

ARTÍCULOS

Spinoza y el republicanismo

Agustín Volco

LOS ORÍGENES DEL REPUBLICANISMO

De acuerdo con ciertas corrientes de la historiografía reciente, el republicanismo se ha desarrollado en la modernidad como una tradición de pensamiento político alternativa y crítica a la tradición del derecho natural, portadora de un lenguaje y una comprensión de la política profundamente diversa tanto del absolutismo de matriz hobbesiana, como de la tradición liberal de la libertad política (que encuentran su origen en la teoría del derecho natural moderno)¹. Marcando desde el inicio una diferencia con la tradición

1 De acuerdo con la crítica republicana, las doctrinas del derecho natural fundan su concepción de la libertad en la «ausencia de obstáculos» a la acción voluntaria de un sujeto. Así, para Hobbes «libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición signífico impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. Cualquiera cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no pueda moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más lejos. [...] De acuerdo con esta genuina y común significación de la palabra, es un hombre libre quien en aquellas cosas de que es capaz por su naturaleza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea. [...] Por último, del uso del término libre albedrío no puede inferirse [...] sino libertad del hombre, la cual consiste en que no encuentra obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo» (T. HOBBS, *Leviatán, o, la materia, forma y poder de una República, Eclesiástica y Civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. XXI, p. 172). Asimismo podemos señalar sobre este punto una coincidencia remarcable con la concepción lockeana. También en Locke la libertad se identifica con igual certeza con la capacidad de desarrollar sin impedimentos la propia voluntad: «es llano que la libertad consiste en una potencia de hacer o de no hacer; de hacer o dejar de hacer según nuestra volición. Esto no puede negarse.» (J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 250). No obstante, una precisión debe ser hecha respecto de la lectura que los autores republicanos hacen de Locke, y por lo tanto, de su relación con la tradición liberal. Por un lado Pocock lo descarta abiertamente como referente de la tradición republicana en la medida en que ésta sería definida por una concepción positiva de la libertad como «afirmación de la virtud» que Locke sin dudas no sostiene, y Skinner parece identificar la concepción lockeana de la libertad con aquella hobbesiana (a partir de su concepción de la libertad natural como ausencia de impedimentos) presentándolo como opuesto a las posiciones republicanas (en tanto afirma que «to Hobbes, for example, or to Locke, the law preserves our liberty essentially by coercing other people» [para Hobbes, por ejemplo, o Locke, la ley preserva nuestra libertad esencialmente mediante la coerción de los demás]; y luego, «for Hobbes or for

del derecho natural, la concepción republicana de la libertad no se basaría en la concepción «negativa» de la misma entendida como ausencia de interferencias a la realización de la propia voluntad (compartida por las versiones liberal y absolutista de las teorías del derecho natural moderno). En ruptura con tal tradición, el republicanismo presenta como uno de sus objetivos fundamentales precisamente la reconstrucción de una tradición de pensamiento político interna a la modernidad capaz de escapar a las limitaciones que la noción de libertad derivada de las teorías iusnaturalistas impone al pensamiento y a la práctica política modernos, poniendo a disposición un vocabulario, un aparato conceptual, y una reconstrucción de la experiencia política moderna alternativos a aquella del derecho natural.

En las últimas décadas, los estudios sobre la historia del republicanismo han tenido un fuerte impulso, a partir fundamentalmente de los trabajos de Pocock y Skinner², a los que se sumó posteriormente, en los escritos de Pettit³, un importante esfuerzo de fundamentación teórica de los principios de la tradición republicana. La publicación en 1975 de *The Machiavelian Moment*⁴ representó un verdadero punto de quiebre en la historiografía de las doctrinas políticas. A la reconstrucción dominante de la historia del pensamiento político moderno que lo presentaba como «l'affermazione incontrastata del liberalismo, a partire dall'età di Hobbes e Locke»⁵ la interpretación republicana veía al pensamiento moderno «in larga parte permeato dal linguaggio repubblicano e dalle sue concettualizzazioni: vita activa e vivere civile, virtù

Locke, our freedom is a natural possession, a property of ourselves [para Hobbes, o para Locke, nuestra libertad es una posesión natural, una propiedad de nosotros mismos]). Por otro lado, otras lecturas, como la de Pettit, ponen el eje en la concepción lockeana de la libertad política como constituida por la ley, para de esta manera aproximarlos a las posiciones republicanas. P. PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, 1999, p. 40. No obstante, consideramos que la diferencia entre ellas no se encuentra en la crítica a las teorías iusnaturalistas (en la que todos los autores coinciden) sino en la posibilidad (o no) de integrar a Locke dentro de tal tradición.

2 Los textos fundacionales del renacimiento del interés por la tradición republicana (y a su vez, fundadores de las dos corrientes más importantes) han sido los de Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 1: The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978; J. G. A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 2003. Es a partir de ellos que la relectura de la historia de las ideas políticas en clave republicana se establece como una referencia histórica, teórica y política alternativa al liberalismo. El centro de esta crítica se concentró, naturalmente, en la concepción de la libertad como libertad negativa.

3 P. PETTIT, *Republicanism: A theory of Freedom and Government*, o. c.

4 J. G. A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, o. c.

5 [La afirmación inconstrastada de la edad de Hobbes y de Locke]. M. GEUNA, «La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali», *Filosofia politica*, 1, 1998, p. 102.

e corruzione erano termini chiave di questo lessico»⁶. El libro de Pocock propuso una relectura de las categorías políticas modernas por un lado y una interpretación de las mismas como reelaboraciones de las ideas clave aristotélicas: fundamentalmente el hombre como «animal político» y la vida política como única forma de realización plena de la vida individual. Frente a la noción liberal de la libertad negativa que parecía permear toda la historia del pensamiento y de la práctica política moderna, el texto de Pocock «descubría» una tradición fundamental para la formación de las categorías políticas modernas anterior a la liberal y alternativa a ella. El *vivere civile* y la virtud cívica elaboradas por el pensamiento político florentino (y fundamentalmente, por su máximo exponente, Maquiavelo) habían tenido una influencia subterránea e inadvertida en la historia de las ideas políticas modernas, en la que una noción republicana de la libertad política se había batido en pie de igualdad con su par liberal.

Sin embargo, esta reconstrucción de la historia de la concepción republicana no sería la única en cobrar notoriedad en el debate histórico y político sobre la historia de las doctrinas políticas modernas. Casi contemporáneamente, surgió a partir de la obra de Quentin Skinner⁷, una interpretación alternativa de la tradición republicana que, en contraste con la versión «aristotélica» del republicanismo propuesta por Pocock, y poniendo en cuestión la continuidad histórica entre aristotelismo y republicanismo, proponía una reconstrucción diversa (tanto en un plano histórico como teórico) de las ideas políticas republicanas, de matriz «neorromana»⁸.

Desde una perspectiva histórica la interpretación de Skinner de la historia del republicanismo (y de los orígenes y fundamentos del pensamiento político moderno al interior del cual esta tradición se desarrolló) se centra en una reconstrucción de las ideas y las prácticas de libertad política que encontrarían su origen en la tradición de las ciudades libres italianas y en la jurisprudencia de origen romano, anteriores a la reintroducción de Aristóteles en occidente. A grandes rasgos, podríamos decir que, si ambos autores pretenden señalar la existencia de una tradición de pensamiento y vida política anterior –y alternativa– a la del derecho natural moderno que el liberalismo haría propia, Pocock atribuye a esta tradición un origen aristotélico, mientras que Skinner ha resaltado el carácter y la herencia romana de tal tradición (al punto de preferir la denominación «teorías neorromanas de la libertad política», antes que «republicanas»). En el plano teórico, asimismo, Skinner rechaza la hipótesis

6 [En gran parte permeado por el lenguaje republicano y por sus conceptualizaciones: *vita activa* y *vivere civile*, virtud y corrupción eran términos claves de este léxico]. Ibidem.

7 Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 1: The Renaissance*, o. c.

8 Q. SKINNER, «The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», en R. Rorty, Q. Skinner, J.B. Schneewind (eds.) *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

(sostenida por McIntyre, y compartida en gran medida por Pocock, y por buena parte de los autores comunitaristas) según la cual la decisión filosófica política fundamental sería entre el individualismo liberal y alguna forma de aristotelismo⁹, para sostener que «the significance of the republican tradition analysed in this book lies in suggesting that this is a false dichotomy»¹⁰ y que, por lo tanto, es posible elaborar una teoría republicana de la libertad política como una «tercera vía», alternativa tanto a las versiones liberales de la libertad como a aquellas de matriz aristotélica. En contraste con esta interpretación, la perspectiva de Pocock se encuentra más cercana a la de una continuidad entre aristotelismo y republicanismo, y a raíz de ella, a una interpretación de la libertad republicana como libertad positiva (en los términos de la dicotomía devenida clásica elaborada por Berlin¹¹). Para Pocock, mientras «the republican vocabulary [...] articulated the positive conception of liberty, contending that homo, the animale politicum, was so constituted that his nature was completed only in a vita activa practiced in a vivere civile, the juristic presentation of liberty was basically negative: it distinguished between libertas and imperium, freedom and authority, individuality and sovereignty, private and public»¹². Si para Pocock la crítica de la libertad liberal suponía

9 A. C. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1984.

10 [El significado de la tradición republicana analizada en este libro se funda en la sugerencia de que esta es una falsa dicotomía] Q. SKINNER, «The Republican Ideal of Political Liberty», in *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 293.

