



Tipo de documento: Tesis de Maestría

Título del documento: El sujeto político en Spinoza: cuerpo, multitud y Estado

Autores (en el caso de tesis y directores):

Gonzalo Ricci Cernadas

Gabriela Rodríguez Rial, dir

Cecilia Abdo Ferez, co-dir

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2019

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Gonzalo Ricci Cernadas

EL SUJETO POLÍTICO EN SPINOZA:

cuerpo, multitud y Estado

Tesis para optar por el título de

Magister en Teoría Política y Social

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

Directora: Gabriela Rodríguez Rial

Codirectora: Cecilia Abdo Ferez

Buenos Aires

Año 2019

*A mis tíos Claudio D. Restuccia y José Manuel Cernadas Tobio,
por haber dejado sus huellas en mí.*

Resumen

Esta tesis busca estudiar el estatuto del sujeto político en el pensamiento de Baruch Spinoza. Para ello, se divide en tres capítulos que se enfocan en el cuerpo, la multitud y el Estado. Cada uno de estos conceptos permite analizar de manera pormenorizada la forma en que el sujeto se despliega. Dado que el sujeto político es una potencia física, se lo examina primero en cuanto materia extensa a partir de la reconstitución de la concepción de la física según Spinoza. A estos efectos, se mencionan las diferencias respecto de la física según era entendida por René Descartes y se elucida cómo se construye una física propia en *Principios de filosofía de Descartes* y en la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*. En tanto que reunión de cuerpos signados por un mismo afecto, el sujeto político es investigado en segundo lugar como multitud. Así, se elucida la dinámica afectiva que tiende a constituirlo como tal y se describe cómo aparece caracterizada en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*. Finalmente, como el poder de la multitud es el que define al Estado, en tercer lugar se indagan las dos acepciones del concepto del poder (como *potestas* y como *potentia*) en Spinoza, para luego detallar cómo se presenta la instancia estatal en los tratados mencionados y teorizar la función que dicha instancia desempeñaría en un régimen democrático. De esta manera, entendemos que la multitud puede conceptualizarse como un cuerpo compuesto y que el Estado se constituye como su necesario efecto.

Abstract

This thesis aims to study the status of the political subject in the thought of Baruch Spinoza. In order to do that, it is divided into three chapters concerning the body, the multitude and the State. Each one of these concepts allows to analyze in detail the way the political subject is displayed. In this sense, it is mentioned the difference regarding the physics as it was understood by Rene Descartes, and it is elucidated how Spinoza built an own physics in *Principles of Cartesian philosophy* and in the 13th proposition of the second part of the *Ethics*. Whilst it is also a reunion of bodies marked by the same affect, the political subject is investigated in second place as multitude. Thus, it is explained the affective dynamic that constitute the multitude and it is described how it is characterized in the *Theologico-political treatise* and in the *Political treatise*. Finally, given that the power of the multitude defines the State, in third place both aceptions of power (as

potestas and as *potential*) are inquired in Spinoza, to subsequently detail how the state instance is presented in the aforementioned treatises and to theorize the function that the State would play in a democratic regime. Thus, we understand that the multitude can be conceptualized as a composite body and that the State is constituted as its necessary effect.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	1
Introducción.....	3
Capítulo 1. El cuerpo.....	15
Capítulo 2. La multitud.....	52
Capítulo 3. El Estado.....	99
Conclusión. Las varias caras de la multitud y del Estado.....	148
Bibliografía.....	162

Agradecimientos

Me gustaría agradecer en primer lugar a la institución que es la Universidad de Buenos Aires. Allí he podido cursar mis estudios de grado en la Licenciatura de Ciencia Política, como así también los de posgrado con la Especialización en Estudios Políticos y la presente Maestría en Teoría Política y Social. Ha sido esta misma institución la que me otorgó una beca doctoral, lo que me permitió realizar la presente tesis, la cual forma parte de mi trabajo de investigación en el doctorado.

Agradecer, por supuesto, también a mi directora Dra. Gabriela Rodríguez Rial y a mi codirectora Dra. Cecilia Abdo Ferez, quienes me han guiado a través de este tiempo de trabajo en la tesis, realizando sugerencias y contribuciones que han enriquecido y mejorado la calidad de la misma.

Van mis agradecimientos también a la cátedra del Dr. Francisco Naishtat de la materia de Filosofía de la carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires, no sólo a su titular sino que también a quienes ejercen allí como docentes, en especial a Facundo Casullo, Lucila Svampa, Lucía Pinto y Juan Ignacio Fernandez. Allí he podido desarrollar mi grata labor como docente en compatibilidad con mis estudios de posgrado.

Como el ímpetu por la investigación, si bien nace aislado, no puede desenvolverse en esa condición, puesto que precisa de una comunidad en la cual presentarse, agradezco también a ese grupo de personas con quienes ejercí primero esa pasión de lectura sistemática por una variedad de autores –informalmente en un principio y luego dentro de encuadramientos formales– a mediados de la cursada de mi carrera de grado. Ellos son Germán Aguirre, Franco Castorina, Fabricio Castro, Nicolás Fraile, Octavio Majul y Gonzalo Manzullo. El esfuerzo y la pasión que animan a este trabajo se deben a ellos en enorme medida. Gracias especialmente a Germán y Gonzalo por haber realizado una atenta y minuciosa lectura de partes de esta tesis. En este mismo sentido, agradezco al grupo de estudio sobre Spinoza del cual formé parte varios años radicado en la Facultad de Filosofía y Letras, muy especialmente a Pablo Ignacio Cassanello Tapia y a Rodrigo Díaz Esterio, y en el cual leí minuciosamente la *Ética*.

A su vez, les doy las gracias a aquellos otros grupos de investigación en los que comencé a vincularme con la labor académica. En especial, al Dr. Luciano Nosetto, en

cuyo Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones (PRII) dí por primera vez mis pasos en dicho universo, allá por 2013. De la misma manera, agradezco también a la Dra. Gisela Catanzaro y a la Dra. Claudia Hilb, a cuyos grupos de investigación estuve vinculado. También agradezco al Dr. Ricardo Laleff Ilieff, cuyo PRII integro en la actualidad, y a la Dra. Jimena Solé, quien me ha invitado a su grupo de investigación relacionado con Spinoza.

Debo un agradecimiento también a mi familia, quienes me han acompañado a lo largo del trabajo. Especialmente a mi madre Manuela y a mi padre Luis, quienes me han apoyado espiritual y económicamente en toda la empresa que comprende mis estudios de licenciatura hasta los de posgrado. Agradezco también a mi abuela Delia Carmen “Tota” Raposo y a mi abuelo Manuel “Manolo” Cernadas Romero por preocuparse por e incentivar me constantemente con mis estudios de posgrado.

Quería reservar el último agradecimiento a mi compañera Pili. Soy incapaz de encontrar una persona más comprensiva y caritativa que me haya contenido a lo largo de estos años. Puedo decir que he tenido la fortuna de conocerla en esta vida y de que ella me haya apoyado incondicionalmente en este esfuerzo. Sin ella esta tesis no existiría.

Introducción

Quizás podría decirse de la obra de Spinoza lo mismo que Immanuel Kant repetía con el abate Jean Terrasson, a saber, “que si se mide el tamaño de un libro, no por el número de páginas, sino por el tiempo que se necesita para entenderlo, de más de un libro se podría decir que sería más breve, si no fuese tan breve” (Kant, 2009: 12). Pero no es sólo con el tiempo que demanda entender una obra que puede aplicarse este dicho, sino que también puede ser adjudicado a la actividad de recepción de dicha obra, lo cual puede ser constatado a partir de la cantidad de documentos que versan sobre aquélla. De esta manera, podríamos decir, parafraseando de una manera levemente alterada a Kant, que la cantidad de obras abocadas al estudio del pensamiento de Spinoza sería más escueta si la propia obra de Spinoza no hubiese sido tan escueta.

Es que Baruch Spinoza, quien nació en Ámsterdam en 1632 y murió en La Haya en 1677, brilló en el panorama del pensamiento europeo con un resplandeciente fulgor en su casi medio siglo de vida. Apenas siete fueron las obras escritas por el holandés, de las cuales sólo *Principios de filosofía de Descartes* (1663), que incluía como apéndice “Pensamientos metafísicos”, y el *Tratado teológico-político* (1670) fueron publicados en vida¹. Ya la publicación de este último tratado había ocasionado una profusa recepción que, al percibir como amenaza la crítica del holandés a la religión supersticiosa y su defensa de la libertad de expresión, se dedicó a confutarlo y denostarlo². A partir de este hecho es que el nombre de Spinoza empezó a constituirse en un sinónimo de ateísmo y de crítica al orden establecido. Si este era el temperamento que suscitaba la obra de Spinoza en la compleja tesitura en que intervenía, la reacción generada por la publicación de sus obras una vez muerto nuestro autor no podía ser más que hiperbólica en el sentido recién mentado, adquiriendo a veces formas de disputas y de debates: en 1688 Christian Thomasius acusa a Walter von Tschirnhaus de adherir a las doctrinas spinozistas; en la entrada sobre Spinoza del *Diccionario histórico y crítico* de 1697, Pierre Bayle lo califica como un “ateo de sistema” (Bayle, 2010: 35); en *Dudas de los pirrónicos* (2017), un manuscrito anónimo y subterráneo escrito en la segunda década del siglo XVIII, Spinoza

¹ El resto de las obras son, en orden alfabético: el *Compendio de gramática hebrea*, la *Ética*, el *Tratado breve*, el *Tratado de la reforma del entendimiento* y el *Tratado político*.

² Domínguez (2012: 21-28) y Solé (2011: 55-88) exponen las reacciones que provocó la publicación del *Tratado teológico-político*.

es identificado con la corriente escéptica; en 1723, Joachim Lange le endilga a Christian Wolff ser un spinozista ateo; 63 años más tarde, Friedrich Jacobi hará público un intercambio epistolar con Moses Mendelssohn en donde le confesaba que Gotthold Lessing le había admitido al primero que estaba en total acuerdo con la doctrina de Spinoza, desencadenando con ello una polémica que pasó a ser conocida como “Polémica del spinozismo” o “Polémica del panteísmo”³. Esta selección de casos muestra que la doctrina de Spinoza se desperdigó en la escena europea dibujando sendas centelleantes que reflejaban la recepción variopinta de su pensamiento, que las más de las veces era de un marcado carácter polémico.

Desde esa recepción inmediata, de hecho, podría contemplarse en lontananza, en épocas más contemporáneas, la perennidad de la presencia de la obra de Spinoza. A mediados de la década de 1960, Spinoza apareció como una figura velada pero ocupando un lugar determinante en los escritos de Louis Althusser (2010a, 2010b, 2011b)⁴ y en 1968 Gilles Deleuze (1999), Martial Gueroult (1968c), Alexandre Matheron (2011a) y Bernard Rousset (1968) publicaron, cada uno, libros abocados al estudio del holandés que revestirán una importancia capital⁵. Estas obras, aparecidas en un brevísimo lapso de tiempo, se encontraban inscritas en un horizonte de debate ubicado en la coyuntura francesa signada por la cuestión del marxismo y del estructuralismo, respecto del cual Spinoza bien explícitamente bien implícitamente no cejó de estar vinculado.

La mirada de esta generación, que ubicaba a Spinoza como un filósofo ostensible de la inmanencia, habilitaría a que, posteriormente, una serie de autores profundizaran o ampliaran las vetas interpretativas abiertas por aquélla. Étienne Balibar (1997, 2011), Pierre Macherey (2014) y Pierre-François Moreau (2012) se focalizaron en ciertas cuestiones –como ser la política o la eternidad– que, antes que romper de manera plena con las aproximaciones avanzadas por la generación anterior, se centraba en otras temáticas puntuales.

³ Sobre este debate, *cfr.* Solé (2011, 2013). Los casos de acusaciones a Tschirnhaus y a Wolff fueron retomados del estudio sobre ellos realizado por Solé (2015), mientras que los ejemplos de Bayle y *Dudas de los pirrónicos* del artículo abocado a ellos de Bahr (2015).

⁴ En *Para leer El capital*, Spinoza ocupará el rol de uno de los primeros teóricos de la “opacidad de lo inmediato” (2010a: 21), permitiéndole a Althusser pensar también un tipo de causalidad inmanente novedosa que informe su concepción del todo complejo ya dado y sobredeterminado (2010b: 204) y que alcanza también a otros trabajos suyos sobre la dialéctica (2011b: 174). Años más tarde, en “Elementos de autocrítica” (2008), la influencia de Spinoza en dichas elaboraciones fue reconocida explícitamente.

⁵ También podríamos señalar la publicación del libro de Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*.

Si de todos los comentarios vertidos sobre la obra spinoziana reparamos en esta selección definida que atañe geográficamente a Francia y temporalmente a nuestra contemporaneidad, ello se debe a que tal es el camino detectado por el propio Antonio Negri (2014) en su prólogo a la edición italiana de *La estrategia del conatus*, de Laurent Bove⁶. Allí, Negri deja en claro que esa recepción contemporánea de Spinoza, de la cual él mismo forma parte, tiene como una de las aristas más proficuas aquella que atiene a la dimensión filosófico-política. Esta dimensión se entronca efectivamente con una ontología de lo positivo y deriva en una alternativa que Spinoza propondría: “Contra el Estado de la dominación se eleva la democracia absoluta, una democracia sin representación, que es la expresión de la multitud” (Negri, 2014: 14). Esta sería, de acuerdo a Negri, una alternativa inesperada y que en su anomalía del siglo XVII sigue resonando hasta nuestros días.

Esto que menciona Negri nos interesa particularmente porque, aunque él adscribe esta interpretación a esta variedad de estudios posteriores a la década de 1960, parece estar más informada por su propia lectura. Y es que la manera en que Negri ha leído a Spinoza ocupa un lugar destacado entre los comentarios. Con *La anomalía salvaje*, el italiano ha realizado una interpretación novedosa del autor holandés que permitió resaltar un concepto a menudo escamoteado por los comentaristas o bien dejado de lado en un lugar secundario: el del agente político, la multitud. Quizás por el peso del contexto intelectual post-operaísta⁷ imperante en su Italia natal, el cual ha hecho que otros autores, como Paolo Virno (2008, 2011), también destaquen este concepto y lo sometan a estudios que exceden la propia figura de Spinoza, lo cierto es que la lectura de Negri sobre la obra del holandés ha logrado rescatar a la multitud, la cual parecía destinada a perecer de manera indolente en el acervo de interpretaciones de nuestro autor, y devolverle su capital e imperecedera carta de ciudadanía.

⁶ Podríamos contemplar un mayor número de comentaristas, a fin de hacer más exhaustivo el estado del arte actual sobre la obra de Spinoza. No es nuestra pretensión realizar esto en la presente introducción, por lo que para ello remitimos a Solé (2017: 88-89), quien expone distintos agrupamientos de los comentaristas de Spinoza en función de las corrientes teóricas a las cuales adhieren. Tampoco debe olvidarse la presencia del filósofo holandés en Argentina, la cual se encuentra acabadamente documentada en van Reijen, Farga & Tatián (2012: 383-437).

⁷ Por post-operaísmo se alude al resurgimiento a principios de 1990 de la corriente teórico-política denominada operaísta, que había tenido un peso marcado en Italia durante las décadas de 1960 y 1970. Si bien el post-operaísmo comparte la tesis principal del operaísmo, que postula que las coordenadas del elemento dinámico del capitalismo se ubican en la lucha de los trabajadores, aquél enfatiza la necesidad de estudiar las nuevas relaciones de producción y de trabajo inmateriales. Cfr. Mezzadra (2009: 1841-1845).

Con ello, comprobamos que, desde su propia vida hasta nuestra contemporaneidad, la obra de Spinoza ha permanecido viva e inhiesta, siempre catalizadora de una miríada de nuevos debates y discusiones. En este sentido, si Jimena Solé puede decir, correctamente, que, en el caso de la “Polémica del panteísmo”, “el debate acerca de la doctrina de Spinoza no puede ser escindido de la reflexión explícita acerca del sentido de la Ilustración” (Solé, 2015: 92), bien podríamos decir que lo mismo sucede en cada época. El debate sobre el *corpus* de pensamiento de Spinoza, bien para serle despendidos elogios bien para ser sometido a críticas, es inseparable de la manera en que cada época se percibe a sí misma; cada época, a su vez, hace hincapié en tópicos puntuales diferentes de acuerdo a las preocupaciones y a las disputas que le son propias.

Y nosotros no nos encontramos exentos de semejantes preocupaciones. Decíamos que la lectura de Negri nos interesaba porque ella logra dar con un concepto sumamente rico y que hace a nuestro tema de investigación en la presente tesis que versa sobre Spinoza, consistente en el agente político: la multitud. La multitud articula el desarrollo de esta tesis, que abarca tres instancias y que se corresponden, respectivamente, con los capítulos de la misma: el cuerpo, la multitud como agente político y el Estado. Uno podría ciertamente unirlos de acuerdo a un criterio incremental, esto es, comenzar por la partícula componente que es un cuerpo, como si se tratara de un elemento abyecto, para luego avanzar a la composición de una ingente variedad de ellos en una multitud y finalmente coronar el razonamiento con el estadio abocado al Estado, el cual reinaría de manera consagrada en una instancia superior y que recién hace su entrada recién al final del silogismo. No es este el sentido de esta tesis. Tampoco se trata de un ordenamiento evolutivo y secuencial en el que cada instancia es una etapa superada y necesaria de la anterior y que, a su vez, asume su lugar de ser obliterada para dar lugar a la siguiente figura; esto implicaría volver a la multitud un intermediario entre el cuerpo desorganizado y el Estado estructurado, esto es, aquello que debe advenir de la congregación de cuerpos, pero también aquello que debe perimirse para dar lugar al Estado. Esta tesis no tiene un sentido ascendente y mucho menos uno unívoco. Nuestra propuesta consiste en abordar estas tres instancias –cuerpo, multitud y Estado– como puntos de vista sobre un mismo tópico que es el agente político. Estos serían puntos de vista concurrentes entre sí y que pueden efectuarse al mismo tiempo puesto que todos giran alrededor de una misma y sola cosa: el agente político. Ese agente político es ciertamente la multitud y es debido a su

centralidad que le cabe el lugar dilecto en esta tesis: como objeto de reflexión y de estudio, pero también como concepto que permea este trabajo de forma íntegra, en su totalidad.

De esta manera, tenemos al cuerpo, a la multitud y al Estado como los índices para analizar la temática del sujeto político en la obra de Spinoza. Estos tres conceptos no son menores ni inocuos para la historia de la filosofía y de la teoría política. Por ello, hemos de precisar una serie de advertencias metodológicas. La primera de ellas, vale aclarar, es que las obras de Spinoza a las que la presente tesis se aboca fueron escritas originalmente en latín, por lo cual los términos utilizados por el autor para referirse a nuestra tríada fueron *corpus*, *multitudo* e *imperium*. Ello es menester no sólo para dar cuenta de la herencia latina de los conceptos, sino también para plantear la problemática de su traducción. En efecto, y siempre aludiendo a la obra de Spinoza, *corpus* fue traducido a “cuerpo” sin mayor dificultad, pero *multitudo* e *imperium* no corrieron la misma suerte. Como veremos, *multitudo* es uno de los términos utilizados por Spinoza para señalar al sujeto político junto con *plebs* (plebe), *vulgus* (vulgo), *cives* (ciudadano), *subditus* (súbdito), *subjectum* (sometido)⁸ o *populus* (pueblo), los cuales contienen una especificidad propia de acuerdo al contexto en que el holandés las utiliza. De manera similar, *imperium* será usado de manera próxima a *respublica* (República) y *civitas* (sociedad)⁹. Es por este motivo que, en el desarrollo sucesivo de los capítulos indicaremos el término latino original de cada término al realizar una cita de la obra de Spinoza. A su vez, en el segundo y en el tercer capítulo se estudiará la especificidad propia de los diferentes términos señalados.

La problemática de las traducciones, no sólo referidas al español sino que extensibles también a otros idiomas, nos revela que entre el surgimiento de esos conceptos, la coyuntura en que Spinoza los utiliza y nuestros tiempos actuales hay, efectivamente, una distancia temporal que es imposible soslayar y que ejerce una presencia indeleble que recuerda siempre su existencia. Al respecto, la Historia Conceptual tiene algo para decirnos. Antes que nada, la distinción entre lo que es una mera palabra y un concepto: el concepto implica a la palabra, pero, de acuerdo a Reinhart Koselleck, la excede: “Una palabra se convierte en concepto cuando el conjunto de un contexto de significados sociopolítico en el que, y para el que, se utiliza una palabra entra

⁸ Sobre una precisión respecto de la traducción del término “*subjectum*” al español, *cfr. ut infra* la nota al pie número 87.

⁹ Sobre lo problemático de la traducción de “*civitas*”, *cfr. ut infra* la nota al pie número 119.

todo él a formar parte de esa palabra” (Koselleck, 2009: 101). Esto es, no basta con un análisis histórico-filológico de las palabras porque con ello no se da cuenta del contexto social y político imperante en las distintas épocas en que esas palabras han perdurado: para decirlo de otra forma, obviamos su dimensión diacrónica. Porque los conceptos encierran una saturación de pluralidades de experiencias históricas que hace a su característica equívocidad. Los conceptos así, en su faz sincrónica, permiten indicar su contenido en un momento histórico dado y, en su faz diacrónica, nos proporcionan la manera de describir los sedimentos de sentidos que se han ido acumulando a lo largo del tiempo. En el caso de los conceptos que atienen a la presente tesis, cada uno de ellos encierra una rica historia. De cualquier manera, no es nuestro objeto reconstituir dicha historia, sino apenas dejar asentada su presencia. Por caso, las disquisiciones realizadas por Spinoza sobre la problemática del cuerpo pueden remontarse a la mismísima Antigüedad, en especial a la tradición estoica, como lo detalla Chantal Jaquet (*cfr.* 2017). Por su parte, el concepto latino de *multitudo* tiene anclajes en la tradición romana¹⁰ y, de manera similar, el origen etimológico de *imperium* procede del derecho público romano¹¹.

Como recién dijimos, esta tesis de maestría no busca dar cuenta de los cambios sufridos por estos conceptos a lo largo de la historia. Buscamos, ante todo, dilucidar cómo Spinoza emplea estos conceptos en las obras mencionadas y estudiarlos sólo al interior de su pensamiento. Esto, ciertamente, implica que se considere el hecho de que el filósofo holandés utiliza conceptos que no son de su propiedad, puesto que él no los ha creado. Pero ello no quiere decir que el autor no resignifique estos conceptos. Como bien muestra Gueroult (*cfr.* 1968c: 21), en las definiciones de la *Ética* podemos hallar tanto definiciones de cosas, esto es, que refieren a los objetos sobre las cuales versan y son consideradas como nociones indudablemente verdaderas, como definiciones nominales, esto es, que exigen que el nombre para designar una cosa sea explicado puesto que con ellas no conocemos las cosas mismas sino aquello que queremos significar cuando empleamos el término. Y esto es algo que excede a la propia *Ética* y se extiende a la obra íntegra de Spinoza. Considerando esto, contemplamos que los conceptos no son algo estático e inmóvil, sino que son dinámicos e históricos y, al mismo tiempo, afirmamos algo que Terence Ball reconoce (1988): que los agentes no son meros receptáculos vacíos

¹⁰ *Cfr.* el exhaustivo estudio de este término realizado por Rosales (2013: 29-72), que encuentra a Cicerón como el primer autor que refiere a la *multitudo* en latín.

¹¹ Así lo entiende Chamie (2011), a cuyo artículo remitimos para un repaso de las distintas hipótesis que existen sobre la etimología del concepto.

en el que los conceptos se alojan, sino que ellos pueden, en ciertas condiciones, ser capaces de reconstituir de manera intencional sus discursos.

Con ello también nos hacemos eco de los aportes de la Historia Intelectual. De acuerdo a J. G. A. Pocock (2011), es necesario recuperar el significado histórico de un texto a través de un método apropiado que lo sitúe en su contexto lingüístico, determinando el vocabulario político que ese texto recibe, modifica y emplea. Debe reconstruirse el lenguaje utilizado en un debate en el que el texto se encontraba inmerso para poder comprenderlo en forma adecuada. Se trata, entonces, de estudiar el discurso y el lenguaje que, entendidos como actos de habla, son eminentemente políticos: ellos tienen historia. En el despliegue de la historia del discurso esos actos de habla aparecen como paradigmas, esto es, como construcciones lingüísticas de un historiador que permiten estudiar un campo determinado. La Historia Intelectual, en este sentido, se aboca a la reconstrucción de estos paradigmas que aparecen y desaparecen a lo largo de la historia, es decir, es necesario comprender el contexto lingüístico que le otorga sentido al texto.

En este sentido, se especificará en el primer capítulo la herencia cartesiana en la que Spinoza se ubica al definir lo que entiende por *corpus* y aquellos cambios que sobre este concepto el holandés operará en sus obras. Por su parte, al comienzo del segundo y tercer apartado del Capítulo 2 se especificará la coyuntura de los Países Bajos de cara a la publicación del *Tratado teológico-político* y la escritura del *Tratado político*. Sin embargo, el contexto holandés en el que Spinoza se inscribe, el cual se encuentra informado por profusos debates (el más importante de ellos quizá siendo el que atiene a la tradición republicana), no será analizado en la presente tesis sino que su estudio será realizado en una futura investigación doctoral. En un sentido similar, también es posible rastrear la influencia de pensadores que eran coetáneos a Spinoza y de los que el filósofo tenía conocimiento¹². La tesis no abordará de manera acabada estas cuestiones en tanto en cuanto su intención es atenerse al pensamiento del filósofo holandés. Esta tesis no es pues indiferente a los aportes metodológicos recién enunciados, pero, es menester explicitarlo, buscará centrarse en las obras elegidas de Spinoza de manera de escudriñar en ellas los conceptos de cuerpo, multitud y Estado.

¹² Por caso, Spinoza poseía una copia de *De cive* de Thomas Hobbes, tal como figura a partir del inventario realizado en 1889 por Abraham Jacobus Servaas van Rooijen y del cual figura un facsímil en Vulliaud (2012).

No por ello, empero, obviamos que aquellos conceptos estudiados en la presente tesis, aun así sean investigados al interior de las obras seleccionadas de Spinoza, esto es, enfatizando la dimensión del contexto sistemático de su pensamiento, tengan una repercusión en la contemporaneidad. Las reflexiones efectuadas aquí, si bien lidian con un autor temprano moderno, tienen un impacto actual. No sólo por el hecho de que una de las interpretaciones más importantes en relación a la multitud provenga de un filósofo contemporáneo como lo es Negri, sino que también por algo que hace al propio campo de la teoría política: ésta deriva su estatuto científico “del rigor de la construcción, del asentamiento que la disciplina ha asumido en el propio tiempo, de la capacidad de perfilar terrenos en el cual contienden propuestas teóricas distintas, que aparecen ligadas a diversas elecciones de fines y de valores” (Duso, 2009b: 325). En esta tesis llevamos a cabo una reflexión motorizada por un enfoque teórico-político al que, como tal, le es necesariamente ínsito un contenido normativo. Toda la labor de esta tesis se incardina en un estudio del cuerpo bibliográfico particular de Spinoza por el cual se obtienen ciertos aportes analíticos y explicativos para pensar la política del presente. Así, el análisis que efectuamos del pensamiento de Spinoza, que se revela al mismo tiempo tan lejano y cercano, no escapa a nuestro horizonte presente. Es preciso reconocer esta contemporaneidad en la que nuestras indagaciones se inscriben para asir correctamente estos conceptos que son el cuerpo, la multitud y el Estado en Spinoza. Sólo teniendo en cuenta esto es que puede efectuarse “una operación crítica sobre los conceptos, la reflexión filosófica, que reabre el horizonte de problema político, como lo que hay que pensar siempre de nuevo, y lo que permite la relación con el pensamiento y con la experiencia política del pasado” (Duso, 2009b: 348). Queda en claro, entonces, que no se trata aquí de reactualizar conceptos pretéritos en la actualidad, sino que, antes bien, de “pensar radicalmente los conceptos modernos” (Duso, 2009a: 196) a la luz de las problemáticas planteadas por Spinoza, efectuando un trabajo de construcción teórico-político de los conceptos al interior de su pensamiento.

En última instancia, nos gustaría destacar la prevención metodológica realizada por Quentin Skinner: él argumenta que un texto debe ser estudiado en su contexto intelectual y en sus marcos de discurso con el objeto de reconocer qué es lo que los autores se encontraban haciendo al escribirlos. Pero también llama la atención Skinner sobre el peligro de arribar a conclusiones fundadas en absurdos históricos. Si semejantes conclusiones son obtenidas, esto se explica por el hecho de que el investigador ha caído

en lo que él denomina como mitología. Entre ellas, y la más persistente, podemos encontrar la mitología de las doctrinas: esta es creada por los historiadores al trabajar con la expectativa de que se encontrará en cualquier autor clásico alguna doctrina de los tópicos considerados como fundamentales de un tema dado. Otra persistente mitología denunciada por Skinner es aquella nombrada como mitología de la coherencia: aquí se pone en cuestión el propósito con el que el historiador se aproxima a las ideas del pasado, aportando así el historiador a las obras de los autores una coherencia que se encontraría ausente en ellas mismas. Pero asoma también una última mitología, la de la prolepsis: esta se hace manifiesta cuando los historiadores se encuentran más interesados en el significado retrospectivo de un hecho dado que en el significado para el autor en su tiempo. Esta tesis también atenderá este tipo de advertencias, en particular a la segunda mitología, especificando y argumentando aquellos conceptos que dentro de la obra de Spinoza mantienen un tratamiento similar y aquellos que reciben un tratamiento diferente, como así también acusará recibo de la tercera mitología, al prestar atención al significado de los conceptos ciñéndose a la ubicación epocal de la obra de Spinoza y, al mismo tiempo, reconociendo que los conceptos estudiados en el holandés revisten un interés que irremediablemente se encuentra anclado en la actualidad.

Esta tesis busca, pues, estudiar el rol que la multitud ocupa en el pensamiento político de Spinoza. Para ello, haremos especial hincapié en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*, en tanto, como veremos, en ellos aparece dicho concepto explicitado de manera más acabada y desarrollada en su faceta política, aunque no por ello desestimaremos otras obras, como lo son *Principios de filosofía de Descartes* y la *Ética*, las cuales también se ubican aquende nuestras problemáticas. Describamos de forma sucinta a qué concernirá cada capítulo.

El primero se abocará al concepto de cuerpo. Allí se procederá a restituir la conceptualización según René Descartes para, luego, estudiar el uso que Spinoza hace de dicha definición. Para ello, nos asimos de dos obras del holandés que, a nuestro criterio, tratan el concepto más concisamente: los *Principios de filosofía de Descartes* y la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*. Ese orden es determinante en tanto el hecho de que aquélla haya sido redactada antes que ésta permite realizar un abordaje diacrónico de cómo Spinoza trató ese concepto. Este análisis permitirá vislumbrar que la conceptualización que el holandés hace del cuerpo permite entenderlo en términos de un individuo complejo, esto es, un conjunto de cuerpos de distinta o igual magnitud que

componen otro cuerpo compuesto de varios cuerpos, el cual conserva su naturaleza en tanto retenga su proporción de movimiento y reposo¹³.

De esta manera, se procederá a estudiar en el segundo capítulo a la multitud. Allí se argumentará que la misma puede ser entendida propiamente como un sujeto político. En este sentido, será menester detallar cómo la multitud aparece retratada tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*. Así, se indagará sobre la constitución afectiva de la multitud, analizando cuáles son las pasiones que caracterizan y animan su comportamiento: en su accionar, la multitud no es ajena a la esperanza y al miedo. Afectada por estas estas pasiones, nacidas de la incerteza de las eventualidades que el futuro depara, la multitud será proclive a un estado de duda, “de tal suerte que no quiere lo que quiere y quiere lo que no quiere” (Spinoza, 2000: 152).

Es, por último, el tercer capítulo el que concernirá al Estado en particular. En dicho capítulo se examinarán las dos concepciones del poder que diversos comentaristas encuentran en la obra de Spinoza, que se desdobra en el poder como *potestas* y como *potentia*. Esto nos permitirá rescatar una concepción del poder que, a diferencia de cómo algunos comentaristas lo entienden, permite conceptualizar la instancia estatal en términos positivos y no meramente secundarios o empobrecidos. De esta manera, describiremos cómo el Estado es caracterizado en los dos tratados de Spinoza y abundaremos en qué manera podría conformarse y concebirse la función de un Estado democráticamente organizado.

Estos tres capítulos, como dijimos, estudian cada una de las partes que hacen a la presente tesis. Como se puede advertir, le compete a la multitud el curioso papel de figurar tanto en el título de la tesis –en carácter de sujeto político– como en el subtítulo de ella. Esto, empero, se debe a algo que también fue mencionado recién: la multitud impregna tanto al cuerpo como al Estado. Y si la multitud aparece como un objeto de estudio en particular en el segundo capítulo esto se debe a que el objetivo general de la presente tesis es el de indagar sobre el sujeto político en el pensamiento de Spinoza. De allí, pues, se derivan una serie de objetivos específicos que se corresponden con cada uno de los

¹³ Estudiar qué es un cuerpo nos permite echar luz sobre una dimensión que ha recibido poco tratamiento en el pensamiento de Spinoza: la física. En el Capítulo 1 referiremos a esta cuestión puntual en su introducción. Al enfatizar esta cuestión que atiene a la física y a todo lo que es extenso no pretendemos, por ello, disminuir la importancia de la faz correspondiente al pensamiento, sino solamente analizar un tópico que ha recibido escaso tratamiento a lo largo de los años por parte de los comentaristas.

capítulos elucidados, a saber: estudiar la noción de cuerpo presente en la filosofía de Spinoza, señalando las diferencias que presentaría respecto de la conceptualización que hace Descartes; analizar la constitución afectiva del individuo compuesto que es la multitud y cómo se comporta y; explicar el rol del Estado y de las instituciones en relación con la conformación de una comunidad política en la cual la multitud participa de manera instituyente.

Efectivamente, subtiende a estos objetivos una hipótesis que puede formularse de la siguiente manera: la multitud podría ser entendida como un cuerpo compuesto y ella no recusaría, sino que, antes bien, precisaría del Estado para constituir una sociedad política. Pero entiéndase bien esta hipótesis porque, como argumentaremos en los Capítulos 2 y 3 de la tesis, cuando decimos “precisar del Estado” no hacemos referencia a un marco institucional que le acaecería a la multitud desde una dimensión externa o trascendente, sino como un necesario efecto de ella. Cuando implícitamente proponemos a la multitud como objeto general y cuando explícitamente la sugerimos como un objetivo específico de la presente tesis es porque buscamos señalar lo siguiente: ella atraviesa al cuerpo y al Estado. El cuerpo es multitud en tanto se ve definido como cuerpo compuesto por un afecto común; el Estado es multitud en tanto su derecho es determinado por la potencia de la multitud¹⁴. El que dediquemos, pues, un capítulo particular a la multitud se debe a que la hemos escogido como centro de imputación a ser analizado en el pensamiento político de Spinoza. La multitud como tópico de esta tesis resulta un terreno rico no sólo en virtud de que, antes de la publicación de *La anomalía salvaje* de Negri, la misma pasaba desapercibida en varios comentarios que atenían al pensamiento político de Spinoza, sino que también por el hecho de que nos permite poner en liza algunos puntos de la lectura negriana que, como vimos más arriba, entiende que la multitud comporta una potencia democrática absoluta que recusa cualquier tipo de representación o mediación estatalmente elaborada. Elegir a la multitud como objeto de esta tesis nos permite, así, estudiar un concepto novel en el conjunto de comentarios sobre la obra de Spinoza, aportando una conceptualización propia de la misma que permite entrever una distancia y una mayor complejidad de aquellas lecturas recientes que han rescatado a la

¹⁴ Podríamos aventurarnos incluso a decir que, de la misma manera en que el cuerpo y el Estado son multitud, también el cuerpo es Estado como a su vez el Estado es cuerpo: la primera fórmula en tanto le es implícito a un cuerpo compuesto organizarse de manera que se dé un ordenamiento político; la segunda fórmula puesto que, como argumentamos en el tercer capítulo, el Estado puede ser conceptualizado como un cuerpo.

multitud como un concepto clave. Y este estudio, creemos, debe involucrar también a otros conceptos que, al menos en el plano político, revisten también gran importancia: pensar a la multitud con el cuerpo y con el Estado, puesto que ella es también cuerpo y Estado; ella actúa como un cuerpo y como guiada por una sola mente y ella se encuentra ya siempre socializada, capaz de auto-afectarse y de darse una estructura político-institucional.

Vertidas estas consideraciones, avancemos, pues, con el desarrollo de la tesis.

Capítulo 1

El cuerpo

“[L]a *Ética* (...), como todos saben, debe fundarse en la metafísica y en la física” (Spinoza, 1988: 221). Con esta simple frase, escrita por Spinoza en su última misiva dirigida a Willen van Blijenbergh el 3 de junio de 1665, en la que daba por terminada abruptamente su correspondencia con él, el filósofo holandés cifraba algo muy importante: la *Ética*, su *magnum opus* recién publicado póstumamente, debe tener a la metafísica y a la física como cemento. Ni la primera detentaría, entonces, una preeminencia sobre la segunda, ni viceversa, sino que una equitativa participación de ambas que hace a la edificación y al sostenimiento de aquella obra decisiva que es la *Ética*. Pero no sólo ciertamente la *Ética* entendida desde su dimensión como producto literario-filosófico, sino como la propia práctica y ejercicio ético tendiente a la liberación y a la autonomía.

Con esta afirmación de Spinoza, entonces, la ética dejaba de ser algo acendrado, un terreno en el que sólo la metafísica podía inmiscuirse: la física posee ahora una carta de ciudadanía respecto de la fundamentación de la ética. Sorprende, pues, que el estudio de la física en el pensamiento de Spinoza haya permanecido como un tópico poco analizado, como bien dice Gueroult: “Los estudios sobre la física de Spinoza son raros y generalmente de poco interés” (1974: 553)¹⁵. Es verdad que Spinoza no ha elaborado ninguna obra dedicada en forma completa a la física¹⁶ que le permita explayar todos sus pareceres referidos a esa área. Empero, dicha ausencia no es suficiente para concluir, como lo hace el recién citado Gueroult, que, para el nacido en Ámsterdam, “las especulaciones de la física no fueran más que un accesorio” (Gueroult, 1974: 554). En este sentido, y en vistas de lo confesado a Blijenbergh, la ausencia de un estudio completo y acabado sobre la física por parte de Spinoza no es motivo suficiente para aseverar que ésta habría detentado un interés insular en su pensamiento.

De esta manera, el estudio de la física se vuelve algo imperioso, no únicamente con el objeto de subsanar las lagunas teóricas que esta ciencia detentaría, sino por la

¹⁵ Para un vistazo de los principales comentarios contemporáneos sobre la cuestión de la física en Spinoza, *cfr.* Barragán Urbiola, 2014.

¹⁶ *Cfr.* Lachterman (1978: 82), Rivaud (1924: 24) y Rousset (1992: 26).

estrecha relación que ésta tendría con la política. La política, en efecto, es para Spinoza un espacio donde la práctica ética se prolonga y deviene fundamental, puesto que es aquel lugar en el que los seres humanos traban relaciones y buscar organizarlas de manera de asegurar su convivencia mancomunada. Así, si entendemos a la física como el análisis de todo aquello concerniente a la naturaleza en su faz extensa¹⁷, y, a su vez, como la investigación de aquellas modificaciones de la extensión, esto es, los cuerpos, podríamos vislumbrar la relación que la física guardaría con la política: la política es el campo en el que el poder de los cuerpos se despliega, donde éstos se mueven e interrelacionan; aún más, podríamos decir que la política se aboca al arreglo de la disposición de estos cuerpos en una forma o un régimen estable. La concordia de los cuerpos, eso es lo que la política buscaría¹⁸. A esta concepción subtiende la idea de que las leyes naturales de la materia permitían desentrañar las leyes sociales. Por ello mismo, como dice Daniel Parrochia: “La política, cuando se la piensa ‘noblemente’, es decir, como una ciencia de la acción, viene a encontrar sus modelos en la matemática y en la física de su tiempo” (Parrochia, 1998: 59). De esta manera, puesto que no hay, en el pensamiento de Spinoza, distinción alguna entre cuerpos inanimados y cuerpos movientes, las leyes que gobiernan a los cuerpos más simples serían perfectamente extensibles a los individuos: todos son cosas extensas regidas por los mismos principios. Es en este sentido que Charles Ramond afirma que podemos hallar en Spinoza una “‘fiscalización’ [*physicalisation*] de la política” (Bove, Moreau & Ramond, 2008: 29), esto es, la política se ha vuelto física¹⁹.

Los cuerpos ocupan un lugar eminente dentro del estudio de la naturaleza: ellos son los agentes que se distinguen y que actúan en el mundo. En función de este lugar privilegiado, los cuerpos se vuelven un objeto de estudio predilecto. Precisamente, en el cuerpo confluye una multiplicidad de disciplinas que buscan diseccionarlo y entender su funcionamiento: “Físicos, médicos, biólogos y sociólogos se han disputado sus restos [del cuerpo como objeto de estudio], sin agotar las preguntas referidas a ese tema” (Jaquet,

¹⁷ Para precisar la relación que la noción de extensión podría comportar con la corriente materialista, *cfr.* Rousset, 1991.

¹⁸ En un sentido similar lo entiende Espinosa Rubio: “La política [en Spinoza] consiste en la organización física y el desarrollo inmanente de la potencia natural de los individuos” (Espinosa Rubio, 2014: 33).

¹⁹ Ramond se extenderá sobre esto en otro texto: “Si al contrario elegimos tomar como modelos los cuerpos políticos, que sólo pueden subsistir a condición de que los individuos que los componen no entren en conflicto los unos con los otros, podremos considerar que, de la misma manera, toda cosa singular supone una armonía mínima entre sus partes, o una suerte de alianza, sin la cual ella se ve destruida: por ende, en una filosofía continuista como lo es el spinozismo, es tan legítimo politizar la política como volver física [*physicaliser*] la política” (Ramond, 2007: 142-143). Deleuze, por su parte, dirá que “[l]a Ética en Spinoza nada tiene que ver con una moral; Spinoza la concibe como una etología, o sea una composición de velocidades y de lentitudes, de poderes de afectar y ser afectado” (Deleuze, 2013: 152, *cfr.* 2008: 70).

2017: 12). Spinoza no será ajeno a este tipo de tendencias al indagar sobre las posibilidades de un cuerpo en su comportamiento: “Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede un cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea” (Spinoza, 2000: 128-129). El ímpetu de Spinoza es, de esta manera, concomitante con el de la filosofía de sus coetáneos, la cual acusaba recibo de un interés por tradiciones que rompían con las concepciones antiguas. “Con esas filosofías naturales nuevas [de principios del siglo XVII] llegaron nuevas concepciones del cuerpo y de los contenidos del mundo físico” (Garber *et al.*, 1998: 553).

Por dicho motivo, puesto que las disquisiciones de Spinoza sobre la física no pueden considerarse en forma aislada, es que la primera sección del presente trabajo comenzará reconstituyendo, brevemente, la concepción de la física de aquel filósofo que ha tenido una de las influencias más importantes en el holandés: René Descartes. Esbozar la física cartesiana es así necesario en vistas de analizar que el paradigma físico de Spinoza se aparta del de Descartes. Luego, siendo que es en los *Principios de filosofía de Descartes* donde se encuentra una parte de las consideraciones de Spinoza respecto de la física, la segunda sección se abocará, entonces, al estudio de dicha obra para indagar si efectivamente es posible encontrar ahí ya una física novel que se aparte de la cartesiana. Por último, en la tercera sección, se procederá a un examen de la proposición 13 (junto con sus lemas, axiomas, corolarios y escolio) para dilucidar la novedosa física propia de Spinoza.

1. 1. La física en Descartes

Es bien conocida la tentativa de Descartes de desechar todos aquellos conocimientos que había aceptado sin reparos durante su infancia y su juventud, pues apenas con el fácil ejercicio de someterlas al escrutinio de la duda se podía demostrar que su veracidad no era para nada inconcusa, sino que, al contrario, se encontraban infestadas de falsedades; precisamente: “he juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a las que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en todas las ciencias” (Descartes, 1982: 115). Demoler las precedentes creencias, entonces, para hallar un basamento indudable, capaz de resistir a cualquier ejercicio de puesta en cuestión: he

aquí la tarea primordial en el ejercicio de disquisición filosófica del cual depende el futuro de la ciencia para encauzarse en un recto camino. Una duda no librada a sí misma, sino que animada por la búsqueda y la contemplación de la verdad. Desprenderse de los prejuicios y hallar el criterio de la verdad: una labor para nada segura, no sólo porque, como se asegura en las *Meditaciones metafísicas* y en *Los principios de la filosofía*, “los sentidos a veces yerran, y es propio de la prudencia no confiar jamás demasiado en aquéllos que nos engañaron alguna vez” (Descartes, 1997: 8), sino porque, además, “cada uno se persuade comúnmente que las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son enteramente parecidas a los objetos de los cuales proceden” (Descartes, 1909: 3), un craso y habitual error, tal como lo elucida en *Le monde*.

De lo expuesto recién llamamos la atención sobre el problema de la relación, no sólo del método, sino que también de la metafísica, con la ciencia. La injerencia del método en esta cuestión es ostensible puesto que el mismo tiene por objeto – parafraseando el subtítulo del *Discurso del método*– bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias, y es incluso condición indispensable para emprender cualquier investigación, es “el puente de enlace entre la metafísica y la ciencia” (Hamelin, 1949: 318): tal como reza la regla IV de las *Reglas para la dirección del espíritu*: “el método es necesario para la investigación de la verdad en las cosas” (Descartes, 1995: 82). Respecto de la metafísica, Descartes enfatiza su imbricación con la ciencia en el Prefacio a la edición de los *Principios de la filosofía* en idioma francés: “Así toda filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral” (Descartes, 1904: 14). Como vemos, método, metafísica y ciencia son elementos en absoluto ajenos entre sí: el método es esencial para aumentar en forma certera los conocimientos y distinguir lo verdadero de lo falso por medio de la puesta en duda de las cosas que no fueran claras²⁰ y distintas²¹, y así dividir un problema en partes solucionables, para luego emprender un camino sintético para ascender de los conocimientos más simples hasta los más compuestos, y por último realizar un recuento general; un método que es puesto en práctica en el ámbito de la metafísica, específicamente para hacerse de un concepto claro y nítido del alma y demostrar la

²⁰ “Llamo clara a aquélla [impresión] que está presente y manifiesta a la mente atenta” (Descartes, 1997: 23).

²¹ “[L]lamo distinta a la [impresión] que siendo clara está tan precisamente separada de todas las otras, que no contiene en sí absolutamente nada más que lo que es claro” (Descartes, 1997: 23).

existencia irrefutable de Dios. Menesteres concernientes a la metafísica que sin embargo resultan de una gran importancia para fundar los descubrimientos de las demás ciencias²². En este sentido, y solo para ahondar en esta cuestión, acotaremos que no es de nuestro interés echar luz sobre la manera en que el método se relacionaría con el ámbito de las investigaciones científicas (distintas de la matemática)²³, como sí enfatizar el hecho de que el conocimiento parece ser un sistema ordenado, que adopta la forma de una “unidad orgánica” (Clarke, 1982: 79)²⁴, de la cual la metafísica se constituiría como el fundamento, ya que de la certeza de la existencia de Dios depende cualquier otro conocimiento²⁵.

Y de allí uno de nuestros intereses: ¿bajo qué términos podría definirse la relación entre la metafísica y la física (abocada específicamente al conocimiento de los cuerpos) en el pensamiento cartesiano? Frente a aquellos comentaristas que insisten en una física que se colige aporriadamente de las bases metafísicas (Costabel, 1978: 275; McMullin, 1969: 37-39), nos aproximamos a aquellas lecturas que postulan que la relación entre ambos elementos no es evidente, explicando que el rol de la metafísica es el de proveer

una fundación en un sentido más rico y ambiguo: la metafísica establece la posibilidad de la ciencia física como un tipo de conocimiento que es certero; las consideraciones metafísicas dan conocimiento de la primera causa que elucida la operación de las segundas causas de movimiento; los argumentos metafísicos o metodológicos determinan qué tipos de entidad son admisibles como explicativas en la física, y qué tipo de argumentos son probatorios (Clarke, 1982: 104. *Cfr.* Hamelin, 1949: 318-347; Williams, 2012: 341)²⁶.

²² “Ahora bien, es tiempo de que todos a los que Dios les ha dado el uso de esta razón, sean obligados a utilizarla principalmente para intentar conocerlo y conocerse ellos mismos. Es por allí que yo he tratado de comenzar mis estudios; y puedo decirle que no hubiera podido encontrar los fundamentos de la física si no los hubiese buscado por esta vía” (Descartes, 1897: 144).

²³ Al respecto, encontramos la tesis de Daniel Garber, quien asegura que “aunque el método es aparentemente central en la retórica del *Discurso*, parece jugar un rol menor, o acaso alguno, en la ciencia presentada en los *Ensayos* anexos. De hecho, uno está presionado a hallar ejemplos del método claros y no ambiguos que se apliquen a las cuestiones no matemáticas” (Garber, 1992: 46).

²⁴ Esta unidad de la ciencia, empero, no impediría realizar investigaciones sobre tópicos más específicos e insulares, como ser la óptica o los meteoros. *Cfr.* Jullien (2000: 197).

²⁵ Aunque a veces la relación de dependencia parece oscilar y devenir en una interdependencia, tal como manifiesta en el Resumen de las *Meditaciones*: “las premisas de que puede deducirse la inmortalidad del alma dependen de la explicación de toda la física” (Descartes, 1982: 112).

²⁶ De forma parecida, aunque en otro sentido, Carlos Álvarez y Rafael Martínez insisten en esta ausencia de deducción inmediata de la física de una base metafísica: de hecho, los primeros tratados de Descartes versaron sobre la primera y no sobre la segunda. De allí su pedido por proceder con cautela: “consideramos necesario aproximarnos de manera más cuidadosa a los trabajos y estudios que Descartes dedicó a distintas disciplinas científicas antes de concluir que corresponden a campos de aplicación que ejemplifican o ven plasmadas algunas de sus tesis filosóficas centrales” (Álvarez J. & Martínez E., 2000: 9).

Estos prolegómenos permiten entonces delinear el panorama en el cual Descartes se ubica y procede a definir qué es un cuerpo, a especificar las leyes que regulan la interacción entre los cuerpos individuales y a explicar la causa necesaria de ésta. Precisamente, ¿qué es un cuerpo en el decir de Descartes? Un cuerpo es “cierta materia extendida en largo, ancho y profundidad, que tiene todas aquellas propiedades que percibimos claramente convenir a la cosa extensa” (Descartes, 1997: 42). Todo cuerpo es así una cosa extensa y a su naturaleza le comprende solamente la extensión, ésta es su esencia, lo que, en un sentido estricto y fuerte, quiere decir que “todo lo que puede ser atribuido a un cuerpo como tal debe ser de una forma u otra una cosa extendida” (Garber, 1992: 69). En este sentido, los cuerpos son objetos geométricos hechos realidad, que pueden comportar un tamaño, forma, posición relativa o movimiento, propiedades eminentemente geométricas; mientras que el color, peso o dureza son apenas accidentes percibidos a través de los sentidos y no son propios de los cuerpos. La esencia de un cuerpo –y de todos los cuerpos del mundo– es la extensión, extensión también adjudicable a la totalidad del mundo, el cual es extenso en forma indefinida.

Si a la totalidad de la sustancia corpórea le es propio el ser extensa, ¿cómo podríamos entonces cifrar la distinción y variación de la materia? Es el movimiento de las partes aquello que produce todas las variaciones percibidas en esta sola e idéntica materia extendida existente en todo el universo²⁷. Pero debemos proceder con cautela, pues es necesario definir al movimiento de una manera horra de prejuicios. Precisamente, una acepción vulgar indica que el movimiento es “la acción por la cual un cuerpo migra de un lugar a otro” (Descartes, 1997: 52). El gran problema de esta definición corriente, a ojos del filósofo francés, es la relatividad que trae aparejada, pues sería incapaz de distinguir si una cosa cambia de lugar o no en un momento determinado. De este modo,

²⁷ Tal como nos referíamos en el inicio del párrafo pasado, es de interpretación usual entender que la sustancia extensa cartesiana es única frente a la pluralidad de sustancias cogitativas: “el cuerpo, tomado en general, es una sustancia” (Descartes, 1982: 112), es decir, “que la sustancia material es única y que los pretendidos cuerpos individuales no son más que los modos que ella afecta” (Hamelin, 1949: 314). Esta tesis de la unidad de la sustancia extendida es, precisamente, y como bien señala Geneviève Lewis, una afirmación que Descartes respalda en distintos textos como la permanencia del *corpus in genere sumptum*, esto es, la unidad genérica de la sustancia, pero que es también opuesta por el propio Descartes al reconocer una infinidad de partículas de la materia diferenciadas por una “identidad numérica” (Lewis, 1950: 40): Lewis asegura que en Descartes podemos hallar afirmaciones referentes a “las dos mitades de una parte de la materia, tan pequeñas que pueden ser como dos sustancias completas” (Descartes, 1899: 477) como así también respecto de “esas partículas [de los cuerpos duros, que] son sustancias” (Descartes, 1997: 68). De acuerdo a Lewis (1950) y Gueroult (1968c: 529-556), esta aparente contradicción se mostraría como falaz si discernimos de manera adecuada que la materia, a través de la imaginación, se determina como *partes extra partes*, de forma discontinua, mientras que nuestro entendimiento concibe un cuerpo continuo de una extensión indefinida que puede ser parcelado a su vez en partículas también indefinidas.

para evitar esto, debe postularse una acepción más precisa: el movimiento es “el traslado de una parte de la materia, o de un cuerpo, de la vecindad de aquellos cuerpos que lo tocan inmediatamente y se miran como en reposo a la vecindad del otro” (Descartes, 1997: 63). En efecto, esta nueva precisión traída al concepto permite salvar cualquier caída en una vaguedad de faz relativista:

Pero al definir el movimiento en término de vecindario antes que un lugar designado arbitrariamente, Descartes parece pensar que está autorizado a decir que siempre y cuando haya un solo vecindario rodeando cuerpos, solo puede haber movimiento adecuado para un cuerpo dado (Garber, 1992: 164).

Ahora es, pues, posible distinguir entre el movimiento y el reposo y, así, enlazar un movimiento determinado a un cuerpo en particular. Es de esta manera que un modo relacional como lo es el movimiento, puesto que involucra al menos a dos cuerpos –es decir, a un cuerpo propio y al vecindario que lo rodea–, puede constituirse como la clave para individuar un cuerpo, distinguiéndolo así de los demás. En el mismo sentido estricto, se entiende ahora “por un cuerpo o una parte de la materia todo aquello que se traslada simultáneamente, por más que a su vez esto mismo pueda constar de muchas partes, que tengan otros movimientos en sí” (Descartes, 1997: 53).

Estas partículas pueden ser entonces individuadas, como dijimos, por medio del movimiento y, al mismo tiempo, “[l]a individualidad de los cuerpos materiales –más o menos organizados– descansa siempre sobre la determinación frágil de las partes unificadas por un conjunto de movimientos unificados” (Lewis, 1950: 65). Con esto se plantea entonces el problema referido a la causa de los movimientos que acontecen en el mundo. Del movimiento, Descartes admite como su causa primera a Dios:

causa general de todos los movimientos que hay en el mundo, (...) quien creó en un comienzo la materia junto con todo el movimiento y la quietud y ahora, por su solo concurso ordinario, conserva en toda ella tanto movimiento y quietud cuanto puso entonces (Descartes, 1997: 59).

Este es el tan mentado principio de conservación de cantidad del movimiento que identifica a Dios como la causa primera creadora del reposo y el movimiento y que conserva esa misma cantidad interpuesta en un comienzo. Y si la causa general es un agente (Dios), la causa secundaria y particular de los movimientos son las leyes que derivan del susodicho agente y que explican cómo este movimiento que Dios conserva es distribuido entre los distintos cuerpos.

Precisamente, el principio de conservación del movimiento se fundamenta en la inmutabilidad y en el accionar constante de Dios y, como estas características hacen a su perfección, Descartes debe introducir estas causas segundas y particulares de manera de explicar la variación que acontece entre los cuerpos particulares, esto es: Dios garantiza la conservación del movimiento y materia del mundo creado pero no impide el cambio de los cuerpos particulares, cuyo comportamiento será especificado a través de tres leyes. Con estas leyes de la naturaleza Descartes puede encontrar aquel “intermediario entre Dios y el mundo finito” (Curley, 1988: 40), de manera de elucidar el cambio en el mundo sin atentar contra la inmutabilidad y perfección divina. Pero como decíamos, estas leyes, así, “son suficientes para hacer que las partes de este caos [inicial] se solucionen y se dispongan en un buen orden” (Descartes, 1909: 34), y éstas tres leyes se encuentran sostenidas por la conservación de Dios y son condicionales en tanto valen para ciertas condiciones particulares. Descartes las enumera de la siguiente manera en los *Principios*: la primera explica que una cosa permanece siempre en el mismo estado por cuánto ella depende salvo que intervengan causas externas; la segunda establece que el movimiento, en cuanto está en cada parte por separado, es recto y; la, tercera, que un cuerpo no pierde nada de movimiento si choca con otro más fuerte y pierde la misma proporción que transmite a otro si aquél es menos fuerte. De esta manera, la primera concierne a cualquier estado de un cuerpo y, como lo especifica al final del principio 37 de la segunda parte de esta obra, el estado de movimiento persistirá y de ninguna manera disminuirá en su contrario, el reposo, puesto que de ser así tendería a su destrucción. La segunda ley añade que dicho movimiento, en caso de continuar, salvo por una interferencia ajena, lo hará de forma rectilínea, algo que Descartes atribuye a una tendencia o *conatus* que impulsa a un cuerpo “al movimiento [de forma que] (...), si no se ven impedidos por ninguna otra causa” (Descartes, 1997: 100), esto es, en línea recta, si consideramos la fuerza del movimiento en sí misma. La tercera ley refiere al *plenum* cartesiano donde los cuerpos pueden entrar en relaciones de choque con otros en una línea recta y con dirección opuesta entre sí; lo que esta ley hace es decirnos de qué manera el conflicto se resolverá: dada la impenetrabilidad entre ambos cuerpos, ora el primero impacta con una fuerza menor que la fuerza de resistencia del segundo y el primero cambia su determinación reteniendo la cantidad de movimiento ora el primero impacta con una fuerza mayor que la fuerza de resistencia del segundo y el primero permanece en su determinación transfiriendo parte de su movimiento al segundo. A esta ley le siguen siete reglas, que no son estrictamente

parte de ella sino que meros ejemplos en el que dicha ley se despliega bajo condiciones particulares (*cfr.* Descartes, 1997: 65-67).

