del desplegarse de la existencia de una colectividad” (Visentin, 2011 : 9), siendo así principio constitutivo de toda relación política. De esta manera, aparece como la medida de sí misma y de las demás formas de organización política, o como afirma Balibar (2011), como “la verdad de todos los regímenes, a partir de la cual se puede medir la consistencia interna de su constitución, determinar las causas y las consecuencias tendenciales” (2011 : 50). Por eso, el francés reconoce en Spinoza una “teoría de la democratización” (2011 : 138), que excede a la forma de gobierno democrática y está presente en los otros tipos de Estado, operando en las contradicciones de toda comunidad política históricamente constituida.

Este movimiento de la democracia es un proceso de “transformación interna del poder de la masa (*potentia multitudinis*), mediante el cual ese poder que era pasivo tiende a convertirse en un poder activo” (2011 : 138). Podemos decir que es el proceso en el cual los individuos pasan de “ser parte de un todo (sea éste la Naturaleza, la *multitudo* o el *imperium*) para tomar parte en la potencia de ese todo” (Chauí, 2004 : 195). Esto se logra plenamente en el Estado democrático, pero la política spinoziana trata justamente del trabajoso pasaje de transición entre grados de potencia, menor a mayor, y viceversa, de la servidumbre a la libertad, o su contrario. Por eso, Bove (2014) define a la democracia spinozista como el “movimiento real por el cual una sociedad se libra perpetuamente del estado de servidumbre pasando a una perfección mayor” (2014 : 273-274).

La preocupación central del *TP* es cómo hacer que se exprese la potencia colectiva de la multitud como tendencia democratizadora de las instituciones y de la vida en sociedad. Por lo demás, esa potencia aparece como condición de duración del cuerpo político. El desafío al que hace frente Spinoza es pensar la estructura institucional⁸⁵ que pueda garantizar la perseverancia de los Estados ante la realidad conflictiva de la multitud, atravesada por las tensiones producto de las divisiones de exclusión y sociales que redefinen la proporción y distribución del poder político.

⁸⁵ Para Alexandre Matheron (2025), Spinoza busca en el *TP* “descubrir los sistemas institucionales que serán los más perfectamente autorregulados: aquellos que, por el mero juego de su propio funcionamiento, determinarán a los hombres a vivir en paz y armonía” (2025 : 312). El objetivo de esta empresa es que las estructuras institucionales se reproduzcan sin perturbación alguna, “sin pasar por esas alternancias de desequilibrios catastróficos seguidos de reequilibrios más o menos logrados” (2025 : 313). Esta interpretación de carácter estructuralista es compartida por Lazzeri (1998), para quien, hay una “proximidad estructural” (1998 : 363) entre los distintos regímenes políticos, que posibilita que los cambios se produzcan mediante un proceso interno, a partir de reformas institucionales, sin la necesidad de una ruptura radical de los mismos. Ambos autores sostienen, que Spinoza busca evitar la guerra civil, teniendo como caso lo sucedido en Inglaterra, con la experiencia de Cromwell.

Spinoza se inscribe en la tradición del pensamiento democrático de manera anómala y disruptiva. No solamente por su teoría de la democratización presente en todos los regímenes políticos, sino también por su teoría sobre la democracia como forma de gobierno, definida tanto en el *TTP* como en el *TP*, aunque de manera inconclusa. En el *TTP* la define como el Estado político “más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo” (Spinoza, 1994 : 341), y posteriormente, como la que está “más acorde con la naturaleza humana” (1994 : 417). En ambos casos, la democracia se presenta como una forma virtuosa, adecuada para la perseverancia de los seres humanos, y como causalidad adecuada de la potencia de la multitud. Pero, al ser la naturaleza de los seres humanos ambivalente, inscribe en la democracia el carácter conflictivo de la condición humana, planteando un desafío para la institucionalidad política.

La democracia implica una forma de sociedad en la que los individuos se aproximan a la libertad natural que le es propia. Es importante recordar que, en el estado de naturaleza del *TTP*, la libertad tiene como condición una igualdad natural. Por lo cual, la forma democrática expresa esa igualdad política que garantiza las condiciones de posibilidad de la libertad individual y colectiva, mediante una transformación de los derechos naturales de cada uno en un derecho común, que resulta de la asociación y el acuerdo de los seres humanos, y de esta manera, “siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural” (1994 : 341). Spinoza no tratará de las otras formas de Estado, ya que considera suficiente deducir aquellas de lo expuesto sobre el régimen democrático.

En el *Tratado Político*, se pueden identificar dos definiciones que indican una reescritura en los términos con los que Spinoza caracteriza este régimen político. La democracia aparece definida en el párrafo 17 del capítulo II como el Estado cuyo gobierno recae en un “Consejo que está formado por toda la multitud” (Spinoza, 2013, 119) y, más adelante, en el capítulo XI, como el Estado “totalmente absoluto” (*omnino absolutum*) (2013, 281). Como señala Chauí (2004, 253), otra de las diferencias que se plantea respecto de la casuística tradicional sobre las formas de gobierno es que la distinción entre regímenes no se basa en el origen del poder, el número de gobernantes ni el método de elección, sino en la proporción en que se distribuye el derecho a ejercer el poder político. Esto implica considerar la relación entre “la proporcionalidad de las relaciones de poder entre la potencia individual y la colectiva y entre ésta y el poder de los dirigentes” (2004, 253).

Los regímenes políticos no se distinguen por su origen, puesto que la multitud es la potencia instituyente de todo Estado y en ella reside la soberanía; tampoco por la cantidad de gobernantes, ya que la monarquía descrita por Spinoza es una aristocracia enmascarada, mientras que en el gobierno aristocrático el Consejo puede ser más numeroso que en la

democracia e incluso abarcar a toda la multitud. Tampoco se diferencian por la existencia de un sistema electoral, dado que este método puede emplearse tanto en una monarquía constitucional como en la selección de gobernantes en la aristocracia. Por lo tanto, la distinción fundamental reside en cómo se define el derecho a ejercer el poder (Chauí, 2004 : 183). En una democracia, este derecho pertenece a toda la multitud y es determinado por la ley: son ciudadanos y pueden ocupar funciones de gobierno “todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, a los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas” (Spinoza, 2013: 281).

En el Estado democrático la multitud reivindica para sí misma el derecho de autogobierno, en el cual todos obedecen las decisiones tomadas por común acuerdo, sin perder su singularidad, ya que son ciudadanos y súbditos a la vez. De esta manera, todos y cada uno manda y nadie es gobernado por un igual, sino que siguen sus propios decretos. En la democracia se aproximan lo más posible la soberanía con el ejercicio de las supremas potestades y la potencia instituyente con el poder instituido, siendo de esta forma el poder político más absoluto, en el que se compatibiliza el poder de la colectividad con la libertad individual de cada uno, lo que lo diferencia del absolutismo hobbesiano.

El carácter absoluto de la democracia no implica una asimilación total entre la potencia de la multitud y el poder instituido, ya que siempre hay un resto que amenaza. Esta distinción que se da en el *TP* entre la *potentia* y la *potestas* refiere al doblez que se produce en el proceso de institución de un Estado, como causa eficiente e inmanente, es decir, como fuerza productora de lo real, y la forma institucional-jurídica, por la cual se afirma y cobra realidad, expresando un equilibrio de fuerzas al interior del cuerpo político. En la práctica la potencia es limitada debido a que el poder institucional no la puede colmar plenamente (Abdo Férrez, 2013). Esto es analizado por Pires Aurelio (2011):

Por un lado, la potencia de la multitud no se ejerce a no ser a través de una *potestas*. Por otro lado, ella no puede ejercerse por entero en esta *potestas*, una vez que los individuos no abandonan jamás su naturaleza pasional, que resta como una espada de Damocles sobre el Estado (2011 : 44).

La potencia de la multitud, al mismo tiempo que se concreta en el poder instituido, lo excede. Esto hace que la relación entre la *potentia* y la *potestas* sea, por momentos, estable, y, por otro, conflictiva. Dado que nunca se alcanza una identificación plena entre ambas, las tensiones y los equilibrios de fuerzas que se producen en el interior de la multitud determinan la distancia existente entre la potencia colectiva y el poder político. Para Pires Aurélio (2011), dicha distancia se manifiesta en el plano de la constitución imaginaria de la sociedad, lo cual tiene efectos materiales en la configuración del entramado institucional y en la estabilización

de las relaciones de poder. Lo que nunca se produce es una enajenación efectiva: la multitud no es despojada de su potencia actuante.

En el capítulo V del *TTP* se halla una clave para comprender la diferencia que venimos señalando entre la potencia de la multitud y el poder instituido. Esta distancia, constitutiva de toda forma política, requiere ser colmada y mediada a través de la imaginación, entendida como un efecto mistificador cuya imagen produce efectos políticos:

Que o bien toda la sociedad debe tener, si es posible, el poder en forma colegial, a fin de que todos estén obligados a obedecer a sí mismos y nadie a su igual; o bien, si son pocos o uno solo quien tiene el poder, debe poseer algo superior a la humana naturaleza o, al menos, debe procurar con todas sus fuerzas convencer de ello al vulgo (Spinoza, 1994 : 158).

Como se señaló, si el poder colegial corresponde a la democracia, el gobierno de unos pocos refiere a la aristocracia y el de uno solo a la monarquía. Como nadie soporta ser gobernado por sus iguales, estos dos tipos de Estados deben fundamentar su política ocultando el verdadero origen del poder político que es la potencia de la multitud como lo demuestra el *TP*. Los reyes sustentan su poder recurriendo a la divinidad o a algún atributo excepcional, y los patricios o nobles a una superioridad moral respecto a la plebe y en la riqueza como factor de poder⁸⁶. La cuestión es que la imaginación implica una relación, que convence no solamente a la multitud excluida del poder, sino también a quienes lo detentan. Por eso, Spinoza considera fundamental una reforma o enmienda de la imaginación, lo que dará paso a las reformas institucionales de cada forma de gobierno, desarrolladas en el *TP*.

En el análisis spinozista de la monarquía, el poder del rey no es absoluto ni autónomo, sino que depende directamente de la potencia colectiva de la multitud, como dirá en el capítulo VII del *TP* cuando afirma que “la espada o derecho del rey es, en realidad, la voluntad de la misma multitud o de su parte más fuerte” (Spinoza, 2013 : 198). De esta manera, desmonta la ficción del poder monárquico sosteniendo que su capacidad de gobernar está determinada por su articulación con los afectos y opiniones de la sociedad. El rey sólo puede ejercer su poder mientras expresa la fuerza social y no actúa en contra del interés común. Por ello, debe evitar acciones que susciten la indignación popular y procurar siempre la utilidad colectiva. La estabilidad monárquica se logra mediante instituciones que limiten las ambiciones individuales del Rey y construyan vasos comunicantes con las opiniones y deseos de la multitud. Entre estas instituciones se destaca la creación de los consejos. El problema dirá Spinoza, es que esta forma de gobierno en la práctica resulta ser una mala aristocracia al

⁸⁶ En el *Tratado Político* se menciona que la diferencia de riqueza que establece la diferencia entre los patricios y el resto de la multitud debe ser visible y permanentemente reproducida: “los patricios llevarán un vestido o un hábito especial, por el que se les reconozca; se les saludará con un título especial y todo plebeyo les cederá el puesto” (Spinoza, 2013 : 252)

rodearse de “jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad” (2013 : 157).