11 I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, USA, 1969; I. BERLIN, «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, 1988.

12 [El vocabulario republicano [...] articuló la concepción positiva de la libertad, sosteniendo que *homo*, el *animale politicum* tenía una constitución tal que su naturaleza se completaba solo en la *vita activa* practicada en el *vivere civile* [...] La presentación jurídica de la libertad era básicamente negativa: distinguía entre libertad e *imperium*, libertad y autoridad, individualidad y soberanía, privado y público] J. G. A. POCKOCK, «Virtues, Rights and Manners. A Model for Historians of Political Thought», en J. G. A. Pocock (ed.) *Virtue, Commerce and Industry*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 40s. En claro y abierto contraste, la reconstrucción hecha por Skinner no pretende una rehabilitación (considerada imposible –e indeseable– en condiciones modernas) de la concepción de la libertad política de la polis griega: «It is important to add that, by contrast with the Aristotelian assumptions about eudaimonia that pervade scholastic political philosophy, the writers I am considering never suggest that there are certain specific goals we need to realise in order to count as being fully or truly in possession of our liberty. Rather they emphasise that different classes of people will always have varying dispositions, and will in consequence value their liberty as the means to attain varying ends» [Es importante agregar que, en contraste con los supuestos aristotélicos sobre la eudaimonia que permean la filosofía política escolástica, los escritores que considero nunca sugieren que haya ciertas metas específicas que necesitamos llevar a cabo para estar completa o verdaderamente en posesión de nuestra libertad. Ellos enfatizan, más bien, que diferentes clases de personas tendrán siempre disposiciones variables, y valorarán su libertad, en consecuencia, como los medios para alcanzar fines variables.] Q. SKINNER, «The Paradoxes of Political Liberty», *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 7, 1986, p. 240.

una reproposición de un ideal de libertad positiva de matriz aristotélica (recuperado a lo largo de la historia tanto por los autores del Renacimiento como por los federalistas norteamericanos), para Skinner la libertad republicana implicaba, aun en coincidencia con las críticas a su versión liberal, una lectura conceptual e histórica diversa: conceptualmente la libertad republicana no se dejaba reducir a la polaridad entre libertad positiva y negativa y constituía una «tercera familia» de elaboraciones teóricas de la libertad política, e históricamente, esta idea de libertad política no derivaba de fuentes aristotélicas sino fundamentalmente romanas.

Asimismo, un ulterior intento de sistematización y elaboración teórica del ideario republicano fue realizado por Pettit, quien en su libro *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, ofrece una caracterización de la tradición republicana que reúne autores de diversas épocas sobre la base de la concepción de la libertad como *no dominio*. La concepción republicana de la libertad definida por Pettit, pretende, en consonancia con el intento de Skinner, escapar del cuadro restrictivo que supone la división entre libertad negativa y libertad positiva:

the negative-positive distinction has reserved us ill in political thought. It has sustained the philosophical illusion that, details aside, there are just two ways of understanding liberty: in one, freedom consists in the absence of external obstacles to individual choice; in the other, it involves the presence, and usually the exercise of the facilities that foster self-mastery and self-fulfilment [...]. The negative-positive distinction has sustained a historical narrative to go along with this philosophical dichotomy of private and populist liberty. [...] I believe that these philosophical and historical oppositions are misconceived and misleading and, in particular, that they conceal from view the philosophical validity and historical reality of a third, radically different way of understanding freedom and the institutional requirements of freedom. I describe this third approach as republican, and my aim [...] is to inscribe republicanism on the map –the historical and philosophical map– of available alternatives¹³.

13 [La distinción libertad negativa-positiva ha hecho un mal servicio el pensamiento político. Ha alimentado la ilusión filosófica de que, detalles aparte, solo hay dos modos de entender la libertad; de acuerdo con el primero, la libertad consiste en la ausencia de obstáculos externos a la elección individual; de acuerdo con el segundo, entraña la presencia, y normalmente el ejercicio, de las cosas y las actividades que fomentan el autodomínio y la autorrealización [...]. De la distinción libertad negativa-positiva se ha nutrido una narrativa histórica que ha ido de la mano de esa dicotomía filosófica entre la libertad privada y la populista [...]. Yo creo que estas contraposiciones filosóficas e históricas están mal concebidas y crean confusión. Y en particular,

Escapando de la definición «demasiado exigente» de libertad de los antiguos, fundada en la noción de realización de la plenitud de la vida individual mediante la participación en la esfera pública, y de aquella de matriz liberal, centrada en la noción de no interferencia (en la que libertad se opone a constreñimiento externo), Pettit subraya insistentemente cómo en las teorías republicanas la libertad se opone constantemente a la esclavitud, entendida como dependencia de la voluntad de otros. Para Pettit, desde la perspectiva republicana «*enslavement and subjection are the great ills, independence and status the supreme goods*»¹⁴. El republicanismo entonces, (en este punto en sustancial acuerdo con la concepción de la «teoría neorromana de los estados libres» desarrollada por Skinner, y con la necesidad de no reducir la posición republicana al par conceptual «libertad negativa-libertad positiva»), no se fundaría sobre el concepto de libertad como simple ausencia de interferencia, sino que se definiría a partir de la noción de *no dominio*. La clave de la concepción republicana de la libertad no se encontraría entonces en la noción de interferencia (esto es, en la presencia o no de obstáculos a la propia voluntad), sino en la de arbitrariedad (es decir, en la determinación por otro de las condiciones de tal interferencia): la condición de la libertad de los hombres no es la de no estar sujetos a la interferencia de otros, sino la de no estar sujetos al *dominio arbitrario* por parte de otros.

Dos diferencias sustanciales emergen entonces entre las concepciones liberal y republicana de la libertad política: por un lado, para los autores republicanos las interferencias en la propia vida, en la medida en que sean *no arbitrarias*, resultan compatibles con la libertad política (por ejemplo, la interferencia producida por una ley legítima no viola la propia libertad). Por otro lado, una situación de dominio y sujeción a un tercero en la que no se verificara una interferencia efectiva, resultaría incompatible con tal concepción de la libertad: quien se encuentra bajo dominio de otro no es libre, aun en el caso de que quien lo domine sea un «padre o patrón benévolo» que se abstiene de interferir efectivamente en su vida. El dominio se verifica entonces cuando se está sujeto al arbitrio de otro; este, sin embargo, puede decidir de hecho no interferir por largos períodos. En este sentido, se puede estar sometido a formas de dominio sin sufrir interferencias directas.

A partir de esta distinción, la concepción republicana de la libertad como ausencia de dominio establece dos diferencias fundamentales con su par li-

creo que impiden ver con claridad la validez filosófica y la realidad histórica de un tercer modo, radicalmente diferente, de entender la libertad y los requerimientos institucionales de la libertad. Describo este tercer abordaje como republicano, y mi meta [...] es inscribir al republicanismo en el mapa –histórico y filosófico– de las alternativas disponibles] P. PETTIT, *Republicanism: A theory of Freedom and Government*, o. c., pp. 18-19.

¹⁴ Ibidem, p. 132.

beral: por un lado, tiene en cuenta no solo las interferencias actuales, sino también las interferencias *potenciales*; por otro, no concibe toda interferencia en la vida individual como una restricción de la propia libertad, sino solo aquellas arbitrarias. La interferencia producida por una ley legítima, entonces, en la medida en que producirá una interferencia no arbitraria en la vida individual, resultará plenamente compatible con la libertad política. Desde esta perspectiva entonces, el aumento de la libertad no significa una disminución de las leyes, puesto que estas, al producir una interferencia *no arbitraria* en las vidas individuales, en realidad no solo no restringen, sino que permiten las condiciones de la vida en común y por lo tanto una mayor libertad. La interferencia de la leyes legítimas no restringe entonces la libertad sino que constituye su condición de posibilidad. Aun en una situación en la que un individuo se encontrara en condiciones de desplegar su deseo sin obstáculos, si tal situación dependiera no de un derecho propio adquirido y reconocido por todos, sino de una «concesión» de un tercero sobre la que no tiene ningún poder, tal individuo no sería desde la mirada republicana libre, sino que estaría sujeto a la voluntad arbitraria (si bien, por el momento «benévola») de quien se constituye como su patrón.

Como podemos ver, aun restringiéndonos al problema de la libertad y dejando de lado la discusión (por otro lado interesante y estimulante) sobre la naturaleza global del republicanismo, sobre sus límites (es decir, qué autores podrían ser considerados «republicanos» y cuáles no), y sobre sus ejes conceptuales (si se trata simplemente de una «ideología antimonárquica», de una elaboración de la noción de libertad «olvidada», de una reproposición de valores tradicionales vinculados a una comunidad en sentido fuerte y una visión compartida del bien común, o de una ruptura con los valores tradicionales que valoriza la dimensión conflictiva de la vida social como motor de la libertad política), el concepto de republicanismo resulta difícil de restringir a una definición unívoca¹⁵. Antes que hablar de republicanismo como una tradición de pensamiento única, coherente y claramente delimitada en cuanto a los pensadores incluidos (y excluidos) en ella y las posiciones compartidas, deberíamos hablar más bien de una pluralidad de familias conceptuales al interior de esta tradición (aun, tal vez, con el riesgo de desdibujar su consistencia o su coherencia conceptual) distantes no solo en el tiempo y en el espacio, sino también en los registros conceptuales y en los usos y significados que les atribuyen a algunos de sus conceptos clave¹⁶.