Así, pues, tenemos el modelo cartesiano de la física desarrollado según principios geométricos, “porque de este modo se explican todos los fenómenos de la naturaleza y pueden darse de ellos demostraciones ciertas” (Descartes, 1997: 74). Ahora bien, de la exposición realizada nos gustaría echar luz sobre dos series de problemáticas que sobresalen y que creemos afectan a la solidez del edificio teórico cartesiano. En primer lugar, en lo que concierne al rol de la metafísica propiamente dicha y a su relación con los postulados físicos: bien señalamos que las leyes de la naturaleza son las causas secundarias y particulares, en tanto que actúan en una condición determinada, del movimiento de los cuerpos y que gobiernan su comportamiento, funcionando como presupuestos básicos en la construcción de la ciencia. Pero, como Descartes se empeña en enfatizar cada vez que las explica, dichas leyes tienen su basamento inconcuso en una causa simple e indubitable: “a saber, la inmutabilidad y la simplicidad con que Dios conserva el movimiento en la materia” (Descartes, 1997: 61). Pasando en claro: en cualquier explicación de un hecho físico concurren dos causas, una primera, Dios, y otra segunda, las leyes de la naturaleza, tal como lo especifica Martial Gueroult:

vemos que la física debe descansar en dos fundaciones bien diferentes: en la sustancia extensa y el movimiento definido geoméricamente como modo, que permite usar las matemáticas para dar cuenta de los modos en término de su sustancia; y en Dios como el único poder capaz de crear materia, en pocas palabras como la causa de la existencia de la sustancia extensa y sus modos, que permite dar cuenta de los efectos en término de sus causas, esto es, movimientos, no ya en término de la extensión sino de fuerzas (Gueroult, 1980: 201)²⁸.

Así las cosas, y retomando lo explicado anteriormente, parecería que, por un lado, nos encontramos con algo del orden de lo invariable, esto es, la inmutabilidad divina que no hace otra cosa que conservar la *quantité de mouvement* del mundo, y, por el otro,

²⁸ La posición de Gueroult es una de las tantas que los comentaristas han adoptado sobre el tema. Entre otras tesis, destaca la de Gary Hatfield (1979), para quien la sola explicación de cualquier movimiento de la materia debe tener su hontanar en Dios únicamente. Pero esa interpretación, a ojos de Garber (1992: 294), es insuficiente para aclarar aquella fuerza para persistir que Descartes atribuye a los cuerpos propiamente dichos (*cfr.* Descartes, 1899: 213). Garber, por su parte, sostiene que la fuerza (esto es, el movimiento de los cuerpos) no tiene ningún estatuto ontológico en sí (como la inercia) y es apenas una forma de referirse a la actividad creativa divina. En otro comentario más contemporáneo, Sowaal redefine el campo ontológico cartesiano, niega que el movimiento sea el *principio individuationis* de los cuerpos y los concibe como sustancias terciarias, dependientes no la creación divina, sino “de la sustancia secundaria extensa en su extensión, y por el otro lado dependientes en su individualidad en cómo los perceptores consideran la sustancia secundaria extensa” (Sowaal, 2004: 240). Para una reconstitución muy pedagógica de las posturas, *cfr.* Manchak (2009).

avizoramos variación o cambio, producto de la concatenación y entreveración de distintos cuerpos entre sí, que busca ser explicado por medio de leyes de la naturaleza. Pero entiéndase bien: tal como el árbol de la ciencia cartesiano, en este caso es el principio de permanencia, del cual Dios es el solo causante, sobre lo que las leyes de la naturaleza se fundan. La advertencia de Garber suena así cada vez con más fuerza: la de no olvidar “la conexión crucial entre la física de Descartes y su metafísica; es una característica crucial de su física el estar basada en Dios, y sin esa fundación no podría haber física cartesiana” (Garber, 1992: 293).

Es Dios –y su conocimiento–, en efecto, el cemento de todo el edificio científico y físico. Pero afirmar escuetamente esto no quiere decir nada, pues, ¿de qué manera debemos entender a este Dios y a la potencia que él trae aparejada? ¿Podemos verdaderamente confiar en que su accionar sea estrictamente racional y necesario? Es difícil responder a esta última pregunta de forma afirmativa. Por un lado, no debemos olvidar la doctrina de las verdades eternas que Descartes propugna en una epístola dirigida a Mersenne el 15 de abril de 1630, en donde se afirma que las verdades eternas, entre ellas, la de la persistencia del mundo, “han sido establecidas por Dios y dependen de él enteramente, como así también el resto de las criaturas. (...) [E]s Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza, de la misma manera en que un Rey establece las leyes en su reino” (Descartes, 1897: 145). Así, vemos de qué manera las leyes que rigen el mundo se demuestran como subordinadas²⁹ a la decisión arbitraria y contingente de una voluntad divina que elige sin dar razones³⁰ y que podría haber elegido otras e, inclusive, alterarlas en cualquier momento, comprometiendo así seriamente su proyecto científico y físico. Luego, no se puede obviar que los objetos del mundo, como así

²⁹ Es cierto que en la quinta parte del *Discurso* Descartes afirma que las leyes de naturaleza “son tales que, aun cuando Dios hubiese creado varios mundos, no podría haber uno donde no se observaran cumplidamente” (Descartes, 1982: 71). En coincidencia con Curley, entendemos a estas leyes de naturaleza como “verdades necesarias” (Curley, 1988: 42), y, como tales, también contingentes según la teología cartesiana y, a su vez, dependientes de la benevolencia divina.

Otrosí, en el parecer de Descartes, las pruebas de la física no tienen un valor probable sino seguro y certero, puesto que los hechos son religados a la cadena necesaria de razones. Este es el argumento que Gueroult yergue al toparse con la declaración cartesiana de que las razones para suponer la existencia de las cosas materiales “no son tan firmes y evidentes como las que llevan al conocimiento de Dios y de nuestra alma, de suerte que éstas últimas son las más ciertas y evidentes que pueden entrar en el conocimiento del espíritu humano” (Descartes, 1982: 114). “En otras palabras, la física sólo sería probable o posible”, nos dice Gueroult, pero, “ahora bien, ella es certera” (Gueroult, 1968b: 10). La pregunta que podríamos formularle a este comentarista podría enunciarse como sigue: ¿en qué medida es posible llamar “certera” a una ciencia física que depende, en última instancia, de un Dios que obra voluntariamente y que no arguye razones en sus acciones?

³⁰ Libertad por indiferencia, llamará Descartes, a aquella que es característica de Dios, ciertamente distinta de la del hombre (*cf.* Descartes, 2005: 784-786).

también el movimiento y la duración, necesitan de la concurrencia divina perenne para su subsistencia³¹. En efecto, la discontinuidad del movimiento se sostiene así sobre la creación continua asegurada por Dios, autor de la duración y de la existencia. La metafísica de Descartes se relaciona de una manera tan coherente como extraña con su física:

El análisis cartesiano (...) mantiene en el fondo de las cosas una discontinuidad radical de acuerdo con la libertad, a cada instante absoluta, de la creación divina. Esta libertad creadora divina compensa metafísicamente la predominancia de la estática sobre la dinámica en la física (Gueroult, 1968a: 284).

De aquí obtenemos una consecuencia muy importante en función de las secciones siguientes, a saber, que la extensión, en Descartes, aparecería como algo inerte y estático, requiriendo el concurso divino para inyectarle movimiento (*cf.* Sibilia, 2017: 57). En este sentido, el movimiento viene siempre como secundario en la física cartesiana, esto es, primero se crea la cosa extensa y luego ésta adquiere movimiento (*cf.* Ramos-Alarcón Marcín, 1999).

La segunda serie de problemáticas se relaciona, en cambio, con la propia caracterización que Descartes ha hecho de los cuerpos y de la relación que mantienen entre sí. Así, cuando Descartes formula la tendencia o fuerza a oponerse al cambio y a resguardar un cuerpo en el mismo estado –el *conatus*–, se refiere solamente a los cuerpos simples e indivisibles³². Aunque el francés refiere a los cuerpos compuestos y complejos, esto es, aquellos compuestos de partes más pequeñas, lo hace muy tangencialmente³³, por lo que puede afirmarse que,

a pesar de que Descartes reconoce la existencia de cuerpos complejos compuestos de otras partes, no ofrece nada sobre cómo las leyes generales [de naturaleza] lidian con su comportamiento; su comportamiento tendrá que ser calculado de los cuerpos más simples que lo conforman (Garber, 1996: 48).

³¹ Con esto nos metemos de lleno en una querrela indefinida sobre la obra de Descartes respecto de si el tiempo y el movimiento son continuos o discontinuos. *Grosso modo*, la tesis discontinuista, que Gueroult defiende, sostiene que el tiempo se compone de instantes indivisibles y atemporales creados sucesivamente por Dios, mientras que la tesis continuista, por la que Beyssade (1979) y Frankfurt (2009) abogan, implica que los instantes atemporales solo marcan un límite entre una parte y otra del tiempo, sin existir átomo indivisible alguno. A ojos de Garber (1992: 269-273), no puede atribuírsele a Descartes ninguna de las dos posiciones en tanto su pensamiento es consistente con ambas.

³² “[U]namquamque rem, quatenus est simplex & indivisa [cada cosa, en cuanto es simple e indivisa]”, como se menciona en la edición latina de los *Principios* (Descartes, 1905: 62).

³³ “Aquí entiendo por cuerpo o una parte de la materia todo aquello que se traslada simultáneamente, por más que a su vez esto mismo pueda constar de muchas partes, que tengan otros movimientos en sí” (Descartes, 1997: 53).

Aunque Descartes busca generalizar y prever un comportamiento predecible que regle a los cuerpos complejos, sólo puede esbozarse de manera muy preliminar.

En suma, no encontramos en el autor de *Meditaciones metafísicas* cómo las leyes de naturaleza podrían fundamentar la acción e interacción de los cuerpos compuestos, ni, tampoco, indicio alguno de que se refieran a éstos. Semejante paso por alto es algo que merece la pena ser destacado porque está en estrecha relación con aquello que Garber (1996) y Zourabichvili (2014) reconocen con aguda precisión, a saber, que Descartes no dilucida ni elabora una noción de individuo compuesto cuya esencia reside en la relación entre movimiento y reposo, como sí lo hace Spinoza.

Con ellos, podemos concluir que, aunque la política nunca ha ocupado un lugar destacado en la obra cartesiana, ciertamente podríamos extraer conclusiones políticas a partir de sus elucidaciones físicas. En particular, podríamos plantear a Descartes la misma pregunta que Negri le hacía a Thomas Hobbes: “¿no es su filosofía científica una especie de metáfora de su pensamiento político?” (Negri, 2008: 181). Habría entonces una intercambiabilidad entre los conceptos del mundo natural y los del mundo político. Así, tal como se ilustraba en la epístola dirigida a Mersenne, el decreto de las leyes naturales por parte de Dios es idéntico a las leyes que establece un rey respecto de su reino: en ambos casos el mundo y los cuerpos sobre los que dicha legislación se ejercen son apenas súbditos reducidos a una situación de esclavitud y estado de precariedad radical producto de ese resto insular pero decisivo de contingencia irracional que decreta leyes. El soberano absoluto, trascendente y divino no se ve alcanzado por las leyes que él mismo otorga. Para hacer de la física, como así también de la política, una ciencia, será necesario erradicar tal contingencia.

1. 2. La física en *Principios de filosofía de Descartes*

Este pequeño librito, como Spinoza mismo lo refería en su epistolario, aparecido en 1663 junto con “Pensamientos metafísicos”, es la única obra que fue editada por el autor con su nombre en vida. Pero no es sólo por este motivo que se trata de un trabajo crucial dentro del *corpus* spinoziano, sino que lo es también en relación al tema que nos compete aquí, a saber, delinear una física en el holandés: a excepción de la celeberrima proposición 13 de la segunda sección de la *Ética*, es en la parte I y II de *Principios de filosofía de*

Descartes donde podemos hallar los principales comentarios que Spinoza realiza a cuenta de su filosofía de la naturaleza (cfr. Peterman, 2017: 102). Empero, sorprende encontrarse que los estudios abocados a este trabajo son reducidos.

Así las cosas, podríamos sumar otra causa más que hace a lo decisivo de este trabajo, ahora vinculada a ese tópico más grande y que excede ciertamente las pretensiones del libro que nos aboca en cuestión: la relación del pensamiento de Spinoza con el de Descartes. En efecto, los *Principios* de Spinoza se trata de una reformulación en clave sintética de los *Principios de filosofía* de Descartes. El interés de la obra spinoziana se hace ya manifiesto: si Moreau (2005b) argüía, siguiendo a Genette, que hay dos maneras de extraer un texto de otro, ora por medio del metatexto (aquello del orden del comentario) ora por medio del hipertexto (un texto nuevo e inédito que es producido a partir de otro), vemos que *Principios de filosofía de Descartes* combina ambas maneras a la vez. Spinoza mismo no es ajeno a esta cuestión, pero, en esta obra, nunca adopta una voz propia, ni tampoco se refiere a la obra cartesiana de forma elogiosa o peyorativa³⁴. En una carta dirigida a Meyer el 8 de agosto de 1663, próxima a la publicación del libro, Spinoza dirá que, en el prefacio, él quisiera que su amigo “indicara que yo [Spinoza] demuestro muchas cosas de modo distinto a como lo demostró Descartes, no por corregir a Descartes, sino por mantener mejor mi propio orden y por no aumentar tanto el número de axiomas” (Spinoza, 1988: 152). De aquí no podemos colegir qué piensa Spinoza del filósofo francés efectivamente. Pero si nos remitimos a la carta XIII remitida a Oldenburg, Spinoza dirá allí que, en el prefacio cuya redacción encomendó a Meyer, éste “advirtiese a los lectores que yo no reconocía como más todas las cosas que contiene dicho tratado, pues he escrito en él no pocas cosas, acerca de las cuales sostengo todo lo contrario” (Spinoza, 1988: 140).

No obstante, estas escasas líneas, como dijimos, se ubican dentro de una gran discusión entre aquellos comentaristas que afirman que Spinoza no es otra cosa que uno de los más excelsos y distinguidos seguidores de la filosofía cartesiana (Appuhn, 1964: 225-226; Gilson, 1923: 68), aquellos otros que sostienen los *Principios* de Spinoza es apenas un resumen del pensamiento de Descartes (Domínguez, 2014: 70-73; Gabbey, 2006: 152; Gueroult, 1974: 148-149; Gullan-Whur, 1998: 139-140; Headstrom, 1929;

³⁴ La pregunta que Blijenbergh le formulara a Spinoza el 27 de marzo de 1665 sigue, pues, vigente: “¿cómo podré yo, al leer los *Principia* (...), lo que está expuesto según la opinión de Descartes y lo que está expuesto según su propia opinión [la de Spinoza]?” (Spinoza, 1988: 215).

Moreau, 2014: 52; Nadler, 1999: 197; Popkin, 2004: 49; Wolfson, 1934: 32), quienes creen que esta obra se trata de una crítica soterrada pero deliberada hacia el francés (Brunchsvicg, 1951; Buyse, 2012; Curley, 1978, 1985: 221-224; Dujovne, 2015a; Israel, 2007; Lécrivain, 1977, 1978; Negri, 1993; Santinelli, 2008) y, por último, quienes sostienen que lo que hace Spinoza es explotar los corolarios racionales del pensamiento cartesiano, eventualmente desarrollando su propia filosofía (Duchesneau, 1978: 259; Gillot, 2004; Macherey, 1999; Scribano, 2005).

Efectivamente, podemos apreciar que Spinoza brinda, en *Principios de filosofía de Descartes*, una serie de definiciones sobre el cuerpo, las cuales, en un primer momento, parecen ser un calco de aquellas que Descartes dio en sus *Principios*, sin agregar nada de novedoso. Empero, si prestamos una atención más detenida, podremos ver que Spinoza introduce una serie de pequeñas alteraciones y matices. De entre todos aquellos estudios abocados a los *Principios* de Spinoza, el de F. Buyse es el estudio que más se ha centrado en analizar las definiciones del cuerpo que Spinoza hace: en efecto, como dice Buyse, “[c]ada parte de *Principios de filosofía de Descartes* contiene una definición del cuerpo” (2012: 3). Para Buyse, así, es de importancia señalar las pequeñas variaciones que el holandés introduciría casi imperceptiblemente, separándose, en forma nunca explicitada, del pensamiento de Descartes. Ésa sería la jugada de Spinoza: en un texto que parecería una mera acotación y reescritura de tesis de Descartes, el filósofo holandés habría, en verdad, introducido ideas que dan cuenta de un pensamiento propio.

El cuerpo con sus definiciones, entonces. La primera de ellas aparece en la séptima definición de la primera parte de la citada obra, donde Spinoza menciona que “[l]a sustancia que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc., se llama *cuerpo*” (Spinoza, 2014a: 184. Cursivas del original). Tal como Meyer lo advirtió en su prefacio, dicha definición es una copia exacta de aquella que Descartes brindó en un capítulo de las *Objeciones y respuestas* de las *Meditaciones metafísicas* intitulado “Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica”³⁵. Ahora bien, es posible encontrar otra referencia a dicha definición de Spinoza en la primera parte de sus *Principios*, en la

³⁵ Allí, en la definición 7, Descartes anota: “La substancia que es sujeto inmediato de la extensión, y de los accidentes que presuponen extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc., se llama *cuerpo*” (Descartes, 2005: 369. Cursivas del original).

proposición 16, a cuentas de la incorporeidad de Dios: “El cuerpo es el único sujeto inmediato del movimiento local (por la def. 7). Por tanto, si Dios fuera corpóreo, se dividiría en partes. Y como esto implica imperfección, es absurdo atribuirlo a Dios (por la def. 8)” (Spinoza, 2014: 215). Pero, como hace notar Buyse, a pesar de que aquí Spinoza reenvía a la ya citada definición séptima, la cual caracteriza al cuerpo como aquello inmediato que se deduce de la extensión, en esta proposición especifica que el cuerpo es el sujeto del movimiento local. En la proposición 16 el cuerpo es relacionado, así, con el movimiento y no con la extensión. Estaríamos entonces en presencia de un “lapsus (...) [que] revela espontáneamente cómo él [Spinoza] concibe personalmente un cuerpo, a saber: una manera [*modus*] de ser movimiento y reposo de las partes en lugar de un modo de ser extenso” (Buyse, 2012: 11). Se advertiría así un primer indicio de la labor spinoziana que intenta definir el cuerpo y la materia ya no por la extensión (esto es, ancho, largo y profundidad), sino a partir del movimiento, es decir, considerándolo dinámicamente.

Si proseguimos, hallaremos la siguiente conceptualización referente al cuerpo en la definición 8 de la segunda parte de *Principios de filosofía de Descartes*: “El movimiento local *es el traslado de una parte de materia o de un cuerpo desde la vecindad de aquellos cuerpos que le tocan inmediatamente y que se consideran como en reposo a la vecindad de otros*” (Spinoza, 2014a: 221. Cursivas del original). Tal como Spinoza lo explicita a continuación, esta definición es retomada de la proposición 25 de la segunda parte de los *Principios cartesianos*³⁶, aunque, en el parecer del holandés, es necesario realizar una serie de acotaciones para entender lo que Descartes afirma. Entre esas acotaciones, es menester rescatar la primera que Spinoza realiza: “Él [Descartes] entiende por *parte de la materia* todo aquello que se traslada simultáneamente, aunque ella pueda constar, en sí misma, de muchas otras partes” (Spinoza, 2004: 221. Cursivas del original). El cuerpo es entendido como una parte de la materia, de la misma manera que Descartes también lo concebía. Lo que constituiría, en efecto, una novedad con respecto al filósofo

³⁶ “Pero si consideramos qué debe entenderse por movimiento, no tanto según el uso corriente cuanto según la verdad del hecho, para atribuirle una naturaleza determinada, podemos decir que *es el traslado de una parte de la materia, o de un cuerpo, de la vecindad de aquellos cuerpos que lo tocan inmediatamente y se miran como en reposo a la vecindad de otros*. Aquí entiendo por *un cuerpo o una parte de la materia* todo aquello que se traslada simultáneamente, por más que a su vez esto mismo pueda constar de muchas partes que tengan otros movimientos en sí. Y digo que es el *traslado* y no la fuerza o acción que traslada, para mostrar que siempre está en el móvil, no en el moviente, porque estas dos cosas no suelen distinguirse con bastante cuidado; y que es tan sólo un modo de aquél y no una cosa subsistente, como la forma es un modo de la cosa formada, y la quietud un modo de la cosa en reposo” (Descartes, 1997: 53. Cursivas del original).

francés en la forma de la argumentación de Spinoza es que este último expondría con claridad una circularidad conceptual entre las definiciones del movimiento y de cuerpo: el movimiento es el transporte de un cuerpo, como a su vez el cuerpo es lo que es transportado por el movimiento.

Encontramos, por último, la tercera referencia significativa al concepto del cuerpo en la tercera parte de los *Principios* de Spinoza en el axioma cuarto: “Las partes de materia que se mueven en el mismo sentido y no se separan las unas de las otras al moverse no están actualmente divididas” (Spinoza, 2014a: 280). De esta manera, Spinoza establece que las partes de la materia constituirán un todo con la condición de que las mismas no se separen las unas de las otras. Esto es, un cuerpo se encuentra compuesto siempre de otras partes que lo componen, las cuales deben mantener una relación determinadas entre ellas a fin de que el cuerpo que constituyen no deje de ser tal. Así, vemos que un cuerpo es, efectivamente, un todo complejo hecho de partes que se caracterizan por una relación determinada entre ellas. Mientras esa relación no se altere o no se modifique abruptamente, el cuerpo persistirá y no será afectado radicalmente. De acuerdo a Buyse, podemos encontrar aquí la primera caracterización del cuerpo en términos propiamente spinozistas, ya que la primera definición que Spinoza da respecto del cuerpo mantendría una deuda todavía con el vocabulario escolástico, mientras que la segunda habría sido formulada todavía bajo una terminología moderna pero cartesiana (*cfr.* Buyse, 2012: 24). Empero, como decíamos, esta tercera definición comportaría un elemento novel de Spinoza, similar a lo que uno encontraría luego en la famosa digresión física de su *magnum opus*: “Exactamente como en la digresión, Spinoza define así un cuerpo como un conjunto de cuerpos componentes que se encuentran caracterizados por una relación mutua” (Buyse, 2012: 13).

De esta manera, para Buyse, no hay que enfocarse tanto en lo que Spinoza habría añadido de novedoso respecto del texto cartesiano en sus *Principios*, sino en las variaciones introducidas con relación a la forma de presentación de los elementos contenidos en los *Principios de filosofía de Descartes*. Spinoza, en el parecer de Buyse, se apartaría de la definición cartesiana del cuerpo. El interés de Buyse es entonces mostrar que ya en *Principios de filosofía de Descartes* Spinoza introduciría elementos propios que tenderían a conceptualizar el cuerpo de una manera dinámica, en forma concordante a como lo hará luego en la *Ética*, muy lejos de la materia estática cartesiana.

Sin embargo, los argumentos esgrimidos por Buyse que abonarían a su tesis, a saber, que ya habrían elementos spinozianos referidos a la definición del cuerpo en *Principios de filosofía de Descartes*, no resultan convincentes. Es verdad que, en esta obra, Spinoza reordena la argumentación de *Principios de filosofía* del francés, pero encontramos débil desde el punto de vista argumentativo atribuir una novedad a Spinoza respecto de la definición del cuerpo, al definirlo según el movimiento (como supuestamente sucedería en la proposición 16 de la primera parte de *Principios de filosofía de Descartes*), como así también encontrar que el holandés señalaría una circularidad, existente ya en la exposición cartesiana, entre las nociones de cuerpo y movimiento (como podría hallarse en la acotación que Spinoza realiza a la definición 8 de la segunda parte de *Principios de filosofía de Descartes*), como, por último, sostener que nos topáramos con una definición plenamente spinoziana, una especie de prefiguración del cuerpo compuesto (cuya noción esencial de proporción de movimiento y reposo se encuentra ausente por completo del axioma 4 de la tercera parte de *Principios de filosofía de Descartes*). En la primera y segunda parte de *Principios de filosofía de Descartes* Spinoza se limita a repetir de forma inalterada los principios cartesianos y, en la tercera referencia, los tan mentados elementos nuevos, propiamente spinozianos, no se hallarían, pues, presentes. A lo sumo, lo que sí podríamos encontrar en este librito de Spinoza serían las mismas contradicciones, tensiones e imprecisiones ya presentes en la obra cartesiana: nada novedoso a excepción de la exposición sintética de esos elementos. Aún más, esas innovaciones que Buyse localizaría, antes que comportar una precisión respecto de la definición del cuerpo, apuntarían más bien a indicar que Spinoza entendería a la extensión y la materia en general como algo dinámico y no extenso. ¿Pero qué quiere decir esta concepción de la materia como algo dinámico y en qué parte de los *Principios* de Spinoza podemos encontrar indicios que sustenten esto?

Para precisar esta cuestión debemos retomar un tópico presente en el intercambio epistolar que Spinoza mantuvo con Tschirnhaus. Allí, el holandés, en una carta del 5 de mayo de 1676, le explicaba a su amigo que Descartes concebía “la extensión (...) como una masa en reposo” (Spinoza, 1988: 409) que, como tal, “en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta, en su reposo y no se pondrá en movimiento” (Spinoza, 1988: 409). En este respecto, relacionado a la consideración de la extensión, creemos que es posible encontrar en *Principios de filosofía de Descartes* un índice de un cambio introducido por Spinoza. En este sentido, André Lécrivain, en “Spinoza et la physique cartésienne” (1977,

1978), se aboca a estudiar la propia especificidad que portaría la física spinoziana presente en *Principios de filosofía de Descartes*. De esta manera, en un detallado estudio de la segunda parte de esta obra de Spinoza, enfocándose en la exposición de la naturaleza de la extensión, en la presentación de la esencia y las condiciones del movimiento, y en la deducción de las causas del movimiento y de las leyes de su comunicación, Lécivain hallaría la patencia de la operación de torsión spinoziana: comprender los límites de la teoría física cartesiana para dilucidar una física cementada en principios dinámicos, en lugar de la afirmación de la fuerza del reposo:

Esforzándose en reconstituir la unidad sistemática, experimentando la rigurosidad y la coherencia, parece bien que Spinoza haya tenido la preocupación de satisfacer las exigencias que Descartes no supo –o que quizás no pudo– satisfacer. Podemos también sentir la necesidad de una revisión que comporta sobre algunas de las categorías mayores del cartesianismo: la de la materia, el movimiento y el reposo, la fuerza, la rapidez y la dirección. (...) Parece que la reflexión spinozista está dominada por el proyecto de concebir una dinámica (Lécivain, 1978: 202).

Empero, este rebatimiento de Descartes operado por Spinoza no debería ser entendido como un trabajo explícito o deliberado de ruptura con la filosofía de Descartes, sino como un movimiento de explotación de los corolarios racionales del pensamiento del francés. De esta manera, como decíamos, sería posible señalar algo novedoso en relación a cómo entender la extensión. Sólo de esta manera, sin interpretar el texto de los *Principios* de Spinoza como un enfrentamiento directo con la filosofía de Descartes. Por caso, la interpretación de Lécivain (como la de Buyse) sería deudora de este tipo de lectura del holandés como rupturista respecto de Descartes, tal como queda plasmado en la forma en que el comentarista entiende el décimo axioma de la primera parte de *Principios de filosofía de Descartes*, donde puede leerse que: “No se requiere una causa menor para conservar una cosa que para producirla a la vez” (Spinoza, 2014a: 193). Dicho axioma es retomado del mencionado añadido a la respuesta a las segundas objeciones de Descartes, intitulado “Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica”, cuyo axioma 2 dice: “El tiempo presente no depende del inmediatamente anterior; por ello, no es menor la causa que se precisa para conservar una cosa, que para producirla por vez primera” (Descartes, 2005: 374). Lo que Lécivain resalta es el cercenamiento que hace Spinoza de la primera parte del de Descartes referido al tiempo; ese trabajo, por el cual el nacido en Ámsterdam eliminaría aquel pasaje que, en el pensamiento de Descartes, no haría otra cosa que sustentar la tesis discontinuista del tiempo (esto es, el tiempo como

caracterizado como una sucesión de instantes fragmentados e irreductibles los unos a los otros, permanentemente recomenzados por Dios), sería la clave que da cuenta de la operación de Spinoza. La supresión del pasaje que define al tiempo en sentido discontinuista mostraría que esta concepción sería incompatible con las tesis continuistas e infinitistas que Spinoza estaría propugnando.

Ahora bien, si tomamos en cuenta aquello que señala Macherey, debemos notar que la explicación del axioma 10 de la primera parte de los *Principios de filosofía de Descartes* comienza de la siguiente manera: “Porque en este momento pensemos, no se sigue necesariamente que pensemos después” (Spinoza, 2014a: 193). Este señalamiento de Spinoza, que explicita que el tiempo presente no mantiene ninguna una relación con el futuro, “prueba bien, contrariamente a la hipótesis propuesta por A. Lécrivain, que él [Spinoza] retoma ese axioma en el espíritu en el cual Descartes lo había formulado” (Macherey, 1999). Esto es, la tan mentada operación de lectura efectuada por Spinoza sobre el texto cartesiano, la cual no hesita en ocultar sus disconformidades con las tesis del francés, para, en cambio, exponer sus propios pensamientos, no sería tal en tanto podemos ver aquí que Spinoza se encuentra emparentado con la concepción discontinuista del tiempo.

Pero Spinoza prosigue en dicho axioma con lo siguiente: “Efectivamente, aunque nuestro pensamiento ya comenzó a existir, no por eso su naturaleza o esencia implica la existencia más que antes de existir, y por lo tanto necesita para continuar existiendo la misma fuerza que para comenzar a existir” (Spinoza, 2014a: 193). De esta manera, queda claro que el carácter discontinuo no es algo que inhiera solamente al tiempo sino que involucra también a otros géneros del ser, como la extensión. Sin embargo, también se señala algo muy particular: se presume la existencia de una causa o fuerza que hace que ese tiempo o ese espacio individual pueda perseverar en su existencia, para lo cual se requiere que se dé algo en o fuera de nosotros.

Ante esto, Macherey percibe que

Spinoza abre la vía a una interpretación inmanentista de la doctrina de la creación continua, según la cual la fuerza por la cual perseveramos en nuestro ser se encuentra en nosotros, en lo más profundo de nuestra naturaleza, y no fuera de nosotros, como querría la concepción creacionista que hace que todo dependa de la acción arbitraria de un Dios trascendente (Macherey, 1999).

Spinoza, en efecto, capitaliza los corolarios racionales que las postulaciones cartesianas detentarían. Precisamente, en esta suerte de doctrina de creación continua inmanentizada es que Macherey percibe una prefiguración de la noción de *conatus*³⁷. Así pues, el principio 14 de la segunda parte de los *Principios de filosofía de Descartes*, menciona que “[c]ada cosa, considerada en sí sola, en cuanto simple e indivisa, siempre persevera, en cuanto ella depende, en el mismo estado” (Spinoza, 2014a: 245). Dicha noción de perseverancia que el conato cifra, entonces, ya no remite tanto a un paradigma cartesiano, por el cual el *conatus* era sustentado a partir de que en Dios hay “perfección de ser inmutable él mismo (...) [y obra] en el modo más constante e inmutable” (Descartes, 1997: 59), sino que, ahora entendida spinozianamente, referiría a la presencia permanente de las cosas en Dios, esto es, que las cosas, consideradas en sí mismas, participan en la potencia infinita de la naturaleza y la expresan en tanto que modos³⁸. De esta manera, si Dios es causa de que todas las cosas perseveren en su existencia, esa causalidad de la acción divina no será de tipo ocasional y transitiva, sino que será permanente. Que los

³⁷ Que el *conatus*, en Spinoza, pertenezca al dominio físico es un tópico cuya discusión no se encuentra zanjada. Por un lado, Hassing (1980) argumenta que el conato no es derivable de la física, lo que supone un problema, puesto que el *conatus* sería ese principio de acción que intervendría en ese mundo físico homogéneo y no teleológico, pero también heterónimo. Por otro lado, encontramos a Martínez (2013), quien afirma que “el *conatus* es un caso particular de la ley general, el ‘principio de persistencia’” (61). En esta última posición se ubica también el comentario de Gillot (2004), para quien el conato es indisoluble de la física y de la mecánica de los cuerpos. Por último, para aquellos autores que sostienen que el *conatus* tiene una relación con el principio de inercia, *cfr.* Lécrivain (1978) y Negri (1993).

³⁸ Una serie de comentaristas dan cuenta del lugar que tiene la noción del *conatus* para sentar las diferencias y cercanías que Spinoza comportaría tanto con Descartes como con Hobbes. Jason Waller (2012: 59-82) repone tres interpretaciones que podrían hacerse respecto del conato: una que la interpreta como tendencia (esto es, como la tendencia de cada modo de actuar de forma de auto preservarse en cada momento), otra que la interpreta como fuerza inercial (esto es, como la fuerza inercial de cada modo por perseverar hasta ser destruido por causas externas), y, finalmente, otra que la interpreta como actividad (esto es, lo definitorio de cada modo es la acción por auto preservarse). En el entender de Waller, las dos primeras interpretaciones podrían corresponder a Descartes, mientras que la última a Hobbes. La posición de Spinoza, en este sentido, sería más compatible con la tesis hobbesiana (en tanto que el *conatus* expresaría un cierto movimiento de un cuerpo compuesto) que con los postulados cartesianos de la tendencia y de la inercia. En el mismo sentido, Pierre Jacob (1974) asevera que la conceptualización del *conatus* que hace Descartes reenvía a un principio de inercia concerniente a la dirección que implica cualquier ausencia de un obstáculo externo, mientras que el *conatus*, tal como lo entendería Hobbes en su *De corpore*, inhiere un antagonismo entre dos cuerpos. De acuerdo a Jacob, en la reelaboración de los postulados físicos cartesianos, Spinoza habría seguido la senda marcada por Hobbes: inscribir la física no ya en el trasfondo de la acción trascendente de Dios, sino que en el marco de una red de cuerpos circundantes. Tucker (2015:141), identifica que el *conatus* spinoziano tiene más parecido con la concepción biológica hobbesiana de ese término (derivada, al mismo tiempo, de los movimientos voluntarios de Aristóteles) que con la elaboración cartesiana de la inercia física. Rousset (1992) también señala la deuda del *conatus* de Spinoza con Hobbes. Por el contrario, Chauvi (2012c: 441-453) sostiene que la circunscripción de conflictos que atienen al *conatus* con referencia solamente a fuerzas externas y ajenas es propio de la definición hobbesiana, mientras que en Spinoza la noción del conflicto puede ser encontrada también al interior de un individuo complejo. Siguiendo esta segunda postura, Macherey (1992a: 690-693) argumenta que la definición de conato de Hobbes inhiere una negatividad que Spinoza rechaza, puesto que piensa el *conatus* en una perspectiva de apertura y no de clausura, esto es, como manifestación de la potencia de existir.

cuerpos perduren en la duración y en la existencia no se explica solamente por causas ajenas a ellos, sino que la causa de su esencia se encuentra en Dios. Las cosas son en Dios, no son nada allende éste.

Parecemos haber llegado al meollo de lo llevado a cabo por Spinoza en sus *Principios de filosofía de Descartes*: una exposición racional de las proposiciones cartesianas concernientes a la filosofía de la naturaleza. Así, no encontramos en este trabajo un rechazo de la filosofía del francés ni una postulación de nuevos conceptos a través de una redacción enmascarada, como si Spinoza decidiera voluntariamente introducir principios propios en forma soterrada, utilizando la voz de otro autor reconocido. Si el holandés, tal como vimos en la epístola que dirigió a Oldenburg, reconocía que lo que escribió en sus *Principios*, no, por ello, implicaba una aceptación y acuerdo *in toto* con lo contenido allí, podemos entonces vislumbrar que el problema puede reducirse a la siguiente pregunta: ¿adopta Spinoza una posición crítica a Descartes en *Principios de filosofía de Descartes*? De acuerdo a lo que hemos repasado en este apartado, vemos que, en primer lugar, no es plausible encontrar una instancia explícita por la cual Spinoza, abiertamente, se oponga al pensamiento cartesiano. Y de allí se deriva una segunda consideración: que, aún más, definir la posición de Spinoza como crítica requiere de matices.

Es por ello que el trabajo de Buyse nos ha servido en esta doble tarea: estudiar si Spinoza, en sus *Principios*, habría reformulado las nociones de Descartes y, luego, analizar si el primero habría introducido allí nuevas y originales definiciones respecto del cuerpo. Buyse, en su cometido, habría tratado de demostrar que los *Principios* de Spinoza se trataba de una obra escrita con el objeto de desenmascarar un discurso filosófico opuesto plagado de vicios y errores. Así, en sutiles alteraciones referidas a la definición del cuerpo presentes en dicha obra, Buyse encontraba ejemplos que demostraban cómo Spinoza proponía definiciones innovadoras que, al mismo tiempo, permitían demostrar lo incongruente de los postulados cartesianos.

Por el contrario, hemos visto cómo, si Spinoza trabajó de alguna manera sobre el pensamiento cartesiano en *Principios de filosofía de Descartes*, esta labor no fue emprendida de ninguna manera con la intención de recusar directamente esos postulados sino que abreva en la obra del francés y opera al interior de su pensamiento. Spinoza trabaja con el cartesianismo, se apoya sobre sus tesis, pero sólo para ubicarlas en un

contexto distinto: para ello es necesario explotar los fundamentos racionales presentes en las tesis cartesianas. En ese sentido lo entiende Macherey: si Spinoza se opone a Descartes, “lo hace tomando apoyo sobre ciertas tesis que él ha encontrado en Descartes, tesis que explota a fondo radicalizando sus implicaciones racionales” (Macherey, 1999)³⁹. Es por ello que Spinoza no rompe ni se enfrenta de forma definida a Descartes, sino que realiza un trabajo de transformación interna de su pensamiento, haciéndolo racional e inmanente, ausente de cualquier referencia a un modelo teológico divino trascendente. Y he aquí lo decisivo: dicho modelo implica, también, una concepción de la creación continua por la cual las cosas perseveran en su propio ser, esto es, los objetos actúan por sí mismos, y no movidos por la participación de un Dios voluntarista y trascendente. La materia, entonces, podría concebirse en términos dinámicos y no, como sucedía con Descartes, de manera estática.

De lo que Spinoza logra en sus *Principios*, destácase, así, el horizonte de inmanencia que aparece vislumbrado. La postulación de una inmanencia tal permite obliterar cualquier residuo de una trascendencia que altera voluntariamente las esencias y mundo físico: los acontecimientos se vuelven ahora racionales y perfectamente explicables. La declinación política de esto, aunque no aparece inmediatamente, es decisiva, pues abre el campo para emprender una ciencia que se aboque al estudio de los cuerpos y, en particular, de los cuerpos reunidos en una arena comunitaria en la cual establezcan relaciones de concordia.

1. 3. La física en la *Ética*

Aparte de lo contenido en *Principios de filosofía de Descartes*, es en el *magnum opus* del holandés, aquella obra intitulada *Ética*, donde podemos hallar las principales consideraciones referidas a la física. Más específicamente, debemos ubicarla en la proposición 13 de la segunda parte referida a la naturaleza y el origen del alma: allí, a lo largo de cinco axiomas, siete lemas, un corolario, un escolio, una definición y seis postulados, encontramos eso que David Lachterman denominó por primera vez como “digresión física” (Lachterman, 1978: 75). Como es apreciable, esta digresión puede ser

³⁹ Algo similar elucida Scribano al referir a la posibilidad de escribir una metafísica alternativa a la de Descartes a partir de sus propias argumentaciones: “(...) Spinoza demuestra [en los artículos XXII y XXIII de *Principios de filosofía de Descartes*] que es posible no solamente reescribir a Descartes mejorando sus argumentaciones, sino también escribir una nueva metafísica a partir de Descartes” (Scribano, 2005: 85).

dividida en tercios, de manera que un primer tercio se aboca al estudio de los cuerpos simples, un segundo tercio versa sobre el análisis de los cuerpos compuestos, mientras que el último tercio se dedica al análisis sobre el cuerpo humano en particular. De esta manera, encontramos un estudio del cuerpo en esta parte segunda de *Ética* que versa sobre el alma puesto que el objeto de ésta, en tanto que idea, es precisamente el cuerpo. Por lo tanto, un mayor conocimiento y perfección del cuerpo redundará en un mayor conocimiento y perfección del alma.

Pero antes de proseguir, es menester repasar un punto que Spinoza ya dilucidó en la primera parte de la *Ética* y que tiene profundas repercusiones con respecto a lo que diremos a continuación. Se trata de eso que Dujovne ha dado a llamar como una de las características más antonomásticas del pensamiento del filósofo holandés: la inmanencia⁴⁰. De acuerdo a la proposición 18 de la primera parte de la *Ética*, “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (Spinoza, 2000: 55). El vocablo *inmanens* sólo aparece en dos ocasiones en el *magnum opus* spinoziano, pero de todos modos su relevancia no puede ser soslayada: ella designa aquella causalidad divina por la que todas las cosas se dan en Dios y son concebidas por él. Dios –o la Naturaleza–, en tanto que *causa sui*, produce todos sus efectos en sí mismo, encierra la esencia de todas las cosas, él produce todas las cosas. Es en ese sentido que Dios es, pues, causa inmanente, y no transitiva, de todas las cosas, en tanto una causalidad de tipo transitiva requeriría que Dios genere esas cosas fuera de él mismo⁴¹. Pero, de otra manera, es posible entender esta *inmanens* no sólo como una causalidad de tipo autosuficiente, sino también como una causalidad permanente: Dios sería así causa permanente, y no pasajera, de todas las cosas, puesto que los efectos que se derivan de Dios dependen todos de él: Dios permanece en sus efectos⁴². Y, a su vez, inextricablemente ligada a esta característica, se encuentra la noción del determinismo, esto es, la postulación de un encadenamiento de causas y efectos que tiene una validez de tipo universal y necesaria. Precisamente esto afirmaba

⁴⁰ “De todas las modalidades de la causalidad divina, dentro del espinocismo, la que más nos interesa aquí es la de la inmanencia. Ella y el determinismo universal, constituyen rasgos de largo alcance en la filosofía de Spinoza” (Dujovne, 2015b: 66).

⁴¹ Así lo entiende Gueroult: “Mientras que la causa inmanente produce en ella misma los efectos que difieren de ella (*esse in alio*), la causa transitiva los produce fuera de ella, en otro ser que recibe sus *influxus* a título de paciente” (Gueroult, 1968c: 300). Además, para Gueroult, la inmanencia implicaría una unidad entre causa y efecto que la transitividad no reconocería.

⁴² Esta es la hermenéutica de Macherey: “Se interpreta muy a menudo esta proposición [la proposición 18 de la primera parte de la *Ética*] formulándola a partir de una oposición abstracta entre inmanencia y transitividad, y se deduce el argumento para justificar una presentación global de la filosofía de Spinoza como filosofía de la inmanencia o del inmanentismo. Esta interpretación puede ser pertinente, pero sin embargo es apenas una interpretación entre otras” (Macherey, 2013: 148-149).

Spinoza en la demostración de la proposición 11 de la primera parte de la *Ética*: “A cada cosa hay que asignarle una causa o razón, tanto de por qué existe como de por qué no existe” (Spinoza, 2000: 45): una perfecta equivalencia y reversibilidad entre la razón, como principio de explicación, en el orden del pensamiento, y la causa, como principio de producción, en el orden de la extensión o de lo real (*cf.* Macherey, 2013: 142-143, 1997: 76-77). Todo tiene, pues, su causa o razón; es posible identificar la causa de cada acontecimiento, nada escapa al orden determinado de la naturaleza.

Con el determinismo, pues, se hace posible el conocimiento riguroso de todo aquello que nos rodea. Pero más que una postulación dada de antemano, el determinismo es la conclusión de la corroboración de que el desarrollo de los acontecimientos de cualquier índole se realiza siguiendo un principio causal. Así, “Spinoza no afirma el determinismo para que la ciencia sea posible, es al contrario porque el conocimiento racional y la ciencia son posibles que el determinismo puede ser afirmado como una de las consecuencias del saber” (Misrahi, 2005: 131). Todo evento natural es así riguroso y deductivo, donde cada acontecimiento es un efecto que se deriva de una causa y que, a su vez, produce otro efecto: he aquí el despliegue de una causalidad inmanente que no obedece a las voliciones de un Dios personal o trascendente, sino a sus propias leyes de producción causalmente encadenadas. Spinoza hace de la extensión, entonces, un atributo divino, una forma más –junto con el pensamiento– en que el entendimiento concibe la esencia de Dios. Como sabemos, gracias al prefacio de la cuarta parte de la *Ética*, Dios es Naturaleza, y esta última es “siempre la misma, y una y la misma en todas partes (...); es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas” (Spinoza, 2000: 126).

De esta manera, se echa por tierra la postulación cartesiana de un ser omnipotente que, en forma voluntaria, modifica las verdades y las leyes que explican los hechos del mundo para, en su lugar, postular una identificación total entre la inmutabilidad divina y la inmutabilidad de la naturaleza. Lo que era denominado por Descartes como causas segundas del movimiento, esto es, las leyes de naturaleza engendradas por Dios, pasa a ser, en Spinoza, la causa primera del movimiento (*cf.* Curley, 1988: 43). Es precisamente en este punto donde intervienen los celeberrimos modos infinitos de Spinoza, esos modos que parecerían derivarse de un atributo divino bien inmediatamente bien mediado por alguna modificación. En ellas podemos encontrar “las leyes que intervienen [en el mundo

físico] en dos niveles: el de las esencias y el de las existencias” (Matheron, 2011f: 595). En efecto, puede verse que los modos infinitos inmediatos, esto es, el movimiento y el reposo, dan cuenta del funcionamiento interno de cada cuerpo en sí mismo, y, por tanto, concierne a las leyes particulares según las cuales los cuerpos actúan: en suma, permiten comprender la esencia de cada cuerpo. Los modos finitos mediatos, esto es, la faz de todo universo [*facies totius universi*], conciernen a las leyes de la naturaleza relacionadas con la interacción de los cuerpos entre sí, determinándose mutuamente entre ellos a existir y cesar de existir: permiten, así, comprender la existencia del cuerpo⁴³.

De esta manera tenemos entonces a los cuerpos. Ya sabemos que un cuerpo es aquello que expresa la esencia de Dios *qua* extenso. Ahora bien, es preciso indicar que, al explicar los cuerpos, Spinoza los discierne analíticamente, describiendo, primero, a los cuerpos simples [*corpora simplicissima*]. A primera vista, resulta difícil entender un concepto tal como los cuerpos simples, dado que la filosofía de Spinoza no es propinqua al atomismo⁴⁴. En este sentido, concebir algo así como un cuerpo simple parecería ser contradictorio. Es por ello que debemos entender a los cuerpos simples como “cuerpos ubicados al límite de la experiencia corporal, simples puntos en movimiento ubicados al interior del orden global geométrico y extenso” (Macherey, 1997: 132). Así, puede afirmarse con Lachterman que los cuerpos simples son “entidades teoréticas” (1978: 84), esto es, meras abstracciones que sirven de principio heurístico para estudiar el comportamiento de los cuerpos y su interrelación⁴⁵.

Así, Spinoza pasa a elucidar los comportamientos que regulan la interacción entre estos cuerpos por medio de una serie de axiomas y lemas. Como sabemos, los axiomas

⁴³ Los nombres de los modos infinitos de la extensión (el movimiento y el reposo referido al modo infinito inmediato y la faz de todo el universo referido al modo infinito mediato), si bien no figuran en la *Ética*, son mencionados por Spinoza en la carta 64 dirigida a G. H. Schuller el 29 de julio de 1675.

⁴⁴ Entre los comentaristas, la opinión más generalizada es la de que Spinoza comparte los supuestos anti atomistas y el *plenum* cartesianos. En una interpretación heterodoxa, Bernstein (2002) propugna que Spinoza se enfrenta a cualquier concepción que implique un espacio repleto de cuerpos: el holandés no referiría nunca a un espacio (*space*) como un estado estático en el que los cuerpos se mueven, sino que se trataría, más bien, de un lugar (*place*) que implicaría una región momentánea en el que ciertas fuerzas interactúan. La noción de “lugar”, así, subtendería una concepción de la naturaleza como campo de fuerzas, la cual es expresión de fuerzas modales.

⁴⁵ Compartiendo esta posición, también podemos nombrar a Adler (1996: 261) y Hyun (2009). Por el contrario, Bennett atenderá a una postura más realista al concebir los cuerpos simples como existentes, como “cuerpos que son siempre cualitativamente homogéneos” (1984: 83). Delleuze, por su parte, parece adoptar una posición ambivalente: “Los cuerpos simples no son reales más que más allá de toda percepción posible” (1999: 197. Traducción modificada), esto es, sería imposible constatarlas percepción mediante, pero sí son posibles de ser aprehendidas a través del entendimiento: es en este último sentido que los cuerpos simples son reales.

conciernen a cosas en general, es decir, tratan sobre la forma de relación entre las cosas y no sobre las esencias particulares (*cf.* Macherey, 2013: 54-55). Los dos primeros axiomas conciernen a la ley general del movimiento que abarca, inevitablemente, a cualquier cuerpo, a saber: “Axioma 1. Todos los cuerpos o se mueven o están en reposo. Axioma 2. Cada cuerpo se mueve, ora más lenta ora más rápidamente” (Spinoza, 2000: 88).

De allí Spinoza obtiene tres lemas, una suerte de “proposiciones derivadas, cuyos enunciados son acompañados por demostraciones” (Macherey, 1997: 128). El primero de ellos reza: “Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia” (Spinoza, 2000: 88). Reparemos en la formulación negativa que puede advertirse a lo último del lema, la cual invalida el hecho de que los cuerpos puedan diferenciarse a través de una realidad sustancial que detentarían: los cuerpos, en efecto, no son sustancias, sino que son modificaciones finitas del atributo de la extensión. Y, como tales, se disciernen los unos de los otros a través de su movimiento y reposo. Sólo así es posible distinguir los cuerpos en su realidad física.

Sabiendo cómo los cuerpos se distinguen, en el segundo lema Spinoza echa luz sobre aquello en que convienen:

Todos los cuerpos concuerdan en algunas cosas. Demostración: Pues todos los cuerpos concuerdan en lo siguiente: en que implican el concepto de un solo y mismo atributo; y, además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en general, ora moverse ora estar en reposo (Spinoza, 2000: 88).

Entonces, si bien los cuerpos se distinguen por su rapidez y lentitud, empero, los mismos concuerdan en algo bien simple: todos los cuerpos son expresión del atributo extensión y, por ende, comparten esa característica. Esta escala común permite, entonces, sentar las bases de una futura ciencia general de los cuerpos, la cual, detentando un carácter abstracto, podría ser fundada sobre principios enteramente matemáticos.

Así pues, llegamos al tercer lema: “Un cuerpo en movimiento o en reposo debió ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual también fue determinado al movimiento o al reposo por otro, y aquél a su vez por otro, y así al infinito” (Spinoza, 2000: 89). Son expuestas entonces las bases de la relación entre los cuerpos: no hay, como se ve, movimiento o reposo de carácter absoluto sino que sólo de tipo relativo. No puede decirse que un cuerpo se encuentre únicamente en movimiento de la misma manera en que no puede decirse que otro cuerpo esté reposando plenamente: movimiento

y reposo son, antes bien, estado relativos que se transfieren y pasan constantemente de un cuerpo a otro, en una serie indefinida de intercambios que no postula un principio ni un fin absoluto. Y de este tercer lema se deriva un corolario: “De aquí se sigue que un cuerpo en movimiento continúa moviéndose hasta que sea determinado por otro cuerpo a detenerse; y que un cuerpo continúa en reposo hasta que sea determinado por otro a moverse” (Spinoza, 2000: 89). Esto es, un cuerpo mantiene siempre su mismo estado, el cual será alterado a partir de la intervención de una causa exterior, y de ninguna otra manera⁴⁶.

Lo que tenemos a partir de estos tres lemas es entonces una física, todavía, en este plano, abstracta, que se aboca al estudio de estos cuerpos considerados analíticamente en sus propiedades más simples. Pero aunque intentemos analizar estos cuerpos en una manera más descompuesta y desmenuzada, veremos que éstos nunca van a aparecer, en la física spinoziana, como elementos aislados: la materia se presenta así como una red de cuerpos que se relacionan siempre los unos con los otros, como si se tratara de un sistema relacional. Tenemos una física geométrica que

toma en un principio la forma de una dinámica racional, cuyo principio de base es el movimiento combinado con el reposo, de donde se deduce la posibilidad de aplicar a las diferentes modalidades de éste una escala comparativa de evaluación, y de comprender en qué condiciones (...) el movimiento se transmite de un cuerpo a otro (Macherey, 1997: 137).

Una física, entonces, que abarca a todos los cuerpos sin excepción y que entiende que el movimiento (junto con el reposo) es relativo de un cuerpo a otro. Así, tenemos sentadas las bases de una ciencia racional que permite estudiar el comportamiento de los cuerpos, haciendo de sus actos fenómenos perfectamente aprehensibles y comprendiendo su accionar en forma dinámica.

Llegamos entonces a un punto donde debemos detenernos para analizar si puede vislumbrarse, aquí, alguna diferencia del holandés con Descartes. Es cierto que, según escribe en una epístola a Oldenburg en 1665, año en el cual nuestro autor se encontraba escribiendo la *Ética*, Spinoza le confiesa a su interlocutor que la sexta regla del movimiento de Descartes es falsa, no así con las restantes⁴⁷. A su vez, podemos encontrar

⁴⁶ En este corolario Macherey ve una cierta prefiguración del *conatus*, noción que recién aparecerá en la proposición 7 de la tercera parte de la *Ética*.

⁴⁷ “En cuanto usted a lo que usted escribe a continuación, que yo he insinuado que casi todas las reglas cartesianas del movimiento son falsas, si bien recuerdo, dije que ésa era la opinión de Huygens; además, afirme que sólo era falsa la sexta, y añadí que, en mi opinión, también Huygens se equivocaba en ese punto”

que, once años más tarde, Spinoza impugnará la física cartesiana *in toto*⁴⁸. No profundizaremos, por tanto, la discusión referida a si nuestro autor, de acuerdo a lo que podemos leer en la *Ética*, aceptaba o rechazaba las leyes de movimiento de Descartes parcial o totalmente⁴⁹. Sí podemos afirmar, en cambio, que Spinoza funda una física completamente racional al identificar el atributo de la extensión con Dios. “La extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa” (Spinoza, 2000: 79), afirmaba Spinoza en la tercera proposición de la segunda parte de su obra más reconocida: explicitación pues, de que Dios es algo extenso, una propiedad que le es inherente en forma objetiva. Dios es así extenso, no puede ubicarse en una posición de exterioridad respecto de la extensión, puesto que él mismo es lo corpóreo: no hay posibilidad de postular, como sucedía con Descartes, un Dios trascendente que decide voluntariamente cuándo intervenir para asegurar la continuidad de los sucesos en el movimiento. Eliminando cualquier posibilidad de voluntarismo divino y asimilando a Dios con la extensión –en tanto que atributo suyo–, lo que queda es un mundo físico en donde todo sucede en forma determinada e inmanente.

He aquí, entonces, la importancia del modo infinito inmediato: con ello

Spinoza está intentando traducir a su sistema la tesis cartesiana de que el movimiento fue impartido a la materia por Dios cuando éste creó el mundo, así como la de que él conserva la misma cantidad total de movimiento que comunicó a la materia en el origen (Gómez Torrente, 1997: 299).

De forma similar a Descartes, Spinoza entendía que el movimiento dividía y distinguía a los cuerpos, pero no lo concebía como un simple modo como el francés, sino como un modo infinito inmediato. Vemos entonces una traducción, ciertamente, de las tesis cartesianas, pero en un contexto racional, es decir, determinado e inmanente: Dios no

(Spinoza, 1988: 238). Como bien señala Gabbey (2006: 165-166), no parece poder hallarse una razón por la cual Spinoza rechaza esta regla (concerniente a la colisión de los cuerpos iguales, donde el cuerpo B choca contra el cuerpo que se encuentra en reposo C, arrojando el resultado de que C será puesto en movimiento y que B rebotará con una diferente cantidad de movimiento) y acepta las demás. La hipótesis de Albert Rivaud es que Spinoza rechaza esa regla porque el cambio de velocidad del cuerpo implicaría “cambiar de naturaleza, en el choque, y perdería su esencia” (1924: 31). Pero ello no explicaría por qué Spinoza no objeta lo mismo sobre las demás reglas, donde los cuerpos también se ven afectados en su velocidad.

⁴⁸ “Por este motivo no dudé decir, hace tiempo, que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir absurdos” (Spinoza, 1988: 409).

⁴⁹ Gueroult, por su parte, afirma que, en la *Ética*, “[e]s probable que todavía acepte, a pesar de las experiencias y los trabajos de Huygens, de lo cual [Spinoza] tenía conocimiento, las *Reglas del movimiento* de Descartes (salvo la sexta), ya que, en 1676, en el momento de su encuentro con Leibniz, él seguía creyendo en ellas” (Gueroult, 1974: 552).

inyecta el movimiento desde fuera, a través de una prerrogativa de su voluntad, sino que es una consecuencia de su naturaleza absoluta, tal como lo enuncia Emanuela Scribano:

En cuanto al modo inmediato en el atributo de la extensión, es decir, el movimiento y el reposo, Descartes también había deducido las leyes del movimiento de la naturaleza de Dios y, por otra parte, la revolución científica una vez más con su tesis de la universalidad absoluta de las leyes de la naturaleza. Pero dado que el Dios de Spinoza es immanente a la naturaleza, el movimiento no está impuesto, por así decirlo, desde el exterior, por un Dios trascendente, sino que es una consecuencia necesaria de la naturaleza de Dios, bajo el atributo de la extensión, es decir, el movimiento y sus leyes son consecuencias necesarias del sujeto (Scribano, 2008: 40-41).

El movimiento y el reposo, así, actúan como causa física immanente de todos esos cuerpos que constituyen el modo infinito mediato, esto es, el universo inmutable e infinito de la extensión (*cfr.* Jabase, 2017: 26-27).

De esta manera, se asegura la tendencia presente ya en los *Principios de filosofía de Descartes*: si en esa obra lo que podíamos advertir era que Spinoza interpretaba en clave immanente la doctrina cartesiana de la creación continua, ahora, en esta digresión de la *Ética*, es perceptible cómo la física es perfectamente racional a partir de una causalidad immanente y necesaria que gobierna su comportamiento y sus acciones. Ahora bien, esta física, si bien es racional y dinámica, es todavía abstracta al versar sobre cuerpos simples que no existen como tales en la realidad. Es por dicho motivo que Spinoza nos invita a que “[p]asemos ahora a los [cuerpos] compuestos [*corpora composita*]” (Spinoza, 2000: 90).

Nuestro autor define entonces un cuerpo compuesto o individuo:

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción [*ratio*]⁵⁰; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos (Spinoza, 2000: 90).