La aristocracia, por su parte, se constituye a partir de una desigualdad estructural entre quienes detentan el poder — los nobles, los patricios y los ricos— y la plebe, que queda excluida de la ciudadanía política. El poder político no lo tiene una persona, sino que se corporiza en un Consejo que es lo suficientemente amplio para durar en el tiempo, por el cual dirá que los consejos son eternos, mientras que los reyes son mortales, y el poder no vuelve a la multitud como sí sucedía en la monarquía con la muerte del Rey. Es por eso, que esta forma de gobierno se acerca más a la idea de poder absoluto de Spinoza, aunque no termina de cristalizarse como tal. La aristocracia reformada es la que más se aproxima a la democracia y está en mejores condiciones de garantizar el interés común. Para esto, la parte excluida del poder político debe gozar de los beneficios de la sociedad y de la libertad colectiva, teniendo que ser tenida en cuenta por quienes detentan las supremas potestades. Por más que la multitud esté excluida de la ciudadanía y sea tratada como extranjera, debe ser escuchada y tenida en cuenta en sus reclamos.

Hay dos peligros para la aristocracia, su oligarquización y su burocratización (Visentin, 2011). Spinoza desarrolla una serie de reformas institucionales para evitar ambas regresiones. Pero también, permanece una tensión irresuelta, por un lado, la tendencia a radicalizar la exclusión de la multitud, generando un estado de conflictividad permanente; por otro, se abre el camino hacia su integración gradual mediante la ampliación de la participación política. La experiencia, según Spinoza, demuestra que la aristocracia tiende a degenerar en oligarquía cuando los patricios actúan movidos por la ambición más que por el bien común, excluyendo a los más capaces y concentrando el poder en una casta cerrada. Esta dinámica hace de la aristocracia un régimen inestable, empujando a Spinoza a preferir la democracia como la única forma política capaz de garantizar de manera duradera la libertad, la paz y la seguridad de la multitud.

En los capítulos del *TP* que versan sobre la monarquía y la aristocracia se observa que Spinoza busca adecuar los deseos e imaginarios entre las partes que gobiernan y quienes son gobernadas. Al respecto, Matheron (2025) sostiene que,

el democratismo [en Spinoza] es el medio en todas partes, incluso en la monarquía y la aristocracia ideales, de asegurar la autorregulación del cuerpo social. Pero nunca es un fin en sí mismo, ni siquiera en una democracia. El fin de la política como tal es la preservación del Estado. Para lograrlo, el problema consiste en concebir un sistema institucional que, al determinar necesariamente a los súbditos a aceptar las decisiones de los gobernantes y a los gobernantes a tomar decisiones aceptables para los súbditos, se reproduzca permanentemente. Esto implica, entre otras cosas, que este sistema garantice una correspondencia bastante exacta entre la resultante global de los deseos de los dirigentes y los del conjunto de la población (2025 ; 379).

Se vislumbra el propósito de Spinoza al proponer las reformas y enmiendas institucionales: hacer posible la duración de todo Estado y generar un andamiaje institucional que, sostenido en un régimen de relaciones pasionales e imaginarias, garantice la reproducción de sus condiciones de permanencia en el tiempo. La interrupción de la escritura del *Tratado Político* en el capítulo dedicado a la democracia impide conocer en detalle la propuesta institucional que el autor tenía en mente para este régimen. Sin embargo, a partir del recorrido realizado hasta aquí, es posible señalar algunas diferencias respecto de las otras formas de gobierno que permiten esbozar ciertas conclusiones sobre la concepción spinozista de la democracia.

A diferencia de los Estados monárquicos y aristocráticos, que requieren una relación estática de poder entre las partes de la multitud —pues necesitan sostener un régimen de exclusión de una parte minoritaria sobre otra mayoritaria—, en el Estado democrático existe un dinamismo político mayor. La propia dinámica de inclusión genera un juego de fuerzas que pone permanentemente a prueba la duración del cuerpo político. La relativa plasticidad de la democracia se debe a la constante institucionalización y re-institucionalización mediante la producción de derechos que expresan los conflictos presentes en la sociedad (De Guimaraens, 2013 : 178). La clave de esto se observa en el capítulo VIII, dedicado a la aristocracia centralizada, cuando Spinoza afirma que “el Estado está menos en poder de los patricios cuantos más derechos reclama para sí la plebe” (Spinoza, 2013: 215). Esta idea del reclamo aparece también en su tratamiento de la democracia, donde sostiene que quienes son ciudadanos por la ley “con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado” (2013: 281-282). Por lo tanto, la duplicidad del derecho —tanto como grado de potencia que expresa la intensidad de las fuerzas que disputan la participación en el poder común, como en su determinación institucional y legal que canaliza dichas fuerzas— convierte el conflicto en un elemento productivo para la perseverancia del cuerpo político.

Resuenan las palabras de Maquiavelo (2008), quien en *Los discursos de la primera década de Tito Livio* señala dos formas de república, la aristocrática y la popular. La primera, que sigue los casos de Esparta y Venecia, tratada hasta el capítulo 6 del libro 1 y la segunda que tiene como caso paradigmático a Roma. La república aristocrática se sostiene bajo una idea de “unión” (Funes, 2004 : 91) entre sus miembros y una quietud política producto de la fijación de las posiciones sociales y políticas, es decir, que hay una restricción de acceso al poder de quienes no poseen los recursos sociales, no hay un crecimiento de la población, ni una expansión territorial, nada que perturbe la distribución jerárquica del poder y de los bienes sociales de la ciudad, lo que es funcional a la ambición de los grandes. Estas repúblicas que

aparecen como modelos ideales, en realidad son débiles a los cambios de los tiempos, y que si se han sostenido en el tiempo es por la suerte de la fortuna. Dirá:

O tú razones sobre una república que quiere construir un imperio, como Roma, o sobre una república a la que le basta con mantenerse en su estado. En el primer caso, ella necesita hacer todo como Roma; en el segundo, puede imitar a Venecia y a Esparta (Maquiavelo, 2008 : 67).

Aquí el ejemplo paradigmático es el conflicto resultante por la división entre la plebe y el senado, que derivó en la institucionalización del tribuno de la plebe. En este caso, la productividad del conflicto político hizo grande a Roma. Se podría pensar que Spinoza toma, por un lado, el ejemplo de la república popular como manera de restituir la dimensión antagónica de la política en la propia experiencia holandesa, pero sobre todo para definir al *imperium* democrático como aquel en el cual es posible la realización de una práctica virtuosa de duración del Estado, ya que lo que aquí también está en juego es la libertad del cuerpo político. Dirá Chauí que,

el rasgo principal de la política, rasgo que se manifiesta en su forma mayor, la democracia, es la legitimidad del conflicto y la capacidad para acciones que realizan el trabajo del conflicto, acciones que se efectúan como contrapoderes sociales de creación de derechos y como poderes políticos de su legitimación y garantía (Chauí , 2005 : 10-11).

Efectivamente, la ley entendida como el derecho-potencia expresado institucionalmente puede funcionar como contrapoder ante los poderes sociales y políticos que resultan del conflicto entre las partes de la multitud. Esto se reconoce cuando Spinoza, en el mismo capítulo XVI del *TTP* que define a la democracia indica que “la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda” (Spinoza, 1994 : 340), expresando un contrapoder contra toda pretensión de particular de apropiación del poder político, y también, una lógica hospitalaria de esa potencia popular que debe ser instituida, canalizando el deseo de libertad y reconocimiento en la participación del derecho común.

De la misma manera que Maquiavelo, a lo largo del *TP* se encuentra en Spinoza un juego de dinámicas opuestas que tienden a dar cuenta de disposiciones colectivas de la multitud y su configuración en términos institucionales. La relación estática entre las partes y la relación dinámica entre las mismas se expresan en dos tipos de Estados como modelos límites y contrapuestos, la monarquía turca y la democracia. En el parágrafo 4 del capítulo VI dice que “ningún Estado se ha mantenido tanto tiempo sin cambios notables como el de los turcos, y en cambio no hubo ciudades menos duraderas que las ciudades populares o democráticas, ni ciudades en las que haya habido tantas sediciones” (Spinoza, 2013 : 156). Pero a continuación aclara,

si la paz debe llevar los nombres de servidumbre, barbarie y soledad, no hay para los hombres nada tan desastroso como la paz (...) [es] la servidumbre y no la paz lo que reclama que todo el poder se reúna en las manos de uno solo. Como ya hemos dicho, la

paz no consiste en la ausencia de guerra, sino en la unión de las almas, es decir, en la concordia. (2013 : 156).

La concordia entre los individuos no anula el conflicto; lo presupone. Esto lo trabajamos en el apartado sobre el concepto de duración, cuando vimos cómo Spinoza tensiona la dicotomía entre paz y guerra. Aquí, lo interesante es cómo cada uno de estos términos se asocia a cierto tipo de forma política. La oposición pasa a ser entre la vida pacífica y la vida en soledad, entre la paz y la servidumbre: la primera se concibe plenamente en la democracia, mientras que la segunda está ligada a una experiencia histórica concreta, la monarquía turca. De manera similar, Maquiavelo se refiere al modelo turco en el capítulo IV de *El Príncipe*, al analizar dos tipos de monarquías, la turca y la francesa, señalando que en la primera los súbditos son tratados como esclavos por el monarca (Maquiavelo, 2015). De esto se puede deducir que Spinoza recupera del florentino la experiencia turca para criticar el ejercicio tiránico del poder político.

En el ejemplo turco, detrás de una cierta apariencia de estabilidad se esconde el sometimiento de la mayor parte de la multitud, quienes quedan excluidas de la participación política. Este tipo de regímenes suspenden el tiempo de la política en favor de un tiempo lineal que no es más que la anulación de la política mediante una lógica estática de las relaciones de fuerza. De esto se deduce que el costo de querer erradicar el conflicto político es la servidumbre.

La democracia, en cambio, “es mucho más eficaz en la paz que en la guerra” (Spinoza, 2013 : 181), porque la esclavitud no se confunde con la libertad y ni la soledad con la paz. Los individuos juntos pero aislados entre sí es la expresión de la mayor pasividad, un estado de despotenciación, de menor grado de perfección del cuerpo político, donde se produce una separación entre el poder constituido y la potencia constituyente. La democracia resulta la modalidad política más adecuada para que los antagonismos se puedan expresar productivamente en las instituciones y se cristalicen en el derecho civil. De esta manera, la paz como expresión de la práctica virtuosa de una comunidad política, no suprime el conflicto, sino que lo supone.

4. La paradoja de la democracia: un problema abierto

En este capítulo examinamos cómo se condensa la relación entre orden y conflicto en la última etapa del pensamiento de Spinoza. Si en los capítulos anteriores trabajamos la relación crítica frente al pensamiento filosófico y político tradicional, así como con la filosofía de Descartes y la política de Hobbes, aquí vimos por la positiva, como el rodeo por Maquiavelo nos permite comprender la radicalidad y originalidad de ese nuevo terreno que representa

para la modernidad el discurso del spinozismo. Tanto el carácter conflictual de su realismo político, como lo disruptivo de la interpretación republicana que hace sobre el pensamiento maquiaveliano y lo radical de sus conceptos en torno a la duración, multitud y democracia dan cuenta de la anomalía que representa su producción teórica para su tiempo, asumiendo una forma intempestiva, que no renuncia a intervenir en su coyuntura, pero que al igual que el florentino escribe para el porvenir de una democracia y un proyecto político a consumir.