15 M. GEUNA, «La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali», o. c., p. 111.

16 Esta parece ser la tesis de Prokhovnik, una de las pocas estudiosas que se ha ocupado de la relación de Spinoza con el republicanismo, quien sostiene que «Spinoza's republicanism attests to the diversity of republican practise and theorising.» [El republicanismo de Spinoza atestigua la

De todas maneras, más allá de las señaladas diferencias y dificultades en su definición, el problema del que nos hemos ocupado parece encontrar un punto de acuerdo inicial en cuanto al valor central de la libertad, entendida en oposición a la sujeción al poder arbitrario de otro. Como afirman Skinner y Van Gelderen «the essence of what it means to be a civis or citizen is to be in possession of one's liberty as opposed to being slave»¹⁷. Las diferencias entre las diversas concepciones del republicanismo (y las diferentes reconstrucciones e interpretaciones de la historia de las ideas que ellas implican) las hemos encontrado en los diversos *modos* en que es concebida esta libertad como no-esclavitud, y las condiciones en que puede ser (o no) realizada. En este sentido, entendemos que indiferentemente de los diversos linajes históricos en los que se apoyen y las diversas interpretaciones teóricas y prácticas del concepto de libertad, la noción de que un hombre libre es aquel que no está sujeto al poder arbitrario de otro es compartida por todos los pensadores republicanos, más allá de la declinación conceptual y práctica que esta noción de libertad asuma, y de las condiciones exigidas por las diferentes familias conceptuales para considerar a una comunidad política o a los ciudadanos que la conforman, libres.

diversidad de la práctica y la teoría republicanas] R. PROKHOVNIK, *Spinoza and Republicanism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2004, p. 250. Sin embargo, aun esta interpretación elástica de la filiación de Spinoza al republicanismo se sostiene en una interpretación «racionalista» de Spinoza que, como hemos señalado no solo resulta discutible (puesto que pierde de vista el carácter constitutivo de la realidad afectiva en la formación de la vida política) sino que priva a Spinoza de algunos de los aspectos más originales y radicales de su concepción política. «It is clear that Spinoza's interest in Republicanism (more broadly) arises from his philosophical approach of rational enquiry than from an active interest in classical republicanism.» [Es claro que el interés de Spinoza en el republicanismo (más en general) surge más de su abordaje filosófico de investigación racional que de un interés activo en el republicanismo clásico] (*Ibíd.*). Asimismo, al derivar el republicanismo de Spinoza de sus posiciones «filosóficas» racionalistas (como si éstas pudieran ser separadas de su política) se ignora la presencia de Maquiavelo en la obra de Spinoza como inspiración política fundamental, y, de hecho, una de las pocas en las que Spinoza es explícitamente elogioso. Recordemos que Spinoza se refiere al secretario florentino con los adjetivos *acutissimus* y *prudenterissimus*, (TP, V, § 7, X, § 1) y afirma, contra el escándalo de la época, que se trataba de un amante de la libertad, y no del autor de consejos inmorales a los gobernantes tendientes a la opresión del pueblo y el ejercicio despiadado del poder. En contraste, las presencias de Descartes o Hobbes nos muestran un esfuerzo de Spinoza por criticar sus posiciones, y por poner en claro aquello que en que se distingue de ellos. De aquí en adelante utilizamos el sistema de citación convencional usado para las obras de Spinoza. Para la *Ética*, E, seguido del libro y la proposición (E, II, prop. XVII); para el *Tratado Político*, TP, seguido del número de libro y apartado (TP, II, § 15); para el *Tratado Teológico político*, TTP, seguido del número de capítulo y apartado (TTP, XVI, IV), para el *Tratado de la reforma del intelecto*, TIE.

17 [La esencia del significado de ser un *civis* o ciudadano es estar en posesión de la propia libertad, entendida en oposición al estado de esclavitud] M. VAN GELDEREN; Q. SKINNER, *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 2.

Y sin embargo, volviendo al argumento inicial, podemos ver que aun al interior de esta pluralidad y extensión del paradigma republicano, la atención dedicada a la figura de Spinoza en el contexto de la prolífica producción académica sobre el republicanismo es sorprendentemente escasa.

LA AUSENCIA DE SPINOZA EN LAS HISTORIAS DEL REPUBLICANISMO

Como señalábamos en la introducción, pese a la indudable cercanía de Spinoza con los círculos republicanos de los Países Bajos, y a la estrecha relación (ya fuera de discusión) que une el pensamiento político spinoziano con el de Maquiavelo¹⁸ (considerado el autor fundacional del republicanismo moderno¹⁹), la figura de Spinoza ha recibido, llamativamente, muy poca atención en las reconstrucciones de la historia del republicanismo²⁰. Aun los trabajos sobre la tradición republicana de los Países Bajos (una de las más fecundas y prolíficas durante el curso del siglo XVII²¹) no atribuyen a Spinoza más que un rol marginal en la elaboración de esta tradición de pensamiento²².

18 Para un encuadramiento de las relaciones entre Spinoza y Maquiavelo cfr. V. MORFINO, *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano, 2002; S. VISENTIN, «Acutissimus o prudentissimus? intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza», *Etica & politica*, 1, 2004; C. GALLICET CALVETTI, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Vita e Pensiero, Milano, 1972; C. ALTINI, «Spinoza lettore di Machiavelli. II», *Bolletino della società di studi fiorentini*, 6, 2000; C. ALTINI, «Spinoza lettore di Machiavelli. I», *Bolletino della società di studi fiorentini*, 3, 1998; F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano, 2004.

19 G. BOCK; Q. SKINNER; M. VIROLI (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

20 Podemos señalar los trabajos de R. PROKHOVNIK, *Spinoza and Republicanism*, o. c.; H. W. BLOM, «Virtue and Republicanism. Spinoza's political philosophy in the context of the dutch republic», en H. G. Koenisberger (ed.) *Republiken und Republicanismus in Europa der Frühen Neuzeit*, Oldenbourg Verlag, München, 1988; J. ISRAEL, «The Intellectual Origins of Modern Democratic Republicanism (1660-1720)», *European Journal of Political Theory*, vol. 3, 1, 2004. Por otro lado, de los autores tratados aquí, por ejemplo, solo Pocock dedica al holandés un breve ensayo poco significativo dentro de su obra (J. G. A. POCKOCK, «Spinoza and Harrington: An exercise in Comparison», *Bijdragen en Mededelingen Betreffende des Geschiedenis der Nederlanden*, 102, 1987.), mientras que Pettit y Skinner no lo citan jamás.

21 Pese a lo cual, como subraya Van Gelderen, en los inicios de la investigación historiográfica sobre republicanismo, toda la tradición republicana de los Países Bajos había sido puesta en segundo plano, reducida alternativamente a una versión menor del republicanismo francés, o inglés. «In Quentin Skinner magisterial study, which covers both the Renaissance and the Reformation, only two pages are devoted to a discussion of the justification of the Dutch Revolt.» [En el magistral estudio de Quentin Skinner, que cubre tanto el Renacimiento como la Reforma, sólo dos páginas se dedican a la discusión de la justificación de la Revuelta Holandesa] M. GELDEREN, *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 3.

22 El trabajo de M. VAN GELDEREN, «The Machiavellian Moment and the Dutch Revolt», en G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (eds.) *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University

No obstante, ha sido documentado históricamente²³ que Spinoza estaba en estrecho contacto con el pensamiento republicano que se había desarrollado en los Países Bajos. De hecho, si damos crédito a una de las primeras biografías de Spinoza (la de Colerus), este habría declarado de manera explícita ser «un republicano sincero, [cuyo] punto de mira es el mayor bien de la república»²⁴. Asimismo, desde el punto de vista estrictamente biográfico podemos contar las relaciones con el círculo de los Colegiantes²⁵, el trato con F. van den Enden (su profesor de latín, ejecutado por Luis XIV por haber querido instaurar la república en Francia); su relación (no del todo aclarada en cuanto a su intensidad) con Johan De Witt, líder del partido republicano y figura central de la política holandesa hasta su asesinato en 1672, con van Beuningen, embajador en París y participante en el complot contra Luis XIV, con Boxel, pensionario de Gorcum, con C. Burgh, tesorero general de las Provincias Unidas, con Hudde, alcalde de Amsterdam, con A. Koerbagh (muerto en prisión acusado de spinozismo), con van Velthuysen, y por último, su aparente reacción ante el asesinato de los hermanos de Witt intentando colocar en público un cartel con la inscripción: «*ultimi barbarorum*»²⁶. Asimismo, el TTP puede ser leído como un manifiesto (sin por supuesto reducirlo a ello) favorable a la libertad de expresión, a la tolerancia religiosa y al gobierno popular, y su publicación (no exenta de riesgos para el autor) testimonia con claridad la intención de Spinoza de intervenir en el debate público en curso en los Países Bajos en favor de una serie de argumentos que pueden claramente ser asociados a elementos del ideario republicano: la cuestión de la tolerancia y de la libertad de expresión, a la que está dedicado el TTP casi enteramente (y que implica la discusión de la relación entre iglesia y Estado), y la dis-

Press, Cambridge, 1990. reconstruye las rupturas de la tradición republicana de los países Bajos respecto de la tradición florentina, y discute asimismo las influencias y las raíces comunes del republicanismo y el neoestoicismo. Sin embargo, la presencia de Spinoza en esta reconstrucción es muy marginal. Sobre la influencia del neoestoicismo en el debate político de los países bajos, y más en general, sobre su lugar en la historia de la filosofía moderna, cfr. G. OESTREICH, *Filosofía e costituzione dello Stato moderno*, Bibliopolis, Napoli, 1989.