He aquí la gran innovación del filósofo holandés a partir de la conceptualización de un nuevo tipo de cuerpos, compuestos, que se corresponden con las realidades concretas de la existencia. A diferencia de los cuerpos simples, que se distinguen por su rapidez y lentitud, los cuerpos compuestos portan un verdadero criterio de individuación que no depende de una característica intrínseca o de una simple diferencia de movimiento o

⁵⁰ El término latino “*ratio*” comporta una polisemia de significados en el español. Puede referir a “proporción”, “patrón”, “relación”, entre otros. Sobre la complejidad que encierra este término, *cfr.* Adler (1996).

reposo, sino que implica una determinación exterior, esto es, las partes componentes de este cuerpo compuesto son forzadas por otros cuerpos a unirse y aglomerarse en un individuo determinado. La forma del individuo dependerá, entonces, necesariamente del contexto en el cual se encuentra inmerso que, inevitablemente, incidirá sobre la propia constitución del individuo. Ahora bien, esta determinación externa respecto de un individuo no hace a su naturaleza sino que a su forma, como bien lo indica el axioma ubicado a continuación de la definición recién mentada⁵¹. Este proceso de individuación sólo atiene al exterior de los cuerpos, esto es, a su figura o forma.

Es por este motivo que el axioma 3 lo indica: no todos los individuos o cuerpos compuestos son de iguales características, como era el caso de los cuerpos simples. “A los cuerpos cuyas partes chocan entre sí con grandes superficies, les llamaré duros; a los que chocan con superficies pequeñas, blandos; y a aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras, fluidos” (Spinoza, 2000: 90). Hay, por ende, cuerpos compuestos de distinta magnitud, tamaño y forma; no tienen todos una naturaleza idéntica. Ellos se encuentran compuestos de otros cuerpos, a su vez de distinto o igual tamaño y que se comunican proporciones de su movimiento y reposo los unos a los otros. Esa relación de movimiento y reposo depende, entonces, de estas características introducidas por Spinoza en este axioma, esto es, del tamaño de las superficies por los cuales los elementos se adhieren entre sí. En este sentido, el cuerpo compuesto será más estable si las superficies son más grandes o duras, permitiendo que los cuerpos se relacionen más estrechamente, menos estables si la superficie es más pequeña o blanda, o completamente inestable si no hay punto de contacto alguno, como es el caso de los cuerpos fluidos (*cf.* Macherey, 1997: 149).

Ahora bien, aun si se trata de un individuo cuyos cuerpos portan una superficie grande, asegurando su estabilidad, no por ello se encuentra libre de alteraciones o cambios. Así lo indica el lema siguiente:

Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan algunos cuerpos y al mismo tiempo le suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza, el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de su forma (Spinoza, 2000: 90-91).

⁵¹ “Cuanto mayores o menores sean las superficies con las que chocan entre sí las partes de un individuo o cuerpo compuesto, tanto más difícil o fácilmente pueden ser forzadas esas partes a que cambien de sitio; y, en consecuencia, más difícil o fácilmente puede conseguirse que el individuo adopte otra *figura* [*figuram*]” (Spinoza, 2000: 90. *Cursivas nuestras*).

El cuerpo compuesto está expuesto a modificaciones de distintos tipos, está librado a las contingencias permanentemente. Es indistinto que los cuerpos varíen o se separen: si le suceden la misma cantidad de cuerpos de igual naturaleza, ese individuo se mantendrá igual en su forma. El mismo sentido se aplica para los cambios de magnitud de los cuerpos componentes del individuo (lema 5), su dirección (lema 6) o inclusive del movimiento del individuo (lema 7). La clave de la permanencia, en todas estas situaciones, se encuentra siempre en lo mismo: la constancia de las proporciones de movimiento y reposo que las partes se comunican entre sí. Si esa proporción se ve afectada, el individuo se modificará en su naturaleza.

Así, estos lemas permiten habilitar el horizonte de una estabilidad frente al cambio. Frente a estos acontecimientos, la naturaleza del individuo se mantendrá. Sin embargo, dicha estabilidad es siempre provisional y nunca asegurada en forma inconcusa. Los cuerpos compuestos, como cosas efectivamente existentes, se encuentran sujetos a la duración, esto es, si bien tienden indefinidamente a la existencia, la misma es condicionada y dependiente de los acontecimientos externos que repercuten sobre ellos. Éstos pueden, sí, afectar solamente a la forma o figura del individuo, pero también pueden concernir a la proporción de movimiento y reposo que las partes componentes se comunican. Si sucede esto último, la esencia del cuerpo se verá alterada. Esto permite atisbar un rasgo innovador del pensamiento spinoziano: a saber, que “la conservación del individuo no estará signada por su capacidad de permanecer estáticamente igual a sí mismo, sino por los modos en que experimenta los múltiples conflictos con los otros individuos y con la multiplicidad de individuos que él mismo es” (Volco, 2010: 33).

Nos encontramos entonces con una física de carácter dinámico, en el que el movimiento es animado por la misma materia que ya no depende de un Dios trascendente, sino que se encuentra equiparado con éste: Dios es inmanente y todos sus efectos se siguen en forma necesaria. Una física del contacto y del choque, en donde destacan una sobredeterminación de cuerpos que se afectan los unos a los otros al moverse. En palabras de Wim Klever: “*Moles in motu!* Sin agujero ni vacío. Lleno e infinito, pero no estable ni siempre con la misma cara” (Klever, 1988: 183). En este sentido, el horizonte inmanente que figuraba tenuemente en *Principios de filosofía de Descartes* se asegura de una vez por todas: es posible, así, fundar una ciencia de los cuerpos y de su interrelación en su conjunto. Pero, a su vez, Spinoza introduce una definición de lo que es un cuerpo totalmente inédita y novedosa: el individuo o cuerpo compuesto aparece conceptualizado

como una reunión de cuerpos que mantienen una proporción de movimiento y reposo. Pensar la complejidad de un cuerpo que parecía simple, eso es lo que en efecto Spinoza permite aprehender, pero también la forma de asir elementos que harán de la política, como la física, una ciencia. Así es que se hace lugar para el estudio racional de la multitud y del Estado como cuerpos compuestos y para el análisis de las condiciones en las que éstos pueden perdurar.

Recapitulación: La física necesaria e inmanente y el cuerpo compuesto

La hipótesis rectora que ha guiado nuestras disquisiciones hasta el momento ha sido la siguiente: que, en Spinoza, la política y la física no son dimensiones ajenas, sino que, precisamente, la primera puede ser entendida en términos físicos. La física, en tanto que ciencia que versa sobre los fenómenos materiales y los cuerpos, atiene a la faz extensa de las cosas. Por su parte, la extensión es un atributo, es decir, “aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia” (Spinoza, 2000: 39), que expresa la esencia eterna e infinita de Dios, y del cual puede seguirse, a su vez, una modificación igual de eterna e infinita. Así, la realidad sustancial entendida como extensa puede ser, para retomar el lenguaje de los modos infinitos, expresada como la relación entre movimiento y reposo (modo infinito inmediato), pudiendo deducirse fenómenos corporales regidos por las leyes del movimiento y el reposo (*facies totius universi*, modo infinito mediato). En este sentido, consideradas bajo el atributo extensión, todas las cosas pueden ser concebidas como extensas. Todas las cosas singulares, es decir, modos finitos, son cuerpos. Entendemos entonces mejor aquello que Spinoza afirmaba en el prólogo de la tercera parte de la *Ética*, la determinación por “considerar las acciones humanas (...) como si tratara de líneas, planos o cuerpos” (Spinoza, 2000: 126). Pensar las cosas como si se trataran de cuerpos es una tarea frente a la cual la política no podía, ciertamente, permanecer indolente. Sería posible, entonces, concebir a la política como la organización de cuerpos, de forma que éstos concuerden entre sí desarrollando su potencia: he aquí la física de la política.

Ahora bien, la empresa spinoziana no es excepcional en su tiempo, sino que se encuentra influenciada por otros pensamientos coetáneos. Así, en la primera sección del presente trabajo, hemos elucidado brevemente la física cartesiana, la cual ha tenido una influencia decisiva en Spinoza en su propia filosofía. Al repasar la física cartesiana

advertimos, pues, que la misma depende del libre arbitrio divino⁵² que define sus verdades esenciales y que los acontecimientos precisan del concurso divino para continuarse en el movimiento. En primer lugar, entonces, al forjar esta noción de un Dios trascendente que interviene para asegurar la continuidad entre la causa y el efecto de cualquier movimiento se puede vislumbrar que la materia es algo inerte, carente en sí misma de movimiento. Luego, en segundo lugar, encontramos que los cuerpos parecen detentar siempre una misma identidad que no varía y que, también, no es posible hallar una teoría acabada sobre cuerpos que no sean de carácter simple.

Para echar luz sobre la cuestión de si Spinoza se habría efectivamente apartado de esta concepción es que procedimos, en la segunda parte, a estudiar el aspecto físico de *Principios de filosofía de Descartes*, una obra que reponía los principales argumentos del filósofo francés. Si bien los comentaristas no tienen una posición unívoca respecto de si se trata una mera restitución o si introduce elementos nóveles, lo cierto es que, al menos en cuanto a la definición dada sobre el cuerpo, no logramos advertir, como lo hace Buyse, una ruptura en relación a la concepción de Descartes. En cambio, sí logramos advertir que Spinoza parece concebir la doctrina de la creación continua divina en un marco ya no trascendente, sino inmanente. De esta manera, la consecución de distintos movimientos no provendría de un Dios externo, antes bien, la causa de la existencia de las cosas se encontraría en las cosas mismas, como efectos de la acción divina. La explicación del movimiento se vuelve, pues, enteramente inmanente.

Por último, nos hemos abocado al análisis de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*, lugar en el cual se encuentran las principales consideraciones vertidas por Spinoza en torno a la física. Allí, hemos visto cómo Spinoza profundizó esa tendencia que advertíamos en sus *Principios* al postular una causalidad divina de tipo inmanente y necesaria, en donde Dios es causa de todas las cosas de una forma que asigna una razón a todo efecto. Todos los acontecimientos que suceden en el mundo son pasibles de ser explicados, ahora, racionalmente y los movimientos de los cuerpos obedecen a las leyes y principios que gobiernan sin excepción para todos. Así, dichos principios son elucidados a partir de aquella noción abstracta que son los cuerpos simples, esto es, los cuerpos pensados en sus aspectos más elementales y reducidos, motivo por el cual era

⁵² “Como no hay verdades con anterioridad a que Dios las cree, su voluntad creadora no puede estar determinada, ni siquiera movida, por absolutamente ninguna consideración relacionada con el valor o la racionalidad. (...) En otras palabras, la voluntad divina es enteramente arbitraria” (Frankfurt, 2007: 54).

necesario proseguir con el estudio de los cuerpos compuestos. A diferencia de aquéllos, éstos son los cuerpos que se encuentran en forma concreta en la realidad, una aglomeración de cuerpos producto del contexto que los obliga a unirse. Estos son los cuerpos compuestos, los cuales, de la misma manera que son contingentes y abiertos a la variación y al cambio, también pueden persistir frente al cambio en tanto su proporción de movimiento y reposo, constitutivo de su forma, no se modifique.

Antes de finalizar, enfatizamos que de estas disquisiciones podemos deducir algunos corolarios con respecto de la política. En primer lugar, la postulación de una causalidad inmanente y necesaria, que elimina cualquier posibilidad de suponer un Dios que se relaciona con el mundo creado de manera voluntarista y azarosa, permite fundar las bases de un conocimiento de la realidad de tipo científico, seguro e inmutable. Así, si con Descartes, “en lo alto, en lo bajo, e incluso en el centro, nuestra razón permanecía siempre confrontada al misterio (...) [con Spinoza l]a incomprendibilidad y la cualidad oculta son entonces completamente expulsadas” (Gueroult, 1968c: 11). Todos los acontecimientos se vuelven explicables, puesto que obedecen a una causalidad inmutable y racional. Con esta racionalidad de los acontecimientos del mundo, se hace, pues, posible comprender los asuntos y afectos del hombre, los cuales no constituyen “un imperio en un imperio” (Spinoza, 2000: 125), sino que siguen el “orden fijo e inmutable de la naturaleza” (Spinoza, 2012: 178). Con ello se abre la puerta para un conocimiento racional de la política, en tanto que ella no resulta ajena a los fenómenos naturales, como bien lo elucida Spinoza en su *Tratado político*:

Y por eso he contemplado los afectos humanos (...) como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen sus causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza (Spinoza, 2010: 85).

De esta manera, es posible efectuar un conocimiento seguro y necesario de los afectos humanos, un conocimiento indispensable para asegurar cualquier ordenamiento político que busque durar y que, a su vez, tienda al fin ético emancipador. Considerada la política bajo el atributo de la extensión, esto es, en su faz física, es posible entonces dilucidar de qué manera conviene organizar los cuerpos dentro de una sociedad de manera que cada uno pueda convenir con los demás y se procure desarrollar su potencia⁵³. No obstante,

⁵³ Se torna posible, pues, constituir una ciencia de la política. Tal como destaca Franco Biasutti, “[l]a unidad metodológica del saber no puede de hecho no involucrar también a la política en tanto ella misma es una

que sostengamos que el modelo físico de Spinoza pueda ser aplicado a la política no debe significar que pueda extrapolarse ese modelo de manera acrítica. Como bien señala Sibilia (2017: 10-11, 142-144), Spinoza advierte en su epístola XII que no se debe recaer en un prejuicio de geometrización íntegra de la naturaleza: hay que aprehender, por tanto, las condiciones y los modos de los campos estudiados en su especificidad. Retomaremos esta precaución en el capítulo siguiente.

Hay, a su vez, otro aspecto que sirve de corolario a ser destacado respecto de la política. La noción de individuo o de cuerpo compuesto (conformada por la unión de distintos cuerpos que mantienen una proporción de movimiento reposo entre sí) permite plantear el problema de la composición política en Spinoza: esto es, sería posible pensar una diversidad de instancias políticas como si se tratara de un individuo compuesto de distintos cuerpos en sí mismo, como ser, por ejemplo, la multitud⁵⁴—el sujeto político por antonomasia en Spinoza— o inclusive el Estado mismo⁵⁵. Esto permite, así, concebir a la comunidad política como un individuo, capaz de comportarse como una cosa singular, esto es (retomando la séptima definición de la segunda parte de la *Ética*), como “varios individuos [que] concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto” (Spinoza, 2000: 78). Así, al constituirse un individuo político se constituye una unidad a partir de una pluralidad: “cuando todos los miembros componentes se comportan como partes que lo conforman y cuando sus relaciones, determinadas y constantes, tienen por efecto la obediencia de las leyes” (Laveran, 2012: 48). El cuerpo compuesto, así, es tanto unidad como también conjunto de singularidades al mismo tiempo, sin que un aspecto prime unilateralmente sobre el otro.

Grosso modo, se ha asociado la física spinozista a distintos modelos. Ya Gueroult concebía el comportamiento de los cuerpos cuales péndulos que vibran “según una cierta proporción de sus velocidades que está impuesta por una ligazón rígida que los une” (Gueroult, 1974: 178). Este paradigma que asocia la relación de los cuerpos al comportamiento de un péndulo es también compartido por Parrochia (1985, 1987): la

ciencia” (2007: 59). Esta posición que sostenemos se enfrenta necesariamente a la sostenida por Lee Rice (1990: 279), quien afirma que la política no puede, en el decir de Spinoza, conformar una ciencia jamás puesto que la misma no opera en el mismo nivel de necesidad que una ley natural.

⁵⁴ Nos referiremos a esta cuestión en el tercer apartado del Capítulo 2.

⁵⁵ Sobre este respecto, sintetizamos las diferentes posiciones entendidas por los comentaristas, como así también la nuestra, en la introducción al Capítulo 3.

influencia de la teoría del movimiento pendular de Christian Huygens⁵⁶ sobre Spinoza permite pensar la física de éste último como un equilibrio en constante conservación, que busca la permanencia de la misma cantidad de movimiento y reposo. De la misma forma, Guillemeau (2004) también postula la existencia de un equilibrio dinámico en la manera en que Spinoza entiende la física, la búsqueda de la estabilidad dentro de un contexto contingente y la necesaria adaptabilidad frente al cambio inevitable. Por su parte, según Jacob (1974), la teoría física de Spinoza postula, a la vez que permite explicar, la relación conflictual entre cuerpos compuestos o individuos. Entre una física del orden y la armonía y otra del caos y el antagonismo: esos son los polos entre los cuales la concepción física de Spinoza bascula para una serie de comentaristas.

Más allá de las distintas asociaciones de paradigmas que podrían hacerse de la física spinoziana, pueden derivarse entonces consecuencias estrictamente éticas y políticas. Por un lado, la postulación de una causalidad inmanente y necesaria de los acontecimientos del mundo permite abrir un horizonte que posibilita al entendimiento del hombre el conocimiento de la realidad y, de entre ella, los acontecimientos físicos, esto es, aquellos referidos al cuerpo y a sus movimientos, cuyos comportamientos son pasibles de ser explicados racionalmente. Con ello, pues, una labor ética de comprender y desarrollar ideas adecuadas se torna factible: comprendiendo la naturaleza de las cosas podemos despejar las condiciones de manera de vivir mejor, es decir, de dilucidar la manera en que los cuerpos convengan de la mejor manera. Por otro lado, a través de la noción de cuerpo compuesto, es posible pensar la convivencia de cuerpos entre sí en el marco de un estado civil o político, dilucidando las condiciones en que éstos perseveren y mantengan relaciones armoniosas en un contexto siempre contingente, permitiendo, en

⁵⁶ Spinoza contaba con una copia del *Horologium oscillatorium*, del físico y matemático holandés Huygens, en su biblioteca (Vulliaud, 2012: 144). Sin embargo, la postulación de una influencia de Huygens en Spinoza es duramente cuestionada por Gabbey: “Lamentablemente, las circunstancias históricas no habilitan nada de esto. No hay evidencia, ni en las circunstancias históricas de Spinoza ni en sus cartas, de que haya tenido cercanía de las complejidades matemáticas de las investigaciones de Huygens de la teoría del movimiento del cuerpo rígido, o de que haya algún enlace entre estas investigaciones y el concepto de individuo de Spinoza. Es doloroso decirlo, pero el Apéndice 5 de Gueroult [donde postula la influencia de Huygens sobre Spinoza] es una aberración irresponsable en un distinguido comentario sobre Spinoza” (Gabbey, 2006: 170-171). Al respecto, y si seguimos las advertencias que Quentin Skinner (2002: 75-76) realiza contra cualquier intento de imputación arbitraria por el cual un historiador postula la influencia de un autor sobre otro, podemos destacar que, si bien el conocimiento que Spinoza tenía de Huygens se encuentra sustentado de manera fáctica –como lo prueba la existencia de una obra de éste en la biblioteca de aquél–, cumpliendo por tanto con la primera condición planteada por el inglés, las otras dos condiciones (que el autor influenciado no haya encontrado doctrinas relevantes en ningún otro autor distinto del cual se le imputa la influencia y que el autor influenciado no haya llegado a esa doctrina de manera independiente) no son cumplidas en tanto no puede hallarse en el texto spinoziano una similitud teórica ni conceptual con la teoría de Huygens.

suma, asegurar la estabilidad de ese cuerpo que es el Estado. Lo que ambos aspectos aúnan es entonces lo siguiente: es posible tener un conocimiento verdadero de las afecciones que un cuerpo ejerce sobre otros, entendiendo, a su vez, la especificidad propia de los afectos humanos, haciendo, así, posible un conocimiento *a priori* de la política.

De esta manera, procederemos en los dos capítulos subsiguientes a estudiar un par de conceptos que pueden ser abordados en clave de individuo complejo, como lo son la multitud y el Estado, respectivamente.

Capítulo 2

La multitud

En el decir de Warren Montag, “Spinoza es el único filósofo de su tiempo que no sólo sitúa a la multitud en el centro de la reflexión política, sino que incluso llega a pensar desde el punto de vista de las masas” (Montag, 2005a: 112). Así, la multitud se destaca como un concepto que va a llegar a ocupar un lugar dilecto en el pensamiento de Spinoza, para quien el problema de la multitud en relación a un orden político comporta un lugar central. En efecto, como sostiene Montag, con Spinoza asistimos a una ocasión en la que el comportamiento de la masa desempeña un rol capital respecto de la suerte y del futuro de una comunidad política. De esta manera, si, de acuerdo a nuestro autor, el fin de un Estado es, al mismo tiempo, la libertad (como se afirma en el *Tratado teológico-político*) y la seguridad (como se afirma en el *Tratado político*), las acciones de la multitud no le pueden resultar ajenas.

Ahora bien, para Montag la multitud sería un concepto liminar. La multitud, así, sería un término esquivo y elusivo: “no es ni un individuo, en el significado que la antropología jurídica dominante le asigna al término, ni lo colectivo, ni la comunidad, ni el pueblo habiéndose constituido como una entidad jurídica” (Montag, 2005b: 663). Otros autores sostendrán, en una línea similar, que la multitud es o una pluralidad o coyuntura de relaciones irreductibles (Morfino, 2009, 2012), o una transindividualidad (Balibar, 2009, 2018b), o un conjunto de singularidades (Negri, 2000b)⁵⁷, o algo múltiple y singular a la vez, portando un excedente que obtura cualquier clausura (Volco, 2010: 180)⁵⁸. A pesar de la característica inasible del concepto de la multitud, nos gustaría indicar que ésta puede ser entendida como algo colectivo, esto es, como un agente que se “forma como un solo cuerpo” (Spinoza, 2010: 195) y que se comporta como tal, como guiada por una sola mente. Como cuerpo colectivo, entonces, la multitud se encuentra conformada por muchos cuerpos y, al mismo tiempo, ella misma es un cuerpo, ella es pluralidad y unidad a la vez. Esto no quiere decir, claro, que la multitud sea algo fácil de asir, pero sí

⁵⁷ Más recientemente, Negri (2009) sostendrá, contra Morfino (2009), que la multitud es *cupiditas*, esto es, deseo, “tensión de muchas singularidades en un proceso de constitución siempre abierto, en un esfuerzo nunca interrumpido, de construir lo común” (Negri, 2009: 97).

⁵⁸ Antes, Volco ya había especificado que la multitud cuenta con una ambivalencia tal que la hace imposible de identificar con la categoría de sujeto (Volco, 2010: 173).

nos permite aclarar que, al menos, puede ser entendida a la luz de aquella ganancia que obtuvimos del Capítulo 1, esto es, como un cuerpo compuesto, formado por otros cuerpos y que posee una proporción de movimiento y reposo. En tanto que pluralidad y unidad, podemos entonces señalar a la multitud como el sujeto político de la filosofía de Spinoza, con un rol tan inédito como ingente respecto de las cuestiones políticas.

Entendida de esta manera, la *multitudo* podría informar de una manera novedosa la estructuración del campo político al ser un “intermedio entre los individuos y la comunidad instituida” (Zourabichvili, 2008: 71). Pero la multitud, como decíamos, desempeña un rol fundamental en términos políticos y, en este sentido, no podemos obviar su caracterización colectiva. Sostener esta posición nos obliga, pues, a enfrentarnos a cualquier postura que postule que el de Spinoza es, en esencia, un pensamiento que se halla inextricablemente ligado a un individualismo metodológico. En el decir de Douglas Den Uyl, esto querría decir que, “en principio, las explicaciones de los acontecimientos sociales son reductibles a las explicaciones de las relaciones entre los agentes individuales” (1983: 63). Así, debe quedar claro que no nos oponemos al estudio de los fenómenos sociales y políticos en términos relacionales, sino, principalmente, a aquel fundamento que Den Uyl postula como base de estas relaciones: la existencia de agentes individuales, autosuficientes, dados siempre ya de antemano y autónomos⁵⁹. Aún más, desde las primeras definiciones presentadas por Spinoza en su *Ética*, se colige claramente como corolario de su filosofía una arista que podría denominarse como anti-humanista⁶⁰: de acuerdo a la sexta definición de la primera parte de esa obra la sustancia es lo único que existe en sí y se concibe por sí en la naturaleza, en tanto que cualquier afección de ella, los modos, son en otro y se conciben por otro (*cfr.* Spinoza, 2000: 39). De esta manera, el hombre es apenas una parte de la naturaleza, mero modo finito entre una pluralidad de modos finitos, por lo que es posible entender que el individuo se halla de

⁵⁹ Es acertada, en este sentido, el comentario que Matheron (1985b) hace en su recensión al libro *Power, State and freedom* de Douglas J. Den Uyl, en donde señala que, ante el uso que Den Uyl hace del concepto de individuo en términos liberales y autosuficientes, el mismo debe ser entendido de acuerdo a la definición dada en la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*, esto es, individuo como un conjunto organizado de relaciones.

⁶⁰ Esta es, justamente, una de las consecuencias sumamente proficuas e innovadoras que la filosofía de Spinoza podría comportar para las ciencias sociales actuales, de acuerdo a Yves Citton y Frédéric Lordon (2008: 26-29). La reducción del individuo a una mera parte de la naturaleza y el desterramiento de cualquier pretensión de actuar incondicionado o de libre arbitrio serían, así, los principales rasgos de un pensamiento que busca comprender cómo los procesos que condicionan al hombre pueden producir efectos emancipadores. Tal sería la ventaja de esto que los autores denominan como el anti-humanismo teórico de Spinoza, parafraseando el concepto de Louis Althusser inaugurado en el artículo “Marxismo y humanismo” (2011a: 182-206).

manera necesaria relacionado a un compuesto de individuos. Un individuo socializado no es un dato preexistente, anterior a cualquier ordenamiento social, sino que es un efecto de modo, relaciones de relaciones.

Esta dependencia que es constitutiva de cualquier cuerpo o idea –afecciones desdobladas del modo en el plano de la extensión y del pensamiento, respectivamente– signan tanto su situación trágica pero también su posibilidad de emprender un trabajo ético, tal como elucida Gabriel Albiac:

La posibilidad constante, el riesgo continuo de aniquilación, que permanentemente gira en torno del *conatus* esencial, característico a todo ser: no hay vida sin riesgo, no hay ser sin una apuesta. (...) La vida como amenaza, como una vigilancia y expectativa desesperada, es el único incentivo de la moral de Spinoza (Albiac, 1997: 139).

Dicho en otras palabras: la situación de permanente precariedad de un cuerpo es el lugar mismo en que se abre el horizonte emancipador. Es recién allí, en la comprensión de las condiciones en las que un modo finito se encuentra inserto, donde puede ponerse en práctica una teoría que propugne la autonomía, esto es, que un modo, en lugar de ser coaccionado a operar por causas externas, pueda ser capaz de determinarse a sí mismo a actuar, para retomar la terminología de la definición 7 de la primera parte de la *Ética*⁶¹.

Las personas se encuentran, pues, en esta situación de fragilidad y de carencia. ¿Cómo salvar esta situación? ¿Cómo determinar la manera en que las personas puedan aspirar a una vida mejor? El escolio de la proposición 18 de la cuarta parte de la *Ética* es claro a este respecto: “la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y que cada uno se esfuerce en conservar su

⁶¹ Esta definición concierne a aquello que es o bien libre o bien coaccionado: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar [*agendum*]. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar [*operandum*] según una razón cierta y determinada” (Spinoza, 2000: 40). Distinción, entonces, capital entre los verbos latinos *agere* y *operari*, que podrían ser traducidos indistintamente por “obrar” (y, de hecho, esto lo realiza Atilano Domínguez en su traducción). Sin embargo, *operari* puede ser también traducido por “trabajar” o “laborar”. Vemos entonces que una cosa libre (como puede ser una sustancia) siempre actúa porque se determina a sí misma en virtud de su propia esencia, mientras que una cosa coaccionada (como pueden ser los modos) es constreñida a obrar. Por eso podría decirse que ésta opera, trabaja o labora, en tanto se ve compelida a obrar debido a una naturaleza que le es ajena. Puede verse que hay así una clara disimetría entre la cosa libre y la cosa coaccionada. Es importante tener en cuenta que la cuestión central de la *Ética* va residir en que las cosas finitas sean capaces, a través de un largo esfuerzo en detrimento de su propia condición inicial por la cual obran en forma determinada, de acceder a la libertad entendida como cosa libre, es decir, que puedan autodeterminarse (*cf.* Macherey, 2013: 52).

ser” (Spinoza, 2000: 196). Ahora bien, ¿cómo se especifica dicha búsqueda de utilidad y de paso a una mayor perfección? La respuesta se halla en este mismo escolio:

Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas. (...) Pues, si dos individuos, por ejemplo de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre (Spinoza, 2000: 197).

Vemos así que la razón nada manda en sentido contrario a la naturaleza y, siguiendo esta misma línea, lo que manda la razón deriva en lo que Macherey llama un “principio de composición de fuerzas” (Macherey, 2012: 121).

Debemos, empero, aclarar un pequeño deslizamiento que hemos efectuado, por el cual dejamos ya de concentrarnos en el estudio de los cuerpos en sentido general, esto es, de cualquier elemento existente en la naturaleza que sea extenso, para ceñir nuestro análisis específicamente al cuerpo humano. ¿Qué distingue a los humanos del resto de las cosas existentes? Que éstos tienen deseo, esto es, conciencia del apetito, conciencia de su *conatus* que busca perseverar en su ser. Es en pos de ello que entra en juego el mentado principio de composición de fuerzas⁶², el cual indica que, si dos individuos de la misma naturaleza se unen, su potencia se adiciona e incrementa. El esfuerzo del conato se religa, así, a una dimensión gregaria: el *conatus*, que, “además de ser el esfuerzo de perseverar en su ser que está naturalmente en cada uno, consiste también en el impulso a buscar otros seres que acuerdan en todos los puntos con su naturaleza” (Macherey, 2012: 122). He aquí entonces la explicación en términos geométricos y mecánicos de la unión comunitaria que hacen los hombres.

La multitud puede ser vista, de esta manera, como un efecto que deriva de este principio de composición de fuerzas que permite rehuir de la situación precaria en que cada persona se encuentra aisladamente. Pero aún más: dentro de los tratados políticos de Spinoza, esto es, el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, la multitud va a aparecer y ocupar un lugar que, a pesar de no detentar una significación unívoca, de presentar una difícil conceptualización y de revestir distintos nombres⁶³, permite dar

⁶² Dicho principio no es válido solamente en el plano de lo extenso, esto es, en relación a la composición de cuerpos, sino que también lo es en la faz del pensamiento.

⁶³ Como se verá más adelante, Spinoza utiliza distintos nombres para referir a este sujeto político colectivo que es la multitud. Cada nombre comporta una especificidad que le es propia y que lo distingue de los demás. Así, pueden mencionarse la plebe (*plebs*), el vulgo (*vulgus*) y el pueblo (*populi*), como así también el súbdito (*subditudo*) y el ciudadano (*cives*).

cuenta de algo capital: que la multitud se constituye, en Spinoza, como el sujeto político. Dicho con otras palabras: el estatuto problemático que tiene la multitud en la obra del filósofo holandés no la vuelve un concepto inane, sino que hace a su fuerza y a su novedosa productividad. Si bien esto ha sido indicado por comentaristas recientes, que la identifican como el sujeto político del pensamiento spinoziano (*cf.* Chauvi, 2012d: 199; del Lucchese, 2004: 292), el rol de la multitud dentro de la filosofía política de Spinoza ha sido obviado por distinta bibliografía secundaria anterior (*cf.* Mugnier-Pollet, 1976; Peña Echeverría, 1989), y, en general, como lo indica del Lucchese (2004: 11), ha sido poco trabajado. Empero, es Negri (1993, 2000b) quien, de entre todos los comentaristas, ha destacado con mayor firmeza el lugar de la multitud dentro del pensamiento spinoziano. En especial, Negri ha sido el primero en haber advertido un punto de especial interés para nosotros, el cual indica las coordenadas en las que la física y la multitud se intersecan: “El concepto de *multitudo* es antes que nada una potencia física” (Negri, 2000: 74). Dicho sujeto, la multitud, puede así pensarse a la luz de la noción de cuerpo compuesto o individuo, que, como ya dijimos, ha sido estudiada en el Capítulo 1.

Por ello, para analizar el estatuto del concepto de la multitud en el pensamiento de Spinoza realizaremos, en el primer apartado del presente capítulo, un estudio de los afectos desde esta dimensión física recién mentada, en tanto, por definición, los afectos refieren a “las afecciones del cuerpo” (Spinoza, 2000: 126), para enfocarnos sobre la imbricación de éstos con el comportamiento de la multitud. Una vez esclarecida la manera en que los afectos inciden en la conformación de una multitud nos enfocaremos, en el segundo apartado, en cómo la multitud aparece representada en el *Tratado teológico-político*, para describir así su comportamiento y la plurivocidad que inhiere a su definición. En el tercer apartado, haremos lo propio pero con el *Tratado político* con el fin de avistar si allí puede encontrarse una caracterización de la multitud distinta a la del primer tratado. De esta manera, intentaremos aprehender las dificultades que signan a la multitud tal y como ella aparece en los escritos políticos spinozianos.

2. 1. De la física a los afectos

La tercera parte de la *Ética* se titula “*De origine et natura affectuum*”. Emulando el nombre de la segunda parte de esta misma obra, Spinoza se propone aquí indagar sobre el estatuto de los afectos. Qué es un afecto nuestro autor lo determinará en la tercera

definición de esta sección, donde escribiré que refiere a las “afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (Spinoza, 2000: 126); pero, por lo que nos interesa en lo inmediato, es de destacar aquello que el holandés especifica en el presente prólogo, a saber: “La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza” (Spinoza, 2000: 125). Con esto se sellaba la radicalidad del planteo spinoziano que lo diferenciaba de todos los intentos predecesores de estudiar los afectos, esto es, considerar a los afectos y a los hombres como algo ajeno al resto de la naturaleza, como algo desnaturalizado, en una posición de excedencia o de falta respecto de ésta. Aquellos filósofos anteriores, pues, entendían al hombre como un imperio en un imperio, como si detentaran un control absoluto sobre sus acciones y afectos, cual capitán en su barco, comandándolo con absoluta certeza y seguridad. Sean que elogien las acciones de los hombres o las vituperen, el fundamento sobre el cual se yerguen estas posiciones es el mismo: conciben al hombre como apartado de la naturaleza, cuando en verdad es exactamente todo lo contrario. De esta manera, se trata de entender que “los afectos, (...) considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza” (Spinoza, 2000: 126). La dimensión de los asuntos humanos ocupa un rol insular de la naturaleza (*cf.* Ansaldi, 2001: 182): aquéllos obedecen a los mismos principios que gobiernan a toda la naturaleza. Los afectos humanos obedecen a los mismos principios causales que el resto de todos los fenómenos, una universalidad ontológica, lógica y física que se aplica sin excepción a todos los acontecimientos. Los afectos, entonces, se vuelven pasibles de ser racionalmente explicados, de la misma manera en que pueden ser estudiados con una rigurosidad geométrica.

Ahora bien, para explayarnos en aquello que nos aboca, podremos decir que, de acuerdo a Macherey, los afectos poseen una distinción modal por la cual podremos entenderlos como afecciones corporales y como afecciones mentales. No hay, en efecto, una relación de determinación de lo corporal sobre lo mental, ni de lo psíquico sobre lo físico, sino que podemos encontrar una “relación de expresión” (Macherey, 1998: 41) entre ambos atributos. Gracias al principio de causalidad que atraviesa cualquier género sin miramientos es posible postular la reversibilidad absoluta de cualquier acontecimiento

que tiene lugar en distintos atributos. El afecto se desdobra así tanto en la extensión como en el pensamiento. Estas son las dos caras del afecto: es tanto algo corporal como mental, y ambas representan la una y misma cosa.

Antes de proseguir, podríamos señalar una precisión respecto de la definición que brindamos de afecto que Macherey obvia. Lo que habría que discernir es la diferencia que, aunque sutil, permite ganar precisión conceptual y analítica entre las nociones afecto (*affectus*) y afección (*affectio*). Tal como advierte Misrahi (2005: 29-35), el afecto designaría, en particular, a la conciencia que se tiene de un acontecimiento que sucede a nivel corporal⁶⁴. Si el afecto designa entonces a la conciencia que se tiene de aquello que ha tenido lugar en el atributo de la extensión, la afección designaría al suceso corporal, esto es, a la modificación misma. Así, pues, pueden asociarse ambas nociones: el afecto es la idea que se tiene y que se corresponde a una modificación, es decir, a una transformación particular del cuerpo, a una afección. Es en este sentido, pues, que Misrahi puede afirmar que “[e]l afecto expresa así, o encarna, la naturaleza del hombre: es la unidad indisociable de los dos aspectos de su realidad, el cuerpo y el espíritu” (Misrahi, 2005: 31)⁶⁵.

Los afectos no son, entonces, algo eminentemente mental o psicológico, tienen una modalidad física que les es propia. Se trata, de esta manera, para retomar la frase de Filippo del Lucchese, de “una física de los afectos” (del Lucchese, 2004: 14). Es en este sentido físico que podría decirse, pues, que un afecto es la expresión de una fuerza que afecta y se somete a otras fuerzas. El afecto es entonces la expresión de la afección de un cuerpo sobre otro, es el impacto, la impresión que algo corpóreo genera sobre otra cosa de la misma naturaleza.

Y si hay algo que constituye los afectos –algo que es “esencial” a los afectos– es su perseverancia individual para las composiciones, descomposiciones, y recomposiciones. En suma, entonces, los afectos son las fuerzas que constituyen y

⁶⁴ Esta es la definición que Spinoza da al final de la parte tercera de la *Ética*, menos circular que la anteriormente mencionada definición 3: “El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello” (Spinoza, 2000: 179).

⁶⁵ Ramond (2007: 16-20) comparte la distinción realizada por Misrahi y, a su vez, precisa la aparición del término *affectio* ya en la definición quinta de la primera parte de la *Ética* referida al modo, para señalar que dicha noción de afección había sido utilizada para describir la esencia del modo, la cual consiste en alterar, transformar o modificar a la sustancia. Lordon (2013: 141) sigue esta misma línea de interpretación. Distinta es la interpretación de Kaminsky (1998: 33-34), quien sostendrá que la diferencia radica en que *affectio* remite a un estado pasivo del cuerpo afectado por otro cuerpo exterior mientras que *affectus* al cambio de complejidad de cuerpos a estados de pasajes activos.

expresan la naturaleza en su infinita diversidad y maneras indeterminadas (Bernstein, 2002: 17).

La existencia se desenvuelve dentro de este campo dinámico y sujeto a los choques constantes, dentro del cual ningún cuerpo (incluyendo al propio cuerpo humano) detenta una preeminencia sobre los demás y se encuentra, necesariamente, atado a la interacción y composición con otros cuerpos⁶⁶. Esa es la marca de la existencia, indeleble, imposible de ser obviada: “la dinámica de los cuerpos (...) se traduce en comunicación, afectos y fuerzas de diversa índole, lo que configura un tejido de relaciones favorables o no dentro del cual se desenvuelve la existencia” (Espinosa Rubio, 2014: 36). En este plano reside también cualquier instancia política o cualquier proyecto ético que tienda a un desarrollo o aumento de la potencia de cada cuerpo, puesto que “la intercorporeidad natural y la intersubjetividad afectiva –la física de los cuerpos y la lógica de los afectos– determinan el estado de Naturaleza como pura relación de fuerza” (Chauí, 2012d: 239). Precisamente, atestiguamos aquí un plano afectivo que es la traducción subjetiva de aquello que fue analizado en términos puramente extensos o físicos en el primer capítulo. Y es en este nuevo horizonte que también podemos hallar la competencia de una política, corolario de una física immanente, que consiste en “la capacidad de controlar la pasión y de evitar la disgregación” (García del Campo, 2009: 41).

Enfocarse en esta dimensión afectiva nos permite no sólo desplazarnos hacia el ámbito propio de lo humano⁶⁷ sino que también entender que a ese sujeto, a pesar de ser ahora una parte indispensable de nuestro análisis, no le es, por ello, concedida una prerrogativa absoluta. Este entramado afectivo debe ser entendido, para retomar la expresión de Lordon, como un “estructuralismo de las pasiones” (2013: 11): una concepción que evita recaer en cualquier polo aislado, tanto como en una concepción de un sujeto auto-determinado, libre, como así también en una estructura dada, un régimen de afectos, que barre con cualquier subjetividad. Un estructuralismo de las pasiones permite entroncar ambos elementos de forma no antitética, en tanto que dicha concepción

⁶⁶ Es por este motivo que, aunque destacamos la tentativa de Atilano Domínguez (1992) por confrontar las teorizaciones de Negri, quien resalta las dimensión corporal, imaginativa y afectiva en Spinoza, la interpretación del comentador español, en su esfuerzo de contrapesar la del italiano, termina recayendo en una suerte de racionalismo al elevar el poder de la razón respecto del control de las pasiones.

⁶⁷ Sobre esta cuestión se ha abocado Matheron en un artículo (2011b), el cual estudia si existe una antropología en Spinoza. Luego de plantear dos posibilidades (una de mancomunidad únicamente entre criaturas racionales –entre hombres y otras especies– y otra de unión sólo entre hombres semejantes tanto racionales como irracionales, sin incluir otras especies), Matheron postula una tercera que incluye las dos anteriores a partir de la afirmación de que Spinoza no habría definido qué es precisamente el hombre.

contempla que hay individuos que experimentan afectos, pero que estos afectos no son otra cosa que el efecto de las estructuras en las que los individuos se encuentran inmersos.

Podemos, antes de proseguir, también afirmar que atender al dominio de los hombres implica una doble precaución en virtud de lo avizorado en el capítulo anterior. Por un lado, volver todos los acontecimientos necesarios y pasibles de ser explicados nos permite ciertamente ubicar a los hombres en un lugar no supra-natural, sino que inscribirlos en el “orden fijo e inmutable de la naturaleza” (Spinoza, 2012: 178). Pero, por otro lado, esta consideración debe también tener presente que “en la Naturaleza no sólo hay cuerpos en movimiento –que incluso pueden formar un torbellino cartesiano– sino individuos vivientes y complejos” (Sibilia, 2017: 143). La física, de esta manera, proporciona un campo fecundo que permite, efectivamente, elucidar el comportamiento de los cuerpos simples y complejos, pero debe dar lugar, a su vez, a un análisis que contemple el lugar del deseo en el entramado de los cuerpos complejos, un *conatus*, potencia de afectar y ser afectado de muchas maneras, que es consciente de sí mismo y que debe ser estudiado en su especificidad afectiva.

Con la precisión terminológica entre *affectus* y *affectio* que Spinoza logra puede efectuarse, entonces, un estudio detallado y científico de las distintas afecciones (junto con sus ideas concomitantes) que cualquier cuerpo experimenta mientras dura, esto es, en tanto que existe con una pluralidad de otros cuerpos que lo rodea. Este es el interés de Spinoza: tratar “la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y considerar las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos” (Spinoza, 2000: 126). Así emprende, pues, Spinoza la exploración de los distintos afectos, destacándose tres que denomina como primarios:

En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría [*laetitia*] la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza [*tristitia*], en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. (...) Qué sea, además, el deseo [*cupiditas*], lo he explicado en 3/9e. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario, ya que en lo que sigue, mostraré que los demás surgen de estos tres (Spinoza, 2000: 134-135).

De esta forma se sientan las bases para una doctrina racional de la afectividad. Como veremos, Spinoza designa a estos afectos como primarios puesto que estos sirven como los elementos que permiten efectuar, ulteriormente, una combinación cada vez más compleja y sobredeterminada de otros afectos que avendrán. Es en este sentido que podría

decirse que los afectos primarios son a la afectividad lo que los cuerpos simples son a la física (*cfr.* Macherey, 1998: 24-25, 128): ellos son los afectos primordiales, abstractos, imposibles de ser hallados como tales, en su pureza, en la vida afectiva real, pero que, no obstante, sirven como elementos analíticos indispensables para construir una teoría de la afectividad compleja y acabada, que dé cuenta de forma más fiel del entramado afectivo.

El deseo, como dijo el propio Spinoza, fue explicado en el escolio de la proposición 9 de la tercera parte de la *Ética*: el deseo no es otra cosa que el apetito, esto es, el *conatus* cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo. El deseo es, pues, ese esfuerzo con el que cada cosa tiende a perseverar en su ser, con la consciencia de sí mismo: es la esencia misma de cualquier ser humano, un impulso vago que lo empuja a continuar en su existencia, sin asignar un fin predeterminado de antemano. En este sentido, puede decirse que el deseo es

el afecto por excelencia: en tanto que tal, debe perfilarse por detrás de todos los otros afectos particulares, apareciendo éstos, por su intermediación, como siendo expresión de la misma fuerza primordial que empuja al alma a perseverar en su ser y que les comunica su impulso (Macherey, 1998: 113).

El deseo se constituye así en el asiento fundamental del cual el resto de las pasiones que Spinoza distingue pueden ser derivados, incluyendo aquellos otros dos afectos primarios que son la tristeza y la alegría. Es gracias al deseo que éstos dos pueden definirse como tales, esto es, como pasaje o transición a una menor o mayor perfección.

Con esto en mente, elucidemos pues entonces qué son estos dos afectos primarios restantes. La alegría “es el paso [*transitio*] del hombre de una perfección menor a una mayor” mientras que la tristeza es su exacto opuesto, es decir, “el paso del hombre de una perfección mayor a una menor” (Spinoza, 2000: 170)⁶⁸. Como bien sabemos, el cuerpo se encuentra expuesto a una pluralidad de afecciones, esto es, el cuerpo es afectado de diversas maneras, como a su vez también afecta de distintas maneras a otros cuerpos. Y, a través de estas afecciones, la potencia de actuar del cuerpo puede ora disminuir ora acrecentarse, esto es, las condiciones en las cuales el cuerpo puede realizar su esencia se ven constreñidas o favorecidas. Dicho decrecimiento o incremento de la potencia del cuerpo tiene su equivalente expresión en el alma. Así, la supervivencia del alma, su

⁶⁸ ¿Qué es precisamente la perfección a la que Spinoza hace referencia en estas definiciones? Sabemos por la definición 6 de la segunda parte de la *Ética* que con “perfección” Spinoza designa a la realidad. Pero, si quisiéramos profundizar más, podríamos decir que nuestro autor refiere a la expresión de la actividad de una esencia, esto es, la perfección es la potencia de una cosa, bien se trate de un alma o de un cuerpo.

capacidad de afirmar la existencia del cuerpo del cual ella es idea, va a la par de estas variaciones corporales: la potencia de pensar del alma es el correlato exacto de cualquier modificación que acontezca en el plano de la extensión, sin postular una determinación de un atributo sobre el otro. Es en este sentido que podemos decir que la alegría o la tristeza son esos sentimientos o afectos que se tienen en el plano mental o psíquico cuando la potencia del alma aumenta o disminuye, respectivamente⁶⁹.

Ahora bien, en tanto el deseo implica el esfuerzo de cada cosa para perseverar en su ser podría decirse que el deseo busca, entonces, el aumento de la potencia. En efecto, algo que suponga lo contrario, esto es, que la disminución de la potencia sería la expresión del deseo, no parecería albergar mayor sentido. Es en este sentido que podríamos afirmar, siguiendo a Misrahi, que “el deseo persigue la alegría” (2005: 127). La conservación del ser hallaría su piedra clave precisamente en la búsqueda de un aumento de la potencia de actuar. Así, si el *conatus* es la potencia que actúa, la alegría sería ese afecto que expresa el paso a una mayor perfección lograda por esa fuerza interior. He aquí el paso de una dimensión factual de lo que es un hombre (un cuerpo y un alma deseantes) al ámbito de una ética de los valores (la persecución de una alegría duradera). Pero ante esto la pregunta se nos sobreviene: si el deseo implica cierta alegría, ¿por qué y cómo acontecen afectos tristes?

Para dilucidar la cuestión recién formulada es menester tener en cuenta que la alegría y la tristeza son meros pasajes, esto es, transiciones, por lo que no implican un estado absoluto o inamovible. Como tales, se encuentran sujetos de manera permanente a cualquier tipo de provisionalidad, en tanto pueden revertirse o volver a variar en cualquier momento. A ello apunta el escolio de la proposición 11 de la tercera parte de la *Ética* cuando dice lo siguiente: “Vemos, pues, que el alma puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza” (Spinoza, 2000: 134). Tal como se elucida, alegría y tristeza son pasiones, esto es, afectos que le sobrevienen al alma desde el exterior sin mayor explicación sobre su origen o causa. Como pasiones, pues, no tienen una causa que pueda encontrarse en la propia alma, sino en una fuente ajena y externa. De esta manera, alegría y tristeza son afectos vagos, sin una causa asignable precisa que el alma sufre en

⁶⁹ Por su parte, si el paso a una mayor perfección refiere no sólo al alma, sino al alma y al cuerpo a la vez, el afecto se llamará placer (*titillatio*) o jovialidad (*hilaritas*). Cuando se trate del paso a una perfección menor, y si refiere al alma y al cuerpo a la vez, se denominará dolor (*dolor*) o melancolía (*melancholia*).

forma azarosa producto de afecciones externas a ella. El estado de inestabilidad del alma y del cuerpo es permanente: su perseverar depende de afecciones externas que no pueden prever y que constantemente los hacen pasar a transiciones que aumentan o que disminuyen su potencia. Paradójicamente, la única constante con la que se puede contar es la inconstancia de las afecciones que implicarán alegría o tristeza.

Estos –deseo, alegría y tristeza– son los afectos primarios que sirven de basamento para los demás. Aquellos otros afectos, denominados como secundarios, dimanarán de la compleja concomitancia de los acontecimientos en los que estos afectos se pondrán a prueba. Del entrelazamiento de estos afectos según las situaciones que acontezcan será posible vislumbrar la constitución de un complejo afectivo, el cual dará cuenta de las distintas organizaciones que estos afectos pueden adoptar. De entre estos afectos derivados nos enfocaremos, por su importancia, en dos: la esperanza y el miedo. Spinoza los nombra en el segundo escolio de la proposición 18 de esta parte de la *Ética*, junto con otros más:

Por lo ahora dicho entendemos qué es la esperanza [*spes*], el miedo [*metus*], la seguridad [*securitas*], la desesperación [*desperatio*], la grata sorpresa [*gaudium*] y la decepción [*conscientiae morsus*]. En efecto, la esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. El miedo, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Por otra parte, si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad y del miedo la desesperación, a saber, la alegría o la tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado. La grata sorpresa, por su parte, es la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo resultado hemos dudado; y, en fin, la decepción es la tristeza opuesta a la grata sorpresa” (Spinoza, 2000: 140).

Lo innovador que portan estos afectos recién enumerados en relación al análisis que realiza nuestro autor es que implican una dimensión diacrónica, esto es, temporal. Los afectos no son solamente estudiados en un espacio y tiempo situados, ni tampoco son únicamente aprehendidos en su complejidad cada vez más enrevesada por mor de la introducción de mecánicas de asociación (proposiciones 14 y 15 de la tercera parte de la *Ética*), transferencia (proposición 16 de esta misma parte de la *Ética*) y ambivalencia (proposición 17 de esta misma parte de la *Ética*) afectivas: ahora la consideración de los afectos es realizada en una dimensión temporal⁷⁰ que escapa a la mera actualidad y que se extiende tanto hacia el pasado como hacia el futuro. En este sentido, puede verse que

⁷⁰ Nicolas Israël acota, acertadamente, que estos nuevos afectos a ser descritos –la esperanza y el miedo– tienen que ver tanto con la imagen de una cosa pasada o futura como así también a la duda que genera que ese evento temido o esperado suceda efectivamente (2001: 142).

esa alegría inconstante producto de que algo acontezca que es la esperanza devendrá en seguridad si dicha duda desaparece, es decir, si dicha inconstancia o inestabilidad es eliminada. De esta manera, si aquello que esperamos efectivamente sucede y se efectiviza dentro de este marco de cierta estabilidad, experimentaremos una grata sorpresa. Un idéntico sendero atraviesan los afectos del miedo, desesperación y decepción que derivan de aquella primaria tristeza.

Pero, volviendo a lo que señalábamos recién, la esperanza y el miedo ocupan un lugar dilecto de entre los afectos secundarios:

Entre todas las pasiones, el miedo y la esperanza asumen en las obras espinosianas de la madurez el más alto valor estratégico y constituyen la clave para la comprensión de diferentes problemas éticos, religiosos y políticos (Bodei, 1995: 73).

Su inconstancia y su horizonte de imprevisibilidad signa la reversibilidad perfecta entre una y la otra. La duda que éstas provocan induce a la vacilación pero también a disposiciones más violentas y tumultuosas, de tal modo que alguien “no quiera lo que quiera y quiera lo que no quiera” (Spinoza, 2000: 152). En su virulencia, tanto la esperanza como el miedo impiden que las personas afectadas por ellas puedan acceder a un estado de perfección mayor. Pero, aún más, la importancia de la esperanza y del miedo residirá en que, dado su carácter común a todos los hombres, tendrán efectos cruciales con respecto a la unión de la sociedad y la estabilidad de un régimen político.

Efectivamente, ¿de qué manera los afectos inciden en la formación de cuerpos más complejos? Si, de acuerdo a Montag, “el concepto de multitud sólo comienza a ser inteligible sobre la base del análisis de los afectos” (Montag, 2005b: 667), entonces ¿cómo se explica el surgimiento de un sujeto individual y colectivo como lo es la multitud en términos afectivos? Vimos en el capítulo pasado que, mediante la física spinozista, la multitud puede ser pensada como un individuo o cuerpo compuesto⁷¹, por lo que resta ahora elucidar cómo se conforma en virtud de la dinámica afectiva. Así, es precisamente en este contexto de choques de cuerpos entre sí donde se abre la posibilidad primera de que dos cuerpos converjan de manera armoniosa y concordante; en palabras de María

⁷¹ De esta manera, entendiendo a la multitud de acuerdo a los preceptos físicos que analizamos en el Capítulo 1, podemos postular que ésta existe como un individuo compuesto propiamente dicho, que, por tanto, tiene carta de ciudadanía en la naturaleza en tanto existe física y mentalmente. Por tanto, nos distanciamos de aquellos comentaristas que entienden que la multitud es un fenómeno o sujeto imaginario que no existe como tal en la naturaleza (De Tommaso, 2009), como así también de aquellos otros que entienden que la multitud no es un individuo en sí mismo, sino que únicamente una mera agregación de singularidades (Santos Campos, 2009).

Jimena Solé, “es en el ámbito de la física de los cuerpos y las ideas irracionales de la imaginación donde se tiende el primer lazo entre los hombres” (Solé, 2004: 93). Esa primera relación tiene por puntapié inicial el hecho de que, al imaginar que una cosa similar comporta un afecto determinado, uno mismo experimentará dicho afecto. Este es el principio de imitación de los afectos, el cual es especificado por Spinoza en la proposición 27 de la tercera parte de la *Ética*: “Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar” (Spinoza, 2000: 144). Es en virtud de este principio, por el cual proyectan una semejanza y desemejanza, que los individuos se anudan entre sí (*cf.* Matheron, 2011a: 155): si los hombres experimentan que son semejantes entre sí y se parecen entre ellos, éstos tienden a agruparse.

Pero este principio de imitación afectiva no basta por sí sólo para fundar una comunidad o para explicar el surgimiento de un individuo colectivo: los afectos a ser imitados son azarosos y contingentes y, por lo tanto, pueden propender tanto a un aumento (esto es, en un sentido virtuoso y de concordia) como a una disminución de la potencia (esto es, en un sentido vicioso y de discordia)⁷². Si bien los comentaristas del *corpus* spinoziano divergen en cuál es el afecto que permitiría explicar la formación de una comunidad⁷³, podemos acordar con Santos Campos (2012: 124-126) que, en particular, la multitud se asocia por un afecto común:

⁷² En palabras de Balibar: “[El semejante] es constituido por un proceso de identificación imaginaria que Spinoza llama ‘imitación afectiva’, y que actúa en el reconocimiento mutuo de los individuos tanto como en la formación de la ‘multitud’ como agregado inestable de pasiones individuales. ¡Los hombres, si bien tienen la misma ‘naturaleza’, no son ‘semejantes’! Sino que estos devienen semejantes. Y lo que provoca la identificación es una ‘causa exterior’, a saber la imagen de otro como objeto afectivo. Pero ésta imagen es profundamente ambivalente: atractiva y repulsiva a la vez, tranquilizadora y amenazante” (Balibar, 2011: 103).

⁷³ La ambición de gloria es el principal afecto que Matheron destaca en *Individu et communauté chez Spinoza* (2011a) como cemento de la sociabilidad aunque no es el único. Lo que el comentarista denomina como el ciclo fundamental de la vida interhumana se encuentra completado por la piedad, la ambición de dominación y la envidia. En otro texto publicado 25 años después, Matheron (1994) enmienda su elucidación pasional, puesto que, a su criterio, habría hecho intervenir cálculos utilitaristas que no alcanzan a todos los hombres por igual e introduce otro afecto clave para explicar el nacimiento de la comunidad: la indignación. En *La anomalía salvaje*, Negri (1993) acota que el fundamento de la unión de individuos radica en el miedo a la soledad. Posteriormente, en un ensayo de 1985, Negri (2000b) asegura que la base de la unificación de individuos separados en una masa democrática reside en la *pietas*, lo que permite asegurar una orientación hacia el bien común. Más recientemente, el filósofo italiano (2009, 2015) indica que es la *cupiditas* la que permitirá que la generosidad y el amor se impongan al egoísmo, constituyendo el fundamento mismo de la existencia. Para Zourabichvili (2008), la multitud tiene su origen en un principio de semejanza y concordia y únicamente deviene libre cuando es movida por el amor a la libertad, cuyo *habitus* se asienta en las guerras de emancipación. Balibar (2011: 101) argumenta que el odio puede

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, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño (Spinoza, 2010: 131).

A partir de la mecánica del mimetismo afectivo es que la multitud se conforma en función de, como dice Spinoza, un afecto común, de entre los cuales los más decisivos son la esperanza y el miedo⁷⁴. La posibilidad de la aniquilación por la hostilidad del medio ambiente en el cual el hombre está inserto lo lleva a trabar relaciones con otras personas, participando así de un poder que implica un aumento de su potencia. Miedo de ser destruido; esperanza de aliarse junto con pares con el objeto de aumentar su potencia. Como unión de distintos hombres se llega a una multitud que puede ser, en sí misma, considerada como un solo cuerpo, el cual detenta una complejidad y una potencia mayor al de los cuerpos que lo conforman.

De esta manera, esperanza y miedo comprometen no sólo a una persona en particular, sino a la relación con sus pares y, por ende, a la sociedad toda de la cual él forma parte. En efecto, tal como lo describe en el *Tratado político*, la esperanza y el miedo siguen persistiendo en el estado político, esto es, no pertenecen únicamente al estado de naturaleza. Es por ese preciso motivo que, como tales, la esperanza y el miedo jugarán un papel decisivo a la hora de condicionar el régimen político de turno bien de una manera que le sea beneficiosa bien de una manera que favorezca la sedición.