El interrogante spinoziano-maquiaveliano que articula nuestra reflexión es el de la duración de una experiencia política capaz de garantizar la seguridad del Estado y la libertad de los ciudadanos. Spinoza plantea que ello sólo es posible mediante el esfuerzo por hacer perdurable la potencia democrática de la multitud en cualquiera de las formas de gobierno, lo que exige es reformar la imaginación y las instituciones para adecuar la *potentia* y la *potestas*. El Estado democrático aparece como el más apto para canalizar las tensiones sociales y materializar el deseo de gobernar y no ser gobernado. Pero nada garantiza esta empresa.

La democracia spinozista logra, aunque de modo precario, articular la lógica institucional con la dinámica pasional de los seres humanos. Su flexibilidad contrasta con la rigidez de la monarquía y la aristocracia. No obstante, la interrupción del *TP* en el capítulo XI sobre la democracia, plantea algunos interrogantes y deja abierta la tensión entre orden y conflicto. Paradojalmente, Spinoza le dedicó mayor energía a dar los argumentos por el cual las mujeres, los niños, los extranjeros, los esclavos, los locos y los criminales quedan excluidos de la ciudadanía y del gobierno. Lejos de propiciar una inclusión radical, la democracia spinoziana parece apoyarse en la naturalización de la diferencia sexual y económica en nombre de la paz y la concordia: “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” (Spinoza, 2013 : 284). Y luego dirá,

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 (2013 : 286).

Como señala Abdo Ferez (2020), “la alusión a la paz y la concordia desmiente el argumento natural de la división sexual” (2020 : 343), ya que la propia forma política es la que produce esa división como relación dominante entre los sexos, “habiendo un régimen político de producción de la división sexual, mucho más, de la heterosexualidad como relación dominante entre los sexos” (2020 : 344). Una reflexión parecida se puede establecer en torno

a la esclavitud y la funcionalidad de una producción de la división económica en un contexto del siglo XVII donde Los Países Bajos se enriquecen a raíz del comercio de esclavos y se convierten en una potencia imperial a partir del método de explotación esclavista en otros continentes. Respecto a estas problemáticas, Emilia Giancotti (1995 : 93) dice que la exclusión de quienes realizan trabajos serviles y de las mujeres del derecho al voto y participación en el gobierno es una contradicción que revela condiciones materiales de desigualdad real, frente a las cuales la democracia como participación de todos y todas es un proyecto por implementar.

En definitiva, toda forma política está atravesada por la tensión entre inclusión y exclusión, incluso —y especialmente— la democracia. Estas dinámicas se legitiman en nombre de un ideal de paz o concordia que busca neutralizar el conflicto y sostener un orden sexo-genérico, económico, racial y normativo, arraigado en un régimen pasional (Matheron, 2025 : 412). Pero la política democrática abre el interrogante por estas exclusiones y las formas de dominación, ya que implica un movimiento constante por ampliar los marcos de participación e inclusión ciudadana. Como advierte Balibar (2017), “una democracia que tiene por función conservar cierta definición de ciudadanía es también, tal vez, por esa misma razón, incapaz de resistir su propia desdemocratización” (2017 : 15). El peor veneno para una democracia es su estancamiento, aferrándose a una imagen de orden, clausurando la inclusión ciudadana, ya que prepara el terreno para la revuelta y cava así su propia ruina.

Conclusión:

En este trabajo nos propusimos desarrollar una exposición de la filosofía de Spinoza, destacando tanto su relevancia en la historia del pensamiento político como su vigencia para la comprensión de las dinámicas políticas contemporáneas. Esta tarea implicó enfrentar dos dificultades principales. La primera se vincula con el lugar marginal que la tradición académica ha asignado al pensamiento spinozista, cuya obra ha sido comúnmente abordada de manera fragmentaria, privilegiando en muchos casos su filosofía general que a su reflexión política. La segunda dificultad remite a la persistencia de una lectura hegemónica de la política desde el paradigma del orden, que ha tendido a neutralizar o eliminar el conflicto. Este enfoque ha condicionado también la recepción de Spinoza, interpretándolo a través de los marcos conceptuales dominantes de su tiempo y dificultando, de ese modo, el reconocimiento de la singularidad de su proyecto teórico.

Para sortear estos obstáculos, resultaba necesario determinar desde qué lugar posicionarnos —y posicionar a nuestro autor— en el marco de los debates filosóficos y políticos de la modernidad, así como frente a los poderes dominantes de su tiempo. Era preciso, además, establecer los términos de la relación que el pensador holandés mantuvo con los discursos teóricos que configuraron el horizonte de inteligibilidad de la época: el cartesianismo, por un lado, y el contractualismo, por otro. Desde esta perspectiva, el nombre de Spinoza no designa únicamente a un pensador del siglo XVII, sino también un lugar de pensamiento, un *topos* desde el cual interrogar y repensar la modernidad política. Asumir esta posición implicó situarnos desde una perspectiva en conflicto con su tiempo, pero también del conflicto, en tanto Spinoza introduce una mirada sobre la realidad política que subraya el carácter antagónico de la dinámica social y la precariedad constitutiva de las formas políticas.

Podemos reconocer, además, un tercer aspecto conflictivo en el spinozismo: las intensas polémicas que su obra suscitó en los ámbitos intelectuales y políticos conforme fue difundida, convirtiendo al filósofo en blanco de censuras y ataques. Es precisamente esta posición anómala la que sitúa a Spinoza en los márgenes de su época; pero es, a la vez, desde esos bordes de marginalidad donde se hace posible comprender su crítica al centro teórico y político de la modernidad, y vislumbrar así otras modernidades posibles, latentes en las disputas y tensiones de aquel siglo.

En este sentido, Spinoza se sitúa en la modernidad desde una posición disidente (Tatián, 2019), en oposición tanto al régimen de saber que sostenía el poder teológico como a la tradición filosófica y política aún dominante en el siglo XVII. Si bien dichas corrientes

comenzaban a declinar, mantenían una influencia significativa en amplios sectores políticos, intelectuales y culturales. No obstante, lo que aquí interesa subrayar es la relación crítica que el autor establece con aquellos discursos teóricos que se presentaban como novedosos en el campo intelectual de la época: el cartesianismo, en el plano filosófico, y el contractualismo, en su formulación hobbesiana, en el plano político. Descartes y Hobbes constituyen, de este modo, dos interlocutores decisivos con los cuales Spinoza entabla un diálogo complejo, explícito en algunos pasajes e implícito en otros. En esta línea, seguimos la interpretación de Marilena Chaui (2020), quien caracteriza la producción teórica spinoziana como un contradiscurso, en tanto el spinozismo se constituye inicialmente en el interior de estos sistemas teóricos, pero de modo disruptivo, produciendo una dislocación entre los conceptos y sus significados hasta contradecir sus propios fundamentos, y abriendo con ello un nuevo campo de pensamiento tanto en la filosofía como en la política.

El cartesianismo y el contractualismo aparecen como un paso obligado para el surgimiento del pensamiento spinozista. Como todo atravesamiento, hay una dimensión afectiva de la lectura que no es posible dejar de lado, algo de Descartes y de Hobbes permanecen en Spinoza, incluso en el intento de este por alejarse de estos teóricos. Pero la radicalidad de su pensamiento y la profundidad de la ruptura que introduce hacen que, al mismo tiempo, los trascienda. Esta trascendencia no se produce sin una operación de dislocación o torsión interna en el seno de esos discursos, operación mediante la cual Spinoza desarticula sus núcleos fundamentales —el *cogito* y la dualidad sustancial en Descartes, el contrato y la concepción del derecho natural en Hobbes— para, sobre tales cimientos, erigir una elaboración teórica creativa.

A lo largo de este trabajo hemos sostenido que, si bien Descartes y Hobbes se presentan como figuras de novedad en oposición a la tradición, lo cual es el elemento positivo que retoma Spinoza, ambos permanecen, sin embargo, anclados en un pensamiento del orden, que representa el aspecto negativo que será criticado. En esta dialéctica opera el spinozismo, en un contexto de crisis como la que estaba atravesando el siglo XVII —Holanda no era una excepción en este aspecto—, situarse en los márgenes para cuestionar las bases de la modernidad se asume como un imperativo.

Llegados a este punto, pueden reconocerse otras diagonales posibles de lecturas en este trabajo, siempre en el marco de la problemática central acerca de la relación entre orden y conflicto. Una de ellas es la conversación que Spinoza entabla con figuras teóricas decisivas del pensamiento moderno, en la cual se despliega un claroscuro entre la interpretación que él propone de esos autores, lo que efectivamente enuncian y la manera en que son leídos en un determinado contexto histórico. Esto es claramente identificable en las polémicas con

Descartes y Hobbes. Sin embargo, es la figura de Maquiavelo —como personaje filosófico y político— la que adquiere un papel decisivo, en la medida en que permite destrabar la encrucijada del pensamiento spinozista.

En este sentido, resulta pertinente recuperar la noción de personaje conceptual elaborada por Deleuze y Guattari, quienes sostienen que estos “ejecutan los movimientos que describen el plano de inmanencia del autor e intervienen en la propia creación de sus conceptos” (Deleuze y Guattari, 1997: 65). En el caso de Maquiavelo, no se trata de una mera influencia en el pensamiento de Spinoza, sino de una relación mucho más compleja: en ciertos momentos, Spinoza se vuelve Maquiavelo, al mismo tiempo que Maquiavelo se vuelve Spinoza, aunque “volverse no es ser” (Deleuze y Guattari, 1997: 67). En este juego de desplazamientos mutuos, se configura una lectura maquiaveliana de Spinoza y una spinoziana de Maquiavelo, sin que uno se disuelva en el otro. Esta reciprocidad dinámica constituye una de las claves interpretativas que nos permitió comprender la productividad filosófica del encuentro entre ambos pensadores.

La lectura de Maquiavelo realizada por Spinoza contiene una intensidad afectiva que determina adecuada y activamente el ejercicio intelectual de pensamiento. Los elogios de *acutissimus* y *prudenterissimus*, dan cuenta de una afectación alegre, que potencia el acto de conocer y pensar en el holandés. Por eso, en nuestro último capítulo, retomamos de Domínguez Di Vincenzo (2023), la idea de una “pasión teórica”, para pensar el vínculo entre ambos, ya que este encuentro tiene implicancias teóricas muy importantes, y nos permite comprender, de manera retrospectiva, la constitución del cuerpo político a partir de una teoría de las pasiones, la transformación del concepto de *conatus* y por ende de derecho natural, cuestiones que no pueden ser pensados sin el terremoto que implicó la lectura del florentino. Mediante Maquiavelo, se hace inteligible la alternativa que representa el spinozismo política en la modernidad.