23 A. DOMINGUEZ (ed.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995; M. FRANCÈS, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, Alcan, París, 1937; K. O. MEINSMAN, *Spinoza et son cercle*, Vrin, París, 1983.

24 A. DOMINGUEZ (ed.), *Biografías de Spinoza*, o. c., p. 108.

25 Cfr. A. FIX, *Prophecy and Reason*, Princeton University Press, Princeton, 1991; y M. BELTRÁN, «El «marrano» Spinoza y la racionalidad de los Colegiantes», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XX, 1993. quien discute la tesis de la importancia de la influencia marrana de Spinoza sostenida por Y. YOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón*, Muchnik, Madrid, 1995. para sostener un carácter más decisivo del intercambio con los colegiantes.

26 Cfr. al respecto K. O. MEINSMAN, *Spinoza et son cercle*, o. c.; E. FERNÁNDEZ, «Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza», *Revista de Filosofía (Universidad Complutense)*, 15, 1996.

cusión sobre el alcance y las prerrogativas de la autoridad política y de las condiciones necesarias para la libertad política.

Como resulta claro entonces, Spinoza se encontraba profundamente comprometido e implicado en el intenso debate político y filosófico de la época, lo que nos permite desmentir ciertas interpretaciones de su obra y de su biografía que lo caracterizaban como un filósofo virtuoso y aislado del mundo y de los conflictos de su tiempo, y con la mirada enfocada en la eternidad y la beatitud que la perspectiva *sub specie aeternitatis* provee²⁷. Como han demostrado investigaciones recientes²⁸, la apertura de la reflexión spinoziana a la praxis y a la dimensión de la historicidad y su contingencia, constituye un aspecto fundamental de la concepción spinoziana de la naturaleza y de la política. La obra de Spinoza no es, de acuerdo con estas lecturas, una obra que se aleja de las distracciones de la contingencia, o que pierde de vista la singularidad del mundo para fijar su mirada en el todo e identificarlo con la verdad, sino una reflexión estructuralmente abierta a la dimensión de la experiencia histórica²⁹. Que Spinoza no era el «sabio virtuoso» que, llevado por su búsqueda de sabiduría se habría aislado y alejado del mundo para encontrar la verdad y la beatitud fuera de él³⁰, es atestiguado tanto por los múltiples contactos de los que su epistolario nos dejó testimonio (donde aparecen varias de las personalidades culturales e intelectuales de mayor renombre de la época), como por las mencionadas referencias biográficas, que nos muestran a un Spinoza afín al ideario republicano³¹, suficientemente notorio por sus ideas como para que

27 Cfr. al respecto P. MACHEREY, «Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison», in E. Curley P-F Moreau (eds.) *Spinoza issues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, E.J. Brill, Leiden, 1990. La obra de Spinoza no es, de ninguna manera un sistema o cristal perfecto en el que la eternidad desdibuja la existencia singular de las cosas finitas, sino, por el contrario, aquella que pretende pensar, precisamente, a la eternidad en la duración.

28 Cfr. S. VISENTIN, *La libertà necessaria*, ETS, Pisa, 2001; P-F MOREAU, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, PUF, París, 1994; C. JAQUET, *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, París, 1997; H. LAUX, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Vrin, París, 1993; A. TOSEL, «Y-a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza?», en E. Curley P-F Moreau (eds.) *Spinoza issues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, E.J. Brill, Leiden, 1990; R. J. MCSHEA, «Spinoza: Human Nature and History», *The Monist*, 55, 1971.

29 Sobre este punto, cfr. C. JAQUET, *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, o. c.; P. MACHEREY, «Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison», o. c.; P-F MOREAU, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, o. c.

30 Cfr. por ejemplo, el trabajo de J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, quien afirma que no encuentra «his two Works on politics, (...) helpful in understanding the Ethics.»

31 Compromiso que de todas maneras no debe hacer perder de vista las críticas que Spinoza dirige a la esclerotización oligárquica de la clase de los Regenten, y de su incapacidad para involucrar en el proyecto de la república a las capas sociales más pobres, no beneficiadas por el proceso de expansión mercantil. Incapacidad que condenó a la república a su caída, a manos de una movilización teológico-política impulsada por el clero calvinista en apoyo de la monarquía y de

sus libros fueran prohibidos y ferozmente atacados³² (y para que su escritura fuera identificada en el TTP a pesar de haber sido publicado con seudónimo y falsos datos de edición) y considerados peligrosos para la fe y el orden público.

Asimismo, esta adhesión al ideario republicano y a las fuerzas sociales e intelectuales que se encontraban comprometidas en él, en el contexto de la lucha política de los Países Bajos, no ha sido exclusivamente «militante» sino también de orden teórico, dentro de un cuadro conceptual en el que ambas dimensiones, teoría y praxis, ontología y política³³, reflexión y acción política (podríamos decir, esfuerzo expansivo de la potencia de actuar y de la potencia de comprender) no pueden ser pensadas en términos dualistas (ni bajo ningún régimen de determinación de una por otra) sino en su necesaria y mutua implicación. En este sentido, las circunstancias históricas no son un «accidente» ni un ámbito de aplicación práctica de una metafísica «pura» desarrollada más allá de las preocupaciones por el presente, sino el orden del cual la reflexión política y filosófica toma sus problemas, y hacia el cual se ve necesariamente impulsada: la apertura a la dimensión histórica es la consecuencia necesaria del sistema conceptual de la ontología spinoziana. Experiencia, duración, historia, no son entonces para Spinoza nombres de un error que la razón al corregir suprimiría, sino la potencia viva de toda experiencia común, materia primaria a partir -y a través- de la cual es posible construir una reflexión y una práctica de la libertad.

No hay entonces política ni filosofía que no se funde en una experiencia histórica, poblada de memorias, relatos y símbolos en los que se cristalizan afectos comunes; sin embargo, tampoco hay política (ni filosofía) que se agote en la inercia y la evidencia de la propia historia: debe formarla, produ-

las prerrogativas de la casa de Orange. Cfr. B. SPINOZA, *Tratado político*, Alianza, Madrid, 2004., IX, § 14-16 «quienes detentaban el poder eran muchos menos de los necesarios para gobernar a la multitud y dominar poderosos adversarios [...] La caída de su republica no se produjo pues, porque se hubiera gastado inútilmente el tiempo en deliberaciones sino por la deforme constitución de dicho Estado y por el escaso número de sus gobernantes» (TP, IX, § 14). Volveremos sobre este punto.

32 Entre los calificativos que recibió de parte de sus contemporáneos el TTP luego de su publicación se encuentran los de libro abominable, vil, pernicioso, subversivo, blasfemo, diabólico y ateo. Cfr. J. ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1700*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 276., y S. FELDMAN, «Introduction», en B. Spinoza: *Theological-Political treatise*, Hackett, Indianapolis, 1998. Sin embargo, la recepción poco positiva no involucró solamente a los adversarios políticos o filosóficos de las posiciones spinozianas, sino también a los grupos religiosos y políticos que Spinoza consideraba como posibles interlocutores, para quienes el libro resultó demasiado radical. P. CRISTOFOLINI (ed.), *L'Hérésie spinoziste: la discussion sur le Tractatus theologico-politicus, 1670-1677, et la réception immédiate du spinozisme*, APA-Holland University Press, 1995.

33 Sobre la necesaria implicación entre ontología y política nos detendremos más adelante.

cirla, reinventarla a partir de los materiales de la experiencia misma. Es por esto que el enfoque histórico y el teórico no pueden estar separados: el primero no es sin el segundo más que experiencia vaga y carente de significado, y el segundo no puede existir sin el primero, puesto que nace y jamás se escinde de él³⁴.

Podemos afirmar entonces que el involucramiento de Spinoza en los acontecimientos históricos, y en el debate ideológico de su país no es un dato desligado ni independiente de su producción filosófica, sino una consecuencia necesaria de la estrecha implicación entre teoría y praxis, entre ontología y política, que la misma sostiene. Los signos de la coyuntura histórica no solo se encuentran presentes a lo largo de toda la obra spinoziana, sino que forman parte estructural de la misma. De esta manera, la relación entre la praxis teórica del filósofo y la experiencia histórica de la multitud (a la que el filósofo, por otro lado, pertenece) se ve transformada profundamente: no hay ya una contraposición entre la conducta irracional y mutable de la multitud y la acción virtuosa del príncipe, que la obra «educadora» del filósofo deberá sostener, sino una relación necesaria y permanente, en la que la imaginación colectiva, aun con sus trazas de inadecuación y pasividad, constituye el campo fundamental sobre el cual se desarrolla la reflexión filosófica (y sin el cual, esta no podría cobrar existencia). Es este, precisamente, el trabajo de «enmendación» que Spinoza se propone llevar a cabo en el análisis de la escritura realizado en las páginas del TTP. La plebe, tumultuosa e ignorante, se revela entonces en Spinoza no ya como un obstáculo o una amenaza a la reflexión filosófica, sino como la condición necesaria de su existencia.