Así, la esperanza y el miedo son configuradoras del comportamiento que tienen esa reunión de personas en lo que Spinoza denomina como multitud. La multitud, pues, se encuentra empapada de estos dos afectos y, por lo tanto, es presa de la incertidumbre y de la duda que deparan los acontecimientos en el futuro próximo. Pero es necesario señalar que, en particular, Spinoza llama la atención sobre el comportamiento errático y formidable: “el vulgo no tiene moderación alguna y causa pavor” (Spinoza, 2010: 172),

constituir una forma del lazo social. Laveran (2012) postula dos vías que dan nacimiento a la comunidad: una inadecuada, precaria e imaginaria, fundada en el principio de imitación, y otra adecuada y racional, basada en el principio de la conveniencia, el interés y lo útil. En nuestro parecer, la contraposición de Laveran no tiene cabida en el pensamiento de Spinoza, en tanto explicita que “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” (Spinoza, 2010: 88).

⁷⁴ Explicamos únicamente aquellos afectos comunes que Spinoza menciona que son la esperanza y el miedo. No nos enfocaremos en el otro afecto mencionado en la cita por Spinoza, el anhelo de venganza, dado que el mismo remite a una especificidad y una problemática que exceden las pretensiones del presente trabajo. Por este motivo, para un abordaje de su estudio, nos plegamos a las investigaciones de Jaquet (2011) y Torres (2011).

es por ese motivo que “la multitud resulta temible a los que mandan” (Spinoza, 2010: 185). Y, de la misma manera en que la multitud causa temor, también ella es presa de este afecto, ella también teme⁷⁵. Pero en tensión con esta consideración de la multitud como una masa errante y supersticiosa se encuentra la tentativa de Spinoza de hacer de la multitud la base del Estado: el “derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado [*imperium*]” (Spinoza, 2010: 99).

2. 2. La multitud en el *Tratado teológico-político*

Publicado en Holanda en 1670 en forma anónima y con un falso pie de imprenta, el *Tratado teológico-político* constituye una de las dos obras publicadas en vida por el autor. Estos detalles particulares concernientes a su publicación se explican por lo acalorado y conmovido del contexto político-social: el gobierno de Jan de Witt, quien había sido erigido como Gran Pensionario de Holanda en 1650, desplazando a la familia de los Orange de la arena política neerlandesa y estableciendo la libertad religiosa y política, tambaleaba por la amenaza de un retorno monárquico coaligado con las fuerzas religiosas y llegaría a su fin con su asesinato en 1672 efectuado por una turba de hombres en La Haya. Con la publicación de este libro, Spinoza había querido, ciertamente, intervenir en su propia actualidad candente con el objeto de desbaratar la alianza entre el calvinismo popular y la monarquía a través de proclamar que teología y filosofía son dos formas distintas de conocimiento, cada una con su fundamento, y que, por lo tanto, debían ser separadas.

Dada la situación holandesa⁷⁶, entonces, Spinoza contribuye con su tratado, el cual comienza afirmando que las personas no creerían en la superstición si la fortuna siempre redundara en su favor o si se comportaran según un criterio recto y firme en todas las ocasiones. Despejar, en efecto, los prejuicios que rodean a la concepción que se tiene de la teología y la soberanía, eso hace a “los motivos que [le] impulsaron a escribir” (Spinoza, 2012: 65) esa obra al holandés. En el Prefacio, nuestro autor refiere a los “hombres [*homines*]”, en plural, y advierte que todos ellos se ven alcanzados por el mismo

⁷⁵ Visentin (2009) suma un tercer tipo de miedo, que no es subjetivo (el que la multitud produce) ni objetivo (el que la multitud experimenta), sino reflexivo, que se produce al interior de la multitud y que alude al miedo que la multitud experimentaría respecto de ella misma.

⁷⁶ Para un análisis detallado del contexto neerlandés en el que Spinoza vivió y escribió el *Tratado teológico-político*, cfr. Domínguez (2012) y Moreau (2002).

estado dubitativo puesto que son incapaces de controlar los acontecimientos que los superan. Esta duda hace que ellos basculen entre la esperanza y el miedo:

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 propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados con la esperanza y el miedo; por el contrario, cuando confían en sí mismos, son jactanciosos y engreídos (Spinoza, 2012: 61).

Y ciertamente ese mismo diagnóstico realizado a cuentas de los hombres era extrapolable también a la masa: los peligros de una multitud impredecible, capaz de tomar partido por la alianza teológico-política entre calvinistas y realistas, se hacían presentes: “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa [*multitudinem*] que la superstición. Nada extraño, pues, que bajo pretexto de religión, la multitud sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos” (Spinoza, 2012: 64).

Todos los hombres, al ser partes de la naturaleza y no un imperio dentro de un imperio, son propensos a la superstición. Ni los hombres ni la multitud conocen con certeza suficiente qué les depara el futuro ni son capaces de ejercer influencia significativa alguna en el decurso de los hechos. Esa situación de impotencia sin par en la cual se encuentran sumergidos provoca una gran fluctuación del ánimo (*fluctuatio animi*) ante el más ligero cambio en su entorno: los hombres y la multitud pasan de aguardar con expectativa mayores bienes a temer con estrépito males considerables. Víctimas de la superstición, pues, creen ver en algún suceso dentro del “orden fijo e inmutable de la naturaleza” (Spinoza, 2012: 178) un signo de una recompensa o de un castigo del porvenir. Ese miedo por lo que el futuro deparará es entonces el origen de la superstición. A partir de ella las personas interpretan la naturaleza de manera sobrenatural, forjando ficciones sin fundamento alguno.

Pero, como decíamos, si la multitud puede ser inducida a la superstición, también puede ser sometida a esta forma de la superstición⁷⁷ organizada que es la religión, esto es, entendida en el sentido vulgar y distorsionado frente al cual Spinoza se enfrenta⁷⁸. De

⁷⁷ Para una explicación genética de las causas de la superstición, *cfr.* Tosel (1984: 22-45).

⁷⁸ Decimos “religión entendida en el sentido vulgar” porque a lo largo de todo el *Tratado teológico-político* Spinoza derriba los prejuicios que empapan a la teología y que la convierten en un terreno propicio para la procreación de sectas y la intolerancia exegética para encontrar, en cambio, en las escrituras, fundamentos que no dan lugar a controversia alguna, los cuales se reducen a postular la existencia de un ser supremo que manda a practicar la justicia y la caridad hacia el prójimo. *Cfr.* Maeschalek, 2015: 286.

esta manera, la religión no es otra cosa que el disfraz que recubre “el miedo con el que se los quiere controlar [a los hombres], a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación” (Spinoza, 2012: 64). La religión surge del miedo y no tiene otro fin que el control del pueblo, a fin de instruirle ideales para perpetuar su dominación. En efecto, la religión ha propagado la discordia entre los hombres y ha tendido al enfrentamiento entre ellos, y esto no ha sucedido unilateralmente, sino con la venia de la multitud que ha elevado los oficios religiosos a una muy alta consideración: esta división “reside en que el vulgo [*vulgo*] ha llegado a poner la religión en considerar a los ministerios eclesiásticos como dignidades y los oficios como beneficios y tener en alta estima a los pastores” (Spinoza, 2012: 66).

Estos son los pareceres de Spinoza en el Prefacio del *Tratado teológico-político*. En lo que resta del mismo, Spinoza argumentará por la libertad de interpretación de las escrituras y por la libertad de expresión dentro de un Estado: la libertad de conciencia para determinar cómo entender los textos sagrados se conjuga, así, con la libertad de expresar las opiniones dentro de una sociedad civil. Pero por el momento nos interesa otra cosa en particular que fue mencionada en el Prefacio: no tanto la descripción que Spinoza hace de las características de la multitud, sino la palabra que utiliza para referirse a ella. Nuestro autor denomina a la multitud como vulgo (*vulgus*). Ella es la manera más frecuente para aludir a la multitud, en especial en su primer tercio⁷⁹. Con respecto a este término, puede decirse que, en el *Tratado teológico-político*, “el uso que Spinoza hace de *vulgus* es generalmente peyorativo: a menudo denota simultáneamente una entidad política y epistemológica, si no exactamente una turba ignorante, sí una masa con tendencia a la superstición” (Montag, 2005: 101). Es precisamente el vulgo, entonces, el término predilecto usado en esta obra por Spinoza para referirse a la masa y en él podemos ver, según los contextos en los que aparece, una concepción negativa: la multitud aparecería, en el decir de Montag, como una entidad susceptible de ser engañada incontables veces, padeciendo promesas o temores vanos surgidos del horizonte de la esperanza y miedo y actuando con una vehemencia inusitada al creer que lucha contra el enemigo de su libertad, cuando, en realidad, combate para asegurar su esclavitud. De esta manera, el vulgo, esto es, aquella multitud que se comporta de forma errabunda, que desconoce el actuar eficiente de los acontecimientos, que se invade de miedo ante cualquier suceso extraordinario dentro del orden de la naturaleza, extrapola a ésta la

⁷⁹ A lo largo del *Tratado teológico-político*, la palabra *vulgus* aparece un total de 58 veces.

propia concepción que tiene sobre la voluntad y el libre arbitrio humano: así, los sucesos naturales deseables e indeseables pasan a ser obra de una divinidad que actúa de acuerdo a criterios morales según su voluntad. Esta incapacidad de comprender las cosas de acuerdo al orden de causas eficientes y, a su vez, la postulación de rectores de la naturaleza o Dioses que elucidan cualquier interrupción del orden de la naturaleza, hacen que el vulgo se torne útil para los teólogos y monarcas que buscan enajenar su libertad.

Las connotaciones que el *vulgus* trae aparejado son, entonces, las siguientes: multitud como impredecible, inconstante, errática, un papel “abrumadoramente destructivo, un principio de negatividad interno insuperable que condena a la ruina incluso al sistema de gobierno más estable y mejor organizado” (Montag, 2005: 100). Esta posición es compartida a su vez por una serie de comentaristas (Caporali, 2013; Chauí, 2007⁸⁰; Cristofolini, 2007⁸¹; Espinosa Antón, 2017: 188; Garulli, 1985: 338; Knott, 2011: 94; López Pulido, 2014; Ramond, 2007: 127-130; Tatián, 2001: 169-170, 184-185) que afirman que, en el *Tratado teológico-político*, la multitud es retratada por Spinoza de manera eminentemente negativa, incapaz de erguirse como fundamento activo del Estado. Se trataría, entonces, de la multitud enfrentada a cualquier concepción constituida del poder: la multitud *versus* cualquier tipo de orden político-social.

Pero Spinoza no sólo refiere a la masa como *vulgus*, sino que es posible encontrar otras denominaciones menos frecuentes, como ser *plebs* o *multitudo*⁸². Como señala Balibar:

Pero, mientras que *vulgus* (que tiene esencialmente una connotación epistemológica: es el público ignorante, por no decir retrógrado, caracterizado por sus prejuicios) y *plebs* (que tiene una connotación socio-política: es la masa del pueblo por oposición a los gobernantes, siendo así los inferiores, de derecho o de hecho) están presentes de punta a punta en el *Tratado teológico-político*, *multitudo*, que representa la unidad de los dos aspectos, no interviene más que en tres puntos estratégicos (Balibar, 1997: 68).

⁸⁰ “[E]n el TTP, la multitud no difiere de la plebe y de lo vulgar” (Chauí, 2007: 129). Como veremos en las páginas siguientes, esta posición de Chauí difiere de lo planteado en el artículo “¿Quién le tiene miedo al pueblo?” que forma parte de la compilación *Política en Spinoza* (2012a), donde hallaba matices en la caracterización del sujeto político en el *Tratado teológico-político*.

⁸¹ No obstante, en una obra anterior, Cristofolini realiza algunas precisiones: “cuando en el *Tratado teológico político* [Spinoza] nombra con acento de desprecio al ‘vulgo’, no se refiere a la ‘multitud’, por la que, al contrario, tiene un gran respeto, sino a los teólogos y a los predicadores fantásticos y al pueblo en cuanto sugestionado por ellos” (Cristofolini, 1993: 78).

⁸² *Plebs* aparece 36 veces en el *Tratado teológico-político*, mientras que *multitudo* lo hace unas 5.

El análisis de Balibar se destaca, en este sentido, por haber sido uno de los primeros en rastrear de manera puntillosa los distintos vocablos que Spinoza utiliza para designar a la masa. Frente a la postulación de Saccaro Battisti (1984), quien argumenta que el vulgo y la plebe son términos permutables por igual en el *Tratado teológico-político*, Balibar encuentra una especificidad propia de cada término⁸³, encontrando que su denominador común es la referencia en forma despectiva al agente político.

Así, parecería que ambas implicaciones de *vulgus* (faz epistemológica) y *plebs* (faz socio-política) se aúnan en el término de *multitudo*. *Multitudo* hará aparición solamente en los capítulos XVII y XVIII del *Tratado teológico-político*. Quizás uno de los usos más evocativos que Spinoza hace para referirse a la multitud en esta obra pueda hallarse en el primero de los capítulos recién mentados, en el que el filósofo se expide sobre la necesidad de la fidelidad de los súbditos para la conservación del Estado:

Porque todos, tanto los que gobiernan como los gobernados, son hombres, que rehúyen el trabajo y propenden al placer. Más aún, quienes sólo han experimentado la variedad de temperamentos de la masa [*multitudinis*], dudan mucho que se pueda conseguirlo, ya que ésta no es regida por la razón, sino tan sólo por la pasión, es solicitada en todas partes y se deja corromper por la avaricia o por el lujo (Spinoza, 2012: 357).

Este es el carácter inconstante y desconfiable que la masa experimenta; la multitud de quien los gobernadores dependen para sentar las bases firmes, sí, pero una multitud que se guía por las inclinaciones e impresiones sensibles, una masa procaz y que persigue los bienes inmediatos y portentosos.

En el decir de Balibar, la multitud, entendida de esta manera que acabamos de referir, le permite a Spinoza resaltar algo de suma importancia en lo que respecta a la conservación y a la duración del Estado: “muestra que, en todo caso, el peligro principal para el Estado es siempre interior, siempre constituido por el pueblo en sí mismo”

⁸³ Aun así, podemos encontrar excepciones en el uso de los términos *plebs* y *vulgus* que escapan a lo específico de su utilización señalada por Balibar. Así, respecto a la plebe, podemos leer lo siguiente, que enfatiza su aspecto epistemológico: “En consecuencia, si alguien desea enseñar una doctrina a toda una nación, por no decir a todo el género humano, y ser comprendido en todo por todos, está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia y a adaptar sus argumentos y las definiciones de las cosas que pretende enseñar a la capacidad de la plebe [*plebis*]” (Spinoza, 2012: 164). Lo mismo podemos enfatizar en relación al vulgo, resaltando su faz social y política: “Concluimos pues, en general, que toda la ley divina universal, que enseña la Escritura, ha llegado incorrupta a nuestras manos. Pero, aparte de ella, hay otras cosas de las que no podemos dudar que nos hayan sido transmitidas de buena fe, a saber, los hechos principales de las historias de la Escritura, por ser perfectamente conocidos por todos, dado que, antiguamente, el pueblo [*vulgus*] de los judíos solía cantar en los *Salmos* los antiguos hechos de la nación” (Spinoza, 2012: 299).

(Balibar, 1997: 72). Así, pareciera que la causa más importante por la cual un Estado encuentra su ruina es por las movilizaciones inconstantes y volátiles de la masa: la violencia que es inherente a la multitud hace que la guerra civil lata como una alternativa ominosa capaz de ser desatada en cualquier momento⁸⁴. El peligro principal es, pues, el interno, según asegura Spinoza. Es por ese motivo que nuestro autor llama también la atención sobre lo fútil de las revoluciones y sobre lo desaconsejable de deponer a un tirano, pues: “es un hecho comprobado que el pueblo ha logrado cambiar muchas veces de tirano, mas nunca suprimirlo; ni ha podido tampoco transformar un Estado monárquico en otro de estructura distinta” (Spinoza, 2012: 393). Esta es una conclusión que ha sido calificada por varios comentaristas como conservadora, de acuerdo a lo señalado por Ted Stolze (2007: 335). Empero, Balibar ve allí el nudo gordiano que cifra lo problemático del tratamiento spinoziano sobre la masa en el *Tratado teológico-político*: si, por un lado, se afirma que el Estado democrático es “el que más se aproxima al estado natural” (Spinoza, 2012: 421), por otro, la tarea por la cual los ciudadanos asumen ellos mismos su propia constitución y organización, con el objeto de desarrollar su potencia, no encuentra ninguna forma político-colectiva que le sea acorde. No hay así ninguna práctica política inmanente, ningún medio colectivo, capaz de encarnar el deseo de gobierno de los súbditos, capaz de expresar su potencia. O, en palabras de Balibar: “La democracia es deseable, pero ella está desarmada” (Balibar, 1997: 72).

En el concepto de multitud vislumbra Balibar una aporía cuya tentativa de conceptualización y resolución recién Spinoza va a intentar abordar con el *Tratado político*, cuando el derecho natural se define de manera explícita como la potencia de la multitud. Ahora bien, esta concepción ha sido contestada por Marilena Chaui, para quien Balibar peca en considerar a la multitud en el *Tratado teológico-político* de forma abstracta y ahistórica, como ausente de cualquier determinación previa. Precisamente, los términos que utiliza Spinoza para referirse a la masa (indiferenciables, según Chaui), de *vulgus*, *plebs*, *populus* y *multitudo* deben ser contemplados al interior del objeto de este tratado recién mentado, esto es, los conceptos de la multitud deben ser entendidos a la luz

⁸⁴ “Pienso, además que la misma experiencia lo enseña de modo más claro. Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y *no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos [cives], aunque privados de su derecho, que por los enemigos*” (Spinoza, 2012: 353-354. *Cursivas nuestras*).

del sistema del miedo y superstición en el cual son estudiados. Allí radica la diferencia con el trabajo realizado por Balibar, tal como Chauí lo expone muy claramente:

Bajo ese aspecto tendemos a no concordar enteramente con el análisis de Balibar sobre los conflictos del *Tratado teológico-político* en cuanto a la idea de “masa”, ya que nos parece que allí Spinoza lidia con una masa ya determinada por los campos políticos teocrático y monárquico, esto es, bajo los efectos del poder teológico-político, de la superstición y del sistema del miedo-esperanza, lo que vuelve a la plebe y el vulgo prácticamente indiscernibles (Chauí, 2012a: 412-413).

Para Chauí, la interpretación de Balibar toma como ya dado algo que en el tratado que nos aboca es, antes bien, el resultado de una coyuntura y de una situación en particular. De esta manera, Balibar toma la noción de multitud descontextualizada, obviando que Spinoza estudia un sistema que perpetúa la servidumbre y ocluye las posibilidades de libertad por medio de la promoción del miedo, la esperanza y la superstición. Esa multitud que aparece en el *Tratado teológico-político*, capaz de infundir miedo y que actúa de manera errante, entonces, no debe ser esencializada. Si, como ya mencionamos al comentar el Prefacio, Spinoza dice que la masa lucha por su esclavitud como si se tratara de su salvación, no puede adscribirse esta caracterización *in toto* a la multitud dentro de esta obra.

Por ese motivo, para Chauí la distinción radica en otro lado: no tanto en las diferencias que puedan hallarse respecto de la precisión terminológica de *vulgus*, *plebs* o *multitudo*, sino, antes bien, en la propia especificidad del concepto del ciudadano (*cives*)⁸⁵. En particular, la noción de ciudadano serviría a Spinoza para distinguir, en el parecer de la comentadora brasileña, por un lado, a la multitud entendida como vulgo o plebe, esto es, que se comporta pasionalmente, ocasionando miedo y temor y presa de las confabulaciones pergeñadas por los monarcas y teólogos, y, por el otro, al ciudadano, quien persigue verdaderamente la libertad y asegurar la posibilidad de opinar y expresarse sin amenazas. Esos ciudadanos son los blancos de los Estados violentos que no garantizan la seguridad y que coartan la libertad de decir y manifestar lo que piensan. En este preciso sentido, Chauí señala la importancia de esta figura de un “ciudadano rebelde en un régimen violento y corrupto, listo para luchar por la libertad y que será tomado como ejemplo por los demás” (Chauí, 2012a: 413). Los ciudadanos, así, bregan por la libertad y buscan escapar a cualquier situación de violencia impuesta por un régimen político. Lejos están, de esta manera, los ciudadanos de cualquier situación en la que un Estado

⁸⁵ *Cives* aparece 35 veces a lo largo del *Tratado teológico-político*, casi en su totalidad en el Capítulo XVII.

busque la sujeción y el sometimiento absoluto por parte de los miembros de la sociedad. Es por este motivo que Chaui argumenta que “la mayor preocupación de Spinoza, por lo tanto, [radica] en la diferencia entre sometido (*subjectus*)⁸⁶ y ciudadano (*cives*)” (Chaui, 2012a: 412. Traducción modificada)⁸⁷. Pero entiéndase bien, se trata de alguien que se haya sujetado y que debe obedecer los arbitrios azarosos de un monarca que determina las reglas y leyes que deben imperar dentro de una sociedad, un sometido:

Por lo que respecta al pueblo de uno y otro Estado [es decir, de un Estado monárquico y de otro Estado teocrático, propio de los hebreos], ambos están igualmente sometidos [*subjectus*] al decreto divino, pese a desconocerlo, puesto que uno y otro están pendientes de la boca del monarca y sólo por él entienden qué es lícito e ilícito. Y, aun cuando el pueblo crea que el monarca no le manda nada, sino en virtud de un decreto de Dios que le fue revelado, no por eso le está menos sometido [*subjectus*] a él, sino realmente más (Spinoza, 2012: 363).

Ese sometido que Chaui nombra hace referencia –como bien refleja Atilano Domínguez en su traducción– a quien se encuentra en una posición de sometimiento, esto es, a aquel que se halla sujetado, cuyo accionar se ve limitado por una limitación ajena y cuya voluntad depende de otro. Así, como un siervo que se encuentra supeditado a los decretos de una potestad divina que lo trasciende, el sometido no goza de autonomía y se ve reducido a una posición ominosa: aun así él se piense como libre, en verdad está sujetado a las voliciones de un monarca que determina su obrar heterónomamente.

De esta manera, la díada sometido [*subjectus*]-ciudadano [*cives*] que propone Chaui como rectora para entender cómo el sujeto político aparece en el *Tratado teológico-político* tiene la ventaja, respecto del análisis de Balibar, de haber dado con una noción positiva del agente constituyente. Dicho en otras palabras, no hace falta condenar a esta obra a portar únicamente un actor errático, pasional y violento como es el vulgo, ni, por lo tanto, postular una estrategia institucional y estatal de neutralización de los afectos que

⁸⁶ El vocablo *subjectus* aparece 2 veces en el *Tratado teológico-político*, ambas en el capítulo XVII.

⁸⁷ Al respecto, una pequeña precisión: en la obra portuguesa original de *Política em Spinoza* (2003) de Chaui, de donde tomamos la cita, el término *subjectus* aparece en portugués como *súdito*. En la traducción española del libro de Chaui (2012), *subjectus* se traduce como “súbdito”. Esto puede inducir a una grave confusión, en tanto se asocia el latín *subjectus* al español “súbdito”. Ahora bien, en la traducción española que Atilano Domínguez realiza del *Tratado teológico-político*, *subjectus* es traducido por “sometido”: se busca expresar así una situación de vulnerabilidad y servidumbre en la que alguien se hallaría. De esta manera, el “súbdito (*subjectus*)” al que Chaui refiere en su artículo –en sus versiones en portugués y en español– es traducido por Domínguez al español como “sometido”. En la lengua inglesa, Curley (Spinoza, 2016b) traducirá *subjectus* por *to be subject*. En francés, Jacqueline Lagrée y Pierre-François Moreau (Spinoza, 2016c) lo traducirán por *sujet*, mientras que Appuhn (Spinoza, 2014) lo hará por *être suspendu* y por *soumis*. En italiano, Dini (Spinoza, 2001) lo traducirá por *soggetto*. Esta distinción es capital para diferenciar este “sometido” (*subjectus*) de lo que, en español, Atilano Domínguez traduce por “súbdito”, reservado al latino *subditus*.

tienden al desacuerdo y a la promoción del conflicto. No es necesario, pues, oponer un modelo de organización política cuya principal tarea es contener y contrarrestar las pasiones abyectas de una plebe irracional puesto que, como Chaui elucida, la manera en que Spinoza caracteriza al sujeto instituyente no es siempre peyorativa. Así, como la comentadora lo destacaba, tenemos al ciudadano, quien es capaz de luchar por la libertad propia y conformarse en un modelo para el resto de la comunidad.

A ojos de Chaui, el ciudadano se mueve por la libertad: “el comportamiento – descrito en el capítulo XX– del ciudadano rebelde en un régimen violento y corrupto, listo para luchar por la libertad y que será tomado como ejemplo por los demás” (Chaui, 2012a: 413). Sin embargo, hemos de destacar que la figura del ciudadano, que Chaui menta, no se halla horra de problemas, en particular, atinentes a la vaguedad con la que Spinoza utiliza dicho término. Específicamente, en el capítulo XX que Chaui indica, el término *cives* aparece en dos ocasiones. La primera, donde nuestro autor señala que las supremas potestades, si bien tienen derecho sobre todo tipo de cosas, tendrán una injerencia nula para intervenir o modificar la opinión de las personas:

Pero no discutimos aquí sobre su derecho [el de las potestades supremas, inclusive el de enfrentarse a todos los gobernados que no compartan su opinión], sino sobre lo que es útil. Pues yo concedo que las supremas potestades tienen el derecho de reinar con toda violencia o de llevar a la muerte a los ciudadanos [*cives*] por las causas más baladíes. Pero todas negarán que se pueda hacer eso sin atentar contra el sano juicio de la razón (Spinoza, 2012: 413).

De manera similar a como aparece en el Capítulo IX⁸⁸, esta mención del término “ciudadanos” señala un conjunto de hombres gobernados en una ciudad que son objeto de vejaciones y de crímenes, bien por parte de las propias autoridades políticas del Estado –como sucede en el capítulo XX– bien por parte de invasores foráneos –como narra el capítulo IX–. Aún más, en el capítulo XVII, puede advertirse que Spinoza también señala

⁸⁸ “Pero hay que confesar que, no sólo este capítulo, sino toda la historia de José y Jacob ha sido tomada y transcrita de diversos historiadores: ¡tan poco coherente la vemos! *Génesis*, 47 cuenta, en efecto, que Jacob tenía 130 años, cuando José le llevó al faraón para que le saludara por primera vez. Si sustraemos los 22 años que Jacob pasó apenado por la ausencia de José cuando fue vendido, y finalmente los 7 que sirvió por Raquel, se comprobará que era de edad muy avanzada, exactamente 84 años, cuando tomó por esposa a Lía; y que, por el contrario, Dina apenas tenía siete años, cuando fue violada por Siquem; que Simeón y Leví apenas tenían doce y once años cuando saquearon toda aquella ciudad y pasaron a cuchillo a todos sus ciudadanos [*cives*]” (Spinoza, 2012: 242-243).

que estos ciudadanos, como ya mencionamos, pueden volverse amenazantes respecto del orden instituido y así afectar y desestabilizar el orden y la seguridad de Estado⁸⁹:

Es, pues, tarea irrenunciable prevenir todos estos peligros y organizar de tal suerte el Estado, que no tenga cabida el fraude (...). Ahora bien, por más que la necesidad ha forzado a los hombres a excogitar multitud de medios en este sentido, nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más amenazado por los ciudadanos [*cives*] que por los enemigos y que quienes detentaban su autoridad no temieran más a los primeros que a los segundos (Spinoza, 2012: 357).

Muy diferente es la segunda aparición de la figura del ciudadano en el Capítulo XX:

Supongamos, por ejemplo, que alguien prueba que una ley contradice a la sana razón y estima, por tanto, que hay que abrogarla. Si, al mismo tiempo, somete su opinión al juicio de la suprema potestad (la única a la que incumbe dictar y abrogar las leyes) y no hace, entre tanto, nada contra lo que dicha ley prescribe, es hombre benemérito ante el Estado, como el mejor de los ciudadanos [*civis*] (Spinoza, 2012: 416).

Así se conceptualiza al ciudadano respetuoso de las leyes que rigen un Estado, acata los preceptos de los magistrados y los gobernantes sin volverse un sedicioso.

Creemos que, de acuerdo a estos ejemplos, no puede imputársele a los *cives* las cualidades que Chauvi destaca, esto es, calificar al ciudadano como un agente que pelea por su libertad en las condiciones de un gobierno opresivo y tiránico. Si bien es explícita la violencia injusta que el propio Estado ejerce con sus ciudadanos no es posible localizar el comportamiento liberador y emancipador atribuido por la comentadora brasileña. Inclusive puede advertirse que, en ocasiones, los ciudadanos también pueden volverse amenazantes y peligrosos para un Estado temeroso de éstos. Así, si bien la aparición de los ciudadanos en el *Tratado teológico-político* no es siempre negativa, es, cuanto menos, ambivalente: algunas veces constituyen un peligro para la duración y estabilidad del Estado, mientras que en otras son respetuosos de las leyes y, por eso, buenos ciudadanos.

Empero, de los usos que Spinoza hace de la noción de ciudadanos hay uno en particular cuyas coordenadas pueden localizarse en el capítulo XVI. Citemos el fragmento *in extenso*:

Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual a conservarse en su estado, tal como es determinada por los edictos de la potestad suprema y defendida por su sola autoridad. Pues, una vez que cada uno transfirió a

⁸⁹ Con un temperamento semejante, encontramos también lo siguiente: “Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que no recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos [*cives*], aunque privados de sus derechos, que por los enemigos” (Spinoza, 2012: 354).

otro su derecho a vivir a su antojo, es decir, su libertad y su poder de defenderse, ya está obligado a vivir según la razón de éste y a defenderse con su sola ayuda. La injuria se produce cuando un ciudadano o súbdito [*cives vel subditus*] se ve forzado por otro a sufrir algún daño contra el derecho civil o contra el edicto de la suprema potestad. En efecto, la injuria sólo puede concebirse en el estado civil; ahora bien, las potestades supremas, por estarles todo permitido por derecho, no puede inferir injuria alguna a los súbditos [*subditis*] (Spinoza, 2012: 345).

En la elucidación del derecho civil privado logra advertirse la propinquidad existente entre las figuras del ciudadano y del súbdito. Damos pues con el concepto del súbdito, el cual reviste una importancia capital en la obra que nos atiene: “En su tensión semántica con la noción de ‘ciudadano’ (*civis*), el ‘súbdito’ (*subditus*), en relación con la cuestión de la obediencia y la ley, se vuelve, en ese terreno de la representación política, un verdadero concepto teórico” (Bove, 2014: 80. Traducción modificada). Si lo notable de la lectura de Chauvi consistía en superar la lectura de Balibar, que identificaba a la multitud en términos peyorativos, mediante una noción positiva del sujeto político defensor de la libertad, plasmada en la figura del ciudadano, podemos ver que dicho concepto tiene un asidero escaso en el capítulo XX del *Tratado teológico-político* (como así también en otros capítulos nombrados en esta misma obra) y que, en cambio, a través del fragmento citado recién, puede hallarse en el súbdito el índice de una valoración positiva de la multitud.

Qué es un súbdito Spinoza lo aclaró unas páginas atrás:

Admitimos, pues, una gran diferencia entre el esclavo [*servum*], el hijo [*filium*] y el súbdito [*subditum*]. Los definimos así: esclavo es quien está obligado a obedecer las órdenes del señor, que sólo busca la utilidad del que manda; hijo, en cambio, es aquel que hace, por mandato de los padres, lo que le es útil; súbdito, finalmente, es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él (Spinoza, 2012: 343).

Un súbdito no es, pues, un siervo o un esclavo, pues éste es “alguien quien obedece exclusivamente por orden de su amo” (Pirola, 2017: 225). Pero tampoco un súbdito es un hijo, puesto que, aunque el hijo hace algo que le es útil, actúa solamente bajo la autorización y la responsabilidad expresa de sus padres. De esta manera, diferenciándose tanto del esclavo como del hijo, “[e]l sujeto libre de un orden cívico [que] obedece a la autoridad por amor de su propio bien” (Maesschalck, 2015: 290), es decir, el súbdito “participa él mismo de la constitución de esta mediación instituyendo primero el interés más amplio de la comunidad que preserva y garantiza como forma colectiva de la utilidad todos los lazos de obediencia” (Maesschalck, 2015: 290), realizando, al mismo tiempo,

lo que le es útil a sí mismo⁹⁰. Ni alienado como el esclavo, ni ausente de participación en el establecimiento de la obediencia como el hijo: el súbdito es quien observa la ley y obedece al Estado, porque sabe que el fin de esa acción de obedecer “es la utilidad del mismo agente” (Spinoza, 2012: 343). He allí la naturaleza del súbdito: “lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma” (Spinoza, 2012: 354), esto es, “el Estado debe buscar la obediencia de los ciudadanos al derecho común, independientemente de los motivos que generen la acción” (Ramos-Alarcón Marcín, 2007: 462)⁹¹.

La clave, residiría entonces, en lo que reza la fórmula *sed obtemperantia subditum facit*, es decir, lo que hace al súbdito es la obediencia. Pero no se trata, parafraseando a Macherey, de una “simple obediencia” (2018): esta obediencia encierra, muy por el contrario, una complejidad que escapa a la fórmula recién mentada. Así, la obediencia “no refiere tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna” (Spinoza, 2012: 355), esto es, aunque es imposible mandar sobre las almas y las mentes de las personas, la “obediencia debería ser sincera [*wholehearted*]” (Mastnak, 2008: 50). Spinoza reconoce la necesidad de mantener la libertad del juicio interno del súbdito al mismo tiempo, permitiendo la compatibilidad de ese propio juicio con los dictámenes de la autoridad política⁹². El súbdito, de esta manera, al someterse a las reglas que acepta⁹³ (propias del *ingenium* de una comunidad histórica dada⁹⁴) y que le proporcionan una

⁹⁰ Otra perspectiva de análisis son los mecanismos de ideológicos de dominación que asegura la obediencia, lo que es analizado por Coelho (1999).

⁹¹ Para un estudio, aunque escueto, comprensivo del *corpus* spinoziano sobre el tema de la autoridad, *cfr.* de la Cámara (2018).

⁹² Ser súbdito no implica necesariamente ser entonces *alterius juris*, para utilizar un concepto que Spinoza explicará en el *Tratado político*. Como bien explica Agustín Volco: “Tanto desde la concepción spinoziana como desde la republicana entonces, la capacidad de ser libre, de defender la propia autonomía del individuo, no se realiza contra las leyes que obstaculizarían el despliegue del propio deseo, y por lo tanto, de la propia libertad natural, sino a través de ellas. De esta manera, la polaridad que organiza el marco conceptual en el que la libertad cobra sentido no es la que opone voluntad libre a constreñimiento exterior (como lo sería en la tradición hobbesiana hecha propia por el liberalismo) sino la que distingue entre dos formas de existencia: *sui juris esse* y *alterius juris esse*. Como hemos visto, la posibilidad de devenir *sui juris* del hombre no implica para Spinoza una capacidad de sustraerse a la sujeción a las leyes y a las determinaciones de la vida común, sino que, por el contrario, solo puede realizarse en y a través de la sujeción (no arbitraria) a la ley, es decir, jamás mediante la expresión no determinada de la propia voluntad individual libre” (Volco, 2011: 30). Para una interpretación alternativa, que postula el solapamiento de los conceptos de *sui juris* y *alterius juris*, *cfr.* Santos Campos (2005).

⁹³ La obediencia, en este sentido, implica consentimiento. *Cfr.* Ramond (2005: 34).

⁹⁴ El concepto de *ingenium*, esquivo y de difícil traducción, refiere la historia de las personas o un pueblo y a las leyes y las costumbres que los caracterizan, y ha sido minuciosamente estudiado por Moreau (2012). A su vez, no debería olvidarse del concepto de *dispositio*, rescatado por del Lucchese (2009: 65-66), el cual indica el mecanismo por el cual un individuo (singular o colectivo) confronta las dinámicas de las fuerzas externas.

utilidad, se hace libre⁹⁵: se trata aquí de una obediencia que es la expresión de una actividad del alma que, conociendo la utilidad que proporcionan las reglas (a saber, la seguridad y la libertad), decide respetarlas con o sin reservas. Ahora bien, esta obediencia a las leyes y a la potestad no es algo que proviene de una instancia trascendente. No podemos dejar de señalar con suficiente énfasis algo que resulta crucial para conceptualizar correctamente la obediencia en el marco de un régimen democrático: que, precisamente, se obedecen leyes y mandatos que la multitud misma se dio y consintió. La obediencia, en este sentido, sería una expresión derivada que reproduce sin cesar el acto de institución de la comunidad y del cuerpo político: los súbditos obedecen la ley que ellos mismos se dieron como sujetos políticos al instaurar el orden político (*cfr.* Chauvi, 2012c: 384).

Así las cosas, es necesario reconocer, empero, que la finalidad y la utilidad de las leyes resultan claras a un número limitado de hombres mientras que la mayoría las ignora. Los hombres, en efecto, se comportan movidos más por las pasiones que por la razón. Por ese motivo, en tanto todos los hombres no viven según el dictamen de la razón, es que ésta manda a obedecer las órdenes y los mandatos de la potestad suprema que permite cementar la seguridad y la libertad de todos. De allí es que Spinoza elucida la necesidad de atar al vulgo a las leyes⁹⁶: sujetando al vulgo a la ley éstos devienen súbditos, pudiendo entonces respetar aquella “forma de vida que sólo sirve para mantener segura la vida y el Estado” (Spinoza, 2012: 139)⁹⁷. Entonces puede contemplarse una posibilidad de que el vulgo no se comporte ya de una manera errática sino atenta a las leyes, permitiendo, así, concebir una obediencia que asegura la paz y la seguridad y que habilita la alternativa de que los súbditos opten de manera espontánea por un comportamiento virtuoso. De esta

⁹⁵ “Nos hacemos más libres al ser más obedientes” (Garver, 2010: 850).

⁹⁶ “Ahora bien, como el verdadero fin de las leyes sólo suele resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores, a fin de constreñir a todos por igual, establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. A los cumplidores de las leyes les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo, mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme; es decir, que han procurado sujetar [*cohibere*], en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno” (Spinoza, 2012: 138).

⁹⁷ Es posible entender la obediencia en dos registros. Por una parte, habría una obediencia activa, como bien señala Matheron (1971), ligada a la obediencia débil, la cual es definida como aquella que concierne a las personas que disponen de una fuerza interior suficiente para hacer el bien sin mediar sanción alguna. Por otra parte, Matheron también menciona otro tipo de obediencia, denominada como fuerte y que implica coerción y sin la cual los individuos débiles no pueden hacer el bien. Este segundo tipo de obediencia remite a un estado de pasividad. En líneas similares, Tosel (1995) refiere a una “buena obediencia”, que soporta el saber de su génesis, y una “mala obediencia”, de índole teológica y que busca anular la potencia de cada persona.

manera, y sólo de esta manera, un “*subditis sive civibus*”, un “súbdito o ciudadano”, podrá actuar cumplimentando su deber, esto es, haciendo lo que las leyes dictan, en tanto es lo más útil para sí mismo y para los demás⁹⁸. Así, cuando las leyes se encuentran establecidas de manera fija, podrá decirse que “los hombres son controlados, no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente” (Spinoza, 2012: 159)⁹⁹. La obediencia nos permite contemplar, así, las coordenadas en las que la multitud y el Estado se imbrican, aunque no como instancias exteriores entre sí o como suplementos totalmente ajenos, sino como elementos inmanentes uno con otro; esto es, enfatizando que ambos son mutuamente necesarios entre sí y que, si bien pueden ser analíticamente estudiados en su especificidad, no pueden existir por separados. La obediencia a la ley del Estado indica ese espacio conceptual donde la *multitudo* y el *imperium* se engarzan.

2. 3. La multitud en el *Tratado político*

Escrito hacia el fin de la vida de Spinoza¹⁰⁰ y publicado póstumamente, el *Tratado político* ha sido objeto de innumerables comentarios y disquisiciones no sólo en virtud de su incompletitud al momento de describir el régimen de tipo democrático, sino también suscitadas en torno a la relación que mantiene esta obra con aquella que fue estudiada en la sección anterior, esto es, con el *Tratado teológico-político*. En particular, y por citar algunas, las nociones de democracia, poder, derecho, estado de naturaleza y pacto han sido puestas en liza de manera de advertir alguna diferencia o similitud en la conceptualización entre ambas obras¹⁰¹.

Sin llegar a completarse, el *Tratado político* no es ajeno a los acontecimientos de 1672, el *annus horribilis* de los Países Bajos –denominado como *Rampjaar* en neerlandés, traducible como “año del desastre”– signado por la Tercera Guerra anglo-neerlandesa y

⁹⁸ Nos apartamos de la interpretación de Marcucci (2009), quien remarca que el ciudadano es cosa harto distinta del súbdito, identificando al primero con una persona bajo su propia jurisdicción y al segundo con una persona que se encuentra bajo jurisdicción de otro.

⁹⁹ Encontramos aquí una suerte de prefiguración de los conceptos de “multitud libre” y “multitud esclava”

¹⁰⁰ Atilano Domínguez atina a señalar que, aunque se desconoce la fecha exacta en que nuestro autor comenzó con la redacción del *Tratado político*, éste fue redactado en el periodo comprendido entre la preparación de la *Ética* para la imprenta y su fallecimiento, esto es, entre julio de 1675 y febrero de 1677.

¹⁰¹ Sobre el problema de la continuidad entre el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, *cfr.* Ergün, & Bali Akal (2008), Matheron (2011d) y Lazzeri (1998). Para un análisis que sintetiza las posiciones encontradas en torno a la cuestión del pacto, *cfr.* García Ruzo (2013, 2016) y Santos Campos (2012: 138-147).

la Guerra franco-neerlandesa en cuando a su faz internacional y, específicamente, por la revolución “orangista” que supuso la derrota del partido de los regentes y el fin del primer periodo de vacancia del Estatúder. Ese año significó, también, la entrada en escena, si bien efímera, no por ello menos violenta o disruptiva, de las masas, ciertamente arengadas por el sector orangista, y que derivó en el asesinato del Gran Pensionario Johan de Witt y de su hermano Cornelio, cuyos cuerpos desnudos fueron mutilados, cercenados y asados, para ser finalmente colgados de cabeza en una horca. Nobleza obliga, hemos de añadir que, de todos modos, el príncipe de Orange logra defender a los Países Bajos de las invasiones externas, el poder no es ejercido bajo una forma de monarquía hereditaria y el Estado no se pliega completamente a las autoridades religiosas (*cfr.* Balibar, 2011: 68-72). Ese es el panorama que configura la nueva situación neerlandesa en la que Spinoza emprenderá la escritura del *Tratado político*.

Como señalamos en el apartado anterior, una serie de comentaristas ubican el *Tratado político* en las antípodas del *Tratado teológico-político* debido a la valoración del sujeto político: si en ésta la multitud parecía considerada pobremente, en aquélla se manifestaba por vez primera como un agente colectivo capaz de obrar de forma virtuosa. Ese es el mentado retorno a la masa que Balibar caracteriza como “una verdadera explosión del concepto de la masa, que ahora recubre todos los aspectos del problema político, tanto a nivel teórico del derecho natural como del nivel práctico de regulación de cada régimen político” (Balibar, 1997: 73). Si esto es posible, admite Balibar, lo es sólo a título de que acontece “que el derecho natural es ahora, por primera vez, pensado explícitamente como potencia de la multitud, (...) esto es, como una interacción de fuerzas” (Balibar, 1997: 73). La masa hace aparición, entonces, como verdadero sujeto político en tanto instala una aprehensión del fenómeno político colectivo en términos físicos, permitiendo así empapar todas las problemáticas de índole política en función de un movimiento real de la multitud, el cual es entendido ahora como una mera relación de fuerzas, liberada de cualquier despojo mistificador o supersticioso que cancela su potencia.

Así, con el *Tratado político*, argumentan los comentaristas, es posible al fin trazar en forma ininterrumpida aquel *continuum* que va de la física a la política, para parafrasear a Bove (2002), y que permite postular que en “el plano de la inmanencia de la Naturaleza, el derecho natural soberano de la multitud constituye el Estado, es decir, un cuerpo, que, como todas las cosas naturales, está ligado por reglas y leyes” (Bove, 2002: 9). En efecto,

al contrario de lo que sucedía en el *Tratado teológico-político*, no se advierte una dispersión de conceptos para referir a la masa. La multitud pasa a ocupar un lugar preeminente ante la plebe y el vulgo¹⁰²: la multitud deja de compartir características imputables a éstos (*cf.* Saccaro Battisti, 1984: 82), para ser pensada ya no en términos pesimistas, sino como capaz de fundar un ordenamiento político¹⁰³. A diferencia de la plebe, “la ‘multitudo’ tiene una dignidad y un peso socio-político más elevado, comprendiendo personas directamente involucradas en asuntos públicos o grupos más poderosos” (Saccaro Battisti, 1984: 89). Aparecería, así, en el *Tratado político*, el concepto de multitud libre:

Hay que señalar, sin embargo, que, cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado [la libertad y la seguridad], me refiero al instaurado por una multitud libre [*multitudo libera*] 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 [*subacta*] se guía más por el miedo que por la esperanza. (...) Por eso decimos que la segunda es esclava [*servire*] y que la primera es libre (Spinoza, 2010: 129).

Guiada por el deseo de una alegría futura, la multitud pasa a ser la justa protagonista de la vida política, siendo capaz, entonces, de fundar un Estado y una comunidad política.

Si semejante conceptualización de la multitud y de los problemas políticos es pasible de ser realizada, esto sería en virtud de ciertos avances y elaboraciones que nuestro autor habría realizado al redactar su *Ética* y que le habrían permitido formular un sujeto político de manera novedosa y en claro contraste con aquella realizada en el *Tratado teológico-político*. En el decir de Chauí,

la diferencia entre los dos tratados [el *Teológico-político* y el *Político*] es consecuencia de la elaboración, en el intervalo entre ambos, de la ontología, de la física y de la psicología de la *Ética*, gracias a las cuales la noción de pacto pierde el aspecto fundante, aunque la operación de pactar no sea desechada por Spinoza. (...) Spinoza no solo puede mantener la idea, desarrollada en el *Teológico-político*, de la utilidad de la cooperación y de la unión de fuerzas –pero sin necesitar recurrir a la idea de pacto–, sino que puede incluso ofrecer los fundamentos de esa cooperación, gracias a la teoría de las pasiones y de los deseos alegres (Chauí, 2012d: 245).

Gracias a estos avances efectuados en esta obra intermediaria de ambos tratados que es la *Ética* es que Spinoza puede ofrecer un verdadero basamento de la idea de cooperación al

¹⁰² A lo largo del *Tratado político*, “multitud” aparece unas 69 veces, mientras que “ciudadano” lo hace unas 60, “plebe” unas 21, “súbdito” unas 5, “vulgo” unas 3, “pueblo” unas 2, mientras que “sometido (*subjectum*)” no es nombrado en ninguna ocasión.

¹⁰³ Stilianou (2012) llega inclusive a afirmar que en el *Tratado político* es posible hallar un concepto de multitud totalmente novedoso en relación a las anteriores obras de Spinoza.

entenderla como unión de potencias. La física que detalla cómo los cuerpos se unen entre sí y la psicología que elucida los afectos que fortalecen el *conatus* sirven de dovelas centrales que permiten explicar cómo los hombres operan de manera de constituir ese cuerpo colectivo que es la multitud.

Ahora bien, mientras la argumentación de Chauvi deja ver, como fue advertido recién, que hay una suerte de acumulación progresiva en el desarrollo de la teoría de Spinoza, esto es, un ascenso que parte del *Tratado teológico-político*, atraviesa la *Ética*, y concluye en el *Tratado político*, pueden advertirse también otras interpretaciones que entienden que entre ambos tratados se yergue una discontinuidad. Podemos encontrar el argumento desarrollado por Negri en *La anomalía salvaje* como la alfaguara teórica más ilustrativa de esta posición¹⁰⁴. Allí, el filósofo italiano postula que el *Tratado teológico-político* constituye un puente fallido entre lo que él denomina como la primera fundación de Spinoza (que abarca desde sus primeros textos hasta las primeras dos partes de la *Ética*), caracterizada por una perspectiva utópica e ideológica que reúne una disparatada cantidad de elementos de diversa índole (panteísmo, misticismo, neoplatonismo, idealismo) y una segunda fundación (que abarca las restantes partes de la *Ética* y el *Tratado político*), donde el holandés se inscribe en un horizonte materialista y desarrolla plenamente su teoría de la constitución. En el medio de ambas fundaciones, el primer tratado de Spinoza es la apuesta, en el parecer de Negri, infructuosa, por plasmar en términos políticos la perspectiva ideológica que signa la primera fundación: la tentativa constitutiva spinoziana se vería flanqueada por la problemática de la mediación, la cual bloquea el paso para pensar lo real y lo material. Y le subyace a esa obturación generada por la mediación el hecho de que presupone un escenario conflictivo de un estado natural violento y caótico. El *Tratado teológico-político* intenta fundarse sobre un horizonte político y real, pero esta tentativa es presa todavía de óbices que impiden su completo despliegue.

Con el *Tratado político* la situación cambia por completo. Perteneciente ya a la segunda fundación spinoziana, la multitud se conceptualiza de manera antitética al primer tratado: “la dimensión colectiva desplaza el proceso antagónico del ser. La ‘multitudo’

¹⁰⁴ La importancia de la interpretación negriana es capital, ya que, como bien menciona Chantal Jaquet, “Antonio Negri es sin duda el primero en haber llamado la atención sobre el rol central y original del concepto *multitudo* en el *Tratado político*” (Jaquet, 2008: 20). Podríamos añadir que no es sólo en el *Tratado político* donde Negri llama la atención sobre la multitud, sino que busca examinar su importancia dentro la obra de Spinoza considerada *in toto*.

no es ya una condición negativa, sino la premisa positiva de la constitución del derecho” (Negri, 1993: 323). A ojos de Negri, ya no es necesario, como sucedía con el *Tratado teológico-político*, inocular un contrato ni ningún tipo de pacto que permita depurar una insociabilidad no sólo inextirpable sino que también definitoria del actuar de la masa, puesto que el segundo tratado nos revela una fórmula que efectúa otro tipo de proposición: “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” (Spinoza, 2010: 97). ¿Pero qué es lo que permite plantear semejante propuesta en Spinoza? Dicho en otras palabras, ¿qué es lo que se ha consolidado que habilita a expresar esa nueva ecuación de concordancia y cooperación en esos términos? La elaboración de una física plena y propia es lo que permitiría realizar esto, para Negri:

A partir de este punto se concentra y se desarrolla una física política. La teoría del contrato social, propuesta en el *Tratado teológico-político* frente a iguales dificultades, no tiene ya espacio alguno dentro de la definición de este antagonismo progresivo. La física sustituye cualquier hipótesis voluntarista. Si la sociedad es inherente al ser, ésta se constituye por el ser en el ser: ningún prototipo puede sustituir el mecanismo, doble pero único, del desplazamiento ontológico y de la constitución colectiva sobre el horizonte físico y material del mundo (Negri, 1993: 323).

Si, como dice Negri, la dimensión constitutiva logra conformarse en el *Tratado político*, ésta sólo logra plasmarse en la multitud que se ha constituido finalmente como una verdadera esencia productiva. La física de las fuerzas barre con cualquier tentativa de mediación y afianza el plano constitutivo. Se consuma así el enfrentamiento de la *potentia* –una concepción inmanente del poder– y la *potestas* –una concepción trascendente del poder–, subordinándose ésta a aquélla.

“La verdadera política de Spinoza es su metafísica” (Negri, 1993: 357), afirma Negri. De esta manera, al acusar recibo de que “el pensamiento spinozista, así como no reconoce lo negativo, no conoce la verticalidad de los mecanismos de sublimación y de superación” (Negri, 1993: 351), podemos colegir cuáles serían las consecuencias que Negri extrae de dichos postulados ontológicos a la hora de definir la multitud tal como aparecería en el *Tratado político*. La multitud detentaría un poder constituyente y una potencia para determinar el derecho público y el Estado; ella encarnaría el consenso activo y la expresión democrática que permiten reemplazar al contrato. En particular, es la intervención de las elaboraciones realizadas en relación a la física, elaboraciones ausentes

en el *Tratado teológico-político* pero, según Negri, con una presencia tan diseminada como acabada en el *Tratado político*, lo que permite superar y evitar recaer en cualquier tentativa de pacto. Esta física¹⁰⁵, avizorada en la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética* y plasmada con toda fuerza en el segundo tratado spinoziano no inhiere ninguna mediación y reenvía de forma necesaria a una lógica asociativa, como lo especifica Negri en “*Reliquia desiderantur*”:

Es evidente que este horizonte físico no puede soportar mediaciones de ningún tipo: sólo a su fuerza queda encomendada la posibilidad-capacidad de refinar el nivel de asociaciones, de desarrollar el multiplicador de las intersecciones compositivas y de acceder a grados cada vez más altos de complejidad (Negri, 2000b: 74).

Y no sólo la multitud recusa de cualquier tipo de mediación sino que también cualquier tipo de cierre: “El concepto de *multitudo* cierra lógicamente la política spinoziana en la medida en que no cierra ni su dinámica ni su idea. Es decir: muestra terminantemente lo absoluto de la política spinoziana como idea, como incapacidad de poner frenos” (Negri, 2000b: 73). La multitud spinoziana se vuelve, para Negri, ambigua, inaprensible y aporética, y allí cifra su valía e importancia; la ausencia de cualquier apoyatura contractualista determina la naturaleza de este sujeto político que es la multitud, haciendo de ésta un conjunto irreductible de singularidades¹⁰⁶. Así es, en efecto, la hipótesis bajo la cual Negri intuye que la democracia de Spinoza debe entenderse:

Mi conjetura es que la democracia spinoziana, el *omnino absolutum democraticum imperium*, debe concebirse como práctica social de singularidades que se entrelazan en un proceso de masas o, para ser más precisos, como *pietas* que forma y constituye las relaciones recíprocas singulares que se extienden entre la multiplicidad de los sujetos que constituyen la *multitudo* (Negri, 2000b: 79).

Sin ambages, Negri admite que, por virtud de su esencia, la multitud queda signada por una abertura a su potencia: la multitud es, de acuerdo a su naturaleza, práctica constitutiva

¹⁰⁵ El punto de vista físico de la multitud es uno, y el primero, que Negri (2000b: 74-77) estudia en su artículo. El segundo es un punto de vista animal, que refiere a una dimensión perennemente violenta y belicosa, nunca pacificada, mientras que el tercer punto de vista refiere a la razón, esto es, considerada desde sus voliciones y los modos de convivencia de las singularidades, en donde se destaca la fundación de la tolerancia como valor central.

¹⁰⁶ Esta interpretación que Negri realiza del concepto de la multitud que Spinoza formula informa su propia teoría política (cfr. Jaquet, 2008: 20; Yebra López, 2013). Así, dirá que “[e]stá claro que los orígenes del discurso sobre la multitud se encuentran en la interpretación subversiva de Spinoza” (Negri, 2002: 41) y especificará que la multitud presenta tres características que la definen: primero, ella se sitúa siempre en un plano de immanencia, segundo, ella es un concepto de clase, y, tercero, ella es un concepto de potencia propia (cfr. Negri, 2002). Las resonancias de la interpretación del concepto spinoziano de la multitud llegarán a otros textos propios (Negri, 2000a, 2005) e incluso impregnarán la obra escrita en conjunto con Michael Hardt (Negri & Hardt, 2002, 2004, 2011). Sobre las cercanías y distancias entre los conceptos de multitud de Spinoza y Hardt & Negri, cfr. Havercroft (2010).

de lo real, práctica que sólo puede realizarse en lo político. En suma, la multitud refiere a un concepto ontológicamente imperfecto, compuesto de una pluralidad de singularidades, capaz de producir lo común de forma autosuficiente. Así es como aparecería la multitud en el *Tratado político*: “La ‘multitudo’ se ha convertido en esencia productiva” (Negri, 1993: 324). Como mencionamos, la multitud se vuelve, entonces, la premisa positiva que fundaría el derecho. Pero entiéndase esto bien, ya que aquí reside lo capital de la postulación negriana: la multitud detentaría una preeminencia ontológica a la cual se le subordina cualquier tipo de concepción de poder entendida en sentido instituido. El sentido de la fórmula es, pues, unívoco, y la prioridad, bien clara: “Una determinación del poder [esto es, la *potestas*] como función subordinada a la potencia [esto es, la *potentia*] social de la ‘multitudo’” (Negri, 1993: 334)¹⁰⁷. Con ello se consuma una oposición que signa la lectura de Negri: “potencia contra poder” (Negri, 1993: 317). ¿Qué significa este antagonismo? Precisamente, que “ahí donde el poder se da como opresión, superstición, organización del miedo, la potencia del ser spinozista se constituye como movimiento de emancipación” (Spector, 2007: 36. *Cfr.* Walther, 1990: 292)¹⁰⁸. Esto será suficiente en relación a este punto, el cual será desarrollado con mayor detenimiento en el primer apartado del tercer capítulo.

Pero para proseguir, si bien acordamos sobre lo novedoso de la lectura negriana, la cual ha llamado la atención y ha hecho énfasis en aspectos teóricos del pensamiento de Spinoza olvidados o poco estudiados por los comentaristas, hemos de manifestar un par de reparos en relación a su lectura. El primero de ellos tiene que ver con la postulación realizada por Negri que afirma que el desarrollo acabado del horizonte físico en el *Tratado político* inhiere una ausencia de mediación y de representación, en tanto habilita una lógica compositiva de asociatividad por la cual el conjunto de la multitud puede constituirse como tal sin por ello hacer *tabula rasa* con sus singularidades irreductibles. Al respecto, querríamos citar un extracto de un párrafo de *Tratado político* que, a causa

¹⁰⁷ Cabe señalar la propinuidad de lo que Negri entiende por potencia con respecto al concepto de resistencia: “la resistencia: un buen sinónimo de *potentia*” (Negri, 2011: 7). Esto habilita, por ende, entender a la multitud sólo en términos de resistencia, como lo hace Pizarro Suescum (2018).