Para llevar a cabo este recorrido, nos centramos en el estudio de los escritos más relevantes de Spinoza, tales como la *Ética*, el *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*, sin descuidar sus demás textos filosóficos ni su correspondencia epistolar. Para comprender de manera más profunda la obra spinoziana, nos nutrimos de las investigaciones y producciones teóricas que proliferaron desde la década de 1960 hasta la actualidad. Estos estudios nos proporcionaron claves interpretativas fundamentales que nos permitieron reconocer la singularidad del pensamiento de Spinoza, articulada en torno a cuatro ideas centrales: en primer lugar, una teoría de la individualidad que se contrapone al individualismo moderno; en segundo lugar, una concepción del derecho natural entendido como potencia y esencia de todo ser humano; en tercer lugar, una perspectiva no contractualista de constitución del

cuerpo político, fundada en la teoría de las pasiones como alternativa al contractualismo moderno; y, finalmente, un maquiavelismo explícito e implícito que nos permitió comprender la radicalidad de ciertos conceptos spinozianos como modos de abordar la tensión permanente entre orden y conflicto.

Las conclusiones alcanzadas confirman la hipótesis principal de este trabajo: la filosofía política de Spinoza reformula, de un modo alternativo al paradigma del orden dominante en la modernidad, la relación entre orden y conflicto. En lugar de anular o subordinar uno de estos términos, nuestro autor mantiene abierta la tensión que los articula y la concibe como el núcleo constitutivo de la política misma. Su pensamiento no busca suprimir el conflicto en nombre de un orden trascendente, sino que lo reconoce como condición de posibilidad de todo ordenamiento político, siendo al mismo tiempo garante de la reproducción de sus condiciones de existencia, de transformación y amenaza. En este sentido, el orden no excluye el conflicto, sino que se constituye a través de él, revelando así la singularidad del spinozismo en el pensamiento político moderno.

A modo de conclusión, y considerando la extensión del recorrido realizado, resulta pertinente presentar una síntesis de cada capítulo, destacando los argumentos desarrollados en cada uno de ellos y subrayando, en particular, aquellos elementos teóricos que sostienen y refuerzan la hipótesis central de este trabajo.

En el capítulo 1 hemos emprendido una tarea preliminar pero necesaria: realizar una primera aproximación al pensamiento de Spinoza, situándolo en las coordenadas de la filosofía política moderna. Por un lado, se destacó la batalla filosófica y política que el autor libra contra el régimen de saber dominante —el teológico— y contra el régimen de poder imperante —el monárquico—. El gesto materialista, de clara inspiración maquiaveliana, que consiste en revelar los mecanismos de dominación, se muestra fundamental como crítica a un orden que, si bien comenzaba a ser cuestionado por el pensamiento moderno emergente, aún desplegaba sus estrategias de intolerancia y de contraofensiva política. Spinoza deja así en evidencia un aspecto decisivo: todo régimen de saber y todo régimen político son, al mismo tiempo, un régimen de pasiones, sin los cuales ningún poder podría sostenerse.

Si, como señala Negri (2015a), Spinoza es la anomalía de la anomalía, ello no impide reconocerlo como un hombre de su tiempo, quizá como un “hecho maldito” de su siglo. Los años convulsionados que atravesó y la profunda crisis política que acompañó la consolidación del bando republicano en los Países Bajos constituyen el trasfondo histórico de gran parte de su producción teórica. Su preocupación por la inestabilidad política y el poder de movilización de las masas del bloque monárquico, sustentado en la teología política, llevan a Spinoza a criticar las bases del régimen de poder y de saber que lo sustentaba.

La crítica spinoziana a la tradición judeocristiana no se limita a una dimensión filosófica y política —orientada a liberar la razón de la superstición y a defender la libertad de filosofar—, sino que también tiene una dimensión biográfica marcada por su expulsión de la comunidad judía. Esta ruptura no lo conduce a la adhesión a otra religión, sino que implica un desplazamiento radical: Spinoza se concibe a sí mismo como ciudadano, es decir, como parte de una comunidad política, y asume plenamente la batalla filosófica. Es en este campo, el filosófico, donde se nos era necesario plantear la diferencia con la nueva filosofía que se proponía cortar de raíz con la tradición aristotélica escolástica. El debate con el cartesianismo es fundamental, no sólo por su influencia en Spinoza, sino también, y sobre todo, porque el mote de cartesiano se presenta como una imposibilidad para reconocer la filosofía propia del spinozismo.

Aunque Spinoza reconoce el valor del pensamiento cartesiano como punto de partida en la ruptura con la escolástica, considera que tanto Descartes como sus predecesores mantienen una concepción de Dios análoga a la de un monarca soberano, desplazando la metáfora teológica hacia la imagen político-teológica del absolutismo moderno. En efecto, como advierte Negri (2008 : 138), la moral cartesiana encierra una dimensión esencialmente política: la obediencia al poder soberano y la aceptación de sus dictados como incuestionables. Las máximas de la moral provisional cartesiana constituyen, así, reglas prácticas para la vida pública que en varios casos se oponen a las reglas del método destinadas al conocimiento de la verdad. En cambio, la ética spinozista —como destaca Chauí (2007)— propone un conjunto de enseñanzas prácticas orientadas a la vida común, no fundadas en la obediencia pasiva, sino que su doctrina “enseña de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber: no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor” (Spinoza, 2012 :110).

Spinoza se propone refundar las bases filosóficas y políticas de la modernidad mediante una crítica radical a la tradición metafísica y al cartesianismo. En el centro de su ontología sitúa la identificación entre Dios y la Naturaleza. En la fórmula *Deus sive Natura*, el *sive* no constituye un simple operador de equivalencia, sino un gesto filosófico de desplazamiento que desarticula toda jerarquía ontológica entre creador y creación, entre causa y efecto, entre lo divino y lo humano. Dios no se encuentra fuera del mundo, sino que es su causa inmanente: su potencia coincide con su esencia, y todo cuanto existe es expresión singular de esa misma potencia infinita.

Como sostiene Marilena Chauí (2020), la inmanencia constituye la “nervadura de lo real”, el hilo continuo que enlaza y comunica todas las cosas sin recurrir a un principio exterior o trascendente. En este marco, la sustancia no trasciende sus modos, sino que se explica en y

a través de ellos, mientras que la naturaleza deja de remitirse a un origen para pensarse como un proceso incesante de autoproducción. Así, la inmanencia se convierte en el principio estructurante de la realidad en la filosofía spinozista, desmantelando las oposiciones fundantes del pensamiento teológico-político y estableciendo un nuevo modo de inteligibilidad de lo real y de lo político.

Vimos como esta ruptura con Descartes y los cartesianos tendrá importantes implicaciones en la crítica a la concepción del sujeto moderno, en su vertiente legalista, del iusnaturalismo moderno, y en su dimensión utilitarista, como individuo posesivo (Montag, 2007). Al despojar al individuo de su carácter trascendental heredada de la teología y el cartesianismo, se deja de concebirlo como un imperio dentro de otro imperio, desustancializándolo y se desplazan las ideas de la libre voluntad y del dominio de la razón sobre las pasiones. En cambio, se propone comprender la naturaleza humana en clave ontológica y no antropológica, desde una perspectiva transindividual, como bien señaló Balibar (2011). Es en el entramado de relaciones afectivas e imaginarias que se constituye la individualidad, siendo parte finita entre otras partes finitas de la Naturaleza, y expresando de una determinada manera la potencia infinita de Dios.

Una vez establecida las diferencias con Descartes, nos quedaba desarrollar lo que separa a Spinoza de Hobbes. Que como indicamos, si el filósofo francés estableció los marcos de inteligibilidad del campo filosófico en la modernidad, el pensador inglés hará lo propio en el de la política, como iniciador de la vertiente moderna del iusnaturalismo. En el capítulo 2 buscamos discutir con aquellas interpretaciones que ven en el holandés un continuador del pensamiento hobbesiano enmarcándolo dentro de la tradición contractualista. Vimos que el encuentro entre estos dos pensadores no fue casual, menciones explícitas y parecidos implícitos llevaron en el siglo XVII a interrogarse por sus semejanzas y diferencias.

La importancia que tuvo Hobbes para su tiempo lo convierte en un paso ineludible para situar y comprender el spinozismo. Sin duda, la ruptura que el autor del *Leviatán* introduce respecto del pensamiento político clásico, así como el modelo teórico que inaugura, constituyen un punto de inflexión en el desarrollo de la modernidad política. En este sentido, el pensamiento de Spinoza aparece como deudor de esa matriz, en tanto comparte el intento de deducir la política a partir de una comprensión naturalista de la condición humana. Sin embargo, las diferencias que ambos pensadores establecen en torno a conceptos fundamentales —el estado de naturaleza, el contrato y el Estado político— son decisivas, pues configuran una distancia abismal entre sus proyectos. Mientras que en Hobbes estos conceptos se articulan bajo la primacía del orden como superación del conflicto, en Spinoza el conflicto se revela como elemento constitutivo y productivo del propio orden político.

Para desentrañar aquello que separa a Spinoza y Hobbes a partir de esa aparente semejanza desarrollada en el capítulo XVI del *Tratado Teológico Político* a partir de la figura del pacto, nos focalizamos en el concepto central de la política spinoziana, el derecho natural. Siendo esta noción equivalente en política a lo que representa el *conatus* en su filosofía, expresa la esencia y potencia de actuar del individuo determinada por la trama afectiva resultante del complejo de relaciones que establecen con las demás cosas exteriores. Del derecho natural se deducen los comportamientos de los seres humanos en una condición natural común con otros sin que medie entre ellos institución o poder político. Esto nos permitió diferenciar a Spinoza del iusnaturalismo, tanto en su vertiente clásica como moderna.

Vimos que, en relación con la tradición, el spinozismo rompe con toda concepción del derecho natural como un orden trascendente u objetivo que determine las acciones humanas conforme a una idea reguladora del Bien, de Dios o de la Razón. Spinoza niega tanto la existencia de un principio normativo exterior que fundamente el derecho, como la posibilidad de un derecho natural subjetivo, tal como lo concebían los iniciadores del contractualismo moderno. No concibe que haya una instancia moral o racional que oriente al individuo desde el interior; lo que los impulsa a obrar es la propia potencia, como fuerza de existir que cada ser expresa en su relación con los demás.

El derecho natural spinoziano define su radicalidad y transformación teórica respecto a la tradición contractualista a partir de la operación *ius sive potentia*, que expresa la identificación entre derecho y potencia, desplazando su sentido iusnaturalista y normativo del derecho hacia una concepción antijuridicista y desnormativizada, en la que cada cosa posee tanto derecho como potencia tiene para existir y actuar. Este desplazamiento, como señala Montag (2005a), traduce el lenguaje del derecho al de la potencia, de modo que el derecho no se funda en una norma o principio trascendente, sino en las relaciones efectivas de poder entre las partes finitas de la Naturaleza. Así, el derecho natural no es una prerrogativa moral o jurídica, sino la expresión de la potencia singular de cada ser, que encuentra en su *conatus* —su esfuerzo de perseverar en el ser— y en su *cupiditas* —su deseo— la medida misma de su existencia y de su actuar.