En este sentido, podemos afirmar que la estructura y las características singulares de la lucha política de los Países Bajos durante el período republicano (así como las consecuencias de su caída) han tenido un impacto fundamental en la producción teórica spinoziana, actuando no ya como simple «contexto» de su propia producción, sino como *condición* de la misma: si bien evidentemente no podemos reducir la política spinoziana a una toma de posición dentro de las posiciones en conflicto sin empobrecer notoriamente su obra, consideramos que tampoco es posible interpretarla correctamente si no se toma en cuenta y se interpreta el diálogo permanente que la producción spinoziana mantiene con los acontecimientos de su tiempo, y los problemas políticos, teológicos y teóricos que esta le pone. Ahora bien, ¿cuál era el cuadro constitucional y la estructura del conflicto político en el que la reflexión spinoziana toma lugar?

34 Sobre este problema se ha detenido L. MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris, 1976, p. 104 y ss.

LA LUCHA POLÍTICA Y LAS POSICIONES EN DISPUTA

Los bloques políticos fundamentales que definirían la lucha política (pero también religiosa, económica e ideológica) a lo largo del período republicano eran por un lado, los partidarios de la legitimación del poder de los Estados (y fundamentalmente el de la provincia de Holanda) y por otro, aquellos que defendían las pretensiones de la familia Orange como detentores legítimos de la autoridad política. Esta confrontación, entre lo que podríamos llamar el partido filo orangista y monárquico (*prinsgezinden*) y el partido de los *staatsgezinden*³⁵, o de la defensa de la soberanía de los Estados provinciales (cuyo principal exponente, Johan de Witt, sería la figura dominante de la vida política de la provincia de Holanda hasta su muerte en 1672³⁶) dio lugar, entre los defensores de los *staatsgezinden* a la elaboración de un pensamiento que podemos calificar como republicano (dentro del que podemos destacar las obras de los hermanos Johan y Pieter de la Court³⁷ y de Franciscus van den Enden³⁸), en tanto defendía las prerrogativas y el derecho de autogobierno

35 Sobre el cuadro político e institucional, así como sobre las coordenadas del conflicto político, ideológico y teológico en curso en los Países Bajos durante en siglo XVII, cfr. E. HAITSMAN MULIER, «A Controversial Republican: Dutch Views on Machiavelli in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», en G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (eds.) *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

36 H. ROWEN, *John de Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672*, Princeton University Press, 1978.

37 J. DE LA COURT; P. DE LA COURT, *The True Interest and Political Maxims of the Republic of Holland and West Friesland*, J. Nourse, London, 1743. Sobre la importancia del pensamiento de los hermanos De la Court en el desarrollo del republicanismo holandés, cfr. S. VISENTIN, «Passioni collettive e leggi politiche nel repubblicanesimo olandese del XVII secolo: dai fratelli De la Court a Spinoza», *Giornale di storia costituzionale*, vol. VIII, 2004.

38 Sobre la importancia de estos autores, junto con Spinoza en la formación del republicanismo democrático moderno insiste J. ISRAEL, «The Intellectual Origins of Modern Democratic Republicanism (1660-1720)», o. c., quien señala la importancia y las diferencias intelectuales e ideológicas de la tradición republicana de las Provincias Unidas respecto de la inglesa. Diferencias que encuentran su punto de mayor intensidad y relevancia en la notable diferencia con la que fue recibida la obra de Hobbes en Inglaterra (donde encontró inmediatamente la oposición de pensadores republicanos como Harrington y Milton –y luego Sidney– para quienes su teoría no era sino un intento de legitimación de la monarquía absoluta) y Holanda, donde no pocos sectores republicanos acogieron con interés y entusiasmo la obra de Hobbes, haciendo de su fuerte impronta secularizadora, un arma teórica e ideológica destinada a atacar al clero calvinista ortodoxo, fuente fundamental de apoyo del partido monárquico, y principal amenaza (en tanto única religión en condiciones de convertirse en religión de Estado) a la libertad de culto que constituía uno de los pilares de la tradición republicana holandesa. Podemos mencionar entre quienes han propuesto esta apropiación de los argumentos hobbesianos en clave republicana la obra de Lambert van Velthusien, autor de una *Epistolica dissertatio de Principiis Justi, et Decorii, continens Apologia pro tractatu clarissimi Hobbaei De Cive*. Sobre la recepción de Hobbes en los Países Bajos, cfr. C. SECRETAN, «La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIe siècle», *Studia Spinozana*, 3, 1987. Sobre la importancia de la libertad de culto como rasgo distintivo de la tradición

de los Estados como condición necesaria tanto de la libertad política como de la libertad de los ciudadanos³⁹ (que, desde el punto de vista republicano, como sabemos, tienden a coincidir, o, al menos, a no poder distinguirse netamente). El partido republicano se caracteriza entonces por un interés en la organización descentrada del Estado (aunque sus exponentes más radicalizados aspiraban incluso a una autonomía plena de los Estados Provinciales, y la «reducción» de los Estados Generales a una suerte de asamblea confederal o incluso una alianza interestatal), el sostén de las libertades de expresión y de culto, y el decidido apoyo al desarrollo de una economía mercantil. Liderada por de Witt, la facción republicana es sostenida por la aristocracia mercantil de las ciudades (Ámsterdam principalmente), de las sectas religiosas minoritarias (los «cristianos sin iglesia»⁴⁰ que viven a la sombra de la política de tolerancia practicada por las autoridades republicanas) contrarias a las jerarquías eclesiásticas, y defensores de la religión natural y de la libertad de pensamiento. Por su parte, la facción monárquico-orangista debe gran parte de su fortaleza al apoyo de la iglesia oficial calvinista: las aspiraciones políticas al orden monárquico⁴¹ y a un Estado centralizado ligado a un ejército fuerte y expansivo, se corresponden con la oposición religiosa a la libertad de pensamiento y a la proliferación de las confesiones cristianas (en especial, al culto católico). El «partido» monárquico cuenta así con el apoyo del ejército, el clero calvinista, y una parte del pueblo, identificado con la corona por razones de culto y de contraposición social a la emergente aristocracia mercantil de las ciudades.

En este contexto, un aspecto fundamental que debemos resaltar de la realidad «constitucional» de los Países Bajos es el hecho de que ninguna de las partes en conflicto consiguiera poner completamente bajo su potestad la

republicana holandesa (y en el que podemos incluir notoriamente al TTP), ajeno a la tradición florentina cfr. M. VAN GELDEREN, «The Machiavellian Moment and the Dutch Revolt», o. c.

39 Este conflicto entre ambos partidos (que involucra necesariamente bloques sociales, económicos y religiosos) se despliega también en el campo político, donde, algunos intelectuales ligados al partido de los *Staatsgezinden* (sin dudas aquellos más «extremistas», como los hermanos De la Court) muestran un gran interés por la obra hobbesiana mientras que los teóricos del *prinsgezinden* quedan ligados a una reelaboración del aparato conceptual aristotélico-altusiano o neoestoico-lipsiano. Cfr. S. VISENTIN, *La libertà necessaria*, o. c., pp. 230ss.

40 L. KOLAKOWSKI, *Cristianos sin Iglesia: La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Taurus, 1982.

41 Sin embargo, es preciso notar que el modelo en el que se inspiraban los príncipes de Orange y sus defensores no era el hobbesiano-bodiniano, sino aquel fundado en la doctrina altusiana. Sus pretensiones no eran las de instaurar una monarquía absoluta detentora de todas las prerrogativas de la soberanía, y la consecuente destrucción de todos los poderes intermedios para instaurar al soberano como única mediación política posible, sino una monarquía respetuosa de los poderes inferiores y de su función agregativa en el seno del cuerpo social, en la medida en que se mantuvieran como tales.

autoridad política, creando un polo indiscutido capaz de detentar la soberanía absoluta sobre el territorio. Esta situación ha dado origen a un marco constitucional que, al no poder precipitar sobre la constitución de un régimen definido de soberanía, se mantuvo a lo largo del siglo XVII como un proceso permanentemente abierto de constitucionalización y mediación de intereses (y que, expuesto a la virulencia del conflicto político, religioso e ideológico, estuvo cerca de dar lugar a una guerra civil al menos en dos ocasiones: 1612 y 1650⁴²). De esta manera, se dio origen a un singular desarrollo constitucional de los Países Bajos, en el que ninguna de las fuerzas en campo consiguió definir al sujeto de la soberanía ni dar estabilidad al cuadro constitucional de la Provincias Unidas. Así, la soberanía no se fijó nunca definitivamente en un cuerpo: ni en las provincias (lo que hubiera hecho inviable al Estado como forma política unificada) ni en los Estados Generales, lo que hubiera significado el fin de la República. Ambas teorías se mantuvieron en una disputa sin resolución definitiva (puesto que aun en el período republicano los Orange supieron mantener una dosis de influencia política, e incluso luego de la caída de la República la clase de los Regenten no quedó huérfana de representación política) a lo largo del siglo XVII; una de las teorías ponía la autoridad soberana en las provincias, sancionando de hecho la hegemonía de Ámsterdam, la otra, en los Estados Generales, favoreciendo a la casa de los Orange.