¹⁰⁸ En “Multitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero político di Spinoza” (Negri, 2007), de más reciente aparición, Negri distinguirá dos maneras de la singularidad del ser de la multitud: la primera sería el ser multitud (*essere moltitudine*), esto es, una manera de ser multitud que reenvía a una relación de singularidades que se unifican en virtud de un principio de amistad, con una concomitante visión de lo político como una sociedad sin Estado, sin construcción de un proyecto colectivo común de existencia; una segunda sería el hacer multitud (*fare moltitudine*), que reposa sobre el proceso constitutivo material y colectivo dirigido por una pasión común, es decir, una multitud que comporta un poder instituyente y cuya potencia define el derecho y el Estado.

de su complejidad, ha suscitado un conjunto de debates entre los comentaristas: “Por el § 15 del capítulo precedente consta que el derecho del Estado o supremas 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 [*quae una veluti mente ducitur*]¹⁰⁹” (Spinoza, 2010: 106-107). Lo que se ve con esta cita es que la multitud puede y se comporta como guiada por una sola mente y, por el paralelismo de los atributos, como detentando un solo cuerpo, puesto que la multitud puede “unirse en un solo cuerpo y una sola mente” (Domínguez, 2010: 55)¹¹⁰. Como indica Balibar, esta capacidad de la multitud de conformarse como un solo cuerpo y de guiarse como por una sola mente no se encuentra explícitamente mencionada en *La anomalía salvaje*, aunque sí puede detectarse la interpretación que Negri hace de ella: “si el *una veluti mente* tiene un sentido [para Negri], (...) es el de marcar que la potencia real excede toda representación de unidad, se presenta como esencialmente multiplicidad ontológica” (Balibar, 2018b: 262). Ese es el proceso de constitución por el cual la multitud emerge como sujeto y, como tal, es en su naturaleza múltiple, esto es, irrepresentable en términos de poder o de soberanía institucional. Ahora bien, la argumentación de Negri es refinada en el artículo posterior “*Reliqua desiderantur*”: allí admite lo inasible del concepto de la multitud y precisa que encierra una tensión o contradicción, referida al hecho de que en el *Tratado político* la multitud, a pesar de su multiplicidad singular e irreductible, aparece en ocasiones como un sujeto que debe ser representado como una unidad de pensamiento y de decisión. Para Negri, empero, este momento de representación como unidad es acaso ficticio¹¹¹. Aquello de aporético que el italiano detecta en la conceptualización spinoziana de la multitud se reduce entonces a la siguiente antítesis formulada por Balibar: “o bien la unidad de una representación o bien la potencia de actuar y, en última instancia, la acción en sí misma” (Balibar, 2018b: 264). Negri opta en forma decidida por la segunda alternativa.

¹⁰⁹ Sobre cómo entender esta frase Espinosa Antón (2018) llama la atención con toda justeza: pues, ¿*veluti* (como) afecta al adjetivo “una” o sólo al término *mens* (mente)? Ante esta problemática, concordamos con su interpretación que indica que *veluti* refiere a la mente.

¹¹⁰ Con esta salvedad, podemos encontrar una expresión de tenor semejante a la mencionada recién en el *Tratado teológico-político*: “No obstante, para vivir en seguridad y evitar los ataques de los otros hombres y de los mismos brutos, nos puede prestar gran ayuda la vigilancia y el gobierno humano. A cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro, que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en *una especie de cuerpo* [*unum quasi corpus*], que es el de la sociedad” (Spinoza, 2012: 121. Cursivas nuestras).

¹¹¹ “De ahí que parezca que la *multitudo* sólo pueda ser sujeto político como idea de la razón o producto de la imaginación” (Negri, 2000b: 76).

De esta manera, aun así concordemos con Negri respecto del reconocimiento que hace de la dimensión física en la constitución de la multitud, junto con el hecho de afirmar que “la concepción política de Spinoza es coherente con su física asociacionista y mecanicista” (Negri, 200b: 75), nos parece que su concepción de ésta recae en un mito, que, aunque no es uno de iguales características al denunciado en *La anomalía salvaje*¹¹², es, al fin y al cabo, un mito: un mito que postula que la física spinozista sólo puede dar lugar a un manojó de singularidades irreductibles no sólo entre sí sino a cualquier tentativa de unidad y cuya determinación política concomitante es una democracia comprendida como relaciones singulares siempre abiertas e inconclusas. Así, si cabe concebir algún tipo de unidad o representación es sólo en un sentido ora ficticio ora secundario de la constitución de la multitud, verdadero hontanar de la potencia. Ante ello, señalamos que la propia física spinozista prevé el que una multitud pueda comportarse como si fuera un cuerpo o como regida por una sola mente. Ciertamente, hemos de reconocer que el “como” que interpone Spinoza con el “*veluti*” indica un resguardo en cuanto a considerar siempre, de forma plena y total, a la multitud como un cuerpo regido por una mente. No obstante, la insistencia de Spinoza con dicha fórmula¹¹³ no debe obstarnos para dejar de ponderar que, de la misma manera que con la multiplicidad, la dimensión de unidad es también propia de la multitud. Con ello, queda claro que la multitud no es únicamente excedencia respecto a la unidad, como avizora Negri (2000b) –y también Montag (2005)–, sino que ella misma es, en una faz de su comportamiento, capaz de actuar como si fuera una unidad, como si fuera un solo cuerpo. O aún más: quizás pueda entenderse que es gracias a su excedencia, y no a pesar de ella, que la multitud da lugar a este comportamiento como si fuera una unidad, a esta incipiente instancia de elevación vertical¹¹⁴.

En otro orden de reparos, es menester mencionar el carácter ambiguo de la multitud en el *Tratado político*. Hemos de aclarar que, no obstante, ese carácter es harto

¹¹² Allí, en una nota al pie, Negri (1993) criticaba la lectura de Lécivain (1977, 1978) que señalaba la importancia de la física de Spinoza para afianzar su elaboración política. En particular, Lécivain sostenía que la democracia aparecía como la perfecta realización de su física. Al respecto, Negri escribía lo siguiente: “Ahora bien, esta tesis de Lécivain es como mínimo discutible, fuertemente discutible: no porque la aproximación física no tenga importancia para la definición de la política spinozista, sino porque esa no está comprendida en el *mito del orden y del equilibrio*” (1993: 91. Cursivas nuestras). Retomamos pues este concepto del mito en el mismo sentido que Negri hace uso de él: como un presupuesto o hipótesis que es falso y que lleva a extraer conclusiones erróneas.

¹¹³ La fórmula “*quae una veluti mente ducitur*” aparece, con ligeras variaciones, 8 veces a lo largo del *Tratado político*.

¹¹⁴ Utilizamos aquí la terminología de Lordon (2015: 55-77). Esta cuestión será desarrollada con mayor detalle en el tercer apartado del capítulo tercero.

identificado por Negri en su “*Reliqua desiderantur*”, en *La anomalía salvaje* parece de alguna manera obturado al identificar a la multitud únicamente como esencia productiva (cfr. Negri, 1993: 324). De esta manera, es insoslayable el refinamiento conceptual operado por Spinoza, el cual se plasma en la proliferación del término “*multitudo*” a lo largo y ancho de todo el *Tratado político*. El refinamiento que puede detectarse en este término, así, no es solamente cuantitativo, sino cualitativo, al mencionar explícitamente en diversos pasajes de dicho tratado que el derecho del Estado es definido por la potencia de la multitud. Ahora bien, no por eso hemos de pasar por alto que esta valoración positiva del agente colectivo que es la multitud se encuentra no obstante contrapesada por algunas ambigüedades que hacen que sus características no sean unívocamente elogiadas. Así, en el capítulo que da inicio al *Tratado político*, Spinoza, luego de declarar que la experiencia ha mostrado en la historia ya todos los tipos de regímenes políticos existentes donde los hombres puedan vivir en concordia, procede a agregar: “así como los medios por los que la multitud [*multitudo*] debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites” (Spinoza, 2010: 84). Y ello tiene su explicación en el hecho de que la multitud se rige en no contadas ocasiones por las pasiones, comportándose de forma azarosa y destructiva. Es por ello que apuntábamos, en el párrafo anterior, contra aquel mito negriano, puesto que derivaría en que la multitud sería capaz de darse una organización ella misma, ella se bastaría a sí misma, sin necesidad de una instancia política o institucional¹¹⁵. El filósofo holandés no quiere decir, pues, que la multitud esté condenada a actuar solamente de manera ominosa, sino que lo que pretende es rechazar la interpretación de aquellas personas que, en un rayano utopismo, “se imaginan que se puede inducir a la multitud [*multitudinem*] (...) a que viva según el exclusivo mandato de la razón” (Spinoza, 2010: 87). Este es, en efecto, un aspecto que hace a la inestabilidad de la multitud:

Los hombres están experimentando siempre una sucesión de afectos, en una cadena continua de afecciones corporales y emociones imitativas. Esto significa que el mecanismo capaz de producir cooperación en la multitud es el mismo mecanismo que es capaz de producir su disolución y destrucción (Santos Campos, 2015: 129).

Este es entonces el carácter polivalente de la multitud derivado de la sucesión de afectos a lo que se expone¹¹⁶. Ahora bien, no obstante las observaciones que Spinoza

¹¹⁵ Cristofolini (2004, 2005) indica que este tipo de interpretaciones que atribuyen a la multitud una forma de auto-organización espontánea, dotada de una sabiduría democrática, pueden denominarse como místicas. Cristofolini no sólo ubica a Negri en esta posición, sino que también a Bove (2014) y a Caporali (2000).

¹¹⁶ Para parafrasear a Visentin (2011), podemos decir que así como se destaca a menudo la *potentia multitudinis*, no por eso debería olvidarse la *impotentia multitudinis*, esto es, la tendencia que la multitud tiene a la servidumbre voluntaria.

realiza respecto de la multitud, ella puede desempeñar un papel positivo, por el cual ella es la alfaguara de todo derecho del Estado. ¿Pero cómo actúa la multitud en esta condición? Volvamos, para dilucidar esto, a la mentada fórmula: *sed multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur, hoc est*, esto es, “la multitud que se comporta como guiada por una sola mente” (Spinoza, 2010: 106-107). Para que, efectivamente, la práctica de la piedad sea generalizada y para que el ánimo benevolente pueda imperar, “es necesario que la multitud se rija como por una sola mente [*multitudo una veluti mente ducatur*]” (Spinoza, 2010: 102). Ante lo cual, y esto es decisivo, Spinoza atiza que eso “debe suceder en el Estado [*imperio*]” (Spinoza, 2010: 102). Lo que pretendemos señalar con esto es que, para que la multitud pueda constituirse como fundadora del derecho en el estado político, ella debe actuar como regida por una sola mente, lo que sólo puede desarrollarse en el Estado, esto es, en la asociación política correspondiente. Y esto es coherente con la teoría física spinoziana, en dos puntos que Santos Campos indica: “los confines de la singularidad y la materialidad de la existencia” de la multitud (2015: 135). De acuerdo a este comentador, la singularidad refiere a la delimitación cuantitativa de la multitud, es decir, la suma de los participantes de la potencia de la multitud circunscripta a una imagen única que supera la imprecisión numérica de la multitud, permitiendo distinguir un conjunto involucrado por afectos comunes, los cuales se extienden dentro de un límite impuesto por el *imperium*. Por lo que respecta a la segunda característica mencionada, la multitud materializa sus poderes individuales en sus propios cuerpos, esto es, la unión de fuerzas de la multitud compone un poder único, el cual se encuentra limitado a un espacio o territorio determinado. “El primer paso de la materialidad política es la verdadera asociación física de los hombres” (Santos Campos, 2015: 135): esto significa que, para asegurar su propia reproducción afectiva, esto es, para asegurar su existencia como tal, la multitud debe estabilizar un horizonte afectivo a través de su organización. Y la potencia de la multitud sólo puede determinar este conjunto de afectos comunes que van a regir su existencia en el marco de un Estado. Entiéndase entonces bien lo que se plantea aquí: para poder comportarse como tal, la multitud requiere un mínimo de unidad, regirse como por una sola mente, y para lograr esto se organiza positivamente de manera estabilizada en un Estado que, a su vez, determinará los afectos que imperen en la vida en común. La multitud por sí sola, esto es, como mera multiplicidad de singularidades en conjunto, no basta para asegurar un horizonte afectivo común, sino que precisa detentar los mismos deseos, voliciones y pensamientos, y esto sólo puede lograrse dentro de una comunidad política organizada como Estado. Y este Estado no es una

instancia trascendente a la multitud ni tampoco viene dado desde un afuera, sino que es un producto o efecto del accionar de la multitud. En este sentido, multitud y Estado son inmanentes entre sí, causa y efecto, donde la multitud constituye al Estado a través de su potencia y donde el Estado permite estabilizar sus afectos y asegurar su poder.

Como bien indica Campos Santos, “[e]l *imperium*, especialmente en el *Tratado político*, no es lo opuesto sino que es el refuerzo conceptual de la multitud, y la *potestas* es en verdad el medio para la alimentación de los poderes individuales en la multitud” (Santos Campos, 2015: 132). Esto significa que la oposición tan mentada por Negri entre la *potentia* de la multitud y la *potestas* del Estado se ve desarmada en tanto la instauración de un *imperium*, esto es, la constitución de un régimen político estable es la consecuencia necesaria de una multitud que busca comportarse como guiada por una sola mente, es decir, es el efecto necesario de un sujeto político colectivo que, como señala Spinoza, busca perseverar en su ser y que, para ello, debe estabilizar sus afectos y perseguir las mismas voliciones, lo cual solo puede suceder en un Estado. En este sentido es que resultan cercanas las conclusiones del segundo apartado, que hallaba en el concepto del súbdito el lugar donde anidaban, por un lado, un sujeto que obedece una ley que lo hace más libre y le permite comportarse de acuerdo a una esperanza y, por otro, un Estado que dicta las leyes para todos los súbditos. Esta estabilización afectiva lograda consiste, sobre todo, en que “todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir” (Spinoza, 2010: 108). Es así que la multitud puede considerarse como ciudadana cuando goza, “en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad” (Spinoza, 2010: 105), o como súbdito, “en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad” (Spinoza, 2010: 105). Hete aquí entonces esa tentativa de teorización de la multitud que se guía como por una sola mente, una tentativa que permite hallar la manera para que la multitud persevere, algo que es únicamente posible en el marco de un Estado, como Spinoza afirma: “esta unión mental [de la multitud] no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad [*civitas*¹¹⁷] busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres” (Spinoza, 2010: 111).

¹¹⁷ Recordemos que Spinoza clarifica en el primer párrafo del capítulo 3 del *Tratado político* que la sociedad [*civitas*] es “el cuerpo íntegro del Estado [*imperium*]” (2010: 105).

Recapitulación: La ambivalencia de la multitud

El presente capítulo es, así, una prolongación del impulso que animó al primero. En este sentido, si el Capítulo 1 estudiaba la física spinoziana, en particular, su innovación respecto de la doctrina cartesiana y su evolución desde *Principios de filosofía de Descartes* a la *Ética*, explorando su relación con la dimensión política, el Capítulo 2 ha buscado ahondar esta tentativa, aunque poniendo el foco en otro horizonte. Particularmente, el interés del presente capítulo busca interrogar sobre un aspecto que consideramos como crucial para comprender cabalmente cualquier pensamiento político como lo es el que concierne al sujeto político. Expresado de otra forma: hemos abordado ese concepto tan ubicuo como huracán que es la multitud. La multitud, como vimos, en Spinoza, comporta la particularidad de que es el sujeto que funda los regímenes políticos; es la multitud la que instituye ordenamientos políticos distintos. Y para lograr esto, decíamos, tuvimos que ceñir nuestro análisis no ya a los cuerpos considerados en su totalidad, esto es, como cualquier modificación perteneciente al atributo extensión, sino a los cuerpos humanos.

Entonces, habiendo el Capítulo 1 arrojado la categoría del cuerpo compuesto o individuo como novedosa para la física spinoziana, lo que hemos pretendido en el primer apartado del presente capítulo es traducir a términos afectivos lo que en el primer capítulo se daba como relaciones de movimiento y reposo eminentemente físicas. Así, la relación entre personas se encuentra henchida de afecciones de un cuerpo con otro y de afectos, es decir, de la conciencia que cada hombre tiene de dicha afección. Por tanto, el régimen afectivo es constitutivo de la vida de las personas, nadie puede optar por no ser afectado íntegramente. Así, en la complejización que dimana de los tres principales afectos que Spinoza menciona en su *Ética* (deseo, alegría y tristeza), encontramos el origen de la agregación de hombres en una multitud: en el estado de indefensión en el que un hombre se halla aislado, ante el temor futuro de un perjuicio o en virtud de una seguridad prospectiva, une fuerzas con otros semejantes, conformando un sujeto colectivo, una multitud, que se comporta como un solo cuerpo y como regida por una sola mente.

En los siguientes dos apartados, hemos explorado cómo este sujeto político colectivo aparece representado en las obras políticas de Spinoza que son el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*. En el segundo apartado nos hemos abocado al primer de los tratados mencionados y hemos detectado que la mayoría de los

comentadores postulan que la multitud se retrata allí de una manera ominosa: errática, desaguisada, pasional, envuelta en la superstición teológica, productora de violencia y destructora de órdenes políticos. De entre estas interpretaciones, es la de Balibar una de las más acabada, motivo por el cual hemos procedido a reponerla, con el objeto de avistar que la multitud (tanto en su faz epistemológica en tanto que *vulgus* como en su faz socio-política en tanto que *plebs*) es mencionada como la causa de la destrucción del Estado. Habría entonces una aporía que consistiría en que, al mismo tiempo que se postula que la democracia es el más preferible y natural de los regímenes políticos, no puede encontrarse un sujeto político que exprese este tipo de orden político deseado. Ante esta interpretación, hemos rescatado el parecer de Chauvi, que disputaba la interpretación de Balibar al elucidar que si la multitud actúa, en el *Tratado teológico-político*, de forma criticable, esto es así puesto que se encuentra determinada de antemano por el campo teológico que la encierra en un sistema de superstición. Empero, aunque Chauvi destaca a los ciudadanos como un concepto que plasma positivamente una conceptualización positiva del sujeto político, no hemos podido hallar, como ella argumenta, las referencias favorables que habría en los últimos dos capítulos de este tratado. Por eso, hemos encontrado más correcto postular que es, antes bien, en la noción de súbdito donde puede hallarse esta representación positiva, pues, como argumentamos, es el súbdito quien obedece el mandato de la autoridad suprema y realiza lo que es útil a la sociedad, sabiendo que es también lo más útil para sí mismo, dando cuenta de un tipo de acción movido más por la esperanza que por el miedo.

De esta manera, en el tercer apartado estudiamos el estatuto de la multitud en el *Tratado político*. Aquí, la multitud, de acuerdo a los intérpretes, se ve conceptualizada en las antípodas a la forma en que aparece *Tratado teológico-político*, esto es, no ya en términos negativos, sino positivos, es decir, actuando virtuosamente y capaz de constituirse como el fundamento de un Estado. Como señalamos, es Negri el principal teórico sobre la multitud en la obra de Spinoza y es por ello que reconstituimos su lectura que encuentra en el *Tratado político* las coordenadas de un pensamiento que teoriza sobre lo real y sobre la potencia, erigiéndose, además, como una ruptura respecto de obras anteriores (incluyendo el primer tratado), que comportarían apenas una filosofía mistificada, utópica e ideológica. De acuerdo a Negri, una de las causas que explicaría que en el *Tratado político* Spinoza logre, por vez primera, dar con una teoría materialista sería el componente físico, el cual aparecería por fin cementado. Concomitantemente, la

física suplantaría cualquier hipótesis contractualista del origen del orden político (propia del *Tratado teológico-político* y que implicaría una concepción negativa y antagonista del sujeto político), que permitiría concebir una asociatividad de los sujetos en un orden colectivo mayor compuesto por una multiplicidad singularidades. Ante esto, hemos destacado que, aun en el *Tratado político*, la multitud detenta un estatuto todavía ambiguo, tanto instituyente como disruptiva de un orden político.

Ha sido pues el objeto del presente capítulo exponer el carácter polivalente que aquel concepto utilizado por Spinoza para designar al agente político colectivo, la multitud, comporta en sus tratados. En este sentido, nos apartamos de la popular interpretación propuesta por diferentes comentaristas que postula que la multitud se presenta de manera antitética en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*. Así, siguiendo esta línea hermenéutica, la multitud aparecería caracterizada de una manera eminentemente negativa en el primer tratado, errática y movida por pasiones que tienden al conflicto y a la disputa, incapaz de fundar un orden político alguno, mientras que en el segundo tratado la multitud se constituiría como el fundamento racional de un régimen político, en tanto en su potencia se ubicarían las coordenadas que darían origen al poder del Estado. Podría decirse, entonces, que la multitud declina de dos maneras opuestas: de forma negativa en el *Tratado teológico-político* y de forma positiva en el *Tratado político*. Frente a esta lectura, hemos destacado que estas facetas de la multitud no se muestran, cada una de ellas, aisladas y por separadas en cada tratado sino que, antes bien, ambas pueden hallarse por igual dentro de cada una de estas obras. Esto significa que, tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*, la multitud expresa su polivalencia, pudiendo tanto al interior de aquella como al de ésta –y utilizando los conceptos del segundo tratado– comportarse como una multitud esclava, guiada por el miedo, como así también actuar como una multitud libre, movilizada por la esperanza. Es en virtud de la lógica de los afectos a los cuales la multitud se encuentra expuesta que la misma posee esa ambivalencia: no hay un esencialismo por el cual ella pueda ser catalogada como agente virtuoso o como agente ominoso.

Es por lo expuesto recién que sostenemos, al menos a lo que concierne a la caracterización que Spinoza hace de la multitud, que existe una continuidad entre el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, puesto que al interior de ambas lo polivalente de la multitud sobrevive. Ciertamente, este es uno de los motivos por el cual, en el tercer apartado del presente capítulo, hemos repuesto brevemente el comentario de

Negri en *La anomalía salvaje*, en donde afirmaba que dentro del *corpus* spinoziano era posible encontrar dos fundaciones disímiles, una ideológica y otra material, ambas separadas por el *Tratado teológico-político* que, a pesar de erguirse como un primer intento por aprehender la política, terminaba preso de los elementos mistificadores de la primera fundación del sistema de Spinoza. Este tratado, así, se diferenciaría del *Tratado político* en tanto éste ya se encontraría despojado de cualquier ideología. Otro de los motivos reside en la particular aprehensión que Negri hace del concepto de la multitud tal y como ella se manifestaría en el *Tratado político*: multitud como verdadero espacio de la dimensión colectiva y consensual, y no meramente antagónica, como despliegue de la dinámica física que recusa de cualquier tipo de mediación y como asiento de un pasaje constitutivo, una potencia plenamente productiva. Asimismo, y afianzando el horizonte físico que irrumpe definitivamente en el segundo tratado, esta perspectiva de Negri va a ser profundizada en “*Reliqua desiderantur*”, en la que la multitud es designada como una singularidad de pluralidades irreductibles, que puede por sí sola producir lo común. Es por ello que la fórmula “*quae una veluti mente ducitur*” ha sido sometida a un análisis: para resaltar que la multitud no se integra únicamente como una libre asociación de singularidades, sino que también se comporta de otra manera, como un solo cuerpo y como guiada por una sola mente. Este es, cuanto menos, un momento de unidad de la multitud, el cual Negri ora no señala con énfasis suficiente ora lo aparta a un lugar sin carta de ciudadanía, tan sólo un resto parasitario o subordinado a la verdadera potencia de una multitud, la cual sería siempre plural. Al respecto, es preciso señalar que este momento de unidad de la multitud no le viene allende ella misma, no proviene de una trascendencia, sino que es propio de la física que elucidamos en el Capítulo 1. De esta manera, la propia física que permite explicar cómo un individuo o cuerpo compuesto se comporta como tal, tanto, de acuerdo a lo que Duchesneau elucidada (1978: 281-282), en un plano horizontal, esto es, referido a las variaciones mecánicas que el individuo sufre de y produce en una complejidad de cuerpos que lo rodea mientras que conserva su identidad, como así también en un plano vertical, esto es, que consiste en la integración de individuos simples en individuos compuestos, es compatible con la propia unidad de la multitud.

Así, nuestra interpretación de la fórmula “*quae una veluti mente ducitur*” acuerda con Balibar (2018b) en cuanto a que ese “que se guía como por una sola mente” refiere a una suerte de distancia que el propio Spinoza marca frente a un mínimo de integración

requerido para que no haya una absoluta disgregación de componentes singulares y un máximo que implicaría una unificación lisa y llana de la pluralidad de pensamientos en uno solo. Es por ello cierto que esta *quasi mens* de la multitud alude, como bien manifiesta Volco, a “la imposibilidad de producir una unificación absoluta” de los individuos (2010: 170). Aunque, no por ello, debe ponderarse como sola conclusión que se derive de lo anterior el que la “potencia de la multitud excede cualquier representación unitaria e identitaria de sí” (Volco, 2010: 170), en tanto en cuanto es posible señalar otra que no difiere *toto caelo* de la anterior y que apunta a indicar que, en ciertas ocasiones, la multitud se comporta como un solo cuerpo y como guiada por una sola mente, esto es, como entrañando una suerte de unidad. Multiplicidad y unidad son entonces características propias de la multitud, cual cuerpo compuesto que, como tal, es al mismo tiempo uno solo y se encuentra formado por distintos cuerpos. Y cuando Spinoza menciona esta faceta de unidad y añade que ésta se logra en el marco del Estado, con ello vemos algo que indicábamos en el fin del segundo apartado del presente capítulo (abocado al *Tratado teológico-político*) con el concepto de súbdito: que multitud y Estado son conceptos inmanentes entre sí y que se involucran mutuamente: la multitud deviene más libre cuando obedece las leyes del Estado que ella misma ha consensuado. Es en este respecto que el *Tratado político* explicita lo ya intuido en el tratado anterior al mismo tiempo que nos evitar recaer en cualquier interpretación trascendentalista: el derecho del Estado se determina por el poder de la multitud.

Abundando en este sentido, en el tercer apartado de este capítulo hemos visto que, para que la multitud pueda actuar como un cuerpo y como guiada por una sola mente, es necesario que ésta pueda estabilizar su horizonte afectivo y eso sólo puede acontecer en el marco de un Estado, es decir, dentro de un régimen político organizado que determine lo que es justo y lo que es injusto mediante leyes y que permita asegurar una vida libre y segura. La multitud institucionaliza leyes que se da a sí misma en aquello que podemos denominar como Estado¹¹⁸. Esto permite, ciertamente, rehabilitar una categoría que en *La*

¹¹⁸ En este respecto, nos parece interesante la afirmación de Carlos Casanova que señala que “la multitud deviene sujeto político sólo a través de su existencia como cuerpo civil de la forma de Estado” (Casanova, 363: 2007). Aunque valoramos el énfasis puesto en la relación entre la multitud y el Estado, nosotros no seríamos tan tajantes, puesto que admitimos que la multitud puede comportarse como sujeto político por sí sola, dándose una auto-organización, una unidad inestable y precaria. Ése es un momento discernible analíticamente pero que no puede existir sin su organización en ese otro cuerpo compuesto más complejo que es el Estado. De esta manera, reconocemos que el Estado es necesariamente un efecto de la multitud y no postulamos, como hace Casanova, que el Estado sea el requisito único e indispensable para que la multitud se constituya y se dé organización.

anomalía salvaje se ve obturada o, cuanto menos, disminuida: en dicha obra Negri subordina la *potestas* –el poder como instituido– a la *potentia* –el poder como instituyente–. Resta, pues, en el capítulo siguiente, explicar en detenimiento cómo subvertir la subordinación operada por Negri de la *potestas* a la *potentia* y estudiar de qué forma la dimensión estatal se representa en el pensamiento de Spinoza.

Capítulo 3

El Estado

Qué es el Estado podría ser el interrogante rector del presente capítulo y Spinoza lo dilucida en el segundo corolario de la proposición 37 de la cuarta parte de la *Ética*: “Ahora bien, esta sociedad, fundada en las leyes y en la potestad de conservarse, se llama Estado [*civitas*], y quienes son defendidos por su derecho, ciudadanos [*cives*]” (Spinoza, 2000: 210). Esta definición precisa y transparente encierra, empero, dificultades. La primera de ellas de índole terminológica, puesto que en esta cita Spinoza designa al Estado a través del vocablo latino *civitas*, sin ser éste la única palabra utilizada para referir a aquél. Como indica Gribnau, la traducción de los términos latinos utilizados por Spinoza que aluden al Estado en distintas obras “es problemática, en tanto que *respublica* es junto con *civitas* e *imperium* parte de una familia de términos que desde la Antigüedad en adelante se solaparon entre sí” (Gribnau, 2011: 305). *Civitas*¹¹⁹, *imperium* y *respublica* serán así distintos términos que Spinoza utilizará casi de manera intercambiable aunque atribuyendo a cada uno de ellos un énfasis o especificidad propia: así, el primero denotaría a la multitud de ciudadanos que conforman la unidad política (*cf.* Terpstra, 2011), el segundo se relacionaría al poder y la autoridad del Estado, mientras que el tercero indicaría tanto un Estado libre y bien ordenado como así también el conjunto de asuntos públicos que caen bajo la competencia estatal. *Imperium*¹²⁰ es, sin embargo, el término

¹¹⁹ Atilano Domínguez traduce al español este término por “sociedad”, a pesar de que Spinoza también utiliza en ambos tratados el latino “*societas*”. Por caso, Gebhardt traduce “*civitas*” por el alemán “*Staat*”, Shirley por el inglés “*Commonwealth*”, Cristofolini por el italiano “*cittadinanza*” y Bove por el francés “*cité*”.

¹²⁰ “*Imperium*” aparece 289 veces en el *Tratado teológico-político*, mientras que lo hace unas 371 veces en el *Tratado político*. Por su parte, *civitas* aparece unas 24 veces y *respublica* unas 8 veces en el *Tratado teológico-político*, mientras que en el *Tratado político* lo hacen, respectivamente, unas 135 veces y unas 3 veces.

central que Spinoza utilizará para referirse al Estado¹²¹ tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*¹²².

Otro orden de dificultades se relaciona con el tenor con que el Estado es concebido. En efecto, puede rastrearse una discusión que gira alrededor de cómo debe interpretarse la fórmula “*imperii corpus una veluti mente duci debet*”, esto es, que “el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente” (Spinoza, 2010: 109). Este debate no es otra cosa que la discusión de si el Estado puede ser considerado como un individuo. De entre todas las posturas podemos encontrar una primera, representada por Matheron en su *Individu et communauté chez Spinoza* (2011a), y que es denominada por Rice (1990) como literal en tanto extrapola de manera directa el concepto de cuerpo compuesto para representar el Estado: así, si Spinoza estudia el pasaje físico de los cuerpos simples a los cuerpos compuestos, este pasaje es paralelo y concomitante al pasaje político de los individuos a la sociedad, permitiendo entender al Estado como un sistema de movimientos cerrado en sí mismo y en reproducción permanente, obliterando cualquier distinción entre leyes físicas o naturales y leyes civiles o positivas. El Estado sería, de esta manera, una suerte de organismo vivo o un individuo de orden más alto que una persona particular y aislada¹²³. Frente a esta interpretación, Rice (1990) propone una propia y que llama como metafórica¹²⁴, esto es, cualquier representación del Estado como un organismo o individuo debe entenderse sólo a título de metáfora, puesto que, de otra manera, significaría que toda persona sería obliterada por mor de otro individuo más potente, como lo sería el Estado¹²⁵. A su vez, no habría continuidad alguna entre la física

¹²¹ Al respecto, Schettino (2002) objeta en un artículo que “*imperium*” sea traducible por “Estado”. Schettino argumenta, realizando un estudio etimológico, que el significado de “*imperium*” remite más bien a una tríada de conceptos: a la dominación, al ejercicio de autoridad o gobierno y a un cargo de poder supremo. Kwek (2015: 158-159) también marca sus reparos en relación con la traducción de “*imperium*” por “Estado”. Acaso la advertencia de Schettino nos sirva, como indicamos en la Introducción de la presente tesis, para tener en cuenta la distancia que el concepto “*imperium*” comporta en relación a nuestra concepción contemporánea de “Estado”, respetándola pero no por eso impidiendo que realicemos una labor teórico política que nos permita emprender un estudio de la dimensión estatal en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*.

¹²² Para pormenorizar los problemas que apareja la traducción de este esquivo concepto de *imperium* en el *Tratado político*, *cfr.* Moreau (1985).

¹²³ Blom (2007b: 34-38) y Meinecke (1962: 216-223) interpretan al Estado en Spinoza de manera similar a ésta. En un artículo publicado 34 años después de *Individu et communauté chez Spinoza*, Matheron (2011c) defenderá nuevamente su posición ante las diversas críticas recibidas.

¹²⁴ Barbone (2001: 104-105) también se encuadraría en esta interpretación metafórica. En el introito de ambos a la traducción al lenguaje inglés del *Tratado político*, Barbone y Rice (2000: 26-27) enfatizan su rechazo a concebir el Estado como un individuo.

¹²⁵ Sobre la interpretación de Matheron, Steinberg (2019) hace notar que pesan sobre ella las objeciones de Den Uyl (1983) y de Barbone (2001), las cuales señalan que entender al Estado como un individuo supondría el peligro de una suerte de colectivismo, esto es, una subsunción de todos los individuos al Estado, permitiendo que éste pueda triunfar sobre aquéllos y menoscabar su poder.

y la política, en tanto para Spinoza no hay leyes que permitan entender el comportamiento de los seres humanos, como sí las hay en el dominio de los cuerpos.

Estas dos posiciones son llamadas dogmáticas por Balibar (2018b) al remitir ambas a una lectura del *corpus* spinoziano en la que presuponen que la solución a los problemas presentados se encuentra ahí, en la misma obra de Spinoza. Así, Balibar halla otra posición, intitulada como crítica, que intenta construir una solución de forma hipotética entre los distintos textos spinozianos y que entiende que en dicha obra no hay un abordaje claro del problema que permita contestarlo de forma prístina y sin bemoles, y que sería representada por Moreau (2012). La grilla de abordaje del problema propuesta por Moreau es historicista, entendiendo que la naturaleza es la historia. Ubicando las coordenadas histórico-políticas para el estudio de la problemática, Moreau reformula el problema para trocar las interrogantes definitorias en la siguiente: ¿qué tipo de individuo y qué tipo de complejidad define a un Estado? El Estado, ciertamente, comporta una complejidad superior, que hace diferenciar al cuerpo político del cuerpo humano, en tanto el primero no muere jamás de la misma manera que el segundo. Aún más, Balibar hace notar que Moreau se aferra al axioma de la cuarta parte de la *Ética* para afirmar que “la superioridad externa [del Estado] toma la apariencia de una causa interna ‘porque ésta procede por destrucción de su unidad (la de los individuos, o de los cuerpos)’” (2018b: 269). Esta superioridad toma entonces la forma de una causa interna: el Estado aparecería como algo externo y artificial a los ciudadanos que lo componen.

Al respecto, la apuesta de Balibar (2018b) es retomar una lectura literal que rastree las distintas apariciones de la comparación individuo-Estado en la obra de Spinoza, lo que derivaría en la conclusión de que no hay un único, localizable y siempre inalterable sujeto de imputación, en tanto los límites de la individualidad se encuentran en constante fluctuación entre una totalización y una separación sin término alguno. Así, podría entenderse a la política como transindividual, como un campo de movimientos subjetivos, un campo de actividad y pasividad, de aumento y de disminución de la potencia de actuar.

A pesar de que la discusión no se encuentra cerrada –continuando hasta la actualidad¹²⁶–, estas son las principales posiciones al respecto. A nuestro juicio, y de

¹²⁶ Warren Montag (2005b) retoma la conclusión de Balibar referida a la tarea urgente de pensar al hombre allende cualquier antropomorfismo con el objetivo de pensar a la multitud. Diogo Pires Aurélio (2000) estudia la frase “*potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*” y postula que las tesis naturalistas y artificialistas son erradas y propone que individuo y Estado no deben ser pensados por separados y que la

acuerdo con la digresión física realizada por Spinoza en la *Ética*, el Estado puede ser aprehendido como un individuo, esto es, como un cuerpo compuesto que se distingue en virtud de su relación de movimiento y reposo. El Estado sería así un cuerpo conformado por otros cuerpos, y, como tal, esto es, como cuerpo, no constituye nunca una totalidad cerrada sobre sí mismo, sino que es una “clausura abierta” (Lordon, 2015: 146) siempre atravesada por variaciones y continuas afecciones dada por la variedad de cuerpos constituyentes que lo componen. Un Estado como cuerpo político no es entonces una totalidad cerrada, no es ni inmune a cambios y modificaciones ni capaz de subordinar sus partes integrantes a él: como un cuerpo compuesto, precisamente, siempre late la posibilidad del conflicto con otros individuos y con los individuos que lo componen. En este aspecto, al contrario de lo que sostiene McShea (1968: 129), el Estado es algo más que un mecanismo, es también un individuo. Ahora bien, Spinoza también afirma en el *Tratado político* que “el cuerpo del Estado se debe regir *como* por una sola mente [*imperii corpus una veluti mente duci debet*]” (Spinoza, 2010: 109. *Cursivas nuestras*). Esta frase, creemos, da cuenta de la imposibilidad de trasladar *tout court* las características de un cuerpo compuesto, entendido en su especificidad desarrollada en la digresión física, a un Estado. Ese “*veluti*”, ese “como”, referiría no sólo al plano de la mente, sino que sería trasladable al cuerpo del Estado¹²⁷. De esta manera, ese adverbio permitiría mostrar la complejidad que encierra el cuerpo estatal y, por lo tanto, la dificultad de que el mismo actúe como un cuerpo guiado como por una sola voluntad. Así, podemos decir que el Estado es un individuo sumamente complejo y, al mismo tiempo, uno “mucho menos integrado que el cuerpo humano” (Matheron, 2011c: 435. *Cfr.* Moreau, 2012: 448-456). El Estado, entonces, cifra en sí mismo una complejidad tal, producto de la multiplicidad de relaciones que los individuos que lo componen mantienen entre sí, que es complicado que el mismo actúe como si fuera un solo cuerpo y como si tuviera una sola voluntad. Ese

expresión “*una veluti mente*” remite a lo que él designa como una “configuración”, esto es, una figura que depende de los actos de los jugadores entre sí. Santos Campos entiende la mentada frase de la siguiente manera: “El poder de la multitud (*potentia multitudinis*) se da una imagen de unidad (*una*) al ejercitar continuamente (*ducitur*) una producción de voliciones (*mens*), no por sí sola sino a través de aquellos hombres que desarrollan funciones en las instituciones políticas (*veluti*)” (Santos Campos, 2012: 157). Chau (2012c: 242-244) argumenta que todas las posiciones son correctas en tanto no sean tomadas con demasiada literalidad, esto es, el *imperium* es natural en tanto su causa no es trascendente ni imaginaria sino inmanente, como así también es artificial es tanto es un producto humano.

¹²⁷ En el párrafo 19 del capítulo VIII del *Tratado político*, Spinoza escribe a cuentas del régimen aristocrático lo siguiente: “Pero, como la potestad suprema de este Estado reside en todo este Consejo y no en cada uno de sus miembros (pues, de lo contrario, sería el conglomerado de una multitud desordenada), es necesario que todos los patricios estén de tal modo constreñidos por las leyes, que *formen como un solo cuerpo que se rige por una sola mente [ut unum veluti corpus, quod una regitur mente, componant]*” (Spinoza, 2010: 194-195. *Cursivas nuestras*).

“como” permitiría indicar la complejidad de ese individuo que es el Estado, como así también las variaciones a las que se encuentra expuesto y que lo exponen a que no se comporte siempre y únicamente como un cuerpo guiado por una sola mente, sino que al hecho de que esa unidad corporal y mental pueda desestabilizarse en ocasiones producto de la irrupción de un conflicto que no viene desde fuera como algo ajeno, sino que es immanente a la propia constitución política. El Estado “debe ser indivisible” (Spinoza, 2010: 149), pero encierra en sí mismo una complejidad: la complejidad de una estructura atravesada por diferencias y cambios que impiden que ésta se cierre de una vez y para siempre sobre sí misma.

Coincidiendo con Lordon, podemos sostener que “el Estado es la estructura elemental de la política”, es su núcleo duro (2015: 119). Como resultado de la potencia de la multitud, el Estado es la estructura conformada por distintas instituciones. Abocándonos a su estudio, dividiremos el presente apartado en tres secciones: la primera de ellas concernirá al análisis del poder que le es propio, su *potestas*, y la relación que mantendría con la otra concepción del poder, la *potentia*, que, como veremos, suele ser entendida como propia de la multitud; el segundo apartado atañerá a cómo el Estado aparece tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*, describiendo las distintas formas en que éste puede organizarse en ambos tratados; mientras que en el tercer apartado nos ceñiremos al examen del lugar de las instituciones en el cuerpo político, especialmente en las funciones que desempeñan.

3. 1. Poder como *potentia* y *potestas*

En *Imperio* (2002: 368-372), Hardt y Negri hacen notar que el concepto actual de poder encierra una rica historia la cual puede ser develada al realizar un rastreo etimológico del mismo. Haciendo esto, podría verse de forma fácil que el hontanar de dicho concepto de poder se halla en el término latino *posse*. La historización de ese término latino permitiría, así, mostrar las peripecias que ha atravesado a lo largo del tiempo y apreciar las variaciones de su carga semántica y valorativa, muy particularmente aquella operada en la Modernidad. Aunque lo desarrollaremos con más precisión en el presente apartado, podemos sintetizar en pocas líneas aquello a lo que Hardt y Negri se referirían: de acuerdo a estos autores, en un principio el *posse* refería a la actividad productiva de la multitud,

mientras que, cual parteaguas, a partir de la Modernidad el *posse* dejó de ser una acción constitutiva para transformarse en apenas una fuerza de resistencia.

La razón por la que reconstituimos esta genealogía del término latino *posse* que Hardt y Negri rescatan es que sus acepciones pre y post-modernas son paralelas a aquellos términos latinos que Spinoza usa para referir al poder: *potentia* y *potestas*¹²⁸. Aún más: es mérito del propio Negri el haber introducido en la arena de la filosofía y la teoría política la importancia, no sólo de la multitud, sino de esta recién mentada distinción de ambos términos latinos en *La anomalía salvaje*, una obra aparecida casi dos décadas con anterioridad a *Imperio*. Precisamente, el subtítulo de *La anomalía salvaje* es *Ensayo sobre poder [potere] y potencia [potenza] en B. Spinoza*. Empero, a pesar de la centralidad de la distinción avistada Negri entre la *potentia* y la *potestas*, no es él quien rescata dicha diferencia por primera vez. Anteriormente ya Deleuze (2013), en el índice referido a la potencia, había insistido en la necesidad de no confundir a ésta con la *potestas*, pues ambas remitían a concepciones del poder opuestas entre sí. De manera similar, e inclusive precedente a lo realizado por Deleuze, podemos encontrar a Gueroult (1968c: 387-390), quien, en su ingente comentario a la primera parte de la *Ética*, en particular a la proposición 34, advierte que allí Spinoza introduce un nuevo concepto, la *potestas*, que no es idéntico a la *potentia*¹²⁹.

A pesar de los comentadores citados recién, que distinguen *potentia* y *potestas* y le asignan a cada una acepciones distintas, hay quienes especifican que dicha diferenciación encierra dificultades o que objetan que la misma sea válida. Entre los primeros, podemos nombrar a Ramond (2007: 147-150), quien menciona que, si bien hay dentro de la obra del holandés una especificidad de cada término, la distinción entre *potentia* y *potestas* es a veces descuidada por el propio autor¹³⁰. Entre los segundos, Curley (2016: 649-650) destaca que los intérpretes del *corpus* spinoziano crean una

¹²⁸ A diferencia del inglés, que no tiene un término homologable fácilmente a “*potentia*” (Walther, 2015), el idioma español mantiene una todavía una distinción entre los términos “potencia” y “potestad” que se corresponden a los latinos “*potentia*” y “*potestas*”, respectivamente. De la misma manera, el español permite mantener una distinción más clara que el francés, que traduce, como lo hace Charles Ramond en la versión gala del *Tratado político* (Spinoza, 2005), “*potentia*” por “*puissance*” y “*potestas*” por “*pouvoir*”. Nosotros optaremos por utilizar aquí los términos latinos. Sobre la dificultad de traducir los términos *potentia* y *potestas*, *cfr.* Ergün & Akar (2009).

¹²⁹ Para un estudio de las apariciones de estos términos en las obras tempranas de Spinoza, *cfr.* Fernández García, 2018.

¹³⁰ “Sin embargo, en numerosas partes, Spinoza descuida claramente la distinción entre *potentia* y *potestas*” (Ramond, 2007: 150).

especificidad entre los términos que en el propio Spinoza no existe de por sí¹³¹. Frente a la objeción de Curley podemos insistir con el hecho de que, precisamente, es el propio Spinoza quien utiliza dos términos distintos en su obra, de manera que, aunque la traducción de cada uno de ellos no sea siempre clara o unívoca, dependiendo muchas veces del contexto en el que son utilizados, es no sólo importante sino que también necesario prestar atención al uso específico que Spinoza hace de la *potentia* y de la *potestas*.

De cualquier manera, queremos centrarnos de manera puntual en uno de los ejemplos que Ramond cita para defender su tesis de que Spinoza desatiende la distinción señalada entre *potentia* y *potestas*. De acuerdo a Ramond, la proposición 35 de la primera parte de la *Ética* “está formulada en términos de *potestas*, mientras que se refiere y apoya en la proposición 34 de esa misma parte de la *Ética*, piedra angular de la teoría spinozista de la *potentia*” (Ramond, 2007: 150). No obstante, esa proposición elegida por el comentador como ejemplo de que el holandés borra la especificidad entre los dos términos de *potentia* y *potestas* ha sido el foco de estudios e interpretaciones por una cantidad de autores, los cuales han tratado de dilucidar el motivo por el que Spinoza, precisamente en esta proposición 35 de la primera parte de la *Ética*, luego de que en proposiciones anteriores nombrara exclusivamente a la *potentia*, introdujera el concepto de *potestas*.

Pero antes de proseguir con este tópico problemático, detengámonos para contestar el siguiente interrogante: a pesar de que ambos términos se encuentran emparentados al concepto de poder, ¿cómo entienden los intérpretes de la obra spinoziana la diferencia entre *potestas* y *potentia*? Como vimos en el tercer apartado del Capítulo 2, y siguiendo a Macherey (2013: 150), la *potentia* implica una concepción interna e inmanente del poder, concibiendo a Dios como cosa libre que actúa necesariamente, mientras que *potestas* conlleva un concepto vulgar y deformado del poder en términos de exterioridad y trascendencia, que obra a pura discreción sin seguir las leyes eficientes de la naturaleza. En líneas similares entiende la distinción Deleuze, cuando afirma que “[u]no de los puntos fundamentales de la *Ética* consiste en negar de Dios todo poder (*potestas*) análogo a la de un tirano o incluso al de un príncipe ilustrado” (2013: 119).

¹³¹ “Hay una importante escuela de interpretación de Spinoza que le da una gran importancia a la distinción entre *potentia* y *potestas*. Desafortunadamente, no comprendo lo que estas interpretaciones quieren decir con la distinción que hacen. Por lo tanto, no puedo decir que estén en lo correcto al pensar que Spinoza hace sistemáticamente esa misma distinción” (Curley, 2016: 650).

Precisamente en este sentido Spinoza había utilizado anteriormente el término *potestas*, en la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*, en donde contrariaba las concepciones vulgares de Dios *qua* cosa libre:

Otros piensan que Dios es causa libre, porque puede, según ellos creen, hacer que las cosas, que hemos dicho que se derivan de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no se hagan o no sean producidas por él. Pero esto es lo mismo que si dijeran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o que de una causa dada no se siga un efecto, lo cual es absurdo (Spinoza, 2000: 53).

Esto es a lo que se refiere Deleuze cuando alude a una concepción del poder como *potestas*, por la cual Dios podría, arbitrariamente, ora hacer que de una causa se siga algo distinto a su esencia ora hacer real algo posible. Este tipo de concepción le asignaría así un voluntarismo a Dios totalmente incompatible con el hecho de que éste es causa libre y, como tal, actúa solamente en virtud de su propia naturaleza, no coaccionado por nadie, siguiéndose siempre y necesariamente de su esencia infinitas cosas en infinitos modos.

Continuando este razonamiento, Deleuze añade que, tanto el entendimiento divino como su voluntad, son, ambos, modos que se derivan de su propia esencia y que comprenden todo aquello que dimana de su esencia. “Por eso no tiene poder (*potestas*), sino tan sólo una potencia (*potentia*) idéntica a su esencia (...) [, siendo que t]oda potencia es acto, activa y en acto” (Deleuze, 2013: 119). Ahora bien, centrémonos en lo siguiente: en el decir de Deleuze, a pesar de la distinción analítica trazada por Spinoza entre las dos acepciones del poder, en la proposición 35 de la primera parte de la *Ética*, en donde se reintroduce el término *potestas*, éste recobra un empleo legítimo. En este sentido, “a la *potentia* como esencia corresponde una *potestas* como poder de afección, poder que satisfacen las afecciones o modos que Dios produce necesariamente, no pudiendo Dios padecer, pero sí ser causa activa de estas afecciones” (Deleuze, 2013: 119).

Distinta –y anterior a la de Deleuze– es, en cambio, la posición sostenida por Gueroult¹³². De acuerdo a este comentador, es necesario ubicar la proposición 35 dentro de un conjunto de proposiciones que van de la 34 a la 36 que, a su vez, da cuenta de un sendero más lejano y sinuoso que puede retrotraerse hasta la proposición 16. De esta manera, la proposición 34 sería el resultado de dos series de proposiciones que convergen: una serie positiva de proposiciones, donde la potencia se ve reducida a la esencia por

¹³² Como arguye Pires Aurélio (2011), quizás se deba a Gueroult el haber abierto por vez primera esta querrela entre la *potentia* y la *potestas*.

medio de la deducción de los modos de la necesidad de la naturaleza divina, que va de la 16 a la 29, y otra serie negativa, en la que la deducción se encuentra clarificada en forma negativa por medio de la refutación de la tesis del entendimiento creador, que se extiende desde la proposición 30 a la 33. Ambas cadenas, entonces, coinciden en la lacónica proposición 34, la cual precisa lo siguiente: “La potencia [*potentia*] de Dios es su misma esencia” (Spinoza, 2000: 67). Según Gueroult, esta proposición cifra “la reducción de la potencia a la esencia, el poder de causarse a sí mismo y que la potencia de causar todas las cosas no es otra cosa que la necesidad interna de afirmación y de explicitación de lo que la naturaleza de Dios encierra” (Gueroult, 1968c: 375). Lo que hace la proposición 34, a ojos de Gueroult, es establecer el estatus de la potencia, esto es, de la *potentia*: la esencia de Dios no es otra cosa que su potencia. Dicho de otra manera: la potencia divina es reductible a su esencia, es decir, la potencia de Dios muestra que ésta consiste en la necesidad interna de su esencia, puesto que la existencia y la potencia de Dios se explica por su esencia. Así las cosas: tal como Dios se causa a sí mismo, también causa a todas las cosas, las cuales se siguen siempre de una manera necesaria e infinita; de hecho, ambos actos son uno solo: la afirmación de la potencia divina.

En este sentido, se plantea el interrogante que concierne a la redacción de la proposición 35, la cual parecería reintroducir un término que parecía haber devenido abstracto: “Todo lo que concebimos que está en la potestad [*potestate*] de Dios, existe necesariamente” (Spinoza, 2000: 67). ¿A qué se debe el que Spinoza vuelva a utilizar la palabra *potestas*, haciendo alusión a una concepción imaginaria y trascendente del poder, cuando, en la proposición precedente, había afirmado que la *potentia* divina es su esencia, estableciendo así de forma adecuada que el poder de Dios debe comprenderse en virtud de su necesidad interna e inmanente? A ojos de Deleuze, como vimos, el uso de la *potestas*, en tanto que poder de afección, se volvía legítimo en tanto coincidía y no se distanciaba de una *potentia* como esencia misma del actuar divino; de esta manera, al poder inmanente y en acto de Dios, del que “deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos” (Spinoza, 2000: 52), le sería homologable un poder de afección que da cuenta de los modos que Dios produce necesariamente. Ahora bien, en contraste con esto, Gueroult sostiene lo siguiente:

El objeto de esta Proposición [35] es el de establecer, gracias a la identificación de la potencia de Dios a la necesidad interna de su esencia, la falsedad de las interpretaciones aberrantes concernientes al ejercicio de su potencia. En

consecuencia, ella introduce el concepto nuevo de *potestas*, y una distinción entre ésta y la *potentia* (Gueroult, 1968c: 387).

Para Gueroult, la *potestas* refiere aquellas concepciones que, lejos de comprender que de la naturaleza divina todo se sigue actual y necesariamente, postulan que Dios tiene una capacidad o potestad de producir algo que es posible, pero no actual. Lo que haría esta tesis falsa sería, así, restaurar un concepto de *potentia* virtual, mas no en acto. Como afirma Cecilia Abdo Ferez, de acuerdo a Gueroult, “Spinoza volvería a traer este concepto [de *potestas*], pero sólo para desecharlo de inmediato” (Abdo Ferez, 2013: 210).

Ahora bien, lo que nos interesa señalar es algo que Abdo Ferez rescata de la lectura que efectúa Gueroult: el comentarista francés entendería que el concepto de *potestas* es utilizado en el marco de la proposición 35 de la primera parte de la *Ética* apenas como un recurso hiperbólico que, por lo falso de su concepto, permite mostrar cual sería la verdadera –necesaria e inmanente– forma de poder que debe ser considerada, la *potentia*. Para Abdo Ferez, nada hay de objetable en la distinción planteada por Gueroult (retomada también por Deleuze) entre *potestas* y *potentia*. Pero lo que sí es pasible de ser criticado de la interpretación de Gueroult es el objetivo perseguido por Spinoza al volver a incluir la *potestas* en esa proposición:

Pero también creemos que esta inclusión [del término *potestas* en la proposición 35] da cuenta del poder imaginario, de su dominio sobre la “perspectiva” vulgar (por llamarla de alguna manera) que, en este punto, es la misma que reafirma la tradición de la teología y de la filosofía: la inclusión de *potestas* da cuenta del persistente dominio de la imaginación sobre el vulgo o –en pocas palabras– sobre “nosotros” (Abdo Ferez, 2013: 212).

Como ya afirmamos anteriormente, la *potestas* refiere a una concepción de poder deformada, esto es, no entendido como aquello que se sigue de la esencia divina, y que es, por tanto, necesario e infinito, sino como algo que, mediado por nuestra imaginación, concebimos como posible de ser actualizado, esto es, hacer, por mor del libre arbitrio, efectivo algo que se encontraría latente.

Lo importante de no desechar tan rápidamente esta concepción falsa del poder radica en una potencialidad que, aun en su falsedad, este concepto encierra: expresa algo verdadero que es la manera que tienen los seres humanos, es decir, finalista y teleológica, de entender el poder: “Si esto es así, la *potestas* es la manera humana de concebir el devenir de lo real” (Abdo Ferez, 2013: 213). Pero, a su vez, esta concepción del poder porta una capacidad que puede denominarse como crítica:

se otorga aquí a la *potestas* el poder crítico de un extrañamiento respecto de la necesidad interna de la esencia absoluta, un extrañamiento que muestra los límites de nuestra racionalidad, en su pretensión de identificarse plenamente con la inteligible necesidad interna del todo, pero también afirma su poder subversivo. La *potestas* refiere acá a un extrañamiento que permite alojar lo posible en el entendimiento humano al concebirlo como verdad concebible y reclamada a Dios, puesto como Sujeto, a quien se atribuye el poder de volver real eso posible. La *potestas* entonces tiene un momento verdadero y un momento falso, por decirlo groseramente: exige algo que se concibe que podría existir, demanda un concebible posible, y lo hace reclamándose a un Dios que se imagina Sujeto personificado y soberano. Esa imaginación es falsa y puede ser tanto crítica como conservadora. Pero en su falsedad contiene la verdad que repone la diferencia ontológica que existe entre nuestro entendimiento finito y un entendimiento divino, entre nuestra racionalidad y la racionalidad de la necesidad interna del todo (Abdo Ferez, 2013: 213-214).

Momento falso y momento verdadero son, de esta manera, ambas caras de una misma moneda que sería esta concepción del poder entendido como *potestas*. Momento falso: el poder como algo detentado por una persona o sujeto particular, el cual lo puede disponer *a piacere* de acuerdo a su voluntad; concepción que choca inevitablemente con otra auténtica acepción del poder como *potentia*, esto es, entendido de forma inmanente y necesaria en tanto que es expresión de la potencia creadora de Dios. Momento verdadero: aún en su falsedad, la *potestas* da cuenta del conocimiento propio del ser humano *qua* modo finito, un conocimiento que, al menos en un sentido insoslayable, no puede ser otra cosa que imaginativo; pero en virtud de que la imaginación es un género de conocimiento y no el único (siendo los otros dos la razón y la intuición intelectual¹³³), es que esta concepción falsa puede también portar una capacidad de extrañamiento para el hombre en tanto ella permite reafirmar la diferencia entre el modo finito humano y la sustancia infinita divina.

Como corolario de lo anterior destacamos que es posible rescatar el valor de la *potestas* en referencia a como este término era conceptualizado en la obra spinoziana por Deleuze y Gueroult. Vimos que Deleuze detecta un uso de la *potestas* como concepción errada del poder que, en la proposición 35 de la primera parte de la *Ética*, deviene legítima

¹³³ “Por todo lo anteriormente dicho resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: 1.º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento; y por eso he solido calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga. 2.º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas. A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o imaginación. 3.º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a éste le llamaré razón y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos ciencia intuitiva. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (Spinoza, 2000: 108).

al ser equiparable a la *potentia*, esto es, una *potestas* como capacidad de afección que es concomitante a una *potentia* como esencia. En cuanto a Gueroult, este comentador especifica que si Spinoza utiliza el término *potestas* en la proposición 35 es sólo para enfatizar las implicancias que esta concepción aberrante tendría en relación a una concepción inmanente y necesaria de poder como *potentia*. En ambos casos la *potestas* es o bien descartada –caso de Deleuze– para luego, en la proposición 35, volverla un sinónimo de la *potentia* o bien distanciada –caso de Gueroult– de cualquier concepción verdadera del poder. En ambos casos, pues, nos encontramos con el mismo movimiento que consiste en quitarle carta de ciudadanía a la *potestas*, apenas y únicamente un concepto imaginario y, por tanto, errado y falso. En la interpretación que propone Abdo Ferez, en cambio, se vislumbra la posibilidad de otorgarle a la *potestas* una capacidad positiva, la cual consistiría en un poder crítico, un extrañamiento que el hombre atraviesa al reconocer el límite de su finitud ante la infinitud divina.

Ahora bien, Amanda Núñez García realiza el siguiente análisis a cuenta de Deleuze: “Debemos aclarar que Deleuze señala en sus obras sobre Spinoza que la diferencia entre *potentia* y *potestas* sólo se da en Dios” (Núñez García, 2016: 184). Lo mismo podríamos agregar por nuestra parte en relación a lo que analizamos en Gueroult. De esta manera, en estos dos autores encontraríamos solamente un estudio realizado a cuentas de la distinción entre *potestas* y *potentia* en un nivel ontológico. Así, nos gustaría focalizar la declinación que ambas concepciones de poder tendrían estrictamente en una dimensión política, esto es, referida a los modos. A este respecto, se han entendido ambas acepciones del poder como “la diferencia entre la multiplicidad del poder societal (*potentia*) y la unidad del poder político institucionalizado (*potestas*)” (Přibán, 2018: 31)¹³⁴. Negri entiende la diferencia entre ambos conceptos en un sentido similar. Aunque, como dice Hardt, el italiano no discute la legitimidad de esa distinción, sino que la toma como dada (Hardt, 1991: XII), podemos identificar cómo la concibe Negri:

Las proposiciones XXXIV y XXXV de la primera parte de la *Ética* plantean la diferencia entre “*potentia*” y “*potestas*”, entre potencia y poder. (...) La “*potestas*” se da como capacidad –conceptibilidad– de producir las cosas; la “*potentia*” como fuerza que las produce actualmente (Negri, 1993: 317-318).