Si el derecho natural se explica por la teoría del *conatus*, se nos presentaba necesario comprender la divergencia entre Spinoza y Hobbes, en lo que cada uno entiende por este concepto. Si en el inglés, su significado como instinto de autosupervivencia responde a la relación medio-fin del principio vital —es decir, a la conservación orgánica y la mera supervivencia—, en el holandés, no es posible separar a esta tendencia por perseverar y conseguir aquello que le es útil de la vida. Esta no se reduce a una cuestión biológica, sino que implica el conocimiento adecuado de sus relaciones y expandir su capacidad de afectar

y ser afectado de manera virtuosa. En el holandés el *conatus* no se explica solamente por los principios de la mecánica y la física, sino también, por su ontología ya que los cuerpos son grados de intensidades porque son potencias afectivas que transitan de una menor a mayor perfección y viceversa.

Este desarrollo nos permitió arrojar luz sobre una de las cuestiones fundamentales para la política en Spinoza, que lo diferencia del autor del *Leviatán*: la relación entre poder y libertad. En Hobbes, siendo el estado natural un espacio de libertad natural absoluta, donde se tiene un deseo ilimitado a todas las cosas, el despliegue de su poder se encuentra obstaculizado por el poder de los demás. Por eso, esa libertad genera conflictos, ya que la igualdad natural entre los individuos conduce a la competencia, la desconfianza y la búsqueda de gloria, creando una situación de guerra de todos contra todos. Sólo es posible salir de esta situación mediante un pacto social que transfiera el poder individual a una autoridad soberana que pueda garantizar la paz y la seguridad. Contrariamente, en Spinoza los términos de poder y libertad no se diferencian: un mayor poder —es decir, una mayor capacidad de afectar y ser afectado— implica un incremento de la libertad de cada individuo, ya que esta se define como autodeterminación, es decir, obrar conforme a la regla de la naturaleza de cada uno. La libertad en el estado natural es abstracta porque es la condición de mayor impotencia, ya que hay una sobredeterminación absoluta de las pasiones, y es concreta en el cuerpo político, tomando parte activa del poder colectivo, construyendo normas de vidas comunes y potenciando su capacidad de actuar.

El estado de naturaleza spinoziano expresa la condición natural de toda modalidad humana de la existencia, antes de toda moral, de toda organización política y de toda institución o legislación civil. Esta condición es el punto de partida sin origen, atravesados por los afectos que los constituyen y determinan, los individuos son conscientes de estos, pero no de sus causas, entablando una relación adecuada o inadecuada con las demás cosas, según se es causa parcial o total de las afecciones. Mayormente, se yerra en el conocimiento de sus relaciones causales, por lo cual los seres humanos fluctúan determinados por sus apetitos. Esto los lleva a enfrentarse unos a otros, más que a acordar entre sí.

El antagonismo que caracteriza al estado de naturaleza es, para Hobbes, irresoluble, de ahí su célebre expresión: “el hombre es un lobo para el hombre”. Spinoza, aunque no emplea esta fórmula, reconoce igualmente la presencia de enemistad entre los individuos, ya que en tanto están determinados por las pasiones, son contrarios entre sí. No obstante, a diferencia del pensador inglés, vimos que propone un proverbio opuesto: “el hombre es un dios para el hombre”. Por eso, intentamos dilucidar cual es la relación de los seres humanos en el estado natural para el spinozismo, llegando a la conclusión de que estos vínculos no se reducen a

una contrariedad sin fin, sino que esta es una modalidad de las relaciones humanas, pudiéndose estas volverse concordantes para la ayuda mutua, ya que no hay nada más útil para los seres humanos que otro ser humano.

De este modo, arribamos a la pregunta por la sociabilidad humana. ¿Es esta natural o instituida? ¿Se acerca Spinoza más a Aristóteles o a Hobbes? Como hemos mostrado, el pensamiento spinozista escapa de esta dicotomía: su naturalismo no se reduce a una armonía preestablecida, pero reconoce que la solución, aunque parcial o precaria, reside en la naturaleza humana, específicamente en la red de relaciones transindividuales que los individuos establecen entre sí, y no en una artificialidad como la que propone el contrato.

Una vez desplazado el velo cartesiano y cuestionada la perspectiva hobbesiana con la cual se suele interpretar la política spinozista, se abre la posibilidad de pensar la especificidad de la producción teórica de Spinoza. En este marco, resultaba necesario dar cuenta de aquello que, a nuestro entender, expresa la radicalidad de su pensamiento político. Por ello, en el capítulo 3 desarrollamos su perspectiva no contractualista. Si el modelo teórico contractualista se presentaba como un paso obligado, lo que hace Spinoza es subvertir como contradiscurso su significado hacia otro continente teórico que es la constitución del spinozismo político. A partir de esto hace eco de manera más clara la respuesta brindada a Jelles por parte de nuestro filósofo. La epístola es de 1674, cuatro años después de la publicación del *TTP* y un año antes del truncado intento de publicación de la *Ética* e inicio de la redacción del *TP*. Esto nos indica que la carta estaba en el punto de transición y transformación teórica de una concepción que encontró en el pacto el nombre o la metáfora para hacer referencia al proceso colectivo de constitución del cuerpo político.

En esta sección de nuestro trabajo pusimos a prueba la hipótesis no contractualista en los tres escritos principales de Spinoza. Observamos que, aunque en el *Tratado Teológico Político* aparece la idea de pacto, esta no posee una connotación estrictamente contractualista. Spinoza mismo lo aclara en el capítulo XVII, al señalar que lo desarrollado en el capítulo anterior se ajusta poco a la práctica, dado que nadie transfiere completamente su poder a otro hasta el punto de no ser consultado sobre las decisiones a tomar. Para profundizar esta perspectiva, recurrimos a las aportaciones de Giancotti y Moreau. Según Giancotti (1995), lo que asegura el cumplimiento de la promesa del pacto es la utilidad como principio regulador: a diferencia de Hobbes, si las circunstancias cambian y el pacto deja de ser útil, su cumplimiento pierde fuerza. Por su parte, Moreau (2005) distingue en la obra dos génesis del pacto: una basada en la lógica de la necesidad, presente en la primera mitad del tratado, y otra fundada en la lógica del poder, desarrollada en la segunda mitad. Sin embargo,

lo que permanece constante es la teoría de las pasiones, que organiza y determina la formación del poder común como fundamento del pacto político.

En la proposición XXXVII de la cuarta parte de la *Ética*, se desarrollan los fundamentos teóricos del Estado político, en el escolio I vía la razón y en el escolio II vía los afectos. Nos centramos en la argumentación que versa sobre la constitución afectiva del cuerpo político, ya que aquí aparece presente el lenguaje contractualista del estado de naturaleza y Estado civil, pero de manera extraña ya que la figura del pacto está ausente. Demostramos como esto se debe a que en esta obra está presente la perspectiva no contractualista de su autor, concibiendo la génesis del Estado a partir de la teoría de las pasiones. Esto se explica por las preposiciones que preceden a la ya mencionada, que van de la XXIX a la XXXVI, en las cuales se exponen los fundamentos pasionales de la sociedad, mostrando la constante fluctuación entre contrariedad y concordia en los vínculos humanos. Hay una condición natural común, como semejantes, que hace posible el vínculo hospitalario entre los individuos, así como por esa misma razón, entran en conflicto entre sí. Al tiempo que rivalizan, necesitan de la ayuda mutua. Es la propia definición de afecto la que permite argumentar la dinámica de composición de fuerzas que constituye una comunidad política, un afecto solo es vencido por uno más fuerte y de sentido contrario, es la composición de un afecto común el que disuade las pasiones, y posibilita la vida en comunidad.

En el *Tratado Político*, es donde está explícito el no contractualismo de Spinoza. La figura del contrato ya desaparece, y se hace más inteligible la transformación teórica a partir de considerar, como lo indica también la carta L, que no hay un corte entre el estado natural y el político, sino que el primero sigue operando en el segundo, y lo que se produce es una composición de los derechos naturales individuales en un derecho común que los concretiza, organiza los antagonismos y establece una norma de vida común. Esto se explica por la aparición de la multitud como sujeto político, siendo causa inmanente y eficiente de todo Estado. En este escrito póstumo, es donde se condensa el nuevo terreno teórico del spinozismo, trazando una evolución teórica respecto a los textos anteriores.

Sigue siendo un debate abierto la pertenencia de Spinoza a la tradición iusnaturalista y, en particular, la interpretación de la aparición del concepto de pacto en su obra. A nuestro entender, lo enigmático no reside tanto en la presencia del término asociado al contractualismo, sino en su ausencia en el *Tratado Político* y en la incompatibilidad que su formulación teórica manifiesta con los postulados de aquella tradición. La perspectiva no contractualista rechaza principios centrales del iusnaturalismo moderno y de la teoría hobbesiana: no se establece una ruptura tajante entre el estado de naturaleza y el Estado

político. Más bien, el Estado se concibe como una extensión del primero, concretándose en la colectivización de los derechos naturales de los individuos (Tatián, 2025 : 35).

Es la institución del derecho común de una sociedad, la que permite que los derechos naturales se hagan efectivos. Por esto, el Estado no es una artificialidad, sino una naturalidad producto de la complejización de las relaciones interhumanas, que pasan de una interdependencia fluctuante a una interdependencia estabilizada y no como se podía pensar en los textos hobbesianos, el paso de una independencia a una dependencia de un poder absoluto externo al pueblo. Al no haber renuncia o transferencia de los derechos naturales, los seres humanos ceden una porción de su poder en lo que respecta al juicio sobre las cosas comunes y la defensa propia. Esta cesión debe ser pensada como un proceso permanente de producción y reproducción de las condiciones de obediencia de un Estado que está medido por las relaciones de fuerzas en juego.

La sobredeterminación afectiva-imaginaria al poder político y sobre todo al elemento jurídico es uno de los importantes aportes de Spinoza para pensar la política. El contrato no es la causa sino efecto de la potencia colectiva, que, en el *TP*, recibe el nombre de multitud y determina el poder del Estado. En este capítulo, hicimos hincapié en tres conceptos que dan cuenta de la singularidad del spinozismo: la utilidad común, la imitación afectiva y el afecto común. Estas tres ideas fuerzas se relacionan articulando una unidad teórica bajo la expresión de afecto de sociedad, que orienta las utilidades y deseos individuales en una dirección común. En la medida en que este afecto —como expresión de la potencia colectiva de la multitud— prevalezca sobre las pasiones particulares, el cuerpo político mantendrá su estabilidad; pero, cuando dicho afecto se debilite, tenderán a imponerse las dinámicas pasionales destructivas que amenazan la vida en comunidad.

Una vez establecida esta perspectiva no contractualista, nos quedaba por dar un paso más, dar cuenta de la importancia del encuentro teórico entre Spinoza y Maquiavelo, que se hace explícito en el *Tratado Político*. Esto fue desarrollado en el capítulo 4, donde reconstruimos la interpretación que el filósofo holandés realiza de Maquiavelo, disputando el sentido de su producción teórica al interior del campo intelectual y político. Esta lectura se presenta como un complemento fundamental en la radicalidad del pensamiento spinozista, en tanto permite esclarecer de manera más precisa el modo en que Spinoza aborda la problemática relación entre orden y conflicto.