Estos sucesos dieron a la historia de los Países Bajos del siglo XVII un lugar particularmente anómalo en el contexto europeo: en el siglo de la instauración de los Estados absolutistas soberanos, las Provincias Unidas, al tiempo que se imponen como una gran potencia comercial y económica gracias al dinamismo de la incipiente clase mercantil de la ciudad de Ámsterdam, mantienen un desarrollo político original en relación con el desarrollo del resto de las grandes potencias europeas, que de uno u otro modo marchan hacia la instauración de un Estado absoluto⁴³. Si el partido republicano naturalmente

42 J. ISRAEL, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford, Clarendon Press, 1995, caps. 19 y 29.

43 En este punto podemos plantearnos el siguiente interrogante: ¿era la república holandesa del siglo XVII un Estado? ¿De que modo podríamos caracterizar tal autoridad política? Price argumenta que no solo se trataba de un Estado, sino que se trató a lo largo de todo el siglo, de un estado notablemente exitoso J. L. PRICE, *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*, Palgrave Macmillan, New York, 1998, p. 64 y ss. Sin embargo, inmediatamente precisa que éste no cabía en el molde del Estado definido por sus características paradigmáticas: no era soberano, ni absoluto, ni ordenado constitucionalmente, ni centralizado; en suma, no era un Estado absolutista en sentido «clásico». No obstante, ya sea en virtud de su estructuración *anómala*, o a pesar de ella, aquello que corrobora la historiografía es que la autoridad política holandesa (sea ella o no un Estado) funcionó mejor que muchos estados absolutistas durante todo el siglo XVII. Esto desmintió, al menos a lo largo del siglo XVII la idea clásica de un sistema republicano virtuoso, pero irrealizable en territorios y poblaciones extensas, y por lo tanto condenado a la desaparición en el contexto del surgimiento de los grandes poderes estatales. Por otro lado, es preciso notar

se oponía a la absolutización del poder y se proponía mantener ciertos niveles de tolerancia religiosa y de palabra (notoriamente extensos para la época) y volcar el poder sobre las capas mercantiles de las ciudades más dinámicas, debemos notar que tampoco el partido orangista aspiraba a la instauración de un orden absolutista, sino más bien a un ordenamiento monárquico respetuoso de los poderes inferiores (en la medida en que permanecieran como tales) y tendiente a la supresión de la libertad religiosa en favor de una religión de Estado, y de la libertad de palabra a favor del orden público.

Es en este contexto que se inserta la reflexión spinoziana. Por un lado, tomando como inspiración los tópicos del debate y la lucha política, teológica y filosófica en curso en las Provincias Unidas y asumiendo una posición en ellos (entre los que sobresalen como temas fundamentales la relación entre razón y revelación –que involucra a su vez el problema de la libertad religiosa y de la relación entre el Estado y las iglesias–, y el de la organización e institucionalización del poder político). Por otro, descubrimos en toda su empresa, política y filosófica, no ya solamente un esfuerzo puesto al servicio de la justificación de un régimen o una forma de gobierno, sino un trabajo que desarrolla una crítica (un esfuerzo de enmendación⁴⁴ diríamos, en términos spinozianos) de las categorías político-filosóficas: intensamente involucrado en los conflictos y en el movimiento intelectual de su tiempo, Spinoza ha concebido su intervención político filosófica como un sistemático desplazamiento de los problemas que sus contemporáneos disputaban y de los términos en los que estas disputas se desarrollaban: razón y revelación, individuo y comunidad, unidad y multiplicidad de la forma política. Esta toma de partido, como veremos, lo pondrá, sin dudas, mucho más cerca del partido republicano que del monárquico, y sin embargo, su pensamiento político no se identificará con él como ideología de partido, sino que buscara una transformación interna del cuerpo político en la dirección de un proceso de democratización creciente de la sociedad que Spinoza juzga mucho más probable al interior del campo republicano que del campo monárquico. Esta orientación podemos identificarla tanto en sus posiciones políticas relativas a la lucha política de los Países Bajos como en sus posiciones filosóficas.

que la de las Provincias Unidas no es de ninguna manera la única experiencia de una formación política con un sistema de autoridad en que una porción importante de la misma era detentada por los niveles locales y provinciales. También la Confederación Suiza y el Sacro Imperio tenían un ordenamiento similar. Aquello que distingue a la República de los Países Bajos es, no obstante, que ésta fue la única en convertirse en una potencia europea y mundial en ese período, bajo ese régimen de organización del poder. Sobre los motivos de la escasa producción académica sobre el republicanismo como experiencia política durante el siglo XVII, en contraste con la atención recibida por el desarrollo del absolutismo, Cfr. *Ibidem*, p. 211.

44 TIE.

Recapitulando entonces a partir de esta sucinta recorrida por las condiciones históricas del surgimiento del republicanismo holandés, y de la relación de Spinoza con el mismo, podemos volver a la pregunta original sobre los motivos de la ausencia de Spinoza en las reconstrucciones históricas del republicanismo y en el «canon» de los autores republicanos. Para esto, más allá de las sugerencias brindadas por las referencias biográficas (que nos han mostrado el indudable empeño público de Spinoza y su cercanía a las posiciones del partido republicano), deberemos ocuparnos de la especificidad teórica de esta relación.

¿Cuáles pueden ser entonces, vista la evidencia de la cercanía de Spinoza con el republicanismo holandés del siglo XVII y los puntos de afinidad teórica que hemos identificado con las modernas teorías republicanas, los motivos de su ausencia?

¿QUÉ CLASE DE REPUBLICANO ERA SPINOZA?

En primer lugar, podemos señalar que por mucho tiempo (a pesar del carácter subversivo y escandaloso que se atribuyó a su obra durante su vida) se ha considerado la obra de Spinoza como una obra eminentemente filosófica⁴⁵, como el modelo más acabado de la metafísica racionalista de la modernidad temprana⁴⁶ (y emparentado a un determinismo naturalista que negaría la posibilidad de cualquier forma de libertad humana).

Consecuentemente, se ha considerado su obra política como una obra de carácter menor y subordinado, no como una parte constitutiva de su ontología de la potencia, sino como una mera «aplicación» de los principios de un sistema ya concluido a un área específica de la realidad, neutralizando así algunos de los aspectos más originales de su concepción política, comenzando por la «politización de la ontología» (y la recíproca «ontologización de la política»⁴⁷) que las investigaciones de las últimas décadas han puesto de relieve.

45 Blom sostiene que aun entre sus contemporáneos Spinoza era considerado fundamentalmente como un filósofo, y que el TTP fue recibido con hostilidad por sus premisas metafísicas y teológicas, antes que por su apoyo a De Witt. «It is for this reason that Spinoza does not figure traditionally in the history of republicanism and the growth of republican institutions.» (H. W. BLOM, «Virtue and Republicanism. Spinoza's Political Philosophy in the Context of the Dutch Republic», o. c., p. 196). Como hemos señalado, el apoyo «político» a los De Witt y las premisas «metafísicas» y teológicas no son aspectos diferenciables al interior de la obra spinoziana, sino precisamente una muestra de la compleja y necesaria implicación entre ontología y política.

46 Caracterización de su filosofía que, paradójicamente, acercaría a Spinoza al modelo de los «filósofos» criticados por la inutilidad y esterilidad de sus enseñanzas en las primeras líneas del TP.

47 L. BOVE; P-F MOREAU; CH. RAMOND, «Une radicalisation conceptuelle?», in C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (eds.) *La Multitude Libre*, Editions Amsterdam, París, 2008.

ve⁴⁸. Solo recientemente la obra política de Spinoza (y fundamentalmente el TP) ha sido revalorizada, y la relación entre política y ontología (la dimensión eminentemente política de la Ética, podríamos decir) ha sido problematizada por la crítica. La política y la ética no son para Spinoza aplicaciones «segundas» de una filosofía «primera»⁴⁹: la política se muestra como inmediatamente filosófica (en tanto es concebida como un pensamiento de la práctica), y recíprocamente, la filosofía resulta inmediatamente política (puesto que esta es un campo privilegiado e imprescindible de la experiencia en la que se despliega el esfuerzo de liberación).

Sin embargo, esta puesta en cuestión de la división entre ontología y política (y sus implicaciones éticas y políticas) ha sido usualmente ignorada por la crítica: la obra de Spinoza ha sido, como si dijéramos, cortada en dos partes. Los metafísicos se han ocupado de la Ética (sin siquiera hacerse la pregunta sobre el título del libro que tenían en sus manos) inscribiéndola en la serie de las ontologías y de las teorías del conocimiento que van de Platón a Descartes, Kant, Hegel, mientras los «polítólogos» se han ocupado de los dos tratados políticos, para clasificarlos entre Hobbes, Locke, Grocio y Rousseau en la serie de las teorías clásicas del derecho natural y del Estado⁵⁰. Impidiendo de esta manera una lectura en la que ontología y política se encuentran no ya «en relación» (ya sea de igualdad o de subordinación) sino como aspectos constitutivos de una misma realidad⁵¹. Estas matrices interpretativas de la obra spinoziana hicieron de Spinoza por un lado un metafísico racionalista y determinista (que haría impensable al interior de su sistema la cuestión de la libertad humana), y por otro, un teórico del derecho natural, impidiendo así reconocer en su obra política las marcas, influencias, inspiraciones y los argumentos que habrían permitido comprender bajo otra luz tanto su pensamiento como la relación que este entablaba con su propio tiempo.

48 Entre los muchos textos que, desde diferentes perspectivas han insistido sobre el carácter fundamental del nexo entre ontología y política podemos resaltar los de A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les éditions de Minuit, París, 1969; L. MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, cit.; A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1981; E. BALIBAR, *Spinoza: Il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002; A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le «Traité théologico-politique»*, Aubier Montaigne, París, 1984.