¹³⁴ Como muestra Přibán (2018) en su artículo, la distinción *potentia-potestas* resulta proficua para estudiar inclusive problemáticas contemporáneas de las cuales el constitucionalismo sería un ejemplo, pero que también puede extenderse a otras afines como lo son la dominación, la organización política y la legitimación, por citar algunas.

Y de ello derivamos las siguientes consecuencias:

Potencia como inherencia dinámica y constitutiva de lo singular y de la multiplicidad, de la inteligencia y del cuerpo, de la libertad y de la necesidad allí donde el poder [esto es, la *potestas*] es un proyecto para subordinar a la multiplicidad, a la inteligencia, a la libertad, a la potencia [esto es, a la *potentia*] (Negri, 1993: 317).

De la distinción metafísica derivamos entonces el corolario político de que la *potentia* hace referencia a la fuerza concreta, local, inmediata y actual de la constitución, mientras que la *potestas* alude a una fuerza de comando y autoridad centralizada, trascendente y mediata la cual, sin alternativa, anula cualquier potencialidad constitutiva dinámica de la potencia (*cfr.* Hardt, 1991: XIII). Dicho con otras palabras, “la *potentia* expresa la capacidad creativa y la praxis colectiva de los muchos (...) [donde] las fuerzas productivas se liberan de las relaciones de producción; la *potestas*, empero, designa un poder que subordina la multiplicidad, el alma, la libertad y la *potentia*” (Rehmann, 2017: 6).

Ahora bien, lo crucial del análisis de Negri no reside en haber echado luz sobre las resonancias políticas que las distintas acepciones del poder pueden adoptar, sino, antes bien, en cómo el italiano configura la relación entre éstas. De acuerdo a Negri, la *potentia* se opone a la *potestas*: “potencia contra poder” (Negri, 1993: 317). Pero este antagonismo no es entre términos que poseen un estatuto equivalente entre sí, sino que, para ser válido, debe ser asimétrico: la *potestas* debe subordinarse a la *potentia*:

Esto significa que el término “potestas”, si no quiere ser completamente borrado del marco de una terminología (spinozistamente) significativa, no puede ser entendido – en cuanto horizonte de conceptibilidad– más que como función subordinada a la potencia del ser, elemento –por tanto– del todo determinado y sometido al continuo desplazamiento, a la continua actualización que el ser potencial determina (Negri, 1993: 319).

De esta manera, si podemos entender un antagonismo entre, por un lado, la *potentia* como afín al poder constituyente, esto es, como el poder de la multitud que funda un orden previo a cualquier mediación, y, por otro lado, la *potestas* como propinqua al poder constituido, esto es, como el poder ejercido por las instituciones y el régimen político dado (*cfr.* Field, 2012: 22, 2015), subordinándose ésta a aquélla, podría colegirse¹³⁵, como lo hacen muchos comentaristas (Saar, 2015: 163; Spector, 2007: 38), que este tipo de

¹³⁵ Esta subordinación se daría en virtud de una preeminencia ontológica de la *potentia* respecto de la *potestas*. Para un argumento a favor de esa interpretación realizada por Negri, *cfr.* Rehmann, 2017: 7.

lectura postula una potencia creativa de la multitud que se resiste de forma permanente a cualquier tipo de poder fijado y constituido del Estado. La *potentia* de la multitud sería perennemente hostil a cualquier *potestas*, la cual se entendería solamente como una alienación del poder de la multitud.

Como indicamos en el capítulo anterior, debemos a Negri el haber puesto el ojo en este tipo de tópicos poco trabajados por los exégetas de la obra spinoziana¹³⁶. Su interpretación ha permitido, en efecto, tomar seriamente y explotar cabalmente los corolarios políticos del poder entendido en su acepción de *potentia*, lo que permite entenderlo tanto como “la dinámica y el movimiento de los hombres en el encuentro (...) que define una determinada forma de organización política” (Tejeda Gómez, 2007: 146), como “producción colectiva (...) [lo que] implica distanciarse precisamente de las formas imaginarias que lo representan y lo reproducen como potestad exclusiva y excluyente” (Volco, 2010: 241). Ahora bien, a la manera en que Negri piensa la relación entre *potentia* y *potestas*, en términos de antagonismo y de subordinación del segundo término al primero, le es ínsito un óbice, el cual se define por la dificultad de poder aprehender y conceptualizar la cuestión de la naturaleza del Estado, como así también la de la mediación y la de las instituciones. Esto es, si tomamos esa relación entre *potentia* y *potestas* tal como Negri la conceptualiza, deberíamos entender, como lo hace Zourabichvili, que “la institución no juega ningún rol, [que] ésta se encuentra en exterioridad total en relación al ‘poder constituyente’” (Zourabichvili, 2002b: 139). La incapacidad de la multitud de devenir un sujeto jurídico y de, por tanto, ser representada tiene por contrapartida una concepción de las instituciones y del Estado como trascendentes, cuyo poder va necesariamente en detrimento del de la multitud¹³⁷. De esta manera, el análisis realizado por Negri, mediante el cual intenta aprehender el concepto de multitud a través de la grilla interpretativa conformada por la *potentia* y la *potestas*, le permite afirmar que en el *Tratado político* se encuentra la invención de una democracia

¹³⁶ Podemos nombrar también a Ansuategui Roig (1998) como un intérprete adelantado en este sentido, quien distingue un poder (con “p” minúscula), que refiere a los individuos que traban relaciones con otros y que actúan mancomunadamente, y un Poder (con “p” mayúscula), que refiere al poder organizado y estructurado de una manera determinada. Interesantemente, el recurso a la distinción entre minúscula y mayúscula del poder es el mismo al cual recurre Hardt en su traducción de *La anomalía salvaje* para diferenciar el *power/potentia* del *Power/potestas*, ante la ausencia en el idioma inglés de términos específicos para cada uno de los latinos.

¹³⁷ En este sentido, Chantal Mouffe (2014: 82) sostiene que Negri, como así también Hardt y Virno, aboga por una política radical como deserción de las instituciones existentes, con el objeto de fomentar la auto-organización de la multitud. A este respecto, podríamos indicar aquello que sostiene Tatián (2019), a saber, que la de Spinoza no es una filosofía de la deserción sino que de la disidencia.

absoluta fundada sobre una lectura de lo real. De allí que el italiano pueda derivar de esta misma obra “una idea de una democracia sin representación ni jerarquía basada en una relación a la vez abierta y cerrada entre singularidad y multitud” (Jaquet, 2008: 21).

Gracias a la rehabilitación de la *potestas* operada por Abdo Ferez, frente a la interpretación de Negri que supedita la *potestas* a la *potentia*, planteamos, en primer lugar, quebrar esa disimetría para postular una igualdad entre ambos términos. Impugnar, entonces, cualquier preeminencia esencializada de la *potentia* sobre la *potestas* nos permite acordar con la afirmación de del Lucchese, según la cual, “[s]iguiendo a Spinoza, uno no puede postular la prioridad y la superioridad del poder constituyente sobre el poder constituido, de la misma manera en que no se puede postular la superioridad de la *potentia* sobre el *jus*, o de la sustancia sobre los modos” (del Lucchese, 2016: 201). El reconocimiento de la carta de ciudadanía a la *potestas* le permite, entonces, entonces evitar que habite únicamente un lugar siempre segundo o derivado respecto a la *potentia*. En este sentido, “[p]oder constituyente y poder constituido son solo dos aspectos de la misma realidad” (del Lucchese, 2016: 201). Ahora, y en segundo lugar, reponer una equivalencia entre *potestas* y *potentia* no significa dar lugar, sin más, a una relación armoniosa entre ambas. Lo nodal es concebir, así, que la relación entre ambos conceptos de poder puede devenir antagónica, “[p]ero esa oposición (...) es *posible*, no *dada*” (Abdo Ferez, 2013: 217. *Cursivas del original*)¹³⁸. *Potentia* y *potestas*, entendidas ambas de esta manera, abrirían un horizonte por el cual el aparato institucional y el Estado no sería apenas un parásito que alienaría necesariamente el poder de la multitud. Hacer de la oposición entre *potentia* y *potestas* algo posible y no dado permite romper una identificación simple que asociaría únicamente un polo revolucionario con la multitud y otro polo reaccionario con el Estado. La relación entre la *potentia* y la *potestas* es, así, dinámica y cambiante, nunca dada de antemano.

De esta manera, puede entonces procederse a realizar un estudio de las instituciones y del Estado en toda su dignidad, en tanto que afirma y a la vez niega la potencia de la multitud, dando lugar a y limitando el poder colectivo. Podemos emprender

¹³⁸ Terpstra (1990) argumenta que la oposición entre *potestas* y *potentia* no es consistentemente mantenida por Spinoza y que, en cambio, la *potestas* debe reintegrarse dentro de la *potentia*. Saar (2015), por su parte, acota que la *potestas* no se enfrenta a la *potentia*, sino que es, más bien, una intensificación de ésta. Caporali (2004) sostiene que la *potestas* se adelanta siempre a la *potentia multitudinis*.

así un análisis de esa *potestas* denostada por Negri. En este sentido va el reparo interpuesto por Bove:

hay que comprender (Antonio Negri no lo dice) que la ley es, en la representación imaginaria de la esfera jurídico-política, la mediación necesaria de la potencia de la multitud en su afirmación y el síntoma de su estado presente (Bove, 2014: 278)¹³⁹.

Así podría pensarse, como apunta del Lucchese, una idea de mediación “que de ninguna manera es dialéctica, sublimación, o superación, sino que antes bien ‘movimiento real’ (...) [y], en cuanto real, al mismo tiempo cooperativo y conflictivo, sin que ninguno de los dos aspectos pueda superar definitivamente al otro” (del Lucchese, 2004: 284). De lo que se trata es, en suma, de abordar la misma problemática que fue avistada por Macherey en forma de interrogación ya hace décadas atrás en su recensión a *La anomalía salvaje* de Negri, por la cual se preguntaba por la posibilidad de plantear la posibilidad de la existencia de una mediación o dialéctica que no fuera hegeliana dentro del pensamiento de Spinoza¹⁴⁰. Sobre la posibilidad de las instituciones en tanto que mediación necesaria de la potencia de la multitud nos detendremos en el tercer apartado del presente capítulo.

Pero esta dialéctica entre *multitudo* e *imperium* comprende a los distintos tipos de gobierno que Spinoza conceptualiza. Bien dice Volco: “[e]ntre estos dos polos [el de la multitud y el del Estado] (...) oscilan todas las formas de gobierno” (Volco, 2010: 263). Por ello, procederemos a analizar las formas de gobierno que Spinoza detecta en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*.

3. 2. La constitución de la democracia como *imperium absolutum*

Tiene razón Moreau al decir que “en el *Tratado teológico-político* Spinoza no construye en ningún momento una teoría del Estado en sí misma: ésta no es su objeto” (Moreau, 2005a: 11). En efecto, el objeto perseguido por el filósofo holandés en este primer tratado

¹³⁹ Interesantemente, en su prefacio a la edición francesa de *La anomalía salvaje*, Deleuze (1982) escribe que Spinoza podría inscribirse dentro de una tradición que él denomina como “anti-jurídica”, que no tiene necesidad de una mediación para constituir las relaciones de fuerza.

¹⁴⁰ “Sobre este punto Negri tiene, sin dudas, razón: no hay lugar para una dialéctica hegeliana, procedente de ese movimiento inmanente y continuo que transforma progresivamente la negación en negación de la negación, según la recurrencia de una teleología. ¿Pero hace falta concluir que un pensamiento de tipo spinozista debe, por ello, invalidar todo tipo de dialéctica? ¿Un pensamiento tal no constituiría más bien una incitación a reconsiderar el funcionamiento y el estatuto del proceso dialéctico, en vista de despejarlo de una concepción finalista?” (Macherey, 1992b: 270). La misma interrogante fue ya planteada años atrás en las páginas finales de su célebre *Hegel o Spinoza* (2014: 257-260).

es el de abordar las problemáticas ligadas a la libertad de pensar y a la libertad de expresión. Pero Spinoza no diserta sobre este tópico en una dimensión cristalina y abstraída de cualquier imbricación con la realidad sino que sus aristas entran necesariamente en contacto con la cuestión política y estatal: aún más, la presupone. De ahí precisamente el subtítulo que acompaña al *Tratado teológico-político*, el cual reza: “Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado [*reipublicae*], sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado [*reipublicae*] e incluso la piedad” (Spinoza, 2012: 60). De esta manera, puede apreciarse que, si bien el motivo central de la disquisición de Spinoza gira en torno a la libertad de opinión y de expresión –temas afines a la tradición liberal (cfr. Feuer, 1958)–, éste no puede eludir al horizonte comunitario al cual necesariamente debe estar religado. La dimensión estatal, esto es, la política organizada institucional y normativamente, es así insoslayable.

Es por este motivo que, aun sin ser buscada explícitamente, la explicación del origen del Estado aparece en el *Tratado teológico-político*. Ella aparece, en su versión celeberrima, bajo el nombre del pacto en el capítulo XVI de esta obra, mediante el cual se establece “dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (...) y frenar el apetito en cuanto se 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, 2012: 338)¹⁴¹. No queremos inmiscuirnos con esto en el largo e interminable debate del estatuto de la figura del contrato en el pensamiento de Spinoza¹⁴², sino solamente indicar que Spinoza mismo, en el capítulo siguiente, refiere a este mentado contrato como algo que inhiere cuestiones que “nunca dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas” (Spinoza, 2012: 353). Para Moreau, esto sería señal de que, como mencionamos, el contrato se trata de un “modelo teórico, y que para pensar verdaderamente la realidad práctica del Estado es necesario tener en cuenta el contenido pasional del derecho y buscar los medios por los cuales el Estado puede impedir que los afectos de los individuos lo destruyan” (Moreau, 2005a: 11)¹⁴³. En este sentido, la apuesta de Spinoza en el capítulo

¹⁴¹ No se debe pasar de lado el agregado que Spinoza realiza respecto a este concepto de pacto, por el cual afirma que el mismo sólo puede tener fuerza en virtud de su utilidad. Esto significa que, al perder su utilidad, el pacto pierde valor alguno. Al respecto de esta noción de utilidad, cfr. Ramond (1998).

¹⁴² Para ello, cfr. *ut supra* la nota número 101.

¹⁴³ Moreau (2005a) añade que, además de estas dos fuentes del Estado, la contractual y la afectiva, puede encontrarse, en el capítulo V del *Tratado teológico-político*, el origen del Estado en un suelo distinto, de carácter menesteroso: “La sociedad [*societas*] es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas” (Spinoza, 2012:

XVII es la de estudiar cómo se estabiliza la relación entre la multitud y el Estado, esto es, qué derechos transfieren los súbditos y hasta dónde se extienden las potestades supremas del *imperium*. El objeto de análisis deja de ser, de esta manera, teórico, para volverse práctico: debe estudiarse la *praxis* misma para examinar cómo se configura la relación multitud-Estado. Pues, en efecto, “la misma experiencia lo enseña del modo más claro” (Spinoza, 2012: 353). Pero esta investigación no comporta una finalidad meramente descriptiva, no basta con hallar las causas que hayan llevado al fracaso o al éxito de una organización política determinada, sino que deben “extraer[se] de ahí qué concesiones deben hacer las supremas potestades a los súbditos [*subditis*] para mayor seguridad y progreso del Estado [*imperii*]” (Spinoza, 2012: 356). Y estas conclusiones que buscan asegurar la seguridad y libertad de un Estado Spinoza las obtiene, en este tratado, del estudio de la historia de los hebreos.

Para Spinoza, el Estado de los hebreos se convierte en un modelo¹⁴⁴ que, aunque es imposible de ser copiado y reproducido en la actualidad¹⁴⁵, nos proporciona, en la historia de su desarrollo y sus vericuetos particulares, la posibilidad de avizorar ciertas cuestiones que permanecen como invariantes universales a cualquier tipo de Estado. La clave se cifra en que multitud¹⁴⁶ y Estado¹⁴⁷ se determinan mutua y solapadamente entre sí, sin que haya un origen, como así tampoco un fin, dado y preexistente¹⁴⁸. Así, cómo articular la relación entre la *multitudo* y el *imperium* va a ser el tópico central concerniente a asegurar la estabilidad y el progreso de una organización política, la cual no es otra cosa sino la manera en que se estabiliza la vida en común.

Nuestro autor procede entonces a estudiar la manera en que los hebreos constituyeron su Estado y los eventos que soportó. A este respecto, Spinoza afirma que,

158). Cada una de estas explicaciones de la fuente del Estado, según el comentador francés, no se contraponen entre sí, sino que hacen énfasis en aspectos diferentes.

¹⁴⁴ En relación al estudio de la historia de los hebreos como ejemplo predominante en el *Tratado teológico-político*, cfr. del Lucchese, 2009: 64-82; Moreau, 2005c; Zac, 1971.

¹⁴⁵ Al comienzo del capítulo XVIII del *Tratado teológico-político* afirma: “Aunque el Estado de los hebreos (...) pudo ser eterno, sin embargo ya nadie lo puede imitar ni es aconsejable hacerlo” (Spinoza, 2012: 385).

¹⁴⁶ “La razón y la experiencia enseñan con toda claridad que la conservación del Estado [*imperii*] depende principalmente de la fidelidad de los súbditos [*subditorum*] y de su virtud y constancia de ánimo en cumplir las órdenes estatales” (Spinoza, 2012: 356).

¹⁴⁷ “Es, pues, tarea irrenunciable prevenir todos estos peligros y organizar de tal suerte el Estado [*imperium*], que no tenga cabida el fraude; más aún, hay que establecer un tal orden de cosas, que todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades” (Spinoza, 2012: 357).

¹⁴⁸ Sí podríamos afirmar, empero, algo que el posterior *Tratado político* explicita: que la multitud es la que funda al Estado: “Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado [*imperium*]” (Spinoza, 2010: 99).

una vez que escaparon de Egipto, los hebreos no se encontraban obligados a cumplir con el derecho de ningún Estado y podían, por tanto, dictar nuevas leyes para organizarse y constituir un Estado en las tierras que eligieran. Habiendo recuperado su derecho natural, el pueblo de los hebreos decidió, entonces, “por consejo de Moisés, en quien todos confiaban plenamente, no entregar su derecho a ningún otro mortal, sino sólo a Dios” (Spinoza, 2012: 360), comprometiéndose a obedecer el derecho expresado por Dios a través de la revelación profética¹⁴⁹; régimen que puede denominarse formalmente como teocrático (en tanto que, como veremos a continuación, Spinoza acota que fácticamente era una democracia). Ahora bien, este primer pacto realizado con Dios mismo fue reemplazado por un segundo, producto del miedo que suscitó el primer encuentro del pueblo hebreo con Dios. Quien fuera depositario del segundo pacto fue, así, Moisés: él detentó el derecho de consultar a Dios y de instituir y de interpretar las leyes divinas. Este Estado pudo ser eterno gracias a ciertas virtudes¹⁵⁰ que Spinoza enumera a lo largo del capítulo XVII del *Tratado teológico-político* y que conciernen “tanto a los (...) gobernaban como a los gobernados, de suerte que ni éstos se hicieran rebeldes ni aquéllos tiranos” (Spinoza, 2012: 370). Spinoza estudia una serie de características y de configuraciones que competen tanto a los gobernantes y al diseño institucional del Estado como al pueblo hebreo por igual y que hacen a la perduración de la comunidad política instituida por los hebreos. De esta manera, es posible ver que la multitud funda un Estado, adoptando una organización política que sea concordante con sus costumbres y su complejidad, y que este Estado afirma la potencia de la multitud a través de una serie de virtudes relacionadas a la configuración institucional. Multitud y Estado, en la

¹⁴⁹ Respecto a porqué los hebreos decidieron transferir su derecho a una sola persona, los comentaristas se bifurcan en dos líneas interpretativas que, es necesario notar, no se excluyen mutuamente. Por un lado, Moreau se hace eco de lo especificado por Spinoza al definir la complejidad o *ingenium* del pueblo hebreo que, luego de siglos de servidumbre, “eran un tanto rudos y estaban deformados por la esclavitud” (Spinoza, 2012: 160). Esta complejidad del pueblo hebreo, según Moreau (2012: 436-440), hace que éste se encuentre predisposto a odiar toda opresión impuesta por un hombre, como así también incapaces de vivir en libertad. De allí el consejo de Moisés de transferir su derecho a una potencia divina no percibida como tiranía humana. Por otro lado, Zourabichvili (2002a) especifica que la situación de los hebreos en su éxodo es análoga a una libertad sin memoria, esto es, a una multitud libre que aspira a su libertad ignorando las causas que la determinan, fundando un Estado como si se tratara de un segundo nacimiento.

¹⁵⁰ Siguiendo el orden de aparición, esas virtudes son, referidas a los gobernantes, los límites a los reyes por parte de los soldados conformados por ciudadanos, el derecho religioso, el surgimiento de profetas, el hecho de que los reyes fueran elegidos por su edad y virtud, y el ánimo de los reyes a buscar la paz antes que la guerra. En relación a los gobernados, Spinoza cita como virtudes el amor de los hebreos a su propia patria (una verdadera *pietas*) cultivada mediante un culto diario, el odio a las naciones vecinas, la utilidad que el Estado les proporcionaba, el servicio a Dios, el amor al conciudadano y su educación para la obediencia.

descripción mentada por Spinoza, confluían armoniosamente, potenciándose entre sí y manteniendo la estabilidad del cuerpo político.

Pero esta situación no se mantuvo indefinidamente. Moisés, dice Spinoza, no eligió a un sucesor de características similares a las suyas, sino que organizó que el derecho de interpretar las leyes divinas y de comunicar las respuestas de Dios residiera en una instancia apartada que debía ejercer el poder y gobernar el Estado. Así, el ministerio sagrado fue entregado a la tribu de los levitas y su manutención y comportamiento contumaz generaron resentimiento y disgusto en el pueblo. Esto dio inicio a una debacle que Spinoza confirma por diversos relatos: allí cuenta que el pueblo reprochó a Moisés no haber instituido nada por mandato divino, sino propio, pues él encomendó las cuestiones divinas a su propia tribu –los levitas–, lo que provocó

un tumulto y se dirigieron a él [a Moisés] gritando que todos eran igualmente santos y que él se había elevado, contra derecho, por encima de todos. Y no pudo apaciguarlos con argumento alguno, sino que con un milagro, empleado en signo de su fidelidad, todos fueron exterminados. Se produjo entonces una nueva sedición de todo el pueblo en bloque, porque creían que ellos habían muerto, no por juicio de Dios, sino por arte de Moisés. Éste, al fin, tras una gran plaga o peste, apaciguó al pueblo vencido por el cansancio; pero todos preferían la muerte a la vida, por lo que más bien había cesado la sedición que comenzado la concordia (Spinoza, 2012: 380-381).

Esto derivó en el aumento de la licencia y la pereza en general y, posteriormente, en una ruptura del pacto divino y en el reclamo de un rey mortal respecto del cual todas las tribus pudieran considerarse entre sí conciudadanas. “Pero esto fue un estupendo caldo de cultivo para nuevas sediciones, que condujeron, a la postre, a la total ruina del Estado [*imperii*]” (Spinoza, 2012: 381).

Con esto puede verse que la relación armoniosa entre multitud y Estado fue alterada: un cambio en el diseño institucional de la comunidad política provocó indignación en el pueblo hebreo y derivó en graves tumultos que pusieron en jaque la estabilidad del Estado. Indignación del pueblo hebreo, entonces, coadyuvada además por una complejidad particular que lo hacía propenso a las sediciones y a levantarse ante situaciones percibidas como opresoras. Estos levantamientos persistieron hasta que se adoptó un ordenamiento de tipo monárquico, lo cual no obstó que prosiguiera una espiral de decadencia que culminó con el perecimiento del Estado. Así las cosas, puede evaluarse cómo la relación virtuosa entre *potentia* y *potestas* devino antagónica: la encomienda de los fueros divinos a los levitas generó, para utilizar la expresión modificada de Spinoza,

un “Estado dentro del Estado [*imperium in imperio*]” (Spinoza, 2012: 382), lo que implicó que un sector del gobierno se apartara no sólo de las prerrogativas y voluntades de los reyes sino que también de los propios ciudadanos. A ello se suma, además, la instauración de una monarquía, lo que significó que “el interés de uno sustituya al de todos y que el patriotismo se pervierta en deseo de sacrificio por el soberano” (Balibar, 2018a: 382). Enfrentamiento, entonces, entre el sector político y el sector eclesiástico en el gobierno, pero también entre el poder instituido y el pueblo. Esto implicó una autonomización del Estado respecto de sus súbditos, plasmada en una tiranía por parte de los príncipes y un privilegio de la casta eclesiástica, que derivó en una represión de los ciudadanos y, por contrapartida, en una multiplicación de tumultos y sediciones populares.

¿En dónde puede ubicarse entonces el límite que hace que la *potentia* y la *potestas* se envaren en una relación antagónica y conflictiva? La democracia parece ser ese indicador que da cuenta de una organización institucional que hace a la conservación del Estado y de sus ciudadanos: a mayor democratización mayor libertad y seguridad del régimen. A eso apuntaba Spinoza al mencionar que el Estado de los hebreos pudo haber sido eterno: si bien la fusión entre derecho civil y religión puede denominarse como teocracia, Spinoza acota que, en la práctica, “todos permanecieron absolutamente iguales y (...) todos tenían el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar las leyes e interpretarlas, y (...) todos conservaban por igual la plena administración del Estado [*imperii*]” (Spinoza, 2012: 361). En este sentido, fácticamente el Estado de los hebreos pareció haberse organizado como una democracia. Si la libertad es el fundamento del Estado, ésta sólo puede ejercitarse de manera acabada en un Estado que se organice de manera democrática: “No cabe duda que esta forma de gobernar es la mejor y la que trae menos inconvenientes, ya que está más acorde con la naturaleza humana” (Spinoza, 2012: 421). Así, lo que buscamos es señalar no tanto que la teocracia es la institución imaginaria de la sociedad *qua* democrática, esto es, que el Estado establecido es la proyección colectiva de la transferencia de potencia efectuada por la multitud, sino que afirmar que “no hay en la historia una única forma del *imperium democraticum*, sino que hay necesariamente muchas: hay tantos regímenes como representaciones imaginarias del interés común” (Balibar, 2018a: 355).

Tal elemento democrático, como dice Volco, no es un objetivo o fin a ser perseguido y logrado dentro del decurso histórico de un Estado, es, antes bien, “aquello que late al interior de todo cuerpo político: su misma esencia” (Volco, 2010: 263).

Democracia entonces como, parafraseando a Spinoza, aquello que más se asemeja a la naturaleza humana, a saber, que el hombre es un animal finito, o “que el hombre es un animal social” (Spinoza, 2000: 206)¹⁵¹. Como dice Visentin, “la naturaleza humana (...) instauro entre los individuos una condición de inevitable dependencia recíproca” (2005: 118). Por naturaleza el hombre es un ser que no se basta a sí mismo y que debe relacionarse con sus pares: él se encuentra necesariamente ligado al resto de sus congéneres: no puede no afectar a o ser afectado por otras personas, aumentando o disminuyendo su potencia. La democracia reenvía a esta insoslayable vida en común a la que nadie puede escapar y que reconoce que, paradójicamente, el orden político se encuentra abierto a fluctuaciones que limitan o amplían la potencia de la multitud y del Estado, esto es, que el régimen político alberga en su seno el conflicto y que es por eso mismo que su estabilidad, entendida como una pugna por la libertad y la seguridad, puede ser asegurada.

Retomando la historia del Estado de los hebreos, vemos que su descomposición se debió a la proliferación de fanatismos y tumultos –acordes al *ingenium* del pueblo, en tanto su complejidad lo hacía predisponer a las revueltas– ante ciertas alteraciones en la distribución del poder. Podría decirse, en este sentido, que las instituciones constituyen el centro de imputación que elucida la degeneración del Estado hebreo: este caso particular permite entonces dar cuenta de que “las instituciones son siempre ambivalentes: según las condiciones corrigen las propias debilidades internas, o precipitan a los pueblos y a los Estados hacia la violencia” (Balibar, 2011: 56). Con ello deseamos dejar en claro que las instituciones son, pues, ambivalentes, de la misma manera en que la multitud también lo es, y ambas se determinan y sobredeterminan la una a la otra en una complejidad que no habilita postular un comienzo pleno y absoluto en el cual pueda identificarse el curso de los hechos que garantizarán la conservación o precipitarán la disolución de un Estado. En este sentido, las instituciones y la multitud no son exteriores entre sí, sino que se implican mutuamente y dan cuenta de la misma realidad: en el contexto de una comunidad política a disolverse, la corrupción de las instituciones y la ferocidad de la multitud “son las dos caras del mismo proceso” (Balibar, 2011: 56. Traducción modificada).

¹⁵¹ Dicho en palabras de Macherey: “*L’homme est voué à l’homme*” (Macherey, 2102: 210), es decir, el hombre está dedicado o consagrado al hombre.

La patencia del elemento democrático que debe subtender a cualquier Estado para que perdure es una dimensión que Spinoza explotará con mayor exhaustividad en su *Tratado político*. Puede afirmarse que éste se aboca a una verdadera ciencia del Estado, estudiando cómo puede organizarse de manera que se conserve y propenda a su virtud, la cual es la seguridad. Spinoza se encuentra “plenamente convencido de que la experiencia ha mostrado todas las formas de regímenes que se pueden concebir” (Spinoza, 2010: 84) y estas son, siguiendo la división tradicional, la monarquía, la aristocracia y la democracia¹⁵².

Si procedemos con el análisis del régimen monárquico, nos dice Spinoza, se verá que es falaz afirmar que en la monarquía gobierne sólo una persona, puesto que “el poder de uno solo hombre es incapaz de soportar tal carga” (Spinoza, 2010: 133)¹⁵³. Precisamente, el filósofo holandés remarca que es “a la esclavitud que interesa que se entregue el poder a uno solo” (Spinoza, 2010: 133), esto es, sólo podría decirse que la paz impera dentro de una monarquía a condición de entenderla en un sentido eminentemente negativo, como sinónimo de soledad y servidumbre¹⁵⁴. La crítica de Spinoza a la monarquía atañe no sólo a “la racionalidad del gobierno, sino también a su posibilidad práctica” (Zourabichvili, 2002a: 224). Y es que esta imposibilidad fáctica que constriñe al monarca permite dar cuenta de que, en verdad, toda monarquía absoluta es “una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente y, por eso mismo, pésima” (Spinoza, 2010: 133). De esta manera, un régimen monárquico se encuentra condenado a la inestabilidad no sólo por el hecho de depositar todo el poder en una persona que, como tal, es finita y falible, sino que también, y aún peor, deja librado el manejo de los asuntos públicos a los intereses arbitrarios y discrecionales de esta camarilla de personas que

¹⁵² Spinoza no especifica cuál es el criterio que adopta para realizar esta división entre tres tipos de regímenes. Podría postularse que es en función de la cantidad de poseedores del poder: uno, pocos o todos. No obstante, la distinción de una aristocracia descentralizada podría dar cuenta de que el criterio excede a la consideración meramente numérica de los gobernantes. Por su parte, Peña Echeverría (1989: 279) postula que la diferenciación sigue una gradación en sentido superador, siendo la democracia el régimen más virtuoso de todos.

¹⁵³ De ahí el recurrente recurso de los monarcas, ante su obvia finitud, a legitimarse de manera divina, como ya señalaba Spinoza en el *Tratado teológico-político*: “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, 2012: 159).

¹⁵⁴ Esta condición ominosa de la monarquía era también enfatizada ya en el *Tratado teológico-político*: “Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre” (Spinoza, 2012: 64).

confabula apartada de cualquier tipo de regulación política. En este sentido, “[l]a monarquía es la apariencia jurídica de un grupo dominante” (Peña Echeverría, 1989: 285).

Puede, empero, proponerse una organización correcta de la monarquía, y para ello “es indispensable que sean firmes los fundamentos sobre los que se levanta” (Spinoza, 2010: 135). Para ello, es menester dar respuesta a lo que Zourabichvili denomina como “paradoja intrínseca de la monarquía” (2002: 224), la cual tiene su origen en el hecho de que una persona detenta el poder del Estado. Así, Spinoza aconseja la creación de un Consejo (*Concilium*) conformado por ciudadanos provenientes de distintas familias¹⁵⁵ y que tendrá por oficio principal “defender los derechos fundamentales del Estado y aconsejar al rey sobre cuanto hay que hacer, a fin de que sepa qué hay que legislar en orden al bien común” (Spinoza, 2010: 140), como así también “promulgar las ordenes o decretos del rey y velar porque se cumpla cuanto se ha decretado sobre la cosa pública” (Spinoza, 2010: 141). La función del Consejo, como se ve, es tanto legislativa como ejecutiva¹⁵⁶: el Consejo sugiere al rey distintas opciones concernientes a los asuntos públicos, mientras que el rey escoge una de ellas. Ante esto aparece un problema: el rey podría elegir un consejo que atente contra el bienestar común de la población al favorecer una sugerencia que representa únicamente los intereses de un grupo particular. Abordaremos esta problemática inmediatamente no sin antes destacar que lo que este Consejo arroja como ganancia es que vincula a la vez que mediatiza al rey con los súbditos al acercarle a aquél cuestiones de interés general. En una metáfora sugerente, Spinoza afirma que “hay que considerar al rey como el alma de la sociedad y al Consejo como los sentidos externos del alma o como el cuerpo de la sociedad, por el que el alma percibe la situación de la sociedad y realiza lo que a ella le parece mejor” (Spinoza, 2010: 141): es el rey el que decide sobre cuestiones públicas que el Consejo considera trascendentes. Al mismo tiempo, el Consejo trae estabilidad a la inconstante voluntad de la persona aislada que es el rey, permitiendo “que todo derecho sea la voluntad del rey explicada, pero no que toda la voluntad del rey sea derecho” (Spinoza, 2010: 152).

¹⁵⁵ La familia debe ser entendida aquí como una unidad política en sí misma. Cada una de ellas portará no sólo un nombre y un emblema particular que las distinga de las demás, sino que también de ellas provendrán los hombres para la constitución del ejército y del Consejo. Así, la familia es una suerte de circunscripción electoral (*cf.* Mugnier-Pollet, 1976: 228).

¹⁵⁶ También administrativa, al especificar Spinoza la conformación de un Consejo más pequeño a partir del Consejo Real más grande, que se reuniría diariamente a fin de encargarse de la hacienda pública, la educación del hijo del rey y la defensa de las ciudades.

El Consejo, de esta manera, funciona como mediador entre el rey y la multitud. ¿Cómo hacer entonces que el rey bregue por el bien común al decidir por una alternativa? Spinoza introduce un conjunto de reformas de entre las cuales nombraremos la concerniente a la economía y al ejército como las más importantes¹⁵⁷. Respecto de la primera, nuestro autor especificará que ningún ciudadano poseerá bienes inmuebles: nacionalizados estos bienes, los ciudadanos se verán igualados ante esta restricción de gozar inmuebles y su lucro provendrá del comercio, debiendo “gestionar negocios que o bien son interdependientes o bien requieren los mismos medios para tener éxito” (Spinoza, 2010: 157) y haciendo que las familias (y los consejeros de donde provienen) confluyan en intereses y opiniones similares. Respecto de la segunda, el holandés aclarará que el ejército debe estar conformado no por mercenarios sino por ciudadanos en tanto aquéllos, movidos sólo por intereses pecuniarios, pueden volverse “en un factor de fuerza controlado por el rey o por una facción económicamente poderosa” (Peña Echeverría, 1989: 289). Pero más importante es que, al contar los ciudadanos con armas y al estar avezados en prácticas militares, la multitud armada se constituye en un factor de contrapeso¹⁵⁸ que inspira miedo en el rey y lo lleva a ganarse su favor, buscando así velar por el interés público¹⁵⁹. La faz económica de la reforma hace unificar los intereses de las familias (y, por ende, las opiniones del Consejo) mientras que la faz militar sirve de contrapeso a cualquier aspiración absolutista del monarca y lo hace inclinarse por alternativas que favorezcan el bien común.

De esto Spinoza concluye que “el rey será más independiente y tendrá más poder, cuando más vele por el común bienestar de la colectividad [*multitudinis*]” (Spinoza, 2010: 159). Si de ello se deduce que el poder reside en el rey, debemos detenernos en algo decisivo que invierte la carga de la aseveración anterior: “La voluntad del rey sólo tiene fuerza de derecho mientras mantiene la espada de la sociedad” (Spinoza, 2010: 169), es decir, “la espada o derecho del rey es, en realidad, la voluntad de la misma multitud”

¹⁵⁷ Hemos de mencionar que otro orden de reformas conciernen a la nobleza (intentando limitar su número al reducirla solamente a los descendientes del rey) y a la religión (separándola del Estado y haciéndola un mero asunto privado de cada persona).

¹⁵⁸ La participación de la ciudadanía en los asuntos de la defensa nacional hace que la recomendación spinozista se oponga tanto a la contratación de mercenarios como así también a la conformación de un ejército profesional y permanente que goza de un sueldo fijo. Acordamos en este sentido con Tatián, quien afirma que la “multitud armada es la reserva que preserva la paz del Estado, su autonomía y la libertad, advirtiendo Spinoza (...) que la consecuencia natural de contratar ejércitos mercenarios es la ruina de esta libertad” (Tatián, 2014: 103-104). La multitud armada es la ciudadanía misma que resguarda su libertad.

¹⁵⁹ “Así pues, el rey, bien porque le guía el miedo a la multitud o porque quiere ganarse a la mayor parte de la multitud armada (...) siempre ratificará aquella opinión que haya obtenido el mayor número de votos, es decir, la que es más útil para la mayor parte del Estado [*imperii*]” (Spinoza 2010: 159).

(Spinoza, 2010: 170). El poder del rey no es otra cosa que la potencia de la multitud, en la propuesta spinoziana de reformar la monarquía y hacerla un régimen político estable. Con ello se logra, entonces, que “el Estado o la sociedad [*imperium seu civitas*] conste siempre de una y la misma alma” (Spinoza, 2010: 153-154).

Aun así, la monarquía se muestra falible en varias cuestiones a las que el siguiente tipo de gobierno a ser estudiado, esto es, la aristocracia, es inmune. El “Estado aristocrático es aquel que es detentado, no por uno, sino por varios elegidos de la multitud, a los que en adelante llamaremos patricios” (Spinoza, 2010: 180). Al tratarse, así, de un gobierno de varias personas escogidas para tal fin¹⁶⁰, conformando éstas un Consejo, se evita de raíz la incapacidad de un solo hombre de hacerse cargo de todos los asuntos relativos a la gobernanza, como sucedía con la monarquía. Pero esta debilidad respecto de la administración del poder es equiparable también a la propia finitud del cuerpo del rey. Dicho con otras palabras: “Muerto, pues, el rey, ha muerto en cierta medida la sociedad, y el estado político retorna al estado natural” (Spinoza, 2010: 170), lo cual constituye un acontecimiento harto peligroso puesto que supone la disolución del Estado al retornar el poder supremo a la multitud. Con la aristocracia esto es bien distinto porque “los Consejos son eternos¹⁶¹, (...) [y] el poder de un Estado (...) no retorna jamás a la multitud” (Spinoza, 2010: 183). A esto se le añade, por último, que el poder del Consejo es siempre el mismo y que su voluntad es inconstante. Por ese motivo, Spinoza puede concluir que “el Estado [*imperium*] que es transferible a un Consejo bastante amplio es absoluto o se aproxima muchísimo a él” (Spinoza, 2010: 184).

En este sentido, la aristocracia se aproxima a, mas no se identifica con, un régimen absoluto: se aproxima puesto que un número mayor de personas, los patricios, detentan el poder estatal; no se identifica en tanto el resto de los ciudadanos que no son patricios “están excluidos de las deliberaciones y votaciones, [debiendo] ser considerados como peregrinos [*peregrini*]” (Spinoza, 2010: 189). Precisamente, como aquella persona que transita por tierras extrañas, los ciudadanos plebeyos son extranjeros en su propio país¹⁶², son peregrinos. Esto constituye el talón de Aquiles del régimen aristocrático y, por ese

¹⁶⁰ Spinoza establece una *ratio* de 1:50, es decir, 1 patricio cada 50 ciudadanos. Esta proporción es la columna vertebral del sistema aristocrático y bajo ninguna circunstancia debe disminuir.

¹⁶¹ La eternidad no debe ser entendida aquí de manera homóloga a la definición 8 de la primera parte de la *Ética*, esto es, como aquello que “no se puede explicar por la duración o el tiempo”, sino que, como dice Bove (Spinoza, 2002: 239), en un sentido más débil de perpetuación indefinida en la existencia.

¹⁶² De hecho, tanto Saisset (Spinoza, 2002: 213) como Ramond (Spinoza, 2015: 205) traducen el latín *peregrini* por *étrangers*.

motivo, Spinoza se empeña en recomendar que “la voluntad y el poder del Consejo Supremo, (...) sea, en la medida de lo posible, autónoma y la multitud no signifique para él amenaza alguna” (Spinoza, 2010: 186). Se trata, entonces, de evitar que la ciudad aristocrática se constituya como “una ciudad del miedo” (Mugnier-Pollet, 1976: 237).

Es la tensión entre la plebe y el patriciado la que se yergue como la principal amenaza capaz de poner en jaque la estabilidad de este régimen político. Es por eso que nuestro autor recomienda, como lo hizo con la monarquía, reformas que conciernan a lo económico y a lo militar. Respecto de lo económico, Spinoza resalta la necesidad de que los plebeyos dispongan de propiedad privada, con el fin de que estos súbditos desarrollen un interés por el cual decidan establecerse en el territorio en lugar de migrar a otras tierras. En el plano militar, Spinoza pone de relieve la imposibilidad de que el ejército esté conformado por ciudadanos plenos (esto es, con derechos políticos, los patricios), dado lo reducido de su número, por lo que se habilita la incorporación de los plebeyos al mismo, pudiendo ocupar incluso rangos medios¹⁶³. El propósito de estas medidas¹⁶⁴ es el de “mantener la integración de los ciudadanos en el conjunto político” (Peña Echeverría, 1989: 311).

Es interesante notar, aunque sea muy brevemente, que Spinoza contempla en el capítulo IX del *Tratado político* otro modelo de la aristocracia analizado recién. Si el tipo de aristocracia estudiada se definía por estar conformada por una ciudad que funciona a su vez como capital, esto es, una aristocracia centralizada, Spinoza pasa a contemplar la existencia de un Estado formado por varias ciudades, esto es, una aristocracia descentralizada. El beneficio de este tipo de aristocracia es que, al estar conformado por varias ciudades, los patricios de cada ciudad buscarán aumentar su participación en el Senado (institución encargada de la administración de los asuntos del Estado) a través del incremento del número de patricios. El resultado será, pues, como lo hace notar Matheron (2011a: 494-505), que el derecho a acceder al patriciado se reducirá a una mera formalidad y todos los habitantes de cada ciudad serán virtualmente patricios. La aristocracia descentralizada o federal se acerca enormemente a la democracia. La

¹⁶³ Spinoza también contempla la posibilidad de que los patricios enrolen a mercenarios al ejército en caso de cualquier situación extraordinaria (entre ellas, la sofocación de sediciones o la defensa propia).

¹⁶⁴ Podemos mencionar también otras reformas: la religiosa, que establece que los patricios profesen el mismo culto mientras se da libertad a los plebeyos; la judicial, que determina que los jueces serán los patricios; la territorial, al anularse la estructura familiar de las monarquías. El objetivo de cada una de ellas es el señalado por Matheron: “por debajo de un patriciado tan estrechamente unido como sea posible no debe haber más que individuos yuxtapuestos” (Matheron, 2011: 493).

democratización del poder permite, como dice Spinoza, una proliferación de la paz, la libertad y del bien común: al no residir el poder en una ciudad determinada, no hay Consejo Supremo alguno que pueda ser destruido, se elimina la posibilidad de que una ciudad imponga su interés por sobre las demás y se erradica el temor producido por los ciudadanos al disminuirse su amenaza.

No podemos proceder a estudiar con el mismo detalle que los dos regímenes anteriores la democracia, en tanto nuestro autor deja incompleto dicho capítulo luego de haberse extendido tan sólo por cuatro párrafos¹⁶⁵. Pero de todas maneras, sí podemos precisar dos características: una enunciada explícitamente y otra que se colige del estudio de la monarquía y de la aristocracia. Respecto del primer elemento, en el primer párrafo del capítulo XI del *Tratado político* Spinoza dice que

[e]n el Estado democrático (...) todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas (...) reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado (Spinoza, 2010: 243).

Esto es, el derecho a poder participar de los asuntos del Estado, a constituirse como un ciudadano pleno, no depende de un criterio de elección (como sucedía en el caso de la aristocracia), sino que depende, ahora, de un “derecho innato o adquirido por fortuna” (Spinoza, 2010: 180). En relación a lo segundo, podemos deducir que, del análisis de las dos primeras formas de regímenes políticos, para Spinoza hay una piedra de toque que hace a la estabilidad y la libertad de los Estados: el poder constituido debe tender a identificarse con el constituyente. Tanto en la monarquía como en la aristocracia, la disimetría entre el número limitado de gobernantes y la masa de gobernados producía una serie de conflictos que afectaban la seguridad del Estado y que debían ser emparchados mediante diversas reformas institucionales. Por este motivo es que Spinoza puede afirmar que la democracia se trata de un Estado “totalmente absoluto”¹⁶⁶ (Spinoza, 2010: 243). No hay distinción, pues, entre el contingente de personas dominadas y dominadoras: el

¹⁶⁵ No obstante, Spinoza menciona, en el segundo párrafo del capítulo X del *Tratado político*, la existencia de un Consejo Supremo, del cual serían miembros los ciudadanos. Para una descripción hipotética de sus instituciones, *cfr.* Matheron, 2011a: 498-502.

¹⁶⁶ Semejante tenor en el calificativo de Spinoza hacia la democracia nos permite colegir que el autor no considera, como sostiene Steinberg (2008), en un plano de igualdad a todos los regímenes por igual (aunque sí que estos podían ser pasibles de ser vueltos más estables a través de un conjunto de reformas institucionales), sino que, al contrario, presenta una clara preferencia por el régimen democrático, el único absoluto.

poder se hace extensivo a todos los ciudadanos que habitan ese Estado y todos estos ciudadanos se ubican en un mismo plano de igualdad de derechos¹⁶⁷.

En su repaso por los distintos tipos de regímenes políticos, el propósito de Spinoza era “describir la estructura mejor de cualquier Estado [*imperii*]” (Spinoza, 2010: 205)¹⁶⁸. Así, en primer lugar, el conjunto de propuestas descritas para la monarquía y la aristocracia dejó entrever que la mejor estructura que ambos podían adoptar era, precisamente, su democratización¹⁶⁹, esto es, el reparto equitativo del poder en la ciudadanía que compone el Estado. La democratización es algo inherente a cada régimen político, es y da cuenta de que el mismo se encuentra conformado de manera que es estable y puede perdurar¹⁷⁰. Así, la democratización permite entrever dos caras de una misma moneda: por un lado, la inexistencia de un sector que posee un poder alternativo dentro del propio Estado; por el otro, la igualdad de derechos entre los ciudadanos que pueden participar íntegramente en los organismos de gobierno y que es definitoria de la libertad de la comunidad¹⁷¹. Bajo el régimen democrático, todos los ciudadanos pueden acceder a tomar parte de los asuntos públicos y a tomar parte del Estado por ley: ése es un derecho que no puede cuestionarse de ninguna manera so pena de poner en peligro la libertad y la seguridad de ese Estado. En palabras de Spinoza, “si algún Estado [*imperium*] puede ser eterno, será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma del Estado [*imperii*] son los derechos” (Spinoza, 2010: 240).

A su vez, y en segundo lugar, los apuntalamientos institucionales realizados por Spinoza en el *Tratado político* a cuentas del régimen monárquico y aristocrático,

¹⁶⁷ Esto no quiere decir, claro, que en la democracia no haya individuos a cargo de llevar a cabo el gobierno y la administración de los asuntos comunes.

¹⁶⁸ Y podríamos agregar: “para mantener, sin notables cambios, su forma actual” (Spinoza, 2010: 132). Se advierte así que la forma de lograr esto que Spinoza se propone consiste en “la instauración de sistemas institucionales perfectamente auto-regulados” (Matheron, 1992: 141).

¹⁶⁹ Por eso compartimos la opinión de Visentin (2007) de que no se trata de afirmar que la democracia no es “el perfeccionamiento de la aristocracia” (Balibar, 1997: 84), sino que, antes bien, de postular que la aristocracia es una democracia incompleta, poniendo el acento en el proceso de democratización latente, el cual solo puede tener un asiento adecuado en un régimen organizado democráticamente.

¹⁷⁰ Eso no implica, ciertamente, que los Estados puedan devenir menos democráticos: precisamente el ejemplo del Estado de los hebreos del *Tratado teológico-político* y el parágrafo primero del capítulo X del *Tratado político* (lo que, contrario a lo que sostiene Mugnier-Pollet (1985), marca la afinidad entre ambos tratados). Sí, de cualquier manera, permite atinar lo siguiente: que ni el régimen más unipersonal que pueda postularse es incapaz de existir de esa manera puesto que para funcionar, más o menos correctamente, requerirá la participación de otras personas, tanto fáctica como normativamente.

¹⁷¹ La relación estrecha entre igualdad y libertad se evidencia en la siguiente cita: “Finalmente, dejando aparte otras cosas, es cierto que la igualdad, cuya pérdida lleva automática y necesariamente consigo la pérdida de la común libertad, (...)” (Spinoza, 2010: 240).

concernientes al gobierno, pero también al ejército y a la economía entre otros, son la demostración de algo muy puntual: que las instituciones pueden ejercer un rol positivo en el devenir de un Estado, permitiendo que éste pueda sostenerse en el tiempo. En este sentido, las instituciones no antagonizan con la potencia de la multitud, sino que permiten afianzar su potencia. Con ello no quiere decirse que las instituciones ejerzan, en el *Tratado político*, solamente un rol positivo: en esta obra se prolonga “la dialéctica de las instituciones que había esbozado el *Tratado teológico-político*” (Balibar, 2011: 84), esto es, la calidad de las instituciones dan cuenta del estado del régimen político, sea virtuoso sea vicioso. Pero, repetimos, a la luz de lo especificado en el apartado anterior, que las instituciones pueden desempeñar un papel positivo, complementario, a la potencia de la multitud. Por ese motivo, estudiaremos en el siguiente apartado la manera en que las instituciones operan en un régimen democrático.

3. 3. El lugar de las instituciones

La democracia, no obstante lo vertido al final del apartado anterior, no es una panacea. Spinoza es claro en este respecto:

La experiencia, sin embargo, parece enseñar que, si se atiende a la paz y la concordia, interesa que todo el poder sea entregado a uno solo. Ningún Estado [*imperium*], en efecto, se mantuvo tanto tiempo sin ningún cambio notable como el turco; y, a la inversa, ninguno ha durado menos que los Estados [*imperii*] populares o democráticos, y en ninguno se han producido tantas sediciones (Spinoza, 2010: 133).

El conflicto parecería ser la regla, antes que la excepción, en el caso de los Estados democráticos. Esta afirmación resulta interesante: ¿por qué Spinoza declara que el fin del Estado es la libertad y la seguridad y, empero, expresa una preferencia abierta por el tipo de régimen democrático el cual, a la luz de la cita anterior, parecería ser el más inestable en relación a otros tipos de organizaciones del cuerpo político? En el mismo párrafo de donde extrajimos la cita en cuestión podríamos hallar un principio de respuesta: “Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz” (Spinoza, 2010: 133). Tal mentada paz que podría adjudicarse como virtud de una monarquía sería, de esta manera, un eufemismo – ciertamente espurio–, en tanto da cuenta de la pérdida de la libertad de los hombres. Es menester entender que “el conflicto y la discordia no desaparecen por arte de magia (...) luego de que un poder soberano ha sido instituido[, e]l conflicto siempre será una parte

de la política, una que nunca puede ser eliminada” (del Lucchese, 2009: 79)¹⁷². El conflicto, entonces, es algo ínsito a la política porque subtiende a cualquier estado político¹⁷³. Es la diferencia confesada por Spinoza a Jarig Jelles en su celeberrima epístola L: “Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural” (Spinoza, 1988: 308). Así, la persistencia de ese derecho natural de “cada individuo [que] se extiende hasta donde llega su poder” (Spinoza, 2010: 90), inalienable e imposible de ser, en su totalidad, cedido, enajenado o transferido es lo que explica que ese poder pueda “en ciertas circunstancias, volverse contra el orden institucional” (Lordon, 2013: 111).

La democracia, pues, en lugar de obturar ese conflicto, lo acoge. De esta manera, en lugar de detentar pretensiones asépticas o de inmunización perfecta ante el conflicto, busca regularlo. El Estado no puede adoptar una posición antagónica y ajena frente al conflicto, so pena comprometer la concordia y la seguridad pública y provocar la indignación y conspiración de la multitud. “El Estado de derecho en Spinoza no es un régimen democrático pacificado, sino un sistema de regulación del conflicto entre la multitud y el soberano. El sistema no excluye revueltas y represiones, deja el camino abierto a la mediación del conflicto” (Ciccarelli, 2003: 223). Por este motivo, se hace imperiosa la necesidad de concebir un Estado democrático que cuente con un aparato institucional y jurídico que, susceptible de ser siempre enmendado y criticado, permita hacer tolerable el conflicto, evitando que se generen disturbios lo suficientemente importantes como para poner en jaque la estabilidad del orden político y permitiendo que el conflicto se torne productivo.

Reside en la base de lo explicado recién entonces la concepción implícita de que las instituciones deben procurar, antes que una represión constante de aquellas conductas que socaban la seguridad y la estabilidad del Estado, la sublimación de las distintas potencias de los *conatus* que componen el cuerpo político, esto es –y siguiendo a Lordon

¹⁷² Al respecto, del Lucchese argumentará que el conflicto es conceptualizado de manera distinta en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*: mientras que en el primero el conflicto aparece simplificado, algo que es condenable en cualquier régimen político sin más, en el segundo es ponderado de manera más compleja, señalando una función positiva (*cfr.* del Lucchese, 2009: 82).

¹⁷³ Parece entonces que cuando Spinoza dice que “[l]a virtud del Estado [*imperii*] es la seguridad” (Spinoza, 2010: 88), esto puede entenderse en dos sentidos, como bien elucida Peña (2018: 162): bien como una seguridad conseguida gracias al temor y a la pérdida de la libertad de los súbditos bien como una seguridad basada en la deliberación y el acuerdo, esto es, en un régimen libre. Como vimos, Spinoza asocia la primera al régimen turco mientras que aboga por la segunda, una seguridad de la mano de la libertad, pero sin obviar que la seguridad siempre se encuentra expuesta al conflicto.

(2013: 168-173)– como una operación político-social que permite que las potencias sean canalizadas en formas y luchas instituidas¹⁷⁴. Dada la esencia deseante de cada modo finito, por la cual busca, ante todo, perseverar en su ser, se debe adoptar, entonces, un ordenamiento institucional que no consista apenas en la represión de afecciones sino en un encauzamiento de éstas en una oferta agonista regulada institucionalmente¹⁷⁵.

Este resquicio en el cual las instituciones pueden actuar reprimiendo y sublimando se debe precisamente a este derecho natural que no puede ser nunca enajenado por completo. Ese derecho natural, como vimos, “no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada a cuanto aconseje el apetito” (Spinoza, 2010: 94); pero precisamente por esto último es que ese derecho natural también abre un horizonte colaborativo con otras personas puesto que ese esfuerzo por perseverar en su ser reenviaría a una necesaria coexistencia en un régimen político. Aquello a lo que el ciudadano se compromete al entrar en el estado civil es a no “vivir según su propio sentir” (Spinoza, 2010: 107-108): esa es la porción del derecho natural a la que renuncian; pero el hombre nunca podrá dejar de “actua[r] según las leyes de su naturaleza y vela[r] por su utilidad” (Spinoza, 2010: 108): es decir, sin expresar su potencia y sin comportarse de forma de aumentar su poder, esa es la porción del derecho natural de la que nadie puede deshacerse por completo.

En relación con ese resto insoslayable de derecho natural tiene que constituirse el estado civil. Dice Spinoza que “[l]os hombres, en efecto, son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común” (Spinoza, 2010: 84). ¿A qué se debe semejante afirmación que hace ligar de manera necesaria a un hombre aislado con un espacio común de vida? “[E]n el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro”, y, como contrapartida, tiene “menos derecho, cuantas más razones tiene de temer” (Spinoza, 2010: 98). De esta manera, si “los hombres en el estado natural son enemigos” (Spinoza, 2010: 116), debe colegirse que una persona poseerá mayor derecho no en una situación en la que se encuentra expuesto incesantemente ante cualquier peligro, sino en un estado civil o político que se “se

¹⁷⁴ A la luz de lo explicado, no debe entenderse aquí el término “sublimación” como una superación definitiva y acabada, propiamente dialéctica en el sentido hegeliano. “Sublimación” es así efecto de la acción mediadora de las instituciones, tal como elucidamos al final del primer apartado del capítulo actual.

¹⁷⁵ Así también lo entienden Allendesalazar Olaso: “La ley que preside la organización de las instituciones spinozistas es siempre la misma, y consiste en canalizar útilmente las pasiones sin jamás negarlas” (1988: 117).

instaure para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias” (Spinoza, 2010: 110). Ello explica, así, el porqué de que el estado natural y el estado político no se contrapongan: éste último “busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón” (Spinoza, 2010: 110). El surgimiento del Estado es tan natural como racional puesto que “en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos [*sui iuris*]” (Spinoza, 2010: 99), esto es, sólo dentro de un ordenamiento político es posible que los hombres vivan en seguridad y libertad.