Se evidenció que la influencia de Maquiavelo en el pensamiento de Spinoza no se reduce a un simple reconocimiento ni a una recepción pasiva de sus tesis; por el contrario, se configura como un diálogo complejo y productivo que atraviesa algunos de los problemas centrales de la filosofía política moderna. La mención elogiosa del florentino en el *Tratado Político* resulta

significativa: el rodeo maquiaveliano constituye un gesto teórico mediante el cual Spinoza desplaza el modelo contractualista hobbesiano y afirma una perspectiva no contractualista de la constitución del Estado. Este movimiento no sólo confirma dicha perspectiva, sino que revela la singularidad del spinozismo, que se expresa en la elaboración de conceptos orientados a pensar la realidad conflictiva de la política, entre los cuales destacan las nociones de duración, multitud y democracia.

Spinoza se inscribe en la tradición del realismo político desde una perspectiva conflictual de la política. Se propone comprender la naturaleza humana tal como es y despojarla de todas las ilusiones y prejuicios, en un gesto claramente materialista, es decir, parafraseando a Althusser, comprender la condición humana sin “contarse cuentos” (Del Campo, 2003 : 12). Aquí no se contenta con la comprensión de la realidad efectiva de las cosas, hay que intervenir mediante la práctica política concreta para transformar el orden de cosas. Por eso, retomamos de Diego Tatián (2019) el carácter emancipatorio del realismo spinozista. Esta intervención política implica una toma de posición asumiendo un punto de vista, que será el de la multitud, inscribiéndose de esta manera, al igual que el pensador italiano, en una tradición de pensadores de la causa popular, que piensa las condiciones de la liberación de la dominación, interiorizando en la complejidad y ambivalencia que es constitutiva de los colectivos humanos.

Luego, desarrollamos las menciones explícitas a Maquiavelo, primero en el capítulo V y luego en el X, del *Tratado Político*. En ambos casos, se hace manifiesto una forma de leer el contexto político holandés con lentes maquiavelianos. En la primera referencia, se recupera una visión republicana de su pensamiento, como un pensador de la libertad y se critica al tiranicidio, desaconsejando al pueblo someterse al gobierno de uno solo si quiere ser libre. En la segunda mención, Spinoza recupera la idea del retorno a los principios del florentino, incursionando en una reflexión sobre la crisis política que atraviesa su país. De esta manera, se hace presente su preocupación por las condiciones de duración de la potencia de la multitud como fuerza instituyente de todo cuerpo político y de sus respectivas instituciones. De forma subterránea, Spinoza parece querer inducir a sus contemporáneos a comprender que, para interpretar la situación política holandesa y reestablecer un proyecto que garantice la libertad de opinión y de filosofar —condición fundamental para la seguridad del Estado—, es necesario cambiar de biblioteca: dejar atrás la hobbesiana e ir a la maquiaveliana.

La elaboración por parte de Spinoza de los conceptos de duración, multitud y democracia buscan dar cuenta de la tensión entre el orden y el conflicto en la política. Estas nociones se proponen captar esa complejidad, retomando de esta manera la problemática hobbesiana de la necesidad de la constitución de un ordenamiento político estable. Ante la preocupación que

Hobbes instala en torno a la estabilidad política, Spinoza recurre a Maquiavelo. Es mediante este rodeo por el pensador florentino que el spinozismo se constituye como una alternativa teórica en el horizonte de la modernidad. Mientras el filósofo inglés responde al problema de la estabilidad, del sujeto y de las formas de gobierno a través del contrato, de una teoría de la representación del pueblo y a favor de la monarquía, Spinoza plantea, en cambio, la cuestión de la duración de los cuerpos políticos, concibiendo a la multitud como potencia instituyente de todo Estado y a la democracia como el *imperium* más absoluto.

Si los conceptos impulsados por Hobbes se articulan a partir de la figura jurídico-política del contrato en un paradigma del orden, en Spinoza se realiza una operación crítica desde su perspectiva conflictual, basada en la identificación orden *sive* conflicto. Esto implica que el conflicto deja de ser una amenaza para el orden y pasa a constituir una condición de posibilidad del mismo. Por ello, el concepto de duración no reduce la estabilidad a la anulación del antagonismo ni a un tiempo lineal y estático del orden político, sino que la concibe desde una perspectiva dinámica y plural, que requiere producir y reproducir permanentemente sus condiciones de existencia, abriéndose continuamente a la novedad. Esta noción refleja el esfuerzo —como afirmación de sí— de la potencia colectiva de la multitud por continuar y expandir su *conatus*, produciendo instituciones, afectos e imaginarios comunes que la hagan durable a partir de las tensiones, disensos, desuniones y conflictos presentes en la sociedad.

En este marco, la multitud se erige como un concepto fundamental en la teoría política spinozista, marcando una distancia crucial respecto a Hobbes y su concepción negativa de la multitud como amenaza al orden político, desarticulando la matriz representacional de su pensamiento. Spinoza la define como principio constitutivo del poder político, es decir, como potencia instituyente del Estado. No se trata de una mera agregación de individuos, sino que surge del entrelazamiento de singularidades que, actuando como una sola cosa, constituyen la fuente misma de legitimidad y durabilidad de todo cuerpo político. Este enfoque transindividual, que concibe la multitud como un entramado de relaciones afectivas y materiales, permite superar el dualismo entre individuo y Estado propio del contractualismo moderno.

La multitud es causa eficiente e inmanente, estructura el campo político y lo condiciona, siendo al mismo tiempo medida, guardiana y amenaza del Estado político, como advierte Marilena Chauí (2004). Constituye el principio que garantiza la estabilidad del cuerpo político, pero también su límite, pues su fuerza instituyente conlleva la posibilidad de disolución. De allí su carácter ambivalente: es una totalidad abierta, nunca clausurada, atravesada por divisiones sociales. En esa dinámica de pasiones y antagonismos radica su productividad política. Spinoza concibe la multitud como un sujeto colectivo desgarrado pero irreductible,

que mantiene viva la tensión entre orden y conflicto, siendo al mismo tiempo el principio vital de toda comunidad política y el espacio donde se juega su libertad o servidumbre.

Uno de los mayores aportes de la relación entre Spinoza y Maquiavelo para pensar el concepto de multitud es cómo ésta interioriza los dos deseos planteados en la obra maquiaveliana como constitutivos de toda ciudad: el deseo de dominar por parte de los grandes y el deseo de no ser dominado por parte del pueblo. Sin embargo, esto se realiza mediante una transformación y radicalización política, ya que en la multitud se expresa como deseo de gobernar y no ser gobernado, y lo que aparece con más fuerza, desbordando lo postulado por el florentino, es el deseo de libertad del pueblo. Es ese deseo de libertad de la multitud lo que conduce a Spinoza a realizar esta enmienda conceptual, haciendo de la democracia la forma política que mejor lo expresa.

La democracia es entendida por Spinoza como la forma de gobierno que mejor se adecua a la condición humana. Esto se aborda en el doble registro que plantea el autor y que retoman estudiosos del spinozismo contemporáneo: por un lado, como un tipo de régimen político; por otro, como una tendencia democratizadora inmanente a toda comunidad política, siendo en este caso la medida de todos los tipos de Estados, incluso de la propia forma democrática. Esta idea, concebida como movimiento, opera en las contradicciones de toda sociedad como tendencia liberadora frente a las formas de dominación, en la que las partes de la multitud se vuelven activas, dejan de ser parte pasiva para tomar parte. Retomando una expresión del *Tratado Político*, reclaman para sí el derecho de participar en la discusión política (Spinoza, 2013).

Spinoza no se orienta por la pregunta clásica del mejor régimen, sino que se interroga por las condiciones de duración de un cuerpo político, es decir, por la capacidad de las instituciones de sostener la libertad y la seguridad de los individuos, que a su vez constituyen la condición de estabilidad de todo Estado. Lo que diferencia a cada forma de gobierno es cómo se distribuye el poder en su interior: si lo tiene uno solo, unos pocos o todos. Sea cual sea el modo en que se configure el *imperium*, lo que importa es que la relación entre la potencia instituyente de la multitud y el poder instituido se adecue lo más posible. Una adecuación absoluta es imposible, pues siempre hay un desborde que no es asimilado, así como tampoco existe una desconexión total entre ambos, ya que ello implicaría la disolución de todo lazo político. La distancia entre la *potentia* y la *potestas* se juega en un plano material de la imaginación; mientras más alejados estén, mayores signos e instituciones deben colmar esa distancia, siendo la democracia la forma política donde esta relación es más estrecha.

La democracia spinozista no escapa de las tensiones y problemáticas propias de la relación entre orden y conflicto. A diferencia de la monarquía y la aristocracia, que plantean una

relación estática entre las partes de la multitud, la democracia contiene una lógica dinámica que permite la expresión y canalización del conflicto político; su contracara es que, si esta dinámica se estabiliza en exceso, poniendo en jaque el vínculo entre exclusión e inclusión en la participación política, disminuye la potencialidad política y produce un proceso de desdemocratización.

La relación entre orden y conflicto, una de las problemáticas centrales de la filosofía política moderna, encuentra en el tándem Spinoza-Maquiavelo una resolución original y profundamente útil para el presente. En contraste con las teorías que buscan eliminar el conflicto como condición para alcanzar la paz, ambos pensadores reconocen que el conflicto es una expresión inevitable de la pluralidad humana y, como tal, debe ser incorporado en el diseño y funcionamiento de las instituciones políticas. La clave está en transformar el conflicto en un motor de creatividad y cambio, capaz de fortalecer el orden político en lugar de debilitarlo.

Bibliografía:

Abdo Ferez, C. (2013). *Crimen y sí mismo: la conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Editorial Gorla.

Abdo Ferez, C. (2014, Julio). *Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina. Utopía y Praxis Latinoamericana*, 19(66), 185-192.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27937089015>

Abdo Ferez, C. (2019). *Contra las mujeres: (in)justicia en Spinoza*. Ediciones Antígona.

Abdo Ferez, C. (2020). *Gobernar a las mujeres: proposición XI, 4 del Tratado Político, de Spinoza, o los problemas de la relación entre naturaleza e historia*. *Revista de Filosofía Aurora*, 32(56), 334-345. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.056.DS01>

Abdo Ferez, C., & Fernández Peychaux, D. (2016). *La tradición esquivada. Hobbes y Spinoza, de cara al republicanismo*. En *República y republicanismos: conceptos, tradiciones y prácticas en pugna* (págs. 143-168). Miño y Dávila Ediciones.

Abellán, J. (1995). *El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas de Derecho natural: 1600-1750*. En *Historia de la teoría política: Estado y teoría política moderna* (págs. 13-68). Alianza Editorial.

Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Colihue.

Albiac, G. (2015). *Sumisiones Voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*. Tecnos.

Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Ediciones Akal.

Althusser, L. (2007). *La única tradición materialista. Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, (4), 132-154. <http://fueraedemarco.xyz/archivos/666>

Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Ediciones Akal.

Althusser, L. (2010). *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*. Siglo XXI Editores.

Althusser, L. (2012). *Política e historia. De Maquiavelo a Marx: Cursos en la Escuela Normal superior 1955-1975*. Katz Editores.

Althusser, L. (2013). *Para leer El Capital*. Siglo XXI Ediciones.

Altini, C. (2005). *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. El Cuenco de Plata.