49 Al límite, podríamos afirmar que la filosofía «primera» es, antes que una metafísica, precisamente una ética, como indica precisamente el título de su obra principal.

50 Cfr. sobre este punto E. BALIBAR, *Spinoza: Il transindividuale*, o. c., p. 46.

51 En este sentido, no se han extraído las consecuencias del hecho que el «objeto» de la Ética no es el individuo, sino el proceso de individuación, y que por lo tanto, el núcleo de la Ética no es un análisis del comportamiento individual, sino del lazo social; e inversamente, no se ha indagado la implicación entre ética y política que el propio Spinoza explicita en el TP. Cfr. E. BALIBAR, *Spinoza: Il transindividuale*, o. c.

Por último podemos señalar también que este «redescubrimiento» del Spinoza político (y de la comprensión de la valencia política de su ontología) se ha dado fundamentalmente en el ámbito académico francés e italiano, mientras que la elaboración de la interpretación republicana de un conjunto de autores y conceptos políticos modernos, ha tenido su ámbito de desarrollo privilegiado en el ámbito anglosajón⁵². Sin embargo, más allá de motivos «circunstanciales», consideramos que es posible encontrar motivos específicamente teóricos que nos permitan dar cuenta tanto de las afinidades como de las diferencias entre la concepción spinoziana y la republicana de la libertad política.

Como hemos señalado, podemos encontrar un primer punto de afinidad entre las teorías republicanas y la spinoziana en la concepción de la libertad como opuesta a la esclavitud, entendida esta última como dependencia de la voluntad de otros. En este sentido se puede trazar un correlato nítido entre la versión spinoziana de la libertad, fundada en las nociones de *sui juris* y *alterius juris*, y el núcleo central de las teorías republicanas, que confiere un lugar central en su reflexión a la libertad de los ciudadanos como fin último de toda constitución política, y que a su vez, concibe esta libertad a partir de la distinción entre hombre libre y esclavo⁵³. Tanto en la *Ética* (cuya última parte está dedicada a la libertad humana, y que Spinoza concibe como «el supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud», E, V, prop. XXV) como en sus obras políticas, la libertad se encuentra en el centro de la reflexión. «El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad» se afirma en TTP, XX, I, mientras que en el TP Spinoza sostiene que «cuanto mayor es el derecho de la potestad suprema, más acorde está la forma del Estado con el dictamen de la razón y más apto es, por tanto, para conservar la paz y la libertad»⁵⁴. La libertad se revela así como el fin supremo tanto del hombre (la tarea ética a la que está consagrada su obra más importante) como del Estado. Asimismo, esta libertad no se desarrolla ya bajo los parámetros de las teorías iusnaturalistas sino, a partir de los conceptos de *sui juris* y *alterius juris*, esto es, en términos de una oposición entre autonomía y heteronomía: «cada individuo depende jurídicamente

52 De hecho, uno de los primeros ámbitos académicos que recibieron el impacto de esta reinterpretación de la historia de las ideas políticas modernas ha sido el de la historia de la revolución americana, en el que se abrió una disputa antes inexistente sobre el carácter republicano o liberal de la misma. C. R. SUNSTEIN, «Beyond the Republican Revival», *Yale LJ*, vol. 97, 1987; R. H. FALLON JR, «What is Republicanism, and is it Worth Reviving?», *Harvard Law Review*, 1989.

53 Cfr. por ejemplo, la perspectiva de Pettit, para quien, desde la visión republicana «enslavement and subjection are the great ills, independence and status the supreme goods.» (P. PETTIT, *Republicanism: A theory of Freedom and Government*, cit., p. 132), o de Skinner, para quien la posesión de la libertad se opone a la esclavitud. M. VAN GELDEREN; Q. SKINNER, *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, o. c., p. 2.

54 TP, VIII, § 7

de otro [alterius esse juris] en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo [sui juris] en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido»⁵⁵. La resonancia de la oposición republicana entre hombre libre y esclavo resulta en este punto evidente. De esta manera, la distinción entre *sui juris* y *alterius juris*, en los términos en los que es presentada por Spinoza, hace posible la (de otro modo paradójica) compatibilidad entre libertad y obediencia⁵⁶. La cuestión de la libertad no es concebida entonces por Spinoza como plena autonomía de la propia voluntad y, recíprocamente, la obediencia no es pensada como plena sujeción a una voluntad externa: contra tales posiciones dualistas, Spinoza ofrece una concepción de la relación entre libertad y obediencia de acuerdo con la cual resulta posible, en determinadas condiciones, obedecer los mandatos de la *suprema potestad*, y al mismo tiempo, obrar libremente:

«hay que señalar que la potestad del Estado no consiste exclusivamente en que puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. Porque lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma. Cualquiera que sea, en efecto, el motivo por el que un hombre se decide a cumplir las órdenes de la suprema potestad, ya sea porque teme la pena, porque espera conseguir algo, o porque ama la patria [...] decide según su propio juicio y, sin embargo, obra por mandato de la suprema potestad»⁵⁷.

En la medida en que las condiciones en que se efectúa la autoridad política permitan que «el propio juicio» sea compatible con «la suprema potestad», no habrá incompatibilidad entre la obediencia a la ley y la libertad. La afinidad de Spinoza con el ideario republicano de su época, cuyo núcleo fundamental se encuentra en una concepción de la libertad y en una lucha por la libertad que las aleja de la estructura conceptual del iusnaturalismo, se vuelve así cla-

55 TP, II, § 9

56 Spinoza realiza en este punto una distinción clave entre esclavo y súbdito, entre aquel a quien la obediencia niega la libertad, y aquél que es capaz de obedecer y permanecer libre: «quien es [...] incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo. [...] La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí. Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito.» (TTP, XVI, III).

57 TTP, XVII, I.

ramente reconocible. 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 ellas⁵⁸. 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. Como afirma Spinoza, «cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, con más tesón observará los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito»⁵⁹.

Así, podemos identificar en la conciencia de la necesidad de la ley y del Estado para la constitución de la libertad, y en la distinción al interior de la noción de obediencia entre obediencia libre y obediencia forzada (es decir, entre una interferencia arbitraria y una creada a través de leyes legítimas) una afinidad de la concepción spinoziana de la libertad con los motivos hechos propios por el republicanismo que parecería justificar su inclusión en el «canon» de los autores republicanos. Esta concepción de la libertad, que no solo no es negada por la ley y la obediencia, sino que de hecho solo puede realizarse a través de ellas (en la medida en que sean determinadas de manera no arbitraria, nos muestra entonces un punto de contacto relevante entre la concepción spinoziana y la republicana de la libertad.

En ambos casos se rompe el vínculo que une libertad con ejercicio de la voluntad libre de restricciones, para concebir la libertad *al interior de una forma no arbitraria de restricción*. De hecho, para Spinoza «la voluntad de hacer o no hacer una cosa» no solo no se identifica con la autonomía individual sino que se opone abiertamente a ella, puesto que constituye, a través de la ilusión del libre albedrío, el dispositivo fundamental de la alienación del deseo que impide el desarrollo de la libertad, entendida como determinación natural de la propia necesidad. Es en este sentido que ambas posiciones suponen una crítica a la concepción de la libertad como no interferencia forjada a partir de las teorías del derecho natural, que se revelan como quiméricas, en

58 «En el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito». (TTP, XVI, III).

59 TP, II, § 7.

tanto ninguna vida humana puede eximirse de toda interferencia externa (y de hecho no es siquiera deseable que se lo proponga). La idea de que no toda interferencia supone una reducción de la libertad sino solamente aquella que se produce de manera arbitraria (haciendo compatible la libertad con la restricción de la ley) parece acercar la definición que da Pettit del ideario republicano con la concepción spinoziana de la libertad, que, como hemos visto, no se define por la capacidad de sustraerse a las afecciones de los otros (podríamos decir, a su interferencia) sino por su capacidad de participar *activamente* de la relación que se produce en tales afecciones. De esta manera, podemos identificar en ambos casos la posibilidad teórica de una conciliación entre las dimensiones de la ley y la libertad a partir de la disociación de las nociones de libertad e interferencia. El problema de la libertad se desplaza, entonces, de la cuestión subjetiva de la realización del deseo (la inmunización frente a la interferencia) a la de la producción no arbitraria de la ley (es decir, a la garantía de la no arbitrariedad de la interferencia y al involucramiento activo de los ciudadanos en la elaboración de las leyes). Esta imposibilidad de alcanzar un estado de inmunización frente a las interferencias afectivas exteriores se presenta en Spinoza como dato ontológico fundamental de la condición humana. Puesto que los hombres se encuentran constitutiva y necesariamente atravesados por los afectos [*homines necessario affectibus esse obnoxios*⁶⁰], la ilusión de la no interferencia supondría una negación igualmente ilusoria de la naturaleza humana⁶¹. La vida individual está atravesada necesariamente por la dimensión de lo común y su libertad no puede ser pensada como capacidad de dominio del mundo exterior por parte de una voluntad interior (ni como capacidad racional de dominio de sí o autodisciplinamiento de las pasiones), sino como participación activa en esa realidad⁶².