Y esta misma elucidación podemos aplicarla a la relación de la multitud con el Estado. En efecto, en el primer capítulo del *Tratado político* Spinoza escribió que “la multitud [*multitudo*] debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites” (Spinoza, 2010: 84). Para entender de manera certera esta aseveración debemos considerar ineluctablemente aquello que hemos analizado en el capítulo precedente, esto es, que la multitud no ha de ser considerada únicamente en términos peyorativos, sino que su estatuto es ambivalente en función de su constitución afectiva, es decir, de los afectos que la informen. Porque la multitud comporta una potencia, una potencia que es expresión de la capacidad que tienen los hombres de afectarse entre sí y de manera colectiva; como bien entiende Lordon: “Por potencia de la multitud es necesario entender una cierta composición polarizada de potencias individuales tales que, sobrepasando, por la constitución misma, todas las potencias por las que se constituye, ella es un poder de afectar a todos” (Lordon, 2013: 197). La multitud, en este sentido, es capaz de afectarse a sí misma, de auto-afectarse, a través de su propia potencia en su totalidad o a una parte de ella. Para constituirse como tal la multitud debe darse un afecto común que la informa y que excede a la acción de cada una de las partes componentes. La multitud, en cierta manera, es todo lo que hay y, debido a esto, ella es una suerte de “trascendencia inmanente” (Lordon, 2015: 61, 66). Para comprender adecuadamente, entonces, eso que Spinoza afirma, es menester considerar que la afección propia de la multitud busca su propia conservación ante un estado de naturaleza plagado de tendencias tanto centrípetas (esto es, que favorecen su comportamiento como un cuerpo y como guiada por una mente) como centrífugas (esto es, que propenden a su disociación y desintegración). La multitud se conforma, actúa como un cuerpo y es guiada como por una sola mente, y se auto-afecta: he aquí el primer momento en que se produce una “elevación que constituye lo propio de lo social” (Lordon, 2015: 88) y que permite contener la violencia y la inestabilidad propia

de la asociación caótica de las relaciones corporales –es decir, individuales, entendidas en un sentido coloquial– que se producen en un plano horizontal¹⁷⁶. Ahora bien, como ya señalamos en el Capítulo 2, el que “la multitud se rija como por una sola mente (...) debe suceder en el Estado” (Spinoza, 2010: 102). Ése es el límite dentro del cual la multitud debe ser dirigida y mantenida: el Estado, una especie de segundo momento de la verticalidad¹⁷⁷, es constituido por la multitud a partir de su potencia y no como una instancia que le es exógena (en tanto no viene desde fuera) como así tampoco meramente espontánea (en tanto demanda ser instituida). El Estado es el efecto necesario de la multitud, se encuentra fundado a partir de su potencia; aquél no procede a rellenar un resto o un faltante, ni tampoco proviene cual suplemento, sino que es producto mismo de la multitud, en absoluto ajeno a ella. Ese impulso a adoptar un ordenamiento estatal es ubicuo, “puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún tipo de estado político [*statum aliquem civilem*]” (Spinoza, 2010: 88). En este sentido, podríamos decir que el Estado es una forma compleja que la multitud tiene para afectarse a sí misma: si la multitud puede afectarse a sí misma de manera inmediata¹⁷⁸, afecciones que serían difusas y carentes de centro alguno, también puede darse afecciones mediatas, que pasan por un conjunto de intermediarios que se interponen en el seno mismo de la multitud y que hace que la potencia de ésta atraviese distintos tamices o estratos a través de los cuales se refracta y se refuerza.

Estos intermediarios son el aparato institucional que hace al Estado. ¿Pueden ser éstos concebidos como confiscadores¹⁷⁹ de la potencia de la multitud? Ciertamente, el

¹⁷⁶ Con respecto a la relación entre la sociedad y el Estado en Spinoza, Manfred Riedel entenderá que en este autor hay una indistinción entre ambos conceptos que es propia de la filosofía política antigua, medieval y moderna hasta Hegel, quien recién con el concepto de “*bürgerliche Gesellschaft*” permitiría distinguir una sociedad civil en relación al Estado (Riedel, 1989: 201-202). Tatián (2001: 145-146) detecta, por su parte, un principio de la sociedad y un principio de la comunidad que estarían, en el caso del primero, basado en una lógica de la rivalidad, y, en el caso del segundo, cementado en una lógica de la concordancia. También Chau (2012d: 274) encuentra un campo social, de las costumbres del *ingenium gentis*, distinto de un campo político, propio de las leyes bajo el derecho civil, que pueden limitarse u oponerse entre sí. A nuestro parecer, si hay algo parecido a la “sociedad” en Spinoza es, como lo señala Lordon, una instancia de composición de cuerpos y potencias que hace a la fuerza de “lo social”, esto es, a la multitud, que sólo es distinguible de una instancia estatal en términos analíticos, puesto que eso “social” lleva *in nuce* un momento de verticalidad y unidad.

¹⁷⁷ Seguimos aquí los lineamientos de Lordon (2015: 79-105).

¹⁷⁸ Y esto implicaría a la recién mencionada primera elevación de la conformación de la multitud, de lo social.

¹⁷⁹ Quizás por prologar la edición francesa de *La anomalía salvaje*, Matheron se refiera a la acción operada por el Estado de la siguiente manera a la que nosotros aludimos *ut supra*: “El poder político, aun en el sentido jurídico de la palabra ‘poder’, es la confiscación, por parte de los gobernantes, de la potencia colectiva de los súbditos” (Matheron, 2014: 91).

poder estatal no debe ser entendido como una captura de la potencia de la multitud, es decir, aquél no puede fundarse en detrimento de ésta. El poder del Estado, recordemos, proviene de la multitud y de ningún otro lugar: “Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado [*imperium*]” (Spinoza, 2010: 99)¹⁸⁰. Antes que una captura o confiscación, el poder estatal busca una “orientación de una fuerza colectiva que, en su principio, existía como en un estado difuso” (Matheron, 2011: 327). En el estado político todas las personas temen a las mismas cosas y tienen las mismas garantías de seguridad, en tanto todos obedecen a las mismas reglas y normas por decisión propia (*cfr.* Spinoza, 2010: 108), esto es, los afectos de la multitud permiten ser estabilizados: “a través del Estado la potencia de la multitud se encauza y organiza, y con ello puede hacerse potencia real, y alcanzar cada uno y todos en conjunto la máxima libertad o autonomía (*sui iuris*)” (Peña Echeverría, 2012: 63).

Hay, empero, que reconocer que “[a]llí donde los hombres poseen derechos comunes [*iura communia*] y todos son guiados como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él” (Spinoza, 2010: 99). Efectivamente, si para Spinoza el derecho se equipara al poder¹⁸¹, no puede ignorarse que, dentro de un marco de vida en común e institucionalizada, un hombre no puede “vengar todo daño a él inferido (...) [o] vivir según su propio ingenio [*ingenium*]” (Spinoza, 2010: 95). Ahora bien, esta situación de inversión proporcional, esto es, este hecho en donde una persona posee menos derecho mientras otras unidas son más poderosas, debe ser ponderado en virtud de lo argumentado por Chauí. Según la comentadora brasileña, esto sólo puede ser contemplado si consideramos el poder de los individuos atomizados. De esta manera, “la potencia soberana debe ser inconmensurable al poder de los ciudadanos tomados uno a uno” (Chauí, 2012d: 252). Así, es cierto que un hombre aislado, en cuanto partícula insular, posee menos derechos en relación al Estado, ya que el *imperium* es la potencia de ese cuerpo complejo que es la multitud expresada en derecho civil. Pero no sucede lo mismo cuando se lo considera colectivamente, porque es la multitud como colectividad la que determina al Estado y a su derecho. Es en este sentido que el Estado es así la

¹⁸⁰ Se plantea aquí la cuestión lógica que atiene al estatuto de la multitud antes de fundar al Estado. Postular una multitud carente de organización es algo que solo puede hacerse a título hipotético, so pena de entrar en lo que Pires Aurélio llama como un “círculo vicioso” (2007: 354). Entendemos que la multitud aparece siempre ya como socializada y comportando elementos que hacen a su organización política.

¹⁸¹ “Si, a pesar de todo, queremos decir que la sociedad [*civitatem*] tiene el derecho o la potestad [*ius sive potestas*] de prescribir tales acciones (...)” (Spinoza, 2010: 112).

institucionalización de la potencia colectiva de la multitud y que, una vez constituido como tal, actúa sobre sí mismo y sobre la multitud estabilizando los afectos del cuerpo político. Y esta estabilización del horizonte afectivo, de entre los cuales la esperanza y el miedo sobresalen como los más destacados, es lograda a partir del forjamiento de la obediencia de los súbditos o ciudadanos del régimen en cuestión.

Poder constituyente y poder constituido, así, pueden ir de la mano, en una relación virtuosa, en tanto son una y la misma cosa: las instituciones que hacen al Estado son la cristalización de la potencia de la multitud, ellas comportan una potestad efectiva y normalizadora, favoreciendo la coordinación y la cooperación que produce mayor utilidad para el régimen. En este aspecto, cabe ciertamente la posibilidad de preguntarse por el peligro de que ese poder instituido se aleje de su hontanar popular, a tal punto de que la potencia de ésta devenga alienada, sin reconocerse ya en el poder, leyes e instituciones estatales que se ejercen sobre ella. Formulado en otras palabras, es el problema perenne de las jerarquizaciones y mediatizaciones. Si las críticas son efectuadas, debemos tomar precaución de aquellas posiciones en las que podrían originarse y que postularían una reapropiación de esa instancia estatal en un plano únicamente horizontal, una posición que sería deudora de una concepción de lo social y de lo político como algo pasible de ser simplificado y transparentado¹⁸². Pretender esto sería obviar la complejidad que inhiere a lo social, reconocida por Spinoza en el capítulo V del *Tratado teológico-político*¹⁸³: la división del trabajo, la especialización y la complejización de la vida social hace imposible una organización de los asuntos comunes sólo en un plano horizontal. Las instituciones deben poseer una complejidad tal que se corresponda con la complejidad social que regulan, puesto que ellas le son endógenas: es la inmanencia de la potestad estatal, “la potencia de las dinámicas de institucionalización y la división del trabajo la que reproduce sin cesar los poderes separados” (Lordon, 2015: 231), esto es, las

¹⁸² La cercanía de Hardt & Negri a esta posición deja entreverse en *Multitud*: “Para comprender la facultad de decisión de la multitud cabe acudir a la analogía con el desarrollo colaborativo de programas de ordenador y las innovaciones del movimiento Open Source. (...) Por lo tanto, planteamos que se considere a la democracia de la multitud como una sociedad de código abierto, es decir, una sociedad cuyo código fuente se revela a todos, de modo que todos podamos trabajar en colaboración para corregir los defectos y crear nuevos y mejores programas sociales” (Hardt & Negri, 2004: 386).

¹⁸³ “No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener su vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal” (Spinoza, 2012: 158).

mediaciones y las jerarquías. Todos estos fenómenos son inevitables al organizar política y socialmente la vida en comunidad¹⁸⁴.

En cuanto a la naturaleza del Estado, entonces, podemos decir, siguiendo a Moreau (2012: 448-459) que el mismo puede ser considerado bajo tres puntos de vistas que explican los mecanismos de socialización que el Estado lleva a cabo. El primero de ellos es la asociación, relacionado con aquello que el Estado es: un todo dado, sin una clausura completa¹⁸⁵, formada de individuos humanos. El Estado es, precisamente, una asociación de seres humanos, un individuo complejo constituido por otros individuos (a su vez complejos): pero un individuo complejo de una, valga la redundancia, complejidad mayor que las partes componentes, esto es, el Estado es más “apto para hacer o padecer más cosas a la vez” (Spinoza, 2000: 88) que los individuos que lo conforman. Esto, por supuesto, implica que el Estado no debe ser entendido como un cuerpo biológico, integrado por órganos que desempeñan funciones específicas, puesto que mantiene una autonomía relativa recíproca respecto a los individuos humanos que lo componen, en tanto éstos tienen deseos que pueden entrar en conflicto entre sí y con el Estado. De ahí entonces la problemática de la fórmula de que la multitud sea conducida *una veluti mente*, la posibilidad de la multitud sea guiada como por una mente, componiendo algo parecido a un cuerpo y alma común y prevaleciendo por sobre sus elementos centrífugos.

El que la multitud no se comporte como un cuerpo y esté guiada como por una sola mente es siempre una posibilidad que, antes que ser la excepción, bien podría ser la regla en la vida de cualquier Estado. El que puedan diferenciarse partes de la multitud es algo que el propio Spinoza reconoce al mencionar, en el caso de la monarquía, que “la espada o derecho del rey es, en verdad, la voluntad misma de la multitud o *de su parte más fuerte*” (Spinoza, 2010: 170. *Cursivas nuestras*). La cita de Spinoza deja entrever que es un hecho típico el que el derecho del Estado sea determinado por la fracción más poderosa de la multitud y no por la voluntad de la totalidad de ella. No obstante, no por ello debemos dejar de estudiar qué problemáticas se hallan en aquello a lo que esa “parte más fuerte”, a la que Spinoza refiere, reenvía inmediatamente. La primera de ellas es que esta “parte más fuerte” de la multitud recién mentada nos sirve de índice para advertirnos

¹⁸⁴ Acaso sólo dispongamos de un baremo que permita determinar cuándo ese Estado aliena la potencia de la multitud: la utilidad.

¹⁸⁵ “Clausura relativa”, “clausura porosa”, “totalización no totalitaria” y “clausura abierta” son los distintos nombres que utiliza Lordon (2015: 144-147, 183) para referir a la imposibilidad de una identificación plena, completa y espontánea del conjunto de los ciudadanos entre sí y con el *imperium*.

que la multitud, si bien puede comportarse como un cuerpo y ser guiada como por una sola mente, no por ello deja de cifrar una densidad en la que se anudan un conjunto de complejidades. La multitud, podríamos afirmar, sería ese cuerpo que encierra una complejidad de relaciones establecidas entre los cuerpos que la componen, manteniendo, cada uno de ellos, relaciones de movimiento y reposo diversas entre sí¹⁸⁶. Dicha complejidad puede dar y, como muestra Spinoza en su cita, da lugar a una diferenciación, una desigualdad interna dentro de la multitud, por la cual una parte de ella se constituye en más fuerte –y, por tanto, es capaz de determinar el derecho del Estado– y otra parte de ella deviene como la menos fuerte.

Otro orden de problemáticas sería la siguiente: aquella otra parte dejada de lado, la parte débil o menos fuerte de la multitud no ha logrado que su voluntad se haya cristalizado en las instituciones gobernantes¹⁸⁷. Ante la constatación de que su voluntad no se ve reflejada en el derecho estatal, esa parte menos fuerte de la multitud puede experimentar indignación¹⁸⁸ en ella y, en la peor de las hipótesis, devenir sediciosa, esto es, escindirse. A pesar de lo extremo de la situación recién considerada, ella da cuenta de algo perenne que es la conflictividad inherente a cualquier asociación humana y a cualquier cuerpo compuesto, como lo sería la multitud o el propio Estado. Ante esto, podríamos decir que le compete a las instituciones la tarea de sublimar este conflicto imposible de ser erradicado a través de una estabilización afectiva, esto es, reforzar a la multitud con un afecto común a todo su cuerpo de manera de que dichas divisiones queden subsumidas al comportamiento de la multitud como un cuerpo y como guiada por una sola mente. Dado lo inextirpable de este conflicto, entonces esa división no debe ser, por tanto, conminada y meramente reprimida, sino que antes bien debe ser entendida como un insumo a ser procesado por las instituciones con el objeto de redundar en una mayor circulación de afectos políticos positivos, pues de ello se trata ese proceso institucional y

¹⁸⁶ Quizás pueda entenderse esta complejidad de la multitud de la misma manera en que Morfino la entiende en relación a la temporalidad: una complejidad de relaciones, afecciones, ritmos y poderes que no son pasibles de ser reducidos a una manifestación plena, simple y transparente, sino que es plural y no contemporánea entre sí (Morfino, 2014: 153). Empero, Morfino sostiene la imposibilidad de que esta pluralidad pueda ser totalizada, postulación que enfrentamos en tanto hemos visto en el Capítulo 2 cómo le es propio a la multitud también un momento de unidad.

¹⁸⁷ El que esa parte pueda distinguirse del resto es algo, como repetimos, esperable en virtud de la mecánica afectiva: el afecto común que constituye a la multitud como tal nunca logra imperar con una unanimidad total y plena.

¹⁸⁸ “La indignación es el odio hacia alguien que hizo mal a otro”, define Spinoza en su *Ética* (2000: 173). Provocar indignación es transformar “el estado político en estado de hostilidad” (Spinoza, 2010: 123).

político que es la “construcción de lo común capaz de afirmar simultáneamente las singularidades que le dan forma” (Volco, 2010: 245)¹⁸⁹.

Esto es, por tanto, un proceso que supone un esfuerzo. Y decimos proceso porque no se trata de una sublimación operada espontáneamente, sino de “desarrollar mecanismos que aseguran que el cuerpo del Estado pueda darse esa identidad” (Moreau, 2012: 452) que asegura su unidad, en tanto el “Estado [*imperium*] debe ser indivisible” (Spinoza, 2010: 149). Podemos así considerar al Estado bajo el segundo aspecto enumerado por Moreau: la integración. Para ser contemplado como algo más que una mera asociación, el Estado debe entenderse como comportando un

sistema institucional que da lugar a una integración más fuerte, donde la diferenciación física entre los componentes es reemplazada por una diferenciación de tareas y una multiplicación de instituciones, que los hombres aceptan porque éstas sirven para asegurar una mejor satisfacción de sus necesidades comunes (Moreau, 2012: 455-456).

Las instituciones del Estado, en este sentido, se erigen como el asiento en el que distintas tareas se distribuyen y favorecen una cooperación entre los ciudadanos. Como se vio en el apartado anterior a cuenta de la monarquía y la aristocracia en cuanto a la dimensión militar y económica principalmente (pero también política y judicial), el Estado puede establecer mecanismos de intereses que favorezcan una “integración por constitución” (Moreau, 2012: 455), esto es, que propendan a que las voluntades de los ciudadanos converjan en un sentido común, como guiadas por una sola mente, acercándose al fin del Estado (la libertad y la seguridad) y defendiéndolo en caso de peligro.

Comprendido en esta faz de integración, se advierte el acento que se pone en las instituciones del Estado, en tanto de ellas depende en primera instancia la suerte del régimen político: “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 [*imperii*]. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen” (Spinoza, 2010: 127)¹⁹⁰. Tanto la observación de las leyes como los vicios de los súbditos

¹⁸⁹ Remitimos a Volco (2010: 243-255) para un análisis detallado de la conflictividad a partir de la noción de resistencia y su engarzamiento con la problemática de la libertad.

¹⁹⁰ Aquí podría abrirse un resquicio poco explorado que concierne a si las instituciones que hacen civilizados a los sujetos lo hacen apenas con la instauración de leyes que regulan el comportamiento (esto es, instituciones entendidas como neutrales) o de si éstas comportan un valor que las informa. Respecto de esta cuestión, Blom (2007a) entiende al Estado spinoziano como perfeccionista, en tanto encarna una moralidad en la medida que las instituciones liberan a los ciudadanos. De Tommaso (2009: 49) comparte esta vocación ética del Estado. Sobre esta cuestión, *cf.* Matheron (1985a).

deben ser imputados a la forma en que el Estado se encuentra constituido. De ahí entonces la importancia capital de las instituciones, las cuales deben estar conformadas y establecidas de tal modo que velen por la paz y la seguridad. La capacidad de las instituciones de regular y de hacer previsible las conductas permite así que impere una concordia en el comportamiento de los ciudadanos que habitan ese régimen político.

Ahora bien, es necesario indagar qué tipo de representación tienen los ciudadanos del Estado: este es el tercer tipo de abordaje realizado por Moreau: el de la adhesión. El Estado, en efecto, puede aparecérselo –y de hecho lo hace– a la multitud como algo separado y distante de ella. En su complejidad y en su magnitud, el Estado pues, puede ser comprendido por la multitud como algo trascendente. Ante ello, es importante insistir con el hecho de que si el Estado es percibido como algo trascendente o exógeno a la propia multitud, sólo puede serlo si es entendido imaginariamente. Únicamente puede decirse que el Estado es algo del orden de lo trascendente a sus partes componentes por medio de la imaginación, en tanto que si lo aprehendemos a través de la razón se verá que el mismo es producto de la multitud. Esto no impide, ciertamente, que el Estado sea imaginado o vivido¹⁹¹ como una instancia separada de multitud¹⁹². De hecho, el Estado se trata objetivamente de un individuo que encierra una complejidad y un conjunto de instancias mediadoras, pero él no es exógeno a la multitud: el Estado es una obra propia de la multitud, es una creación de ésta, es su necesario efecto: “el Estado es nosotros” (Lordon, 2015: 238). Concordamos, en este sentido, con el dictamen de Matheron: “el poder estatal propiamente dicho (...) no es otra cosa que la potencia misma de la masa” (2008: 139).

¿De qué manera, entonces, podría la multitud representarse positivamente su relación con Estado? Ante esta interrogante hace su entrada “el juego de lo simbólico (...) Es necesario crear ideas que ligue el alma de los individuos al alma del Estado” (Moreau, 2012: 457). De acuerdo a Moreau, la problemática puede abordarse de dos maneras: a

¹⁹¹ Entendemos la imaginación de la misma manera que Althusser: “la imaginación (...) no se presenta nunca como adición extraña sino como la verdad inmediata del sentido mismo del mundo dado y vivido” (Althusser, 2007: 135).

¹⁹² Podríamos decir que este caso puntual de la relación de la multitud con el Estado funciona de manera inversa a la metáfora que Spinoza hace del Sol en el esolío de la proposición 35 de la segunda parte de la *Ética*: allí dice el holandés que imaginamos que el astro se encuentra a una distancia cercana a nosotros, pero que, si conociéramos racionalmente su ubicación en el sistema solar, podríamos determinar que se halla a una distancia mucho mayor. Lo importante es que el conocimiento imaginativo sigue operando a pesar de que se algo sea concebido adecuadamente: “Porque, aunque después sepamos que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginando que [el Sol] está cerca de nosotros” (Spinoza, 2000: 104).

través del rito y del signo. Respecto del primero, puede decirse que hay una necesidad antropológica del rito al promover la devoción a la divinidad a través de actos ceremoniales y repetitivos. Siguiendo esta pulsión, el Estado puede instaurar ritos y ceremonias con el objeto de mantener la seguridad y la concordancia de las voluntades de los ciudadanos, puesto que su finalidad es “que los hombres no hagan nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro” (Spinoza, 2012: 162). En relación al segundo, el signo, puede decirse que es algo del orden de lo interno frente al rito, que referiría a lo externo¹⁹³. El signo, así, “interpela al individuo en tanto que tal y lo hace concebir directamente su relación al pueblo del cual es miembro” (Moreau, 2012: 458). Estos símbolos, capaces de configurar una identidad propia con la cual los ciudadanos puedan relacionarse positivamente, deben ajustarse a la complejidad o *ingenium* específico de cada pueblo.

A estas tres maneras de abordar analíticamente el Estado nos gustaría agregar otro punto de vista que quisiéramos denominar de la siguiente manera: el de la regulación. Con ello queremos aludir precisamente al rol que las leyes ocupan en el Estado, puesto que Spinoza efectivamente escribe:

Sin duda que, si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma del Estado son los derechos [*anima*¹⁹⁴ *enim imperii iura sunt*]. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado (Spinoza, 2010: 240)¹⁹⁵.

Como explicita la cita, el alma del Estado son los derechos. El derecho sería así aquello similar a las ideas que el Estado tiene, una expresión mediada y sublimada de la potencia de la multitud que la da origen. Este *ius imperii* vale para toda la comunidad, es una

¹⁹³ Los judíos se subsisten sin Estado y a pesar de su dispersión “no sólo por la práctica de *ritos externos* contrarios a las demás naciones, sino también por el signo de la circuncisión, que observan con toda religiosidad” (Spinoza, 2012: 133. *Cursivas nuestras*).

¹⁹⁴ El empleo del vocablo “*anima*” en lugar de “*mens*”, utilizado a lo largo del *Tratado político*, se vuelve curioso. Si Spinoza utiliza *anima* en el mismo sentido que lo hace en el escolio de la proposición 35 de la segunda parte de la *Ética*, entonces deberíamos concordar con Macherey (1997: 268) que la especificidad de este término es la referencia al alma con cierto énfasis en lo material, esto es, un concepto de alma tan absurdo como un círculo cuadrado. Ahora bien, de acuerdo a del Lucchese (2017: 49), Spinoza utilizaría aquí *anima* para marcar una proximidad y lejanía con Descartes: usa *anima* para mostrar que la función de la mente es principalmente intelectual (ésta sería la cercanía) pero también para indicar la imposibilidad de separar la mente del cuerpo (ésta sería la distancia).

¹⁹⁵ Appuhn (Spinoza, 1929: 104), Droetto (Spinoza, 1958: 360), Cristofolini (Spinoza, 1999: 231), Proietti (Spinoza, 2007: 1213) y Curley (Spinoza, 2016a: 600) traducen, cada uno en su idioma, “*iura*” por el equivalente español de “ley”. Tomamos, en este caso puntual, a “*iura*” como equivalente tanto a “derecho” como a “ley”.

volición estabilizada como derecho y leyes que se extienden por igual para toda la comunidad sobre la que se aplica. Por tanto, si se quiere velar por la seguridad del Estado deben conservarse los derechos y las leyes, puesto que son “ese poder que garantiza a los hombres una vida segura y próspera, pero también lo que obliga legítimamente al consenso común, y por lo tanto al respeto de las relaciones (políticas, económicas y jurídicas) extraídas de la vida en común” (Ciccarelli, 2006: 181). El derecho y las leyes cristalizan un *ingenium* propio, una regla o norma de vida, al definir el bien y el mal y lo justo y lo injusto de manera coercitiva, obligando a todos los ciudadanos o súbditos a atenerse a estas leyes y a respetarlas. El derecho y las leyes son una expresión mediatizada y estabilizada de la propia voluntad de la multitud y permite aumentar su potencia al garantizar la libertad, la seguridad y la paz del régimen político¹⁹⁶.

Elucidados estos mecanismos de socialización del Estado, empero, resta la incógnita de cómo explicar el surgimiento de esta racionalidad que el régimen político despliega a partir de sus instituciones que hacen a su estabilidad y libertad. Spinoza efectivamente bien indica que “es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón” (Spinoza, 2010: 111), planteando, así, una problemática que concierne al vínculo entre racionalidad y política. Los mecanismos elucidados por Moreau privilegiarían “totalmente la vía pasional[; p]ara él la ‘racionalidad’ de un Estado o de la organización de la multitud es, de hecho, una apariencia producida por una ejecución o manipulación de las pasional (referidas como ‘simbólicas’)” (Balibar, 2018b: 272).

¿Cómo entender, entonces, la racionalidad que cabe esperar del Estado? De acuerdo a Matheron, el Estado

nos prepara para devenir racionales, y, en esa espera, nos determina a actuar *como si* ya lo fuéramos. No solamente nos suministra el apoyo pasional que nuestra razón necesita para hacer triunfar sus exigencias, sino que crea las condiciones exteriores de un progreso intelectual al término del cual podríamos pasar de este mismo apoyo (Matheron, 2011: 513. *Cursivas nuestras*).

La interpretación de Matheron postula una teoría del “como si” de la racionalidad del Estado, la cual consistiría en que el Estado condiciona a actuar a hombres, todavía

¹⁹⁶ La importancia del ordenamiento institucional-legal es también capital para los propios gobernantes. El destino del Estado no puede depender solamente de la buena fe de sus gobernantes, sino que “sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe” (Spinoza, 2010: 87-88).

carentes de raciocinio, para que se comporten “como si” la razón informara sus acciones, esto es, obrando en su faz exterior siguiendo las leyes y disposiciones del Estado basadas en la razón, sin todavía conocer adecuadamente aquellos motivos que los impulsan a acatarlas. De esta manera, parecería que la racionalidad se desarrollaría en un estadio anterior al de la política, una astucia de la razón que opera de manera secreta y camuflada en las instituciones y, por tanto, en los ciudadanos sobre los cuales ellas operan, dando unas pautas de conductas racionales a seguir para así actuar conforme a ellas y anticipando la venida de una racionalidad en un porvenir en el cual la razón haya otorgado forma no sólo a las acciones externas de los individuos, sino a las ideas internas que animan su comportamiento. La política sería así una suerte de títere inconsciente de la racionalidad, cuya tarea principal sería preparar el terreno a través de sus disposiciones institucionales para un eventual arribo de la razón al mundo.

Concordando con Ramond, entendemos, antes bien, que no hay una antecendencia de la razón respecto de la política como sí una “presencia efectiva de esta racionalidad en la política misma” (Ramond, 2002: 104). La razón, así, se encontraría ya presente en las instituciones de manera plena: la racionalidad puesta en obra por la política no es así virtual o posible, sino inmanente y real. El conjunto de instituciones que componen la estructura estatal es, en sí mismo, la razón: sus leyes y los comportamientos normados por ellas no son casi racionales: son racionales. El orden político, así, “no ‘imitaría’ un orden racional (...): desde que existiera, [ese orden político] sería ya, parcial y localmente, la manifestación de ese orden [racional]” (Ramond, 2002: 112). El punto central aquí es insistir sobre una inmanencia integral entre política y razón: la racionalidad es inmanente a toda forma de organización política, siendo la democrática la más racional de ellas¹⁹⁷. La democracia es, pues, el régimen más racional en tanto es la más durable y

¹⁹⁷ Las resonancias hegelianas son aquí particularmente fuertes. No sólo por la celeberrima fórmula de *Principios de filosofía del derecho* que reza “Lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional” (2007: 77), sino también por su postulación de que el “Estado es la realidad efectiva de la Idea ética” (2007: 417), esto es, el Estado es entendido como la realización más racional de la libertad. Reconocemos la propincuidad con el filósofo alemán que tiene el acordar con la interpretación de Ramond sobre la inmanencia entre política y razón. Creemos, empero, que concebir que política y razón son inmanentes entre sí es una manera más acertada de entender esta relación que en términos de una trascendentalidad kantiana, como hace Matheron. Aun así, debemos indicar en qué punto esta concesión que hacemos a la lectura de Ramond no incurre en una suerte de hegelianismo. Así, el pensamiento de Spinoza no acepta las categorías de sujeto y de teleología para concebir a la sustancia, como sí hace Hegel. De esta manera, la razón no es una mera figura del espíritu que se despliega y hace carne en el mundo, como así tampoco posee un fin inscrito que hace que cada figura sea más racional que la antecesora. Para Spinoza, según vimos, cada régimen político, inclusive la democracia, puede perecer y devenir en otro menos racional.

estable, procesando los conflictos y generando paz y consenso, asegurando, en suma, la seguridad y la libertad del cuerpo político. La racionalidad es así una cuestión “de comportamientos y de cuentas institucionalmente regladas” (Ramond, 2002: 113).

En suma, podemos ver, en función de lo analizado en el primer apartado de este capítulo, que la relación entre *potentia* y *potestas* es determinante para entender cómo se estructura la organización institucional de un régimen político. Junto a Pires Aurélio, entendemos que

En cuanto poder constituido, la *potestas* niega y al mismo tiempo afirma el poder que la constituye, esto es, la *potentia multitudinis*. La *potestas* es negación de la potencia multitudinaria y del deseo infinito que sienten los singulares de aumentar siempre más la libertad de la que gozan, en la medida en que se representa en la imaginación de éstos como fuerza y último garante del orden y del derecho. La *potestas*, con todo, afirma esa misma potencia, en la medida en que está condicionada por el miedo que la indignación de los súbditos puede provocar (Pires Aurélio, 2011: 46).

La relación entre ambos términos no es, pues, siempre (Visentin, 2005: 120) ni nunca (Pires Aurélio, 2011: 46) biunívoca. La democracia, como único régimen totalmente absoluto, permite asegurar, sí, que la potencia de la multitud se exprese en la potestad estatal, pero como tal, esto es, como organización política siempre abierta al conflicto, esta correspondencia puede quebrarse: ambos momentos, el de la concurrencia y no concurrencia entre *potentia* y *potestas*, suceden solapados entre sí y al mismo tiempo en cada intersticio de la complejidad social y política. Ese denso tejido que conforman la multitud y el Estado al ocupar un mismo lugar, una misma estructura, cerrada, pero nunca totalmente, puesto que puede sufrir desestabilizaciones y desordenes, cifra una complejidad donde conviven una pluralidad y multiplicidad de afecciones. En ese lugar acontecerán, sincrónicamente, relaciones concordantes y discordantes entre *multitudo* e *imperium*, relaciones en las cuales la potencia de la primera es expresada adecuadamente por la potestad de la segunda, como así también relaciones en que esto no sucederá (dando lugar indignación en la multitud y a la represión por parte del Estado). Esa es la dimensión de la política, la arena de la vida en común misma, que, como tal, se reproducirá y continuará sin término.

Recapitulación: Estado e instituciones como efectos necesarios

En la introducción al presente capítulo, hemos repuesto las distintas interpretaciones que pueden realizarse de lo que es el Estado, indicando que, a nuestro juicio, éste puede ser entendido como un individuo, en virtud de la propia definición precisada en la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*: cuando cuerpos de la misma magnitud se unen entre sí y se comunican sus movimientos con una proporción determinada, forman una solo cuerpo o individuo, tal como lo hemos caracterizado en el Capítulo 1. Esta definición, válida para ser aplicada a cualquier modificación extensa, nos permite entender al Estado como un individuo o cuerpo compuesto libre de cualquier propensión antropomorfista o finalista como así también alejado de una concepción organicista en donde cada parte componente u órgano desempeña una función determinada, incapaz de ser reemplazada por otro a riesgo de poner en peligro la estabilidad del propio Estado¹⁹⁸. Ahora, en el Capítulo 2 hemos realizado un pasaje desde el punto de vista del aspecto meramente físico que atañe a todo lo extenso para focalizarnos en el plano de los afectos (los cuales encierran una dimensión tanto extensa como mental), para observar cómo éstos influían en la conformación de aquella unión de cuerpos que es la multitud. Uniéndose los unos con los otros, los cuerpos buscan aumentar su potencia y salvar su situación de precariedad y fragilidad a la que necesariamente se encuentran expuestos por el mero hecho de ser modos finitos. El Estado, en este sentido, se deriva de esta lógica de composición de fuerzas. Siguiendo la letra de Spinoza: “Este derecho [común] que se define por el poder de la multitud [*multitudinis*] suele denominarse Estado [*imperium*]” (Spinoza, 2010: 99). El Estado es entonces un producto, un efecto de la multitud, pues ésta establece un derecho común con el objeto de darse leyes y estabilizar su vida en común. Con Lordon, podríamos decir que la multitud se auto-afecta: eso es el *imperium* o Estado y le otorga así “a un agrupamiento político su principio de consistencia” (Lordon, 2015: 161), mientras que “la forma-relación (*certa ratio*) le da su principio de singularidad como cuerpo distinto” (Lordon, 2015: 161).

Abocándonos estrictamente al estudio del Estado, es que en el primer apartado del presente capítulo se estudian las dos acepciones que el poder presenta en la *Ética* (y que

¹⁹⁸ En palabras de Moreau: “Frente al cuerpo humano, que representa una integración por diferenciación, nos encontramos [con el Estado] ante una integración por constitución” (Moreau, 2012: 455): esto es, integración de cuerpos que se comunican sus movimientos de acuerdo a leyes fijadas y que constituyen una unión de fuerzas.

seguirán presentes en el *Tratado político*) que son la *potentia* y la *potestas*. En un nivel metafísico, la *potentia* se entiende como el poder inmanente, necesario e infinito, mientras que la *potestas* es concebida como una representación trascendente, contingente e imaginaria del poder divino, que le atribuyen una potestad o capacidad para efectuar algo. Estas dos acepciones declinarían, en un aspecto ahora netamente político, a asociar la *potentia* con aquella fuerza productiva y constitutiva que la multitud ejerce y a vincular la *potestas* con aquella fuerza que captura y anula el poder creador. Así lo entiende Negri en su *La anomalía salvaje*: una oposición entre *potentia* y *potestas* y, aún más, una subordinación del segundo término al primero, en tanto la potencia real y creadora de la multitud siempre desestabiliza y conmueve cualquier potestad estabilizada. En oposición a esta postura, con Abdo Ferez (2013) entendemos que la *potestas* encierra algo de verdadero que consiste en que es la forma imaginaria que el ser humano tiene para concebir el poder y que porta una capacidad de extrañamiento para con el hombre y que le permite reafirmar su diferencia respecto de la infinitud divina. En su declinación política, esta rehabilitación de la *potestas* nos permite afirmar que no hay una disimetría y subordinación entre *potentia* y *potestas* sino que ambos términos no se encuentran necesariamente ni supeditados ni opuestos entre sí. La relación entre *potentia* y *potestas* es, así, dinámica, nunca estabilizada por completo y siempre cambiante. Esto nos permite poder conceptualizar al Estado, aquel lugar en el que la *potestas* tendría su asiento por antonomasia, de forma no únicamente enfrentada a la potencia de la multitud, sino que de una manera positiva, esto es, de una manera en que el Estado sea expresión de la potencia de la multitud.

De esta manera, se abre un espacio que permite pensar el horizonte de las mediaciones y de las instituciones en este ordenamiento político-estatal. Éste puede adoptar una variedad de configuraciones, y es por dicho motivo que en el segundo apartado hemos procedido a estudiarlas tal como aparecen tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*. En relación a la primera obra, se toma como eje del análisis el caso del Estado de los hebreos, el cual funciona como un modelo que permite extraer conclusiones en lo que respecta a la organización política. Allí, se vio que los hebreos fundaron su Estado, lo organizaron como una teocracia y que, en este sentido, pudo ser eterno, hasta que un cambio en su conformación (a saber, el otorgamiento a los levitas del derecho de interpretar las leyes divinas y de comunicar las respuestas de Dios) significó el comienzo de una debacle por la cual la multitud actuó de manera sediciosa y

provocando tumultos. Por su parte, en el segundo tratado nos hemos ceñido al estudio de las distintas formas de gobierno que Spinoza describe –y que especifica que son las que la propia experiencia ha mostrado en la historia–: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Así, hemos repasado el estudio que el autor hace de las dos primeras, señalando también las propuestas de éste con el objeto de hacer esos regímenes políticos más estables y seguros. En dicho repaso, hemos encontrado que las recomendaciones realizadas por Spinoza tenían un denominador común: la incorporación de elementos democráticos dentro de la estructura institucional de los regímenes monárquicos y aristocráticos. La democracia parecería ser, así, un elemento que habita al interior de cada régimen político: ella es la más acorde a la naturaleza del hombre, pasional e inextricablemente ligada a la vida en común con sus pares. Por ese motivo, Spinoza denomina a la democracia como el único tipo de gobierno “totalmente absoluto” (Spinoza, 2010: 243). Esto no implica, claro, una ruptura con el primer tratado, en tanto la ambivalencia de las instituciones persiste en el *Tratado político*: éstas pueden constituirse tanto de una manera que limiten y se enfrenten a la potencia de la multitud, haciendo a la inestabilidad del régimen político, como así también pueden afirmar y estabilizar dicha potencia, volviendo más segura y libre a la comunidad política.

Pero dado lo inacabado del desarrollo de Spinoza sobre el régimen democrático en el *Tratado político* por su prematura muerte es que hemos procedido en el tercer apartado con una tentativa de cómo las instituciones y el Estado podrían conceptualizarse en una democracia. Allí, hemos especificado cómo la democracia aloja al conflicto en su seno, en tanto lo reconoce como imposible de ser eliminado de la vida en comunidad, no sin por ello mediarlo o sublimarlo, esto es, elaborar el conflicto de forma política a través de las instituciones. La sublimación de estos conflictos en formas institucionalizadas permite entonces dilucidar a qué se refiere Spinoza cuando dice que “la multitud [*multitudo*] debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites” (Spinoza, 2010: 84). Así, nos hemos abocado a explicar que estos límites son impuestos por la propia multitud, puesto que provienen del derecho común que ella misma funda. Esto permite entrever, así, que es inmanente a la multitud la conformación de un Estado: el Estado es un efecto de la multitud que se afecta a sí misma y se da un derecho común. A continuación, hemos seguido el análisis de Moreau (2012), que aborda el estudio del Estado desde tres puntos de vista, desde la asociación, la integración y la adhesión, agregando un cuarto, la regulación. Al reponer su argumento, hemos intercalado también un conjunto de

reflexiones concernientes, por un lado, a la complejidad de la multitud, la cual comporta partes diferentes, más o menos fuertes, y, por otro, a la representación que la multitud tiene del Estado. Concluyendo el apartado, hemos reparado sobre la cuestión de la racionalidad del Estado y de sus instituciones, acordando, con Ramond (2002), que la razón es inmanente, y no exterior, al Estado.

Este ha sido entonces el objeto del presente capítulo: el Estado. El Estado no abole las potencias de las interacciones de las que resulta, sino que “las estabiliza, las especializa, las redistribuye según estructuras globales ajustadas unas con otras; creando así otras nuevas, que a su vez se organizan para asegurar la propia distribución” (Matheron, 2011e: 77). El Estado, así, estabiliza la potencia de la multitud, sublima el conflicto sin nunca obturarlo por medio de un conjunto de instituciones. En este sentido, podemos decir que el Estado es una estructura que encierra una complejidad de relaciones con múltiples capas mediadas y solapadas entre sí. Dicho con otras palabras, el Estado es una condensación de una relación de fuerzas que asegura su regulación y su perpetuación propia. De esta manera, puede entenderse al Estado de una manera no opuesta a la multitud, sino como su necesario efecto. Es por ello que el Estado merece una atención singular dentro del pensamiento político de Spinoza: porque, precisamente, refiere a la vida en común misma.

Conclusión

Las varias caras de la multitud y del Estado

A lo largo de estas páginas hemos tratado de dilucidar el estatuto del sujeto político en la obra de Spinoza. Ahora bien, ¿qué es el sujeto político? Divergentes y numerosas son las respuestas a esta pregunta: el sujeto de enunciación política (Tarizzo, 2012), el acto que da cuenta de su singularidad en sus acciones en una escena de aparición pública (Tassin, 1997), el agente no uniforme que escapa a las pretensiones de sujeción por parte de un régimen político (Samaddar, 2009), son algunas de las contestaciones. Nuestra forma de afrontar dicha incógnita es a partir de una definición más austera: el sujeto político es el actor que ocupa un lugar crucial en relación a la vida en común. Con esta definición tentativa evitamos deliberadamente precisar la naturaleza del sujeto político, como así también su comportamiento. Bien sea un agente atomizado u holista, instituyente o contestatario del orden político establecido, estas consideraciones son relegadas en un segundo plano para ir al meollo de la cuestión: que se trata de un actor, esto es, un agente que actúa, y con ello referimos al sujeto; y que, además, concierne a un sujeto cuyas acciones son relevantes en tanto lidia con los asuntos referido a la vida en comunidad, y con ello aludimos a la política. El sujeto político, así, reviste un rol fundamental en el conjunto del entramado por el cual se dirimen los asuntos que involucran a la comunidad. Dada, pues, la importancia del sujeto político es que no sorprende la variedad de maneras en que éste ha sido entendido.

El interrogante por el sujeto político parece ser también una cuestión eminentemente contemporánea. ¿Quién es, en efecto, el actor sobre el cual descansan los acontecimientos que signan el destino de un régimen político? Sin embargo, ello no nos impide detectar en distintos autores de otras épocas la persistencia de dicha problemática. De hecho, así como Yves Charles Zarka (2004) muestra la riqueza que el concepto del sujeto político tiene al interior del pensamiento de un autor de albores de la Modernidad como es Hobbes, de la misma manera podemos preguntarnos por el papel que desempeña al interior de la obra de Spinoza. Evitaremos, con ello, la prolongación de cualquier tipo de preámbulos sobre el esclarecimiento de este tópico en el autor holandés porque consideramos que, a fuerza de la repetición y de la afirmación en un sinnúmero de

ocasiones durante la presente tesis, ya hemos hecho explícita su resolución: en el pensamiento de Spinoza, el sujeto político es la multitud.

Como señalamos en la Introducción, hemos querido estudiar este tópico que es el sujeto político en Spinoza y que atraviesa los distintos capítulos a través de distintas instancias o puntos de vista: el cuerpo, la multitud y el Estado. También, como ya precisamos, si la multitud aparece repetida como un punto de vista particular desde el cual se aborda el estudio del sujeto político, ello se debe a que le hemos conferido una autonomía estrictamente analítica a fines de lograr una conceptualización del sujeto político que, al mismo tiempo que le preste una atención específica a la multitud, también permita que ésta sea pensada conjuntamente con otros dos conceptos que son el cuerpo y el Estado, los cuales en ocasiones son analizados aislados y sin relación entre sí. Pensar a la multitud en su especificidad y pensarla junto al cuerpo y al Estado: ello hemos pretendido en la presente tesis. Es por eso que es necesario, entonces, resumir aquellas conclusiones que han sido obtenidas a través de los diferentes capítulos.

En el primer capítulo nos hemos atenido a la noción de cuerpo. El interés que ha propulsado emprender el análisis por esta cuestión radica en nuestra intención de inscribir la temática del cuerpo en el campo de la concepción de la física, esto es, aquella disciplina que se atiene al estudio de la naturaleza y del movimiento de la materia. Esto se debe a que este aspecto del pensamiento de Spinoza, es decir, aquel tópico de su pensamiento que se refiere a los cuerpos y a la interacción entre ellos, ha recibido un tratamiento muy limitado por parte de distintos comentaristas, a pesar de que el propio autor holandés reconoce que una de las bases de su ética reside, no sólo en la metafísica, sino que también en la física, confiriéndole así un lugar decisivo. Ahora bien, dado que la primera mención del cuerpo en la obra de Spinoza es realizada en su *Principios de filosofía de Descartes*, la cual consiste en una síntesis de los principales postulados del pensamiento cartesiano, es que hemos hallado imprescindible comenzar este capítulo realizando un breve resumen de la concepción física del filósofo francés. Realizando este repaso, hemos visto que, por un lado, la naturaleza era conceptualizada por Descartes como una serie de cuerpos desprovistos de movimientos por sí mismos, puesto que la inyección de ese movimiento al mundo proviene de un Dios que lo trasciende, y, por otro, que los cuerpos eran comprendidos únicamente bajo un carácter simple, esto es, incapaz de ser entendidos específicamente como un cuerpo más complejo formado por una configuración particular de cuerpo componentes. Teniendo en cuenta esto, hemos estudiado *Principios de filosofía*

de Descartes para intentar hallar alguna diferencia respecto del francés. Allí encontramos, antes que una crítica o una estrategia de ruptura con los postulados de Descartes, un trabajo con las proposiciones de ese filósofo con el fin de llevar su filosofía hacia una dirección decididamente racionalista. Lo que hizo Spinoza en esta obra fue, pues, una explotación de los corolarios de Descartes con el fin de deshacerse de las aristas trascendentes y voluntaristas que pululaban en su filosofía. Ello le ha permitido al holandés interpretar los acontecimientos físicos en un marco de inmanencia integral: la causa del movimiento reside ahora en las propias cosas. Este plano de inmanencia es complementado por lo que Spinoza desarrolla en la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*. Allí realiza una digresión sobre distintos conceptos que refieren a la física y define lo que él entiende por cuerpo compuesto: un cuerpo conformado por un conjunto de cuerpos componentes, los cuales mantienen una relación de movimiento y reposo entre sí.

Con ello cumplimentamos el primer objetivo específico nombrado en la Introducción, esto es, estudiar la noción de cuerpo en Spinoza e indicar las diferencias con aquella de Descartes, en tanto encontramos que, en primer lugar, al volver todos los fenómenos inmanentes y necesarios, es decir, pasibles de ser explicados causal y eficientemente, Spinoza puede hacer de la física una ciencia y aplicarla también al estudio de los afectos humanos y la manera en que estos se organizan en una comunidad política. A su vez, a partir de su concepción de individuo o cuerpo compuesto, Spinoza puede plantear una unión de cuerpos en un cuerpo que se comporta como si fuera uno solo. Hay, así, una pervivencia de ambas caras: unión de diferentes y múltiples cuerpos y unidad de un cuerpo compuesto a la vez. Un cuerpo compuesto no es una relación sustancial entre varios cuerpos componentes, sino que se encuentra inexorablemente abierto al cambio: su estabilidad es siempre frágil y precaria, susceptible de ser alterada.

Ciñéndonos a esta noción de cuerpo compuesto es que podemos pensar otros conceptos de índole humano. Efectivamente, como Spinoza mismo lo entiende, el concepto de individuo no refiere únicamente al cuerpo biológico de un ser humano, sino que también habilita a pensar otros individuos dotados de una mayor complejidad. Así, la multitud y el Estado pueden ser pensados como individuos. Procedimos, entonces, a analizar el primero de estos términos en el segundo capítulo. Pero antes examinamos la dimensión afectiva en la que la multitud se inscribe. Este paso es necesario para trasvasar el análisis de los cuerpos en general a los cuerpos humanos en particular: son estos últimos

los que desean, puesto que tienen conciencia de su apetito, esto es, de su *conatus*, de su esfuerzo de perseverar en su ser. De esta manera, hemos visto que, según menciona Spinoza, los individuos son compelidos a actuar de manera mancomunada cuando son movidos por un afecto común. Los individuos tienden a unirse entre sí, conformando una instancia colectiva que es la multitud. Así, la multitud tiende a asociarse naturalmente cuando es afectada por la esperanza o por el miedo común. La esperanza o el miedo son, pues, configuradoras del actuar de la multitud. En pos de ello, para caracterizar el comportamiento de la multitud, hemos estudiado cómo ésta es retratada en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*. Hemos incoado este estudio principalmente para discutir una interpretación imperante que postula que, en el primer tratado de Spinoza, no puede hallarse un sujeto político capaz de constituirse como fundamento de un régimen político, sino que el mismo se comporta únicamente de forma antagonista, esto es, recayendo en acciones errantes y destructoras, en una clara conceptualización negativa. Contra ello, hemos rescatado una concepción del sujeto político en términos positivos, como un basamento del orden político: son los súbditos quienes realizan aquello más útil para la sociedad entera al obedecer el mandato de la autoridad: los súbditos hacen esto porque ellos mismos han consentido a dicha obediencia y, de esta manera, son movidos más por la esperanza que por el miedo. Ello nos ha permitido, a su vez, rever el reverso de esta interpretación que entendía que, si en el *Tratado teológico-político* el sujeto era concebido meramente de forma peyorativa, era en el *Tratado político* donde en verdad podía hallarse un pleno desarrollo de la capacidad y de poder de la multitud como fundadora del Estado. Acordando con el hecho de que en este último tratado la multitud recibe un despliegue conceptual más elaborado, encontramos que ésta no es entendida meramente en términos positivos, puesto que, como Spinoza especifica, puede ser guiada tanto por la esperanza como por el miedo: en el caso de lo primero, se tratará de una multitud libre; en el caso de lo segundo, de una multitud esclava. Inmiscuyéndonos en esta clave de lectura, hemos repuesto la interpretación que realiza Negri (2000b), para quien la multitud es una singularidad de pluralidades irreductibles en virtud de una base física. En este sentido, para Negri, el que la multitud se comporte como guiada por una sola mente quiere decir que la potencia creativa y constitutiva de la multitud siempre desborda cualquier representación de una unidad. Frente a esta interpretación que entiende a la multitud esencialmente como una multiplicidad ontológica opuesta a cualquier pretensión de unidad, planteamos, en concordancia con Balibar (2018b), que dicha oposición no se sostiene en tanto la fórmula recién citada nos

permite contemplar que el momento de la unidad, esa capacidad de la multitud de guiarse por una sola mente, le es tan intrínseca a su naturaleza como su multiplicidad. A su vez, detectamos que la multitud es también entendida por Negri (2000b) meramente como esencia productiva, de una manera en que recusaría de cualquier tipo de organización institucional o estatal que ejerza un rol de mediación. Como vimos, la multitud no puede obrar exclusivamente bajo el mandato de la razón, sino que hay algo que hace a su inestabilidad afectiva que requiere que se guíe como por una sola mente, lo cual “debe suceder en el Estado [*imperio*]” (Spinoza, 2010: 102). Si existe un momento de unidad que le permita a la multitud darse una organización afectiva más estable ello se efectuará necesariamente en el marco de una constitución estatal.

Si lo que perseguíamos en el segundo objetivo específico era estudiar el entramado afectivo de la multitud y cómo éste informaba su comportamiento, dilucidamos en este segundo capítulo que la multitud se constituye como tal al ser afectada íntegramente por un afecto, el cual Spinoza señala que puede ser bien la esperanza bien el miedo. Que la multitud sea movilizada por la esperanza es algo que nuestro autor ya contempla en el propio *Tratado teológico-político* y que desarrolla de más acabadamente en el *Tratado político*, sin por ello desestimar la posibilidad de que la multitud también sea motivada a actuar por el miedo, una posibilidad, cabe aclarar, presente en ambos tratados por igual. La distinción de la caracterización de la multitud, tan neta y anotada por algunos comentaristas como antitética entre ambos tratados de Spinoza, deviene ahora matizada. En efecto, no hay una conceptualización de la multitud negativa en el *Tratado teológico-político* y otra positiva en el *Tratado político*, sino que ambas facetas persisten al interior de cada uno de los dos tratados porque la naturaleza de la multitud es la misma: ambivalente. Es en virtud de la lógica de los afectos a los cuales la multitud se encuentra expuesta que la misma posee esa ambivalencia: ella puede actuar tanto de una manera errática y ominosa como de forma virtuosa, esto es, como productora y fundadora de un orden político.

Así, en relación a las interpretaciones que suponían una discontinuidad entre el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, al menos en lo referido a la cuestión de la multitud, detectamos que, antes que una cesura, hay una senda o un camino que, si bien ciertamente no es lineal y no está libre de sinuosidad alguna, permite acusar recibo de que no hay una suerte de dos comienzos, uno mistificado y otro verdadero o real, sino que lo que hay es la prolongación de un mismo esfuerzo teórico y filosófico. La obra de Spinoza

no se reinicia gracias al intento fallido que sería el *Tratado teológico-político*, el cual permitiría que el *Tratado político* se funde en otras bases liberadas ya de cualquier residuo ideológico. Al contrario, nosotros atestiguamos la misma labor que consiste en el refinamiento y la complejización de la caracterización de la multitud. De este modo, el *Tratado político* presenta innovaciones teórico-conceptuales, énfasis específicos y mayores elaboraciones que lo distinguen del primer tratado, pero esta operación es realizada a partir de una materia bruta en éste. Es aquí, cuando coincidimos con Negri, que nos distanciamos de él: el *Tratado teológico-político* prefigura al *Tratado político*, sólo que no lo hace como una “investigación [que] se bloquea y tácticamente retrocede justo en un punto en el que todo estaba predispuesto para que pudiese avanzar” (Negri, 1993: 190), sino que continúa y progresa con un desarrollo más acabado en lo que concierne al sujeto político. Lo que detectamos es, como ya dijimos, la persistencia de un idéntico motivo a cuentas de la multitud en ambos tratados: la multitud es entendida en términos ambivalentes tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*.

Lo enunciado recién también nos permite contemplar lo siguiente: el que la multitud obre por la esperanza o el miedo es algo que implica una instancia de unidad en tanto requiere que ella actúe como si fuera un solo cuerpo y como si estuviera guiada por una sola mente. Y esto, de acuerdo a Spinoza, puede llevarse a cabo dentro de un Estado. Lo que queremos dejar en claro aquí es que, a efectos de lograr una constitución afectiva más estable y ordenada, la multitud se dará un marco de organización institucional. De esta manera, si esto nos permite afirmar algo es que la multitud y el Estado no son elementos exógenos entre sí puesto que es aquélla la que determina el derecho de éste. Efectivamente, Spinoza asevera en el *Tratado político* que el “derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado [*imperium*]” (Spinoza, 2010: 99). Es por ese motivo que, antes que inscribir a Spinoza dentro de una doctrina de la soberanía del Estado —como lo hace Kalyvas (2016: 30)—, se ha solido asociar al holandés en un paradigma de la soberanía entendida en tanto que poder constituyente. Así, para Negri, Spinoza sería el representante más acabado de esta tradición que entiende que “[s]olo en la multitud, en la medida en que es capaz de expresar trabajo vivo, está la verdad de la constitución” (2015: 388). El tratamiento que Negri realiza de la multitud debe, por tanto, enmarcarse en su concepción del poder constituyente que, como lo precisa en la Introducción a la primera reimpression italiana de *El poder constituyente*, entiende la operación instituyente como cercana a la acción del éxodo. El poder constituyente no

sería así ni contradictorio, ni una exaltación vitalista, ni una supeditación al poder constituido, puesto que “es algo diferente, no es solo una excepción política, sino una excepción histórica, es el producto de una discontinuidad temporal, radical, (...) una singularidad potente” (Negri, 2015: 24).

Nos detenemos en esta conceptualización de Negri en torno a la noción del poder constituyente porque se repite también en relación con otro concepto con el cual dimos inicio el Capítulo 3: el poder. En efecto, para indagar cómo la instancia estatal es entendida por Spinoza principiamos, pues, por restituir las dos maneras de conceptualizar el poder: como *potentia* y como *potestas*. En este sentido, frente a aquellos comentaristas que postulan que la verdadera dimensión del poder, productivo e inmanente, correspondería a la *potentia*, concepción opuesta por otra de índole imaginaria y trascendente que se identificaría a la *potestas*, hemos visto que, como señala Abdo Ferez (2013), hay un aspecto rescatable del poder entendido como potestad que alude a una capacidad crítica, esto es, un extrañamiento producido en los hombres en virtud de experimentar la diferencia que los separa de la infinitud divina. Si esto es valedero en un plano netamente ontológico, *potentia* y *potestas* se truecan, ahora en su reflexión política, en la potencia creadora de la multitud y en la potestad represiva del Estado. La rehabilitación del estatuto de la *potestas* en su nivel ontológico incide en este nivel político y nos permite disputar la interpretación de Negri explicitada en su *La anomalía salvaje*, que suponía una subordinación de la *potestas* a la *potentia*, como así también una oposición entre ambos términos. Frente a ello, hemos visto que, en primer lugar, no hay subordinación alguna, puesto que la *potestas* también desempeña un papel crítico y positivo y, en segundo lugar, que si bien la contraposición entre ambos puede existir, ella no hace a la naturaleza de su configuración. Devolver la carta de ciudadanía a la *potestas*, así, nos habilita a emprender un examen de la faz estatal despojada de una caracterización únicamente negativa, motivo por el cual hemos procedido a rastrear la manera en que el Estado es descripto tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*. Respecto del primer tratado, si bien el Estado no es el tópico central del mismo, analizamos el caso paradigmático del pueblo hebreo, específicamente cómo éstos se organizaron políticamente y cuál fue el destino de dicha organización: adoptaron la organización institucional que les era más conveniente en función de su *ingenium* y luego, a raíz de una serie de modificaciones en sus instituciones, el Estado de los hebreos entró en una debacle signada por tumultos frecuentes en la multitud y un ejercicio deficiente en

materia institucional. En relación al segundo tratado, hemos repasado la caracterización de Spinoza de los distintos tipos de regímenes políticos junto con las recomendaciones políticas (a excepción de la democracia) a fin de hacer cada régimen más estable y seguro, lo que permitía colegir que el institucional no era un aspecto pueril, sino que uno significativo y determinante en relación con el presente y futuro de un cuerpo político. En ambos tratados lo que logra barruntarse es que un ordenamiento estatal en el que todas las personas puedan acceder a los cargos de gobierno y tomar parte para deliberar sobre los asuntos públicos, esto es, democrático, será un régimen mejor fundado, puesto que será libre y seguro como así también acorde a la naturaleza humana. Especificado esto, hemos estudiado las características de un ordenamiento estatal en el caso de un régimen fundado democráticamente. El interés residió, entonces, no en detallar los distintitos tipos de instituciones, sino en analizar las funciones que éstas y el Estado comportarían y desempeñarían en un régimen democrático. Ello nos ha permitido, así, ver una serie de puntos: que la democracia permite acoger el conflicto en su seno sin, por ello, depurarlo de la comunidad; que el Estado aparece como una creación de la multitud, pero no como si se tratara de algo que la multitud pudiera haber elegido fundar o no fundar discrecionalmente, sino como un efecto necesario de la potencia de ella: toda multitud despliega su poder en una dimensión de ordenamiento político, y ello de forma necesaria; que las instituciones del Estado permiten estabilizar el horizonte afectivo de la multitud, tornándola más estable y perdurable; que el Estado, así, ejerce una serie de funciones, denominadas por Moreau (2012) como de asociación, de integración y de adhesión, agregando nosotros una llamada “regulativa”; que la multitud encierra una complejidad –con partes más y menos fuertes–, lo cual supone también una complejidad concomitante en su cristalización estatal que es expresión de la primera y que, a su vez, debe lidiar con ese denso entramado de la multitud; que la distancia del ordenamiento del Estado es lejana apenas imaginariamente puesto que es, en efecto, producto de la multitud; y que la racionalidad no adviene a las instituciones desde un plano trascendente sino que ésta siempre está ya presente en su funcionamiento.