- Aristóteles. (1997). *Metafísica de Aristóteles*. Gredos.
- Balibar, E. (1990). Ultimi Barbarorum-Espinoza: o temor das massas. *Discurso*, (18), 7-36. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1990.37938>
- Balibar, É. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*. Encuentro Grupo Editor.
- Balibar, É. (2011). *Spinoza y la política*. Prometeo Libros.
- Balibar, É. (2017). *La igual libertad*. Herder Editorial.
- Balibar, É. (2020). *Passions du concept: Épistémologie, théologie, politique (Écrits II)*. La Découverte.
- Balibar, É. (2021). *Spinoza político: lo transindividual*. Editorial Gedisa.
- Balibar, É. (2024). *¿Forma parte el análisis del racismo institucional de una epistemología situada?* En *Maquiavelo contemporáneo: la materialidad de la teoría política*. Bellaterra Edicions.
- Benvenuto, R. M. (2019). *El concepto de "lo común" en la filosofía política de Spinoza: una aproximación al Tratado Político*. En *De Maquiavelo a Rousseau: cinco estudios para aprender filosofía política moderna* (págs. 125-174). UNSAM Edita.
- Bobbio, N. (1985). *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Editorial Debate.
- Bobbio, N. (1995). *Thomas Hobbes*. Fondo de Cultura Económica.
- Bove, L. (2002). Introduction. En *Traité politique* (págs. 9-101). Librairie générale française.
- Bove, L. (2014). *La estrategia del Conatus: afirmación y resistencia en Spinoza*. Cruce.
- Branda, C. I. (2019). *Concepciones sobre el conflicto en el campo de la teoría política: ¿un conflicto irreductible?*. *La razón histórica. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*, (44), 138-152. <https://revistalarazonhistorica.wordpress.com/numero-44/>
- Brown, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo: El ascenso de las políticas antidemocráticas en occidente*. Tinta Limón.
- Caimi, M. (2022). *Introducción*. En *Ética demostrada según el orden geométrico*. Colihue.
- Chauí, M. (1985). *Filosofía Moderna*. En *Primeira filosofia* (págs. 60-128). Editora Brasiliense.
- Chauí, M. (1989). *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. Cortez.

- Chauí, M. (2004). *Política en Spinoza*. Gorla.
- Chauí, M. (2005). *El retorno de lo teológico-político*. *Nombres*, (19), 5-22.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/download/2326/1263>
- Chauí, M. (2007). *¿Imperium o moderatio?*. En *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (págs. 31-55). Editorial Trotta.
- Chauí, M. (2011). *Desejo paixão e ação na ética de Espinosa*. Companhia das Letras.
- Chauí, M. (2012). *Spinoza: poder y libertad*. En *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx* (págs. 111-142). Ediciones Luxemburg.
- Chauí, M. (2013, Agosto). *Fidelidade infiel: Espinosa comentador dos princípios da filosofia de Descartes*. *Analytica*, 3(1), 9-74.
<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/421>
- Chauí, M. (2014a). *Contra a servidão voluntária*. Autêntica Editora.
- Chauí, M. (2014b, Mayo-Noviembre). *Os conflitos no seio da multidão. Anacronismo e irrupción*, 4(6), 11-30.
<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/1063/951>
- Chauí, M. (2016). *Nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa*. Companhia das Letras.
- Chauí, M. (2020). *La nervadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.
- Cristofolini, P. (2002). *Spinoza edonista*. ETS.
- Cristofolini, P. (2008). *Peuple et multitude dans le lexique politique de Spinoza*. En *La multitude libre: nouvelles lectures du "Traité politique" de Spinoza* (págs. 45-58). Amsterdam.
- De Guimaraens, F. (2013). *Spinoza y la institución de los derechos y de la democracia*. En *La bifurcación entre pecado y delito: crimen, justicia y filosofía política de la modernidad temprana* (págs. 175-188). Editorial Gorla.
- De Ipola, E. (2001). *Metáforas de la política*. Homo Sapiens Ediciones.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- Deleuze, G. (2008). Prólogo a la Anomalía salvaje. En *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1973-1993)* (págs. 175-178). PRE-TEXTO.
- Deleuze, G. (2012). *Spinoza, filosofía práctica*. Tusquets Editores.

- Deleuze, G. (2021). *Spinoza y el problema de la expresión*. Ediciones Isla Desierta.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Del Lucchese, D. F. (2006). Sedizione e modernità. *Quaderni materialisti*, (5), 9-32.
- Derrida, J. (2021). *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas*. Alfaguara Ediciones.
- Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Editorial Tecnos.
- Descartes, R. (2002). *Los Principios de la filosofía*. RBA Coleccionables.
- Descartes, R. (2006). *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*. Editorial Espasa Calpe.
- Descartes, R. (2011). *Tres cartas a Marin Mersenne: (Primavera de 1630)*. Ediciones Encuentro.
- Domínguez, A. (2019). *Spinoza: vida, escritos y sistema de filosofía moral*. Guillermo Escolar Editor.
- Domínguez, A. (2021). *Introducción general: Spinoza, su obra y su sistema*. En *Baruj Spinoza: Obras completas y biografías*. Guillermo Escolar Editor.
- Domínguez Di Vincenzo, E. (2023). *Althusser, la política y la historia: lecturas de filosofía antes de Marx*. Miño y Dávila Editores.
- Dotti, J. (1994). *Pensamiento político moderno*. En *Del Renacimiento a la Ilustración I: Vol. 06*. Editorial Trotta.
- Duso, G. (2015). *Conceptos políticos y realidad en la era moderna*. *Historia y Grafía*, (44), 17-46. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-09272015000100017&script=sci_arttext
- Eiff, L. (2013). *Estudio preliminar: Maquiavelo, la cesura*. En *Vida y tiempo de la república: contingencia y conflicto político en Maquiavelo* (págs. 9-26). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Katz.
- Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, R. (2020). *Política y negación: por una filosofía afirmativa*. Amorrortu.

- Esposito, R. (2023). *Vitam Instituire*. EINAUDI.
- Fernández, J., Di Zanza, S., & Zito, G. (2020). *Introducción a la filosofía*. UNSAM Edita.
- Field, S. L. (2015). *The State: Spinoza's Institutional Turn*. En *Spinoza: Basic Concepts* (págs. 142-154). Imprint Academic.
- Field, S. L. (2021). *La democracia y la multitud: Spinoza contra Negri*. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 1(26), 1-25.
- Foucault, M. (2014). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo Veintiuno Editores.
- Funes, E. (2004). *La desunión: República y no-dominación en Maquiavelo*. Editorial Gorla.
- Gainza, M. (2008). *De metáforas, desequilibrios y esfuerzos compensatorios*. *Cuestiones de justicia teórica*. En *Spinoza: Cuarto coloquio* (págs. 209-218). Editorial Brujas.
- Gainza, M. (2011). *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. Editora da Universidade de São Paulo.
- Gainza, M. (2017, Diciembre). *Marilena Chauí: lectora de Spinoza*. *Papel Máquina*, (11), 15-33.
- García del Campo, J. P. (2003). *Prólogo. Althusser: un trabajo sobre la ideología y sobre los límites del marxismo*. En *Marx dentro de sus límites*. Ediciones Akal.
- García Orza, R. (1973). *Método científico y poder político: el pensamiento del siglo XVII*. CELA (Centro Editor de América Latina).
- García Ruza, A. (2013). *Problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza*. En *Spinoza: noveno coloquio* (págs. 187-196). Editorial Brujas.
- García Ruza, A. (2022). *Dios o Naturaleza*. En *Introducción a Spinoza* (págs. 39-60). RAGIF Ediciones.
- Gebhardt, C. (2007). *Spinoza*. Losada.
- Giancotti, E. (1985, Abril-Junio). *La naissance du matérialisme moderne chez Hobbes et Spinoza*. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 175(2), 135-148.
- Giancotti, E. (1995). *Studi su Hobbes e Spinoza*. Bibliopolis.
- Giancotti, E. (2011). *Introducción*. En *Spinoza Subversivo* (págs. 9-28). Ediciones Akal.
- Giannini, H. (1990). *Introducción*. En *Tratado Político* (págs. 9-44). Editorial Universitaria.

- Grüner, E. (2007). *Las formas de la espada: miserias de la teoría política de la violencia*. Colihue.
- Grüner, E. (2012). *El estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo*. En *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx* (págs. 143-166). Ediciones Luxemburg.
- Grüner, E. (2021). *Lo sólido en el aire: el eterno retorno de la crítica marxista*. CLACSO.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Fondo de Cultura Económica.
- Hermosa Andújar, A. (1989). *La teoría del estado de Spinoza*. Universidad de Sevilla.
- Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos: del ciudadano*. Hydra.
- Hobbes, T. (2011). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Israel, J. I. (2012). *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaquet, C. (2008a). L'actualité du Traité politique de Spinoza. En *La multitude libre: nouvelles lectures du "Traité politique" de Spinoza* (págs. 13-44). Amsterdam.
- Jaquet, C. (2008b). *Spinoza o la prudencia*. Tinta Limón.
- Jaquet, C. (2011). *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Autêntica.
- Jaquet, C. (2016). *La unidad del cuerpo y de la mente: afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Encuentro Grupo Editor.
- Jaquet, C. (2023). *Una mirada de eternidad: tiempo, duración y eternidad en Spinoza*. LOM Ediciones.
- Kolakowski, L. (1982). *Cristianos sin iglesia: la conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*. Taurus.
- Koyré, A. (1999). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI Editores.
- Koyré, A. (2020). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI Editores..
- Lærke, M. (2021). *Spinoza in France, ca. 1670–1970*. En *A Companion to Spinoza* (págs. 506–516). Wiley Blackwell. 10.1002/9781119538349.ch47

Lagrée, J. (2002). L'homme, un loup ou un dieu pour l'homme ? En *L'amitié: dans son harmonie, dans ses dissonances* (págs. 116-132). Autrement.

Lantoine, J. L. (2024). The History of Reception as a Battlefield: French uses of "Spinoza" in the nineteenth and twentieth centuries. *Journal of Spinoza Studies*, 3(1), 27-44.
<https://doi.org/10.21827/jss.3.1.41855>

Lariguet, G. (2023). *El odio y la ira: furias desatadas en la democracia actual*. Prohistoria Ediciones.

Lavaert, S. (2024). *Democratic Thought from Machiavelli to Spinoza: Freedom, Equality, Multitude*. Edinburgh University Press.

Lazzeri, C. (1998). *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*. Presses universitaires de France.

Lazzeri, C. (2001). La théorie du droit naturel au xviie siècle : l'utilité comme enjeu du droit et du contrat. En *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique* (págs. 369-389). La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.caill.2001.01.0369>

Lazzeri, C. (2021). *Spinoza et le « pacte social » du Traité théologico-politique*. *Philopsis : Revue numérique*, (1-26).

Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Nueva Visión.

Lefort, C. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Editorial Trotta.

Lomba Falcón, P. (2012). Crítica y exclusión. Notas sobre el anticartesianismo de Spinoza. En *Spinoza en su siglo* (págs. 139-162). Editorial Biblioteca Nueva.

Lomba Falcón, P. (2014). *Márgenes de la modernidad: libertinismo y filosofía en el siglo XVII*. Escolar y Mayo Editores.

Lordon, F. (2008). *Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le Traité politique comme théorie générale des institutions sociales*. En *La multitude libre: nouvelles lectures du "Traité politique" de Spinoza* (págs. 105-129). Amsterdam.

Lordon, F. (2015). *Imperium: structures et affects des corps politiques*. La fabrique éditions.

Lordon, F. (2018). *La sociedad de los afectos: por un estructuralismo de las pasiones*. Adriana Hidalgo Editora.

Macherey, P. (1992). *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Presses universitaires de France.

Macherey, P. (1997). *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie: La condition*

humaine. Presses universitaires de France.

Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón.

Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*. Editorial Trotta, S.A.

Madanes, L. (2001). *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Eudeba.

Madanes, L. (2012). *Una Alegría Secreta: Ensayos de Filosofía Moderna*. Universidad del Valle.

Malcolm, N. (2008). Hobbess and Spinoza. En *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700* (págs. 530–557). Cambridge University Press.

Maquiavelo, N. (2008). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Losada.

Maquiavelo, N. (2015). *El Príncipe*. Colihue.

Maquiavelo, N. (2016). *Historia de Florencia*. Tecnos.

Marchart, O. (2009). *El Pensamiento Político Posfundacional: La Diferencia Política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.

Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Editions de Minuit.

Matheron, A. (2025). *Estudios sobre Spinoza y los filósofos de la época clásica (Tomo I)*. Mármol-Izquierdo Editores.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Editorial Seix Barral.

Miguel, L. F. (2022). *Consenso y conflicto en la democracia contemporánea*. Eudeba.

Montag, W. (2005a). *Cuerpos, masas, poder: Spinoza y sus contemporáneos*. Tierradenadie Ediciones.

Montag, W. (2005b). Who's Afraid of the Multitude? Between the Individual and the State. *South Atlantic Quarterly*, 104(4), 655–673. <https://doi.org/10.1215/00382876-104-4-655>

Montag, W. (2007, diciembre). *Imitando los afectos de las bestias: interés e inhumanidad en Spinoza*. *Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento*, (4), 54-64. <http://fueraademarco.xyz/archivos/666>

Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza: l'expérience et l'éternité*. Presses universitaires de France.

Moreau, P.-F. (2005). *Spinoza: état et religion*. ENS éditions.

- Moreau, P.-F. (2008). *Nada hay más útil para el hombre que el propio hombre*. En *Spinoza contemporáneo* (págs. 53-62). Tierradenadie.
- Moreau, P.-F. (2010, enero-junio). *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza. II) El ingenium del pueblo y el alma del Estado*. *Ingenium: Revista de historia del pensamiento moderno*, (3), 80-93.
- Moreau, P.-F. (2012a). *Spinoza y el spinozismo*. Escolar y Mayo Editores.
- Moreau, P.-F. (2012b). *Hobbes: filosofía, ciencia, religión*. Escolar y Mayo Editores.
- Moreau, P.-F. (2014). *Spinoza, filosofía, física y ateísmo*. Ant. Machado Libros.
- Morfino, V. (2010a). *Spinoza: relación y contingencia*. Encuentro Grupo Editor.
- Morfino, V. (2010b, julio). ¿Qué es la multitud? *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, (9).
- Morfino, V. (2014). *El tiempo de la multitud*. Tierradenadie Ediciones.
- Morfino, V. (2023). *O tempo e a ocasião: o encontro Espinosa Maquiavel*. Editora Contracorrente.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística: pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2016). *Política y pasiones: el papel de los afectos en la perspectiva agonista*. Editorial UV de la Universidad de Valparaíso.
- Mugnier-Pollet, L. (1976). *La philosophie politique de Spinoza*. Vrin.
- Nadler, S. (2021). *Spinoza: una vida*. Ediciones Akal.
- Negri, A. (2004). *Para una definición ontológica de la multitud*. En *Guías: cinco lecciones en torno a Imperio*. Paidós.
- Negri, A. (2008). *Descartes político*. Ediciones Akal.
- Negri, A. (2011a). *Spinoza y nosotros*. Ediciones Nueva Visión.
- Negri, A. (2011b). *Spinoza Subversivo*. Ediciones Akal.
- Negri, A. (2015a). *La anomalía salvaje: poder y potencia en Baruch Spinoza*. Waldhuter Editores.
- Negri, A. (2015b). *El poder constituyente: Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Traficantes de Sueños.

- Negri, A. (2021). *Spinoza ayer y hoy*. CACTUS.
- Petrucciani, S. (2008). *Modelos de Filosofía Política*. Amorrortu Editores.
- Pires Aurélio, D. (2009). Introdução. En *Tratado político* (págs. 7-67). Martins Fontes.
- Pires Aurélio, D. (2011). O concepto de potestas na filosofia de Espinosa. En *Spinoza: ser e agir*. Centro de Filosofia da Universidade.
- Pocock, J. G. A. (2002). *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Tecnos.
- Portinaro, P. P. (2021). Realismo político: un mapa histórico-teórico. En *El realismo político: ensayos y autores sobre el realismo político*. Prometeo Libros.
- Przeworski, A. (2022). *Las crisis de la democracia : ¿Adónde pueden llevarnos el desgaste institucional y la polarización?* Siglo XXI Editores.
- Rancière, J. (2012). *El desacuerdo: política y filosofía*. Nueva Visión.
- Ribeiro, R. J. (2012). *Thomas Hobbes o la paz contra el clero*. En *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx* (págs. 17-42). Ediciones Luxemburg.
- Ricci Cernadas, G. (2022). *La multitud en Spinoza: de la física a la política*. RAGIF Ediciones.
- Rinesi, E. (2005). *Política y tragedia: Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*. Colihue.
- Rosales, M. (2013). *El par conceptual pueblo - multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Rosanvallon, P. (2016). *Por una Historia Conceptual de lo Político*. Fondo de Cultura Económica.
- Rousset, B. (2000). *Le réalisme spinoziste de la dureté*. En *L'immanence et le salut: regards spinozistes* (págs. 127-132). Kimé.
- Sabine, G. H. (1998). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica.
- Sainz Pezonaga, A. (2006, noviembre). *Spinoza, materialismo, comunismo*. *Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento*, (2), 145-164. <http://fueraquemarco.xyz/archivos/651>
- Santos da Silva, D. (2013). *Apontamentos sobre conflitos e resistências na filosofia política de Espinosa*. En *Spinoza: noveno coloquio* (págs. 109-119). Editorial Brujas.
- Shorto, R. (2016). *Ámsterdam: Historia de la ciudad más liberal del mundo*. Katz Editores /

Katz Barpal S.L.

Smith, S. B. (2007). *Spinoza y el libro de la vida: Libertad y redención en la ética*. Biblioteca Nueva.

Solé, M. J. (2022). *Filosofía*. En *Introducción a Spinoza* (págs. 15-38). RAGIF Ediciones.

Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*. Alianza Editorial.

Spinoza, B. (1994). *Tratado Teológico Político*. Altaya.

Spinoza, B. (2007). *Epistolario*. Colihue.

Spinoza, B. (2012). *Ética*. Agebe.

Spinoza, B. (2013). *Tratado político*. Alianza Editorial.

Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico* (P. Lomba Falcón, Trad.). Editorial Trotta.

Spinoza, B. (2022). *Ética demostrada según el orden geométrico* (M. Caimi, Trad.). Colihue.

Strauss, L. (2009). *La persecución y el arte de escribir*. Amorrortu Editores.

Strauss, L. (2013). *Derecho natural e historia*. Prometeo Libros.

Strauss, L. (2014). *¿Qué es filosofía política?* Alianza Editorial.

Sztulwark, D. (2020). *Spinoza en América Latina, un comentario sobre la obra de Diego Tatián*. *Nuevo itinerario*, 16(1), 104-120. <https://doi.org/10.30972/nvt.1614347>

Tatián, D. (2012). *Spinoza: una introducción*. Quadrata.

Tatián, D. (2014a). Prólogo al Tratado Político. En *Tratado político* (págs. 9-25). Editorial Quadrata.

Tatián, D. (2014b). Spinoza y la cuestión democrática. En *Biocapitalismo: entre Spinoza y la constitución política del presente* (págs. 115-126). Quadrata.

Tatián, D. (2014c). *Spinoza: filosofía terrena*. Ediciones Colihue.

Tatián, D. (2017). *Lo interrumpido: escritos sobre filosofía y democracia*. Editorial Las Cuarenta.

Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Tinta Limón Ediciones.

- Tatián, D. (2022). *Spinoza y el arte*. Editorial Las Cuarenta.
- Tatián, D. (2025). *Menos que en la muerte: estudios para un spinozismo latinoamericano*. Editorial Las cuarenta.
- Torres, S. (2002). *Contra Pax: Maquiavelo-Spinoza*. En *Las aventuras de la inmanencia: ensayos sobre Spinoza* (págs. 19-40). Universidad Nacional de Córdoba.
- Torres, S. (2007a). *Utilidad y concordancia en la política spinoziana*. En *Spinoza. Tercer Coloquio* (págs. 141-152). Editorial Brujas.
- Torres, S. (2007b, julio). *Machiavelli y Spinoza: entre securitas y libertas*. *Revista Conatus*, 1(1), 87–103. <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1659>
- Torres, S. (2010, julio). *La presencia de Machiavelli en el Tratado Político de Spinoza. Conjeturas en torno al gobierno aristocrático*. *Revista Conatus*, 4(7), 81-95. <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1721>
- Torres, S. (2013). *Vida y tiempo de la república: contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Torres, S. (2014). *Spinoza y el "momento maquiaveliano latino-americano"*. En *Spinoza e as Américas: volume 1* (Vol. 1, págs. 15-30). EdUECE.
- Tosel, A. (2001). *La filosofía política en el espejo de Spinoza*. *Actuel Marx*, (1), 89-104.
- Trevor-Roper, H. (2009). *La crisis del siglo XVII: religión, reforma y cambio social*. Katz.
- Vallespín, F. (1995). *Historia de la teoría política: Estado y teoría política moderna*. Alianza Editorial.
- Vinciguerra, L. (2009, invierno). *Spinoza in French Philosophy Today*. *Philosophy Today*, 53(4), 422-437. <https://doi.org/10.5840/philtoday200953410>
- Vinciguerra, L. (2020). *La semiótica de Spinoza*. Cactus.
- Virno, P. (2008). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Colihue.
- Virno, P. (2011). *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*. Tinta Limón.
- Viroli, M. (2009). *De la política a la razón de Estado: La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Ediciones Akal.
- Visentin, S. (2004). *Acutissimus o prudentissimus ? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza*. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, (1), 1-17.

http://www.units.it/etica/2004_1/VISINTIN.htm

Visentin, S. (2011). *El movimiento de la democracia: antropología y política en Spinoza*. Encuentro Grupo Editor.

Visentin, S. (2016). *Libertad, democracia, común. El republicanismo holandés y el Tratado Político de Spinoza*. En *República y republicanismos: conceptos, tradiciones y prácticas en pugna* (pp. 117-142). Miño y Dávila Ediciones.

Volco, A. (2011). *Spinoza y el republicanismo*. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, (25), 9-40. <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/47801>

Wolin, S. (1973). *Política y Perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Amorrortu Editores.

Zarka, Y. C. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Herder.

Zarka, Y. C. (2004). *Figuras Del Poder: Estudios de Filosofía Política de Maquiavelo a Foucault*. Biblioteca Nueva.

Zarka, Y. C. (2008). *Filosofía y política en la época moderna*. Escolar y Mayo Editores.