Retomamos así el tercer objetivo específico planteado en la Introducción de esta tesis: explicar la función correspondiente al Estado y de aquellas instituciones que organizan la vida en comunidad. Rehabilitando la noción de *potestas*, hemos logrado devolverle su carta de ciudadanía en cuanto al rol a desempeñar en la vida política. Esto es, el poder constituido, establecido institucionalmente, podría dejar de ser entendido

apenas como un enemigo que aliena la potencia de cuyo poder proviene, para, en cambio, ser entendido como un necesario efecto de la *potentia multitudinis*, es decir, como una extensión, como una prolongación de la potencia de la masa, que permite estabilizar su horizonte afectivo.

Pero antes de avanzar añadamos algo más. Como vimos, que la multitud es ambivalente lo reconoce Negri en su artículo “*Reliqua desiderantur*”¹⁹⁹. Que la multitud es también productora y creadora también lo afirma Negri hasta al cansancio en su *La anomalía salvaje*. Ahora bien, ella no lo es recién a partir de una formulación material y definitiva que supone el *Tratado político*, ella lo es también en el *Tratado teológico-político*, es decir, lo es ya en un lugar que el italiano detectó que aparecía aprisionada por el esquema *iusnaturalista* y contractualista. El punto es que, según Negri, si el *Tratado teológico-político* avistaba un horizonte político de liberación, éste era permanentemente flanqueado por distintos elementos heterogéneos aunados por Spinoza desde su primera fundación: la política, la expansividad del ser, “lo absoluto de la multiplicidad modal” (Negri, 1993: 209) se entrometían y asomaban pero eran siempre obturados por la ideología de la mediación. Ante ello, nosotros planteamos que la mediación no antagoniza necesariamente con la multitud, no disuelve lo individual en la totalidad. Así, a pesar de lo apuntado por él en *La anomalía salvaje*, podemos entrever que el Estado, como unidad que debe ser indivisible, no se contrapone a la potencia de la multitud: el orden político es una mediación necesaria de la multitud. Aquí la mediación no es entendida como una superación o como una dialéctica completa, sino, como dice del Lucchese (2004), como movimiento real. Lo importante es entonces que el ordenamiento estatal es un efecto necesario de la multitud, una multitud que es tanto multiplicidad de singularidades como unidad y que, como tal, y en aras a lograr una mayor estabilidad y una mejor composición, funda el Estado y determina su derecho.

Es por ello que, como vimos, exploramos este aspecto en el que el Estado se funda como un efecto necesario de la multitud, constituyéndose como una extensión de su potencia, a partir del desandado de una concepción imperante en *La anomalía salvaje* que enfrenta y subordina la *potestas* a la *potentia* para, en cambio, afirmar que dicha oposición

¹⁹⁹ “(...) el concepto de *multitudo* se nos presenta objetivamente como concepto ambiguo” (Negri, 2000b: 79). Esto debe ser, empero, contrastado con aquello que Negri elucida a continuación de la cita: sólo en términos objetivos puede ser la multitud entendida de manera ambigua, porque en forma subjetiva la multitud tiene un Norte bien claro, esto es, como convergencia de deseos que propenden al bien colectivo.

no es dada. Así, indagamos en las funciones que las instituciones podrían desempeñar en un Estado organizado democráticamente, esto es, en el que el poder reside en todos los ciudadanos. Con esto, efectivamente, nos focalizamos apenas en una configuración de esta díada, es decir, en una configuración virtuosa, en donde la *potestas* no se enfrenta a la *potentia*. Esta es meramente una manera de la estabilización de ese par *potestas-potentia* que es analizado en esta tesis. No afirmamos, pues, la tesis inversa a una oposición, esto es, una concordancia permanente, sino una igualación que puede dar lugar a distintas configuraciones, que efectivamente puede también ser conflictiva y bizantina, como vimos en el segundo apartado del tercer capítulo a cuentas del *Tratado teológico-político*. El hecho de abordar en el último capítulo de esta tesis únicamente la relación virtuosa entre ambos términos se debe entonces al fin de estudiar una dimensión soslayada, la cual se relaciona al lugar del Estado y las instituciones.

Es, por su parte, claro que estas conclusiones no pueden ser presentadas abstractamente, sin mayor elucidación del contexto político-social, pero también intelectual, a las que se vinculan las reflexiones de donde éstas provienen. Esclarecer estas aristas es menester, así, no sólo en virtud de explicar dichas reflexiones atendiendo a la coyuntura en las que estas se insertan, sino también con el objeto de cumplimentar aquellas observaciones metodológicas que ya fueron indicadas oportunamente en la Introducción. Prestar atención, por caso, a las recomendaciones de Pocock (2011), quien enfatizaba lo imperioso de estudiar el contexto lingüístico en el que un texto entra en escena, puesto que aquél le daba sentido a éste, significa pues poner en liza las obras de Spinoza utilizadas en esta tesis en relación con la situación de los Países Bajos en el siglo XVII. En particular, es el período de la República de las Provincias Unidas, un horizonte temporal que, como señala Prokhovnik (2004: 65-74), se extiende imprecisamente desde fines del siglo XVI al siglo XVIII, el contexto en el que Spinoza emprendió su producción filosófica y teórica. Esta situación se encuentra ciertamente impactada por los debates intelectuales del concierto europeo y le subtiende asimismo un conjunto de disputas signadas por la contestación del cartesianismo incipiente por parte de Gisbertus Voetius y sus seguidores o concernientes a la relación entre política y teología, por citar algunas²⁰⁰. Spinoza no era ajeno a estas cuestiones y podemos considerar la producción del autor como parte de un contexto político-intelectual propio de los Países Bajos que

²⁰⁰ Cfr. el pormenorizado análisis llevado a cabo por Jonathan Israel (1995: 889-933) sobre el contexto intelectual de la República de las Provincias Unidas.

puede denominarse como “Republicanism Neerlandés”. Como afirma Scott (2002: 62), en el siglo XVII el centro de gravedad relacionado a la práctica y a la teoría republicana se desplaza a esa región y pasa a ocupar un lugar insigne. Esto nos plantea, entonces, problemáticas que hacen a la relación de Spinoza con el pensamiento republicano que le era coetáneo en los Países Bajos y su vinculación con otras tradiciones de pensamiento similares localizables en otros sectores de Europa, como así también la inscripción de dicha corriente republicana neerlandesa con aquella línea de pensamiento bautizada como republicana por parte de Pocock (2003), originada en la Florencia de Maquiavelo y luego diseminada en Inglaterra y posteriormente en los Estados Unidos de América en el siglo XVIII, la influencia en Spinoza en particular y en el contexto neerlandés en general de la tradición romana que es considerada por Skinner (2010) como central respecto de una teoría política anglosajona de corte republicano a mediados de siglo XVII y la afinidad con la libertad que Philip Pettit (2002)²⁰¹ detecta que subyace a una tradición republicana distinta del liberalismo. Estas cuestiones de vital importancia son analizadas por una todavía incipiente cantidad de autores²⁰² y, como fue ya indicado en la Introducción, serán estudiadas en una futura e inmediata investigación doctoral.

A pesar de que Pocock (1987), en un trabajo comparativo con el pensamiento de Harrington, niega que Spinoza pueda pertenecer a una tradición republicana, tanto Lefort (2007) como Negri (1993, 200b) afirman que el autor holandés forma parte de ella. Pero esta aseveración supone una concepción del republicanism que asume que se encuentra estrechamente ligado a la democracia²⁰³. Aquí la posición de Negri resulta interesante no sólo porque en su *El poder constituyente* alude al trabajo de Pocock, respetando su labor filológica aunque disputando su lectura política²⁰⁴, sino también porque le achaca una clave de lectura binaria que opone un contra-modelo republicano a la política liberal. Para Negri, tal dicotomía es improcedente porque es presa, como señala Raynaud (1999: 113), de una ilusión constitucional que le arranca su potencia al poder instituyente que, como

²⁰¹ Aún más, las cuestiones referidas a las instituciones han sido trabajadas por Pettit en un artículo escrito junto a Frank Lovett (Lovett & Pettit, 2009; *cfr.* Silva, 2015) y en absoluto son ajenas a aquello que Pettit identifica como tradición republicana (Lovett, 2018).

²⁰² Referido al contexto intelectual neerlandés en particular, *cfr.* Francès (1937), Israel (1991), Kossmann (1960, 1985), Meinsma (1983), Price (1994), van Deursen (1999), van Gelderen (1992, 1993). Sobre la relación de Spinoza con la tradición republicana según la definición de la misma de acuerdo a Pocock, *cfr.* Miqueu (2012, 2019) y Volco (2011).

²⁰³ Lefort dice que “la democracia misma es republicana, pues no tiene otra definición posible” (2007: 110), mientras que Negri encuentra elementos republicanos en Spinoza (1993: 334), en particular una filosofía propia de la libertad que lo acerca a un “concepto de democracia republicana” (2000b: 63-64).

²⁰⁴ “El trabajo de Pocock, tanto en *The Machiavellian moment* como en la ‘Historical introduction’, por más que políticamente discutible, es filológicamente irreprochable” (Negri, 2015: 152).

tal, es un “proceso constituyente, [en el que] toda determinación es libre y sigue siendo libre” (Negri, 2015: 53). Ante la creatividad y potencia inherente al poder constituyente se yergue “la soberanía [que] se presenta como fijación del poder constituyente y por ende como término del mismo, como agotamiento de la libertad de la que es portador” (Negri, 2015: 53). En este punto parece entonces iterarse el movimiento ya problematizado del pensamiento negriano referido al antagonismo y supeditación de la *potestas* a la *potentia*, un razonamiento que correría a la par de esta recusación del poder constituyente a cualquier tipo de fijación.

Esta tesis es también la apuesta por asir los términos en que el sujeto político en la obra de Spinoza, la multitud, es entendido en aquel aspecto en que se considera como poder constituyente. Efectuar una consideración desde este punto de vista, de hecho, nos permite volver sobre el objetivo general de la tesis una vez más. Porque si, para Negri, el poder constituyente no es emanado de un poder constituido, en la medida en que el primero es un acto de elección y de determinación puntual, reflexión en la que no podemos más que coincidir puesto que, como hemos señalado en varias ocasiones, Spinoza asevera categóricamente y sin lugar a dudas que el “derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado [*imperium*]” (Spinoza, 2010: 99), también hemos de hacer notar que esa concepción entiende que el poder constituido aparece como un coto que necesariamente desdibuja y diluye la potencia del poder constituyente creativo y que cifra una multiplicidad de singularidades que la opone a cualquier instancia institucionalmente establecida o fijada. El momento en que nos apartamos de Negri es aquel que gira sobre el sujeto político en el pensamiento de Spinoza y su caracterización: como mencionamos, el estatuto de la multitud es ambivalente: ella determina al Estado y, para hacerlo, ella debe implicar un mínimo de unidad que luego el Estado estabiliza; a su vez, con éste una vez instituido, puede ella relacionarse tanto virtuosa como también conflictivamente. Estas dos caracterizaciones de la multitud son también extensibles al Estado, el cual puede también adoptar estas dos posturas para con la multitud. Con ello obtenemos, pues, como corolarios, primero, que la multitud no se opone de manera dada al poder establecido del Estado, en tanto las configuraciones que pueden darse entre ambos elementos pueden experimentar mutaciones y cambios que no se encuentran predeterminados y, segundo, que dicha variedad de configuraciones no acontece en un sentido opuesto o equivalente entre multitud y Estado, sino que puede darse al interior de cada uno de éstos sincrónicamente, con lo cual puede aprehenderse una complejidad

manifiesta, henchida de dislocaciones, tanto al interior de la multitud –esto es, parafraseando a Spinoza, “la parte más fuerte” (Spinoza, 2010: 170) de la multitud junto con su parte menos fuerte– como así también dentro del Estado, en tanto que condensación de las afecciones solapadas y sobredeterminadas de la multitud.

Regresamos, también, sobre la hipótesis aventurada en la Introducción con la que hemos efectuado las reflexiones a lo largo de esta tesis para verla finalmente constatada: en cuanto cuerpo compuesto que es, la multitud no es ajena al Estado para organizarse. El Estado es un cuerpo compuesto de una complejidad mayor a la multitud, es otra forma determinada por la potencia de la multitud con el objeto de darse una afección mediata e inmediata que le permita estabilizarse. Dicho de manera diferente: si el cuerpo compuesto es un concepto de la filosofía de Spinoza para designar a aquellos cuerpos que se unen en una misma relación de movimiento y reposo, esto es, tanto una unidad (cuanto es un cuerpo compuesto) como así también una pluralidad (cuanto cuerpos distintos que lo componen) –Capítulo 1–, la multitud puede ser considerada como un cuerpo compuesto, un cuerpo que, en virtud de la dinámica afectiva a la que se encuentra expuesta, no posee nunca una caracterización simple en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político* de Spinoza, sino que la misma es sumamente densa, siendo ambivalente en ambos tratados y pudiendo la multitud comportarse como un cuerpo y guiarse como por una sola mente –Capítulo 2–, lo cual debe suceder dentro de un Estado, otra instancia de cuerpo compuesto más compleja, determinada por el poder de la multitud y que plasma los derechos dictados por ella en forma de leyes e instituciones –Capítulo 3–.

Ese es el corazón de la filosofía política de Spinoza que no podemos dejar de señalar con denuedo: que se trata de una teoría apasionada por la liberación y empeñada a estudiar las condiciones en que esta libertad puede darse. Por ese motivo, el de Spinoza es un pensamiento orientado a examinar a los hombres y a comprender sus comportamientos, sin olvidar tanto una materialidad perenne que hace a su existencia como cuerpos como así también el hecho de que esas personas no pueden vivir sino en conjunto, esto es, en una comunidad que debe contemplar sus asuntos y dirimir sus problemáticas democráticamente.

Bibliografía

- Abdo Ferez, C. (2013). Spinoza y lo justo en el Barroco. En *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental* (pp. 165-287). Buenos Aires: Gorla.
- Adler, J. (1996). Spinoza's physical philosophy. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78, 3, 253-276.
- Albiac, G. (1997). The empty synagogue. En Warren Montag & Ted Stolze (eds.), *The new Spinoza* (pp. 109-144). Minneapolis: University Minnesota Press.
- Allendesalazar Olasso, M. (1988). *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.
- Althusser, L. (2007). La única tradición materialista. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4, 132-154.
- Althusser, L. (2008). Elementos de autocrítica. En *La soledad de Maquiavelo* (pp. 169-208). Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2010a). El objeto de "El capital". En Louis Althusser & Étienne Balibar, *Para leer El capital* (pp. 81-215). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2010b). Prefacio: de "El capital" a la filosofía de Marx. En Louis Althusser & Étienne Balibar, *Para leer El capital* (pp. 18-77). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2011a). Marxismo y humanismo. En *La revolución teórica de Marx* (pp. 182-206). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2011b). Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes). En *La revolución teórica de Marx* (pp. 132-181). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Álvarez, J. & Martínez, E. (2000). *Descartes y la ciencia del siglo XVII*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Anónimo (2017). *Dudas de los pirrónicos*. Buenos Aires: Cuenco del Plata.

- Ansaldi, S. (2001). *Spinoza et le baroque*. Paris: Kimé.
- Ansuategui Roig, F. J. (1998). El concepto de poder en Spinoza: individuo y Estado. *Revista de estudios políticos*, 100, 123-151.
- Appuhn, C. (1964). Notice sur “Les principes de la philosophie de Descartes” et les “Pensées métaphysiques”. En Baruch Spinoza, *Œuvre de Spinoza* (pp. 221-228). Paris: Flammarion.
- Bahr, F. (2015). Spinoza, Bayle y la filosofía clandestina. En María Jimena Solé (ed.), *Spinoza en debate* (pp. 77-90). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Balibar, É. (1997). Spinoza, l’anti-Orwell. En *La crainte des masses* (pp. 57-99). Paris: Galilée.
- Balibar, É. (2009). *De la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba (Argentina): Editorial Brujas.
- Balibar, É. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Balibar, É. (2018a). *Jus – Pactum – Lex*. Sur la constitution du sujet dans le *Traité théologico-politique*. En *Spinoza politique. Le transindividuel* (pp. 337-383). Paris: Presses Universitaires de France.
- Balibar, É. (2018b). *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*. En *Spinoza politique. Le transindividuel* (pp. 245-283). Paris: Presses Universitaires de France.
- Ball, T. (1988). *Transforming political discourse. Political theory and critical conceptual history*. Oxford: Basil Blackwell.
- Barbone, S. & Rice, L. (2000). Introduction and notes (pp. 1-30). En Baruch Spinoza, *Political treatise*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Barbone, S. (2001). What counts as an individual for Spinoza? En Olli I. Koistinen & John I. Biro, *Spinoza: metaphysical themes* (pp. 89-112). New York: Oxford University Press.
- Barragán Urbiola, A. (2014). Spinoza y la física. *Logos. Anales del seminario de la metafísica*, 47, 301-310.

- Bayle, P. (2010). *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Trotta.
- Bennett, J. (1984). *A study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Bernstein, J. (2002). The *Ethics* of Spinoza's physics. *North American Spinoza Society. NASS Monograph*, 10, 3-17.
- Beyssade, J.-M. (1979). *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion.
- Biasutti, F. (2007). Spinoza: per una logica dell'individuale. En Riccardo Caporali, Vittorio Morfino & Stefano Visentin (eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine* (pp. 47-60). Cesena: Società Editricie "Il Ponte Vecchio".
- Blom, H. (1988). Virtue and Republicanism. Spinoza's political philosophy in the context of the Dutch Republic. En Helmut G. Koenigsberger & Elisabeth Müller-Luckner (eds.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit* (pp. 195-212). München: R. Oldenbourg Verlag.
- Blom, H. (2007a). Los afectos del gobierno. En Eugenio Fernández & María Luisa de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 379-394). Madrid: Trotta.
- Blom, H. (2007b). Spinoza on *res publica*, republics and monarchies. En Hans Blom, John Christian Laursen & Luisa Simonutti (eds.), *Monarchisms in the age of enlightenment: liberty, patriotism, and the public good* (pp. 19-44). Toronto: University of Toronto Press.
- Bodei, R. (1995). *Geometría de las pasiones*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bove, L. (2002). Introduction. En Baruch Spinoza, *Traité politique* (pp. 9-101). Paris: Le livre de poche.
- Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus*. Buenos Aires: Cruce.
- Bove, L., Moreau, P.-F. & Ramond, C. (2008). Le *Traité politique*: une radicalisation conceptuelle ? En Chantal Jaquet, Pascal Sévérac & Ariel Suhamy (dirs.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique* (pp. 27-44). Paris: Éditions Amsterdam.

- Brunschvicg, L. (1951). *Spinoza et ses contemporains*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Buyse, F. (2012). Le “démasquement” de Descartes par Spinoza dans *Les Principia Philosophiae Cartesianae*. *Theoria*, 2, 12, 15-43.
- Caporali, R. (2000). *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*. Napoli: Liguori.
- Caporali, R. (2004). Spinoza e la tolleranza. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 1, 1-20.
- Caporali, R. (2013). Il *Trattato teologico-politico* di Spinoza, tra filosofia e militanza (a partire da un recente volume di Steven Nadler). *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XV, 2, 293-300.
- Casanova, C. (2007). Aproximaciones al concepto de lo político en Marx-Spinoza. En Diego Tatián (comp.), *Spinoza: tercer coloquio* (pp. 355-365). Córdoba (Argentina): Editorial Brujas.
- Chamie, J. F. (2011). *Imperium e Imperator*. Origen del poder y sus proyecciones modernas. *Revista de derecho privado*, 21, 41-57.
- Chaui, M. (2003). Quem tem medo do povo? A plebe e o vulgar no “Tratado político”. En *Política em Espinosa* (pp. 265-288). São Paulo: Companhia das Letras.
- Chaui, M. (2007). Societé et politique: les conflits au sein de la *multitudo*. En Riccardo Caporali, Vittorio Morfino & Stefano Visentin (eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine* (pp. 129-144). Cesena: Società Editricie “Il Ponte Vecchio”.
- Chaui, M. (2012a). ¿Quién le tiene miedo al pueblo? En *Política en Spinoza* (pp. 389-422). Buenos Aires: Gorla.
- Chaui, M. (2012b). Derecho es potencia. En *Política en Spinoza* (pp. 289-387). Buenos Aires: Gorla.
- Chaui, M. (2012c). Derecho natural y derecho político en Hobbes y Spinoza. En *Política en Spinoza* (pp. 423-460). Buenos Aires: Gorla.
- Chaui, M. (2012d). La institución del campo político. En *Política en Spinoza* (pp. 199-288). Buenos Aires: Gorla.

- Ciccarelli, R. (2003). *Potenza e beatitudine. Il diritti nel pensiero di Baruch Spinoza*. Roma: Carocci.
- Ciccarelli, R. (2006). *Immanenza e politica in Spinoza*. Roma: Aracne Editrice.
- Citton, Y. & Lordon, F. (2008). Un devenir spinoziste des sciences sociales ? En *Spinoza et les sciences sociales* (pp. 19-68). Paris: Éditions Amsterdam.
- Clarke, D. M. (1982). *Descartes' philosophy of science*. Manchester: Manchester University Press.
- Coelho, A. B. (1999). Espinosa e os sistemas ideológico-práticos de obediência. En Jesús Blanco-Echauri (ed.), *Espinosa: ética y política* (pp. 353-369). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Costabel, P. (1978). Physique et métaphysique chez Descartes. En E. G. Forbes (ed.), *Human implications of scientific advance* (pp. 268-277). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Crane, J. K. (2006). On obedience in Spinoza's *Theological-political treatise*. *The journal of the Faculty of Religious Studies*, 34, 1-12.
- Cristofolini, P. (1993). *Spinoza per tutti*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Cristofolini, P. (2004). Spinoza, l'individuo e la concordia. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 1, 1-15.
- Cristofolini, P. (2005). L'individuo, la giustizia, la concordia. *Quaderni spinoziani*, 2, 29-50.
- Cristofolini, P. (2007). Popolo e moltitudine nel lessico político di Spinoza. En Riccardo Caporali, Vittorio Morfino & Stefano Visentin (eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine* (pp. 145-159). Cesena: Società Editricie "Il Ponte Vecchio".
- Curley, E. (1978). Spinoza – as an expositor of Descartes. En Siegfried Hessing (ed.), *Speculum spinozanum 1677-1977* (pp. 133-142). London, Henley & Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Curley, E. (1985). Editorial preface. En Baruch Spinoza, *The collected works of Spinoza. Volume I* (pp. 221-224). Princeton: Princeton University Press.

- Curley, E. (1988). *Behind the geometrical method*. Princeton: Princeton University Press.
- Curley, E. (2016). Glossary. En Baruch Spinoza, *The collected works of Spinoza. Volume II* (pp. 613-665). Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- de la Cámara, M. L. (2018). La teoría de Spinoza sobre la autoridad. *Araucaria. Revista iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, 20, 39, 227-250.
- De Tommaso, E. M. (2009). “Conatus” e “Multitudo”. Il percorso antropofenomenologico nel pensiero di Spinoza. *Filosofia oggi*, XXXII, 125, 279-301.
- del Lucchese, F. (2004). *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Edizioni Ghibli.
- del Lucchese, F. (2009). *Conflict, power, and multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and indignation*. London & New York: Continuum.
- del Lucchese, F. (2016). Spinoza and constituent power. *Contemporary political theory*, 15, 182-204.
- del Lucchese, F. (2017). The symptomatic relationship between law and conflict in Spinoza: *Jura communia as anima imperii*. En A. Kiarina Kordela & Dimitris Vardoulakis (eds.), *Spinoza's authority volume II. Resistance and power in the Political Treatises* (pp. 39-57). London & New York: Bloomsbury.
- Deleuze, G. (1982). Préface. En Antonio Negri, *L'anomalie sauvage* (pp. 9-12). Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2013). *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- Den Uyl, D. J. (1983). *Power, State and freedom: an interpretation of Spinoza's political philosophy*. Assen (The Netherlands): Van Gorcum.

- Descartes, R. (1897). *Œuvres de Descartes I. Correspondance Avril 1622 – Février 1638*. Paris: Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1899). *Œuvres de Descartes III. Correspondance Janvier 1640 – Juin 1643*. Paris: Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1904). Principes de la philosophie. En *Œuvres de Descartes IX. Meditations et Principes*. Paris: Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1905). Principia philosophiæ. En *Œuvres de Descartes VIII (première partie)*. Paris: Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1909). Le Monde. En *Œuvres de Descartes XI. Le monde. Description du corps humain. Passion de l'âme. Anatomica. Varia*. Paris: Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1982a). Discurso del método. En *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (pp. 31-97). Madrid: Espasa-Calpe.
- Descartes, R. (1982b). Meditaciones metafísicas. En *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (pp. 99-182). Madrid: Espasa-Calpe.
- Descartes, R. (1995). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (1997). *Los principios de la filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Oviedo: KRK Ediciones.
- Domínguez, A. (1992). Spinoza y el surgimiento de la democracia. *Fragments de filosofía*, 2, 87-106.
- Domínguez, A. (2010). Introducción. En Baruch Spinoza, *Tratado político* (pp.7-74). Madrid: Alianza Editorial.
- Domínguez, A. (2012). Introducción. En Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político* (pp. 7-57). Madrid: Alianza Editorial.
- Domínguez, A. (2014). Introducción general. En Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (pp. 11-91). Madrid: Alianza Editorial.

- Duchesneau, F. (1978). Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant. *Cahiers Spinoza*, II, 241-285.
- Dujovne, L. (2015a). *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia. Tomo I*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Dujovne, L. (2015b). *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia. Tomo II*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Duso, G. (2009a). Historia conceptual como filosofía política. En Sandro Chignola & Giuseppe Duso, *Historia de los conceptos y filosofía política* (pp. 159-196). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Duso, G. (2009b). La historia de la filosofía política: entre historia conceptual y filosofía. En Sandro Chignola & Giuseppe Duso, *Historia de los conceptos y filosofía política* (pp. 323-349). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ergün, R. & Bali Akal, C. (2008). Sobre la incompatibilidad entre el TP y el TTP. En Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto Coloquio* (pp. 407-416). Córdoba (Argentina): Editorial Brujas.
- Ergün, R. & Bali Akal, C. (2009). Quelques notes sur les traductions *du Traité Théologico-politique* de Spinoza: notamment sur les concepts de *potestas*, *potentia*, *ius* et *lex*. *Synergies Turquie*, 2, 197-203.
- Espinosa Antón, F. J. (2017). Los individuos en la multitud. *Revista co-herencia*, 15, 28, 183-207.
- Espinosa Rubio, L. (2014). La política como física del poder en Spinoza. *Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas*, 17, 1, 33-57.
- Fernández García, E. (2018). *Potentia et potestas* en los primeros escritos de B. Spinoza (1988). En *La encrucijada de los afectos. Ensayos spinozistas* (pp. 207-228). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Feuer, L. S. (1958). *Spinoza and the rise of liberalism*. Boston: Beacon Press.
- Field, S. (2012). Democracy and the multitude: Spinoza against Negri. *Theoria: a journal of social and political theory*, 59, 131, 21-40.

- Field, S. (2015). The State: Spinoza's institutional turn. En André Santos Campos, *Spinoza: basic concepts* (pp. 142-154). Imprint Academic & Ingram Book Company: Exeter & La Vergne.
- Francès, M. (1937). *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*. Paris: Alcan.
- Frankfurt, H. G. (2007). Descartes sobre la creación de las verdades eternas. En *Necesidad, volición y amor* (pp. 47-74). Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, H. G. (2009). *Demons, dreamers, and madmen. The defense of reason in Descartes's Meditations*. Princeton: Princeton University Press.
- Gabbey, A. (2006). Spinoza's natural science and methodology. En Don Garret (ed.), *The Cambridge companion to Spinoza* (pp. 142-191). Cambridge: Cambridge University Press.
- Garber, D. (1992). *Descartes' metaphysical physics*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Garber, D. *et al.* (1998). New doctrines of body and its powers, place, and space. En Daniel Garber & Michael Ayers (eds.), *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy, volume 2* (pp. 553-623). Cambridge: Cambridge University Press.
- García del Campo, J. P. (2009). Multitudine e individuo composto. En Filippo del Lucchese (ed.), *Storia politica della moltitudine* (pp. 31-43). Roma: Derive Approdi.
- García Ruzo, A. (2013). Problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza. Estudio comparativo del concepto de pacto en TTP y TP. En Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Noveno coloquio* (pp. 187-195). Córdoba (Argentina): Editorial Brujas.
- García Ruzo, A. (2016). *El problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza. Estudio comparativo del concepto de pacto en TTP y TP*. Buenos Aires: Editorial Teseo.
- Garulli, E. (1985). La multitud o "soggetto collettivo" in Spinoza. En Emilia Giancotti (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita* (pp. 333-342). Napoli: Bibliopolis.

- Garver, E. (2010). Why can't we all just get along: the reasonable vs. the rational according to Spinoza. *Political theory*, 38, 6, 838-858.
- Gillot, P. (2004). Le *conatus* entre principe d'inertie et principe d'individuation. Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste. *XVII^e siècle*, 222, 51-73.
- Gilson, E. (1923). Spinoza interprète de Descartes. *Chronicon spinozanum*, 3, 68-87.
- Gómez Torrente, M. (1997). La teoría de los modos infinitos de Spinoza. *Revista latinoamericana de filosofía*, 23 (2), 295-318.
- Gribnau, J. L. M. (2011). Respublica. En Wiep van Bunge *et al* (eds.), *The Continuum companion to Spinoza* (pp. 305-308). London & New York: Continuum.
- Gueroult, M. (1968a). *Descartes selon l'ordre des raisons. L'âme et Dieu*. Paris: Aubier-Montagne.
- Gueroult, M. (1968b). *Descartes selon l'ordre des raisons. L'âme et le corps*. Paris: Aubier-Montagne.
- Gueroult, M. (1968c). *Spinoza. Dieu (Éthique, 1)*. Paris: Aubier-Montagne.
- Gueroult, M. (1974). *Spinoza. L'âme (Éthique, 2)*. Paris: Aubier-Montagne.
- Gueroult, M. (1980). The metaphysics and physics of force in Descartes. En Stephen Gaukroger (ed.), *Descartes: philosophy, mathematics and physics* (pp. 196-229). Sussex: Harvester Press.
- Guillemeau, E. (2008). Des chocs aux fluides, quelques paradigmes mécanicistes dans la théorie politique de Spinoza. En Julián Carvajal & María Luisa de la Cámara (coords.), *Spinoza: de la física a la historia* (pp. 121-139). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Gullan-Whur, M. (1998). *Within reason: a life of Spinoza*. London: Jonathan Cape.
- Hamelin, O. (1949). *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Losada.
- Hardt, M. & Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.

- Hardt, M. & Negri, A. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Hardt, M. (1991). Translator's foreword: the anatomy of power. En Antonio Negri, *The savage anomaly. The power of Spinoza's metaphysics and politics* (pp. XI-XVI). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Hassing, R. F. (1980). The use and non-use of physics in Spinoza's *Ethics*. *The southwestern journal of philosophy*, 11, 2, 41-70.
- Hatfield, G. (1979). Force (God) in Descartes' physics. *Studies in history and philosophy of science*, 10, 2, 113-140.
- Havercroft, J. (2010). The fickle multitude: Spinoza and the problem of global democracy. *Constellations*, 17, 1, 120-136.
- Headstrom, B. R. (1929). Spinoza and the cartesian physics. *The open court, vol. 43: devoted to science of religion, the religion of science, and the extension of the religious parliament idea*, 43, 571-575.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Principios de la filosofía del derecho*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Hermosa Andújar, A. (1989). *La teoría del Estado de Spinoza*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Israel, J. (1995). *The Dutch Republic: Its rise, greatness and fall, 1477- 1806*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, J. (ed.) (1991). *The Anglo-Dutch moment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Israël, N. (2001). *Spinoza. Le temps de la vigilance*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Jabase, A. L. (2017). La fortaleza del alma y del cuerpo en la teoría spinoziana de los afectos. Tesis de grado, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Argentina.
- Jacob, P. (1974). La politique avec la physique à l'âge classique. Principe d'inertie et *conatus*: Descartes, Hobbes et Spinoza. *Dialectiques*, 6, 99-121.

- Jaquet, C. (2008). L'actualité du *Traité politique* de Spinoza. En Chantal Jaquet, Pascal Sévérac & Ariel Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique* (pp. 13-26). Paris: Éditions Amsterdam.
- Jaquet, C. (2011). El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político. En Diego Tatián (comp.), *Spinoza: VII Coloquio* (pp. 281-294). Córdoba (Argentina): Editorial Brujas.
- Jaquet, C. (2017). *Le corps*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Jullien, V. (2000). Descartes y la caída de los cuerpos. En Carlos Álvarez & Rafael Martínez (coords.), *Descartes y la ciencia del siglo XVII* (pp. 180-243). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Kalyvas, A. (2016). Poder constituyente: una breve historia conceptual. En Gonzalo Bustamante & Siego Sazo (comps.), *Democracia y poder constituyente* (pp. 27-71). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kaminsky, G. (1998). *Spinoza: la política de las pasiones*. Ciudad de México: Gedisa.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Klever, W. (1988). Moles in motu. Principles of Spinoza's physics. *Studia spinozana*, 4, 165-194.
- Knott, A. (2011). The multitude and hegemony. Tesis de doctorado, University of Brighton, England.
- Koselleck, R. (2009). Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana. *Revista Anthropos: huellas del conocimiento*, 223, 92-105.
- Kossmann, E. H. (1960). The Development of Dutch Political Theory in the Seventeenth Century. En John Selwyn Bromley & Ernst Heinrich Kossmann (eds.), *Britain and the Netherlands* (pp. 91-110). London: Chatto & Windus.
- Kossmann, E. H. (1985). Dutch Republicanism. En *L'eta dei lumi: studi sul settecento europeo in onore di Franco Venturi. Vol. 2* (pp. 455-486). Napoli: Jovene Editore.

- Kwek, D. H. B. (2015). Power and the multitude: a Spinozist view. *Political theory*, 43, 155-184.
- Lachterman, D. R. (1978). The physics of Spinoza's Ethics. En Robert W. Shahan & John I. Biro (eds.), *Spinoza: new perspectives* (pp. 71-111). Norman: University of Oklahoma Press.
- Laveran, S. (2012). Le problème de la composition politique chez Spinoza : hypothèses ontologiques et perspectives pratiques. *Philonsorbonne*, 6, 41-63.
- Lazzeri, Ch. (1998). *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lécrivain, A. (1977). Spinoza et la physique cartésienne. *Cahiers Spinoza*, I, 235-265.
- Lécrivain, A. (1978). Spinoza et la physique cartésienne. *Cahiers Spinoza*, II, 93-206.
- Lewis, G. (1950). *L'individualité selon Descartes*. Paris: J. Vrin.
- López Pulido, A. (2013). *Spinoza: razón y poder. Un estudio sobre el sujeto ético y político en Spinoza*. Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía, España.
- Lordon, F. (2013). *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lordon, F. (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*. Paris: La fabrique éditions.
- Lovett, F. & Pettit, P. (2009). Neorepublicanism: a normative and institutional research program. *Annual review of political science*, 12, 1, 11–29.
- Lovett, F. (2018). Republicanism. En Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of philosophy*.
- Macherey, P. (1992a). À propos de la différence entre Hobbes et Spinoza. En Daniela Bostrenghi (ed.), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica* (pp. 689-698). Napoli: Bibliopolis.

- Macherey, P. (1992b). Negri : de la médiation à la constitution (description d'un itinéraire spéculatif). En *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme* (pp. 245-270). Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La seconde partie – La réalité mentale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La troisième partie – La vie affective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (1999). Spinoza lecteur de Descartes. *Bulletin de l'Association des professeurs de philosophie de l'Académie de Poitiers*, 16, 35-47.
- Macherey, P. (2012). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La quatrième partie – La condition humaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (2013). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La première partie – La nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (2014). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Macherey, P. (2018). Spinoza et le problème de l'obéissance. *La philosophie au sens large*. Recuperado de <http://philolarge.hypotheses.org/2387>.
- Maesschalck, M. (2015). L'imaginaire théologico-politique. Ou de l'obéissance comme source de puissance. *Revue Les études philosophiques*, 2 (113), 283-308.
- Manchak, J. B. (2009). On force on cartesian physics. *Philosophy of science*, 76, 295-306.
- Marcucci, N. (2009). Il movimento della cittadinanza. Appartenenza e territorio secondo Spinoza. En Filippo del Lucchese (ed.), *Storia politica della moltitudine* (pp. 53-63). Roma: Derive Approdi.
- Martínez, F. J. (2013). La noción de naturaleza en Spinoza. *Epekeina. International journal of ontology history and critics*, 2, 1, 49-65.
- Mastnak, T. (2008). Spinoza: democracy and revelation. *Filozofski vestnik*, 29, 2, 31-59.

- Matheron, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier-Montaigne
- Matheron, A. (1985a). État et moralité selon Spinoza. En Emilia Giancotti (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita* (pp. 343-354). Napoli: Bibliopolis.
- Matheron, A. (1985b). Reseña del libro *Power, State and freedom: an interpretation of Spinoza's political philosophy*, de Douglas J. Den Uyl. *Studia Spinozana*, 1, 422-426.
- Matheron, A. (1992). Passions et institutions selon Spinoza. En Christian Lazzeri & Dominique Reynié (dirs.), *La raison d'État : politique et rationalité* (pp. 141-170). Paris: Presses Universitaires de France.
- Matheron, A. (1994). L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste. En Myriam Revault D'Allonnes & Hadi Rizk (dirs.), *Spinoza : puissance et ontologie* (pp. 153-165). Paris: Kimé.
- Matheron, A. (2008). Le pouvoir politique chez Spinoza. En Chantal Jaquet, Pascal Sévérac & Ariel Suhamy (dirs.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique* (pp. 131-140). Paris: Éditions Amsterdam.
- Matheron, A. (2011a). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de minuit.
- Matheron, A. (2011b). L'anthropologie spinoziste ? En *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique* (pp. 15-24). Paris: ENS Éditions.
- Matheron, A. (2011c). L'État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza ? En *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique* (pp. 417-435). Paris: ENS Éditions.
- Matheron, A. (2011d). Le problème de l'évolution de Spinoza. Du *Traité théologico-politique* au *Tratié politique*. En *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique* (pp. 205-218). Paris: ENS Éditions.
- Matheron, A. (2011e). Spinoza et le pouvoir. En *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique* (pp. 67-79). Paris: ENS Éditions.

- Matheron, A. (2011f). Physique et ontologie chez Spinoza. En *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique* (pp. 579-599). Paris: ENS Éditions.
- Matheron, A. (2014). Prefacio a *La anomalía salvaje*. En Toni Negri, *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente* (pp. 87-96). Buenos Aires: Quadrata.
- McMullin, E. (1969). Philosophies of nature. *The New Scholasticism*, 43, 1.
- McShea, R. J. (1968). *The political philosophy of Spinoza*. New York & London: Columbia University Press.
- Meinecke, F. (1965). *Machiavellism: The doctrine of raison d'État and its place in modern history*. New York: Westview Press.
- Meinsma, K. O. (1983). *Spinoza et son cercle*. Paris: Vrin.
- Meyer, L. (2014). A modo de prefacio. En Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (pp. 159-168). Madrid: Alianza Editorial.
- Mezzadra, S. (2009). Italy, operaism and post-operaism. En Immanuel Ness, *International encyclopedia of revolution and protest* (pp. 1841-1845). Oxford: Blackwell.
- Miqueu, Ch. (2012). *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières*. Paris: Garnier.
- Miqueu, Ch. (2019). Des luttes sociales en démocratie : Pettit face à Spinoza, de la contestation au conflit. En Eva Debray, Frédéric Lordon & Kim Sang Ong-Van-Cung (dirs.), *Spinoza et les passions du social* (pp. 167-187) Paris: Éditions Amsterdam.
- Misrahi, R. (2005). *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Montag, W. (2005a). *Cuerpos, masas, poder*. Madrid: Tierradenadie Ediciones.
- Montag, W. (2005b). Who's afraid of the multitude? Between the individual and the State. *The South Atlantic Quarterly*, 104, 4, 655–673.

- Moreau, P.-F. (1985). La notion d'*imperium* dans le *Traité politique*. En Emilia Giancotti (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita* (pp. 355-366). Napoli: Bibliopolis.
- Moreau, P.-F. (2002). Le *Traité théologico-politique*. *Kriterion*, 106, 77-88.
- Moreau, P.-F. (2005a). Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique*. En *Spinoza. État et religion* (pp. 11-19). Paris: ENS Éditions.
- Moreau, P.-F. (2005b). Les *Principia* de Spinoza. *Revue d'histoire des sciences*, 58, 53-66.
- Moreau, P.-F. (2005c). Spinoza et l'autorité d'un modèle : l'État des Hébreux. En *Spinoza. État et religion* (pp. 21-34). Paris: ENS Éditions.
- Moreau, P.-F. (2012). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moreau, P.-F. (2014). *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. Madrid: A. Machado Libros.
- Morfino, V. (2009). Che cos'è la moltitudine? En Filippo del Lucchese (ed.), *Storia politica della moltitudine* (pp. 79-87). Roma: Derive Approdi.
- Morfino, V. (2012). La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación de ontología e historia. *Youkali*, 13, 69-76.
- Morfino, V. (2014). The many times of the multitude. En *Plural temporality. Transindividuality and the aleatory between Spinoza and Althusser* (pp. 132-173). Chicago: Haymarket Books.
- Mouffe, Ch. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mugnier-Pollet, L. (1976). *La philosophie politique de Spinoza*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Mugnier-Pollet, L. (1985). Les avatars du pouvoir absolu. En Emilia Giancotti (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita* (pp. 367-371). Napoli: Bibliopolis.
- Nadler, S. (1999). *Spinoza: a life*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Esayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- Negri, A. (2000a). Multitude. En *Kairòs, Alma Venus, multitude* (pp. 145-210). Paris: Calmann-Lévy.
- Negri, A. (2000b). *Reliqua desiderantur*. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza. En *Spinoza subversivo* (pp. 56-89). Madrid: Akal.
- Negri, A. (2002). Pour une définition ontologique de la multitude. *Multitudes*, 9, 36-48.
- Negri, A. (2005). Réponse a Pierre Macherey. *Multitudes*, 22, 111-117.
- Negri, A. (2007). Multitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero político di Spinoza. En Riccardo Caporali, Vittorio Morfino & Stefano Visentin (eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine* (pp. 287-297). Cesena: Società Editricie "Il Ponte Vecchio".
- Negri, A. (2008). *Descartes político*. Madrid: Akal.
- Negri, A. (2009). Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza. Saggio popolare En Filippo del Lucchese (ed.), *Storia politica della moltitudine* (pp. 88-98). Roma: Derive Approdi.
- Negri, A. (2011). Spinoza y nosotros. En *Spinoza y nosotros* (pp. 7-42). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Negri, A. (2014). Prólogo. *Spinozisti gioiosi*. En Laurent Bove, *La estrategia del conatus* (pp. 11-17). Buenos Aires: Cruce.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas a la modernidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Núñez García, A. (2016). Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza. *Thémata. Revista de filosofía*, 53, 179-194.
- Parrochia, D. (1985). Physique pendulaire et modèles de l'ordre dans l'*Ethique* de Spinoza. *Cahiers Spinoza*, 5, 71-92.
- Parrochia, D. (1987). La science de la nature corporelle. *Studia spinozana*, 3, 151-173.
- Parrochia, D. (1998). Physique et politique chez Spinoza. *Kairos*, 11, 59-95.

- Peña Echeverría, F. J. (1989). *La filosofía política de Espinosa*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid.
- Peña Echeverría, F. J. (2012). Cómo se ordena la potencia de la multitud. Instituciones y derecho de la ciudad en la teoría política de Spinoza. *Revista Laguna*, 31, 45-66.
- Peña, J. (2018). República, libertad y democracia en Spinoza. *Revista co-herencia*, 15, 28, 155-180.
- Peterman, A. (2017). The “physical” interlude. En Yitzhak Y. Melamed (ed.), *Spinoza’s Ethics. A Critical Guide* (pp. 102-120). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, Ph. (2002). *Republicanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pires Aurélio, D. (2000). *Imaginação e poder. Estudo sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Colibri.
- Pires Aurélio, D. (2007). Del “afecto común” a la República. En Eugenio Fernández & María Luisa de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 345-358). Madrid: Trotta.
- Pires Aurélio, D. (2011). O conceito de potestas na filosofia de Espinosa. En María Luísa Ribeiro Ferreira, Diogo Pires Aurélio & Olivier Feron (comps.), *Spinoza. Ser e agir* (pp. 35-51). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Pirola, F. (2017). L’obbedienza nel “Trattato teológico-politico” di Spinoza. *Filosofia politica*, 2, 217-234.
- Pizarro Suescum, J. P. (2018). Multitud y poder: una aproximación naturalista al *Tratado político* de Spinoza. *Revista Co-herencia*, 15, 28, 209-222.
- Pocock, J. G. A. (2003). *The Machiavellian moment*. Princeton: Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A. (2011). Las ideas políticas como sucesos históricos: los filósofos políticos en tanto que agentes históricos. En *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método* (pp. 81-99). Madrid: Akal.
- Popkin, R. (2004). *Spinoza*. Oxford: Oneworld.

- Přibáň, J. (2018). Constitutional imaginaries and legitimation: on *potential*, *potestas*, and *auctoritas* in societal constitutionalism. *Journal of law and society*, 45, 30-51.
- Price, J. L. (1994). *Holland the Dutch Republic in the Seventeenth Century: The Politics of Parochialism*. Oxford: Clarendon Press.
- Prokhovnik, R. (2004). *Spinoza and republicanism*. London: Palgrave Macmillan.
- Ramond, Ch. (1998). Qu'est-ce qui est "utile" ? À propos d'une notion cardinal de la philosophie de Spinoza. En *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'objectivité* (pp. 337-370). Paris: L'Harmattan.
- Ramond, Ch. (2002). La politique en "comme si" de la rationalité ? (Genèse des institutions et régulations des comportements par les institutions dans la philosophie de Spinoza). En Christian Lazzeri (ed.), *La production des institutions* (pp. 97-113). Paris: Presses Universitaires Franc-Comptoises.
- Ramond, Ch. (2005). Introduction. La loi du nombre (ou la démocratie comme "régime absolu"). En Baruch Spinoza, *Œuvres V. Traité politique* (pp. 7-43). Paris: Presses Universitaires de France.
- Ramond, Ch. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Paris: Ellipses.
- Ramos-Alarcón Marcín, L. (1999). Spinoza, crítico de la física cartesiana. En Laura Benítez & José Antonio Robles (coords.), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física* (pp. 123-135). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramos-Alarcón Marcín, L. (2007). El ingenio de la multitud según Spinoza. En Jorge Martínez Contreras, Aura Ponce de León & Luis Villoro (eds.), *El saber filosófico* (pp. 458-468). Ciudad de México: Asociación Filosófica de México.
- Rehmann, J. (2017). Power ≠ Power: against the mix-up of Nietzsche and Spinoza. *Critical sociology*, 1-14.
- Rice, L. (1990). Individual and community in Spinoza's social psychology. En Edwin Curley & Pierre-François Moreau (eds.), *Spinoza: issues and directions* (pp. 271-285). Leiden (Netherlands): Brill.

- Riedel, M. (1989). El concepto de “sociedad civil” en Hegel. En Gabriel Amengual Coll (ed.), *Estudios sobre la “Filosofía del derecho” de Hegel* (pp. 195-222). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rivaud, A. (1924). La physique de Spinoza. *Chronicon spinozanum*, 4, 24-57.
- Rosales, M. (2013). *El par conceptual pueblo-multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*. Córdoba (Argentina): Centro de Estudios Avanzados.
- Rousset, B. (1968). *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Paris: J. Vrin.
- Rousset, B. (1991). Le problème du matérialisme dans le spinozisme. *L'enseignement philosophique*, 41, 5, 3-19.
- Rousset, B. (1992). Entre Galilee et Newton: les apports du *conatus* hobbién et du *conatus* spinoziste. *L'enseignement philosophique*, 42, 4, 21-29.
- Saar, M. (2013). *Die Immanenz der Macht: Politische Theorie nach Spinoza*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Saar, M. (2015). Democracy. En André Santos Campos, *Spinoza: basic concepts* (pp. 155-165). Imprint Academic & Ingram Book Company: Exeter & La Vergne.
- Saccaro Battisti, G. (1984). Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di “plebs”, “multitudo”, “populus” e “vulgus”. *Rivista di storia della filosofia*, 39, 1, 61-90.
- Samaddar, R. (2009). *The emergence of the political subject*. New Delhi: Sage.
- Santinelli, C. (2008). Spinoza lettore e interprete della Fisica di Descartes. Dai *Principia Philosophiae Cartesiana* al trattato sui corpi dell'*Ethica*. En Julián Carvajal & María Luisa de la Cámara (coords.), *Spinoza: de la física a la historia* (pp. 141-168). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Santos Campos, A. (2005). O significado de *sui juris* na filosofia de Spinoza. *Cadernos spinozianos*, 12, 55-83.
- Santos Campos, A. (2009). A endoreconstrução do contrato social em Spinoza. *Revista conatus*, 3, 5, 11-25.

- Santos Campos, A. (2012). *Spinoza's revolution in natural law*. New York & London: Palgrave Macmillan.
- Schettino, H. (2002). Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza. *Diánoia*, 48, 37-66.
- Scott, J. (2002). Classical Republicanism in Seventeenth-century England and the Netherlands. En Martin van Gelderen & Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A shared European heritage. Volume I. Republicanism and constitutionalism in Early Modern Europe* (pp. 61-81). Cambridge: Cambridge University Press.
- Scribano, E. (2005). Invention et interprétation dans la réécriture spinozienne de la métaphysique des "Principia philosophiae". *Revue d'histoire des sciences*, 58, 67-85.
- Scribano, E. (2008). *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Sibilia, G. (2017). *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido: ontología y temporalidad en Spinoza*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina.
- Silva, R. (2015). Non-domination and political institutions: the contested concept of republican democracy. *Brazilian political science review*, 9, 1, 3–38.
- Skinner, Q. (2002). Meaning and understanding in the history of ideas. En *Visions of politics. Volume 1: regarding the method* (pp. 57-89). Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2010). *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solé, M. J. (2004). *Individuos y totalidad en Spinoza: de la tensión metafísica al problema político*. Tesis de grado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina.
- Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba (Argentina): Editorial Brujas.

- Solé, M. J. (2013). Estudio preliminar. La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias. En Moses Meldelssohn *et al.*, *El ocaso de la Ilustración* (pp. 9-115). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Solé, M. J. (2015). Spinoza o la Ilustración en debate. En María Jimena Solé (ed.), *Spinoza en debate* (pp. 91-103). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Solé, M. J. (2017). Viva Spinoza ! Une passion latino-américaine. *Le magazine Littéraire*, 585-586, 88-89
- Sowaal, A. (2004). Cartesian bodies. *Canadian journal of philosophy*, 34, 2.
- Spector, C. (2007). Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Étienne Balibar... *Espirit*, 5, 27-45.
- Spinoza, B. (1929). *Oeuvres IV*. Paris: Librairie Garnier-Frères.
- Spinoza, B. (1958). *Trattato político*. Torino: Ramella.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1999). *Trattato político*. Pisa: ETS.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (2001). *Trattato teologico-politico*. Milano: Bompiani.
- Spinoza, B. (2002). *Traité politique*. Paris: Le livre de poche.
- Spinoza, B. (2005). *Œuvres V. Traité politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Spinoza, B. (2007). *Opere*. Milano: Mondadori.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2012). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2014a). Principios de filosofía de Descartes. En *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (pp. 157-281). Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2014b). *Traité théologico-politique*. Paris: Classiques Garnier.

- Spinoza, B. (2015). *Traité politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Spinoza, B. (2016a). Political treatise. En *The collected works of Spinoza. Volume II* (pp. 503-604). Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza, B. (2016b). Theological-political treatise. En *The collected works of Spinoza. Volume II* (pp. 65-354). Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza, B. (2016c). *Traité théologico-politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Steinberg, J. (2019). Spinoza's Political Philosophy. En Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Steinberg, J. D. (2008). Spinoza on being *sui iuris* and the republican conception of liberty. *History of European ideas*, 34, 3, 239–249.
- Stilianou, A. (2012). Historicité, multitude et démocratie. *Ásterion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, 10.
- Tarizzo, D. (2012). What is a political subject? *Política común*, 1.
- Tassin, É. (1997). Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action. *Sprit*, 230-231, 132-150.
- Tatián, D. (2001). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Tatián, D. (2014). Spinoza, un realismo anómalo de la paz. *Araucaria. Revista iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, 16, 32, 93-109.
- Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Tejeda Gómez, C. A. (2007). Spinoza y la concepción de la política como potencia. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 19, 142-150.
- Terpstra, M. (1990). *De wending naar de politiek. Een studie over de begrippen "potentia" en "potestas" bij Spinoza*. Tesis de doctorado, Katholieke Universiteit te Nijmegen.

- Terpstra, M. (2011). Civis. En Wiep van Bunge *et al* (eds.), *The Continuum companion to Spinoza* (pp. 233-235). London & New York: Continuum.
- Torres, S. (2011). Spinoza y la venganza. Notas sobre “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político” de Chantal Jaquet. En Diego Tatián (comp.), *Spinoza: VII Coloquio* (pp. 295-303). Córdoba (Argentina): Editorial Brujas.
- Tosel, A. (1984). *Spinoza ou le crepuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*. Paris: Aubier Montaigne.
- Tosel, A. (1995). Que faire avec le *Traité théologico-politique*? *Studia spinozana*, 11, 165-188.
- Tucker, E. (2015). Multitude. En André Santos Campos, *Spinoza: basic concepts* (pp. 129-141). Exeter & La Vergne: Imprint Academic & Ingram Book Company.
- van Deursen, A. T. (1999). The Dutch Republic 1588–1780. En Hans Blom & Emiel Lamberts (eds.), *History of the Low Countries* (pp. 143-220). New York: Berghahn Books.
- van Gelderen, M. (1992). *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555–1590*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Gelderen, M. (1993). *The Dutch Revolt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Reijen, M., Farga, G. & Tatián, D. (2012). Spinoza en Argentina. 1910-2012. En Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Octavo coloquio* (pp. 383-437). Córdoba (Argentina): Editorial Brujas.
- Virno, P. (2008). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.
- Virno, P. (2011). *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Visentin, S. (2005). Potencia y poder en Spinoza. En Giuseppe Duso (coord.), *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna* (pp. 113-124). Ciudad de México: Siglo XXI.

- Visentin, S. (2007). La parzialità dell'universale. La moltitudine nell'*imperium aristocraticum*. En Riccardo Caporali, Vittorio Morfino & Stefano Visentin (eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine* (pp. 373-389). Cesena: Società Editricie "Il Ponte Vecchio".
- Visentin, S. (2009). Paura delle masse e desiderio dell'uno. Considerazioni sull'ambivalenza della *potentia multitudinis*. En Filippo del Lucchese (ed.), *Storia politica della moltitudine* (pp. 172-182). Roma: Derive Approdi.
- Visentin, S. (2011). Volonté d'être esclave et désir d'être libre. Ambivalence de la multitude chez Spinoza. En Chantal Jaquet & Pierre-François Moreau (dirs.), *Spinoza transalpin. Les interprétations actuelles en Italie* (pp. 183-199). Paris: Publications de la Sorbonne.
- Volco, A. (2010). *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*. Tesis de doctorado, Università di Bologna.
- Volco, A. (2011). Spinoza y el republicanismo. *Res publica*, 25, 9-40.
- Waller, J. (2012). *Persistence through time in Spinoza*. Plymouth: Lexington Books.
- Walther, M. (1990). Negri on Spinoza's political and legal philosophy. En Edwin Curley & Pierre-François Moreau (eds.), *Spinoza: issues and directions* (pp. 286-291). Leiden, Netherlands: Brill.
- Walther, M. (2015). Natural law, civil law, and international law in Spinoza. En André Santos Campos (ed.), *Spinoza and law* (pp. 293-301). Routledge: London & New York.
- Williams, B. (2012). *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.
- Wolfson, H. (1934). *The philosophy of Spinoza. Volume I*. London: Oxford University Press.
- Yebra López, C. (2013). El concepto de *multitud* en la filosofía de Negri. *Revista internacional de pensamiento político*, 8, 319-339.
- Zac, S. (1965). *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Zac, S. (1977). Spinoza et l'État des Hébreux. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 201-232.
- Zarka, Y. C. (2004). The political subject. En Tom Sorell & Luc Foisneau (eds.), *Leviathan after 350 years* (pp. 167-182). Oxford: Oxford University Press.
- Zourabichvili, F. (2002a). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2002b). Les deux pensées de Deleuze et Negri. *Multitudes*, 9, 137-141.
- Zourabichvili, F. (2008). L'énigme de la multitude libre. En Chantal Jaquet, Pascal Sévérac & Ariel Suhamy (dirs.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique* (pp. 69-80). Paris: Éditions Amsterdam.
- Zourabichvili, F. (2014). *Spinoza. Una física del pensamiento*. Buenos Aires: Cactus.