En este punto, la conciencia teórica del carácter fundamental de la dimensión colectiva de la vida humana (y la consiguiente concepción del yo que esta trae aparejada) parece también acercar posiciones entre la concepción spinoziana y las del republicanismo. Así, la afirmación de Charles Taylor

60 TP, I, § 5.

61 TP, I, § 1.

62 Nuevamente, en este punto podemos identificar una diferencia fundamental con la concepción lockeana. Si para Spinoza la libertad tiene como fundamento la supresión de las situaciones de dominio, en Locke la libertad (natural) e identifica con el «señorío absoluto» de la propia persona y las propias posesiones: «en el estado de naturaleza la libertad de un hombre es tan grande [que] él es señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones en igual medida que pueda serlo el más poderoso.» (J. LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 1997, pp. cap. 9, § 123). En contraste, la libertad no implica en Spinoza la capacidad de colocarse del lado activo de una relación de dominio (ni en relación con los otros y con el mundo, ni en la relación interior entre la propia racionalidad y las pasiones), sino la capacidad de transformar ese vínculo en una «*unión de los ánimos*» (TP, II, § 13) que produzca el aumento de la potencia de todos los involucrados en tal relación.

según la cual «the very definition of a republican regime as classically understood requires an ontology different from atomism»⁶³ señala precisamente que la crítica al liberalismo no se define exclusivamente en el terreno político, sino también en el terreno antropológico y filosófico⁶⁴. Podemos identificar así algunos rasgos comunes entre el republicanismo y el spinozismo, en tanto en ambos casos la crítica de la concepción del individuo de las teorías del derecho natural (definido como individuo aislado, libre en tanto nada fuera de él interrumpa el despliegue de su voluntad interior) implica la contestación de una imagen del hombre, y con ella, de una antropología plenamente política: no se trata exclusivamente de pensar un modo alternativo de construcción política para individuos concebidos en los términos de las teorías del derecho natural, sino de pensar diversamente, tanto al yo individual y su relación con la dimensión colectiva de la vida, como los modos en los que es posible la libertad individual y política dentro de esa trama. Es solo a partir de la discrepancia en cuanto a la definición de la individualidad misma que es posible estructurar una crítica de las formas individuales y colectivas de la vida en común así como la construcción de una forma alternativa de pensarla.

Una vez establecidos los puntos de contacto de la reflexión política spinoziana con los motivos centrales de la tradición republicana y las razones que, a nuestro juicio, dificultaron el reconocimiento de tales afinidades, nos interesará llevar nuestra atención a aquellos aspectos que impiden una inclusión «plena» y aporética del filósofo holandés en el «canon» de los autores republicanos.

En primer lugar, podemos señalar que la concepción spinoziana de la libertad no se define a partir de aquello que *no es*⁶⁵ (dominio), sino como *afir-*

63 [La definición misma de un régimen republicano entendida en sentido clásico requiere una ontología diversa del atomismo] C. TAYLOR, «Cross Purposes: The Liberal Communitarian Debate», *Debates in Contemporary Political Philosophy: an Anthology*, 2003, p. 170.

64 Sin embargo, este rechazo de las premisas del atomismo «liberal hobbesiano» no supone, como hemos visto, en Spinoza, una recaída en una suerte de holismo, u organicismo. En el caso del republicanismo no es claro que el rechazo del atomismo y la sensibilidad a la dimensión colectiva de la subjetividad individual no implique, al menos en los autores más cercanos a la concepción positiva de la libertad, a diferencia del spinozismo, la postulación de una primacía de la dimensión colectiva por sobre la dimensión individual de la experiencia humana. Diversamente, en el caso de Pettit y Skinner, el intento de concebir ideal republicano de la libertad política como la afirmación de la necesidad de una filosofía a un tiempo antiolecionista y antiatomista parecen señalar un punto de afinidad entre el éstos y la concepción spinoziana de la libertad política. P. PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, o. c.; Q. SKINNER, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

65 Una precisión debe hacerse en este punto: cuando nos referimos al carácter «negativo» de la libertad, no nos referimos al par libertad positiva - libertad negativa, sino simplemente a las características de su definición, que no explicita aquello que la libertad «es», sino aquello que no es. En contraste, la definición spinoziana sólo puede ser ligada a una expresión afirmativa de la potencia individual y colectiva, y en este sentido, resulta ajena al registro conceptual del republicanismo.

*mación necesaria de sí*⁶⁶. Aquello que la determina no es una negatividad ni una ausencia (el hecho de no encontrarse sujeto al arbitrio de otro) sino un rasgo afirmativo, el despliegue afirmativo de la propia potencia. No se trata, consideramos, de una simple diferencia terminológica sino de una cuestión que echa raíces en la ontología misma que se encuentra implícita en una y otra concepción. No es lo mismo pensar la libertad como ausencia de dominio que pensarla como capacidad de afirmación de la propia individualidad⁶⁷. Si en el primer caso el resguardo de la libertad tendrá especial atención a la dimensión del poder como potencialmente amenazante de la libertad (al punto que Pettit llega a definir, nuevamente a partir de una fórmula negativa, la libertad misma como un «antipoder»⁶⁸), la concepción spinoziana de la libertad como afirmación de la propia potencia pone el acento en primer lugar en el origen de todo poder en el proceso siempre en acto de constitución de la potencia de la multitud, y en segundo lugar, en las condiciones particulares según las cuales, a partir de esta determinación (y de las dificultades de la multitud para venir consigo misma) se constituye la esfera de la autoridad política. La defensa de la libertad no supone solamente, para Spinoza, la capacidad de poner o imponer un límite al poder (como se desprendería de sus definiciones en negativo) sino junto con esta, la capacidad de asumir la dimensión del poder como una creación y una producción propia, como el producto de las relaciones de poder y las dinámicas afectivas que involucran a toda la comunidad.

66 «El hombre libre [...] no se guía por el miedo a la muerte, sino que desea directamente el bien, esto es, actuar, vivir, conservar su ser sobre la base de buscar la propia utilidad. Y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es meditación de la vida». (E, IV, LXVIII, esc).

67 Sin embargo, es preciso indicar que esta positividad de la libertad, dictada por el impulso del *conatus* individual definido como esencia del hombre (E, III, prop. VI), en nada se parece al modelo aristotélico de libertad política retomado por Pocock, basado sobre el sacrificio «virtuoso» de los ciudadanos del propio interés individual al bien común. Para Spinoza el interés individual (el *conatus esse conservandi*) constituye la realidad elemental de la vida individual misma, y por lo tanto, al identificarse con el poder de existir de cada individuo, no puede ser «sacrificado» en nombre de un bien colectivo de orden superior, es decir, mediante una inspiración «virtuosa». En este sentido, el fundamento de las divergencias sobre la cuestión de la libertad se funda en las profundas diferencias que, en este punto, podemos establecer entre la concepción spinoziana de la naturaleza humana (y por lo tanto, del hombre como animal social) y aquellas del republicanismo. De acuerdo con Spinoza, la libertad política no depende del sacrificio individual a un orden colectivo, sino que presenta la posibilidad (determinada necesariamente por la constitución imaginaria de las dimensiones del individuo y de la comunidad) de una *conveniencia* entre el interés individual y el interés colectivo. Asimismo, no piensa la cuestión de la libertad a partir de la supresión de este interés individual, sino a partir de una articulación entre estos intereses (derechos-potencias individuales) capaz de construir una dimensión de lo común (que no preexiste naturalmente a su creación por parte de individuos concretos) y expandir simultáneamente la potencias individuales y la potencia colectiva. interés individual (el *conatus esse conservandi*) como la realidad elemental de la vida individual y política.

68 P. PETTIT, «Freedom as Antipower», *Ethics*, vol. 106, 3, 1996.

En segundo lugar, y en conexión con esta diferencia, podemos también notar que, en contraste con la visión republicana de la libertad como aquello que se establece en la medida en que se impiden tanto los abusos de poder como las condiciones materiales en las que tales abusos pueden realizarse, Spinoza no concibe la libertad como aquello que se *opone* al poder sino como *productora* y generadora de un poder común⁶⁹.

Por último, podemos identificar una diferencia en la intención normativa que los autores republicanos explicitan como uno de los objetivos centrales de su trabajo y que se trasluce en el objetivo de crear «valores» capaces de dar forma a una modalidad de vida común más plena. Para Pettit, «normative ideas are of first importance in political life. For it is only possible for politicians and public officials to gain support for the policies they pursue to the extent that they can represent them as legitimate»⁷⁰. Por lo tanto, «politics is inevitably conducted in normative language»⁷¹. Por su parte, Skinner afirma que «unless we place our duties before our rights, we must expect to find our rights themselves undermined»⁷². Tanto para Skinner como para Pettit el lenguaje republicano es siempre un lenguaje de los derechos, aun cuando se presenta como crítico o polémico en relación con el poder constituido: el horizonte de la normatividad estatal resulta intrascendible. En contraste, la ra-

69 Pettit insiste frecuentemente sobre el rol activo y productivo de un control colectivo del poder, cuyo principio fundamental es el de la *contestability*, y en este sentido podría considerarse más cercano que Skinner a la posición spinoziana. Si bien esto es cierto, se mantiene de todos modos una diferencia, si bien sutil, relevante con la concepción de Spinoza: mientras la *contestability* afecta al control que la ciudadanía puede ejercer sobre las decisiones del gobierno, en Spinoza, nos parece, la presencia y la intensidad de la determinación de las acciones de gobierno por parte de la ciudadanía implican no sólo su capacidad de «resistencia» y de control a las decisiones de gobierno, sino una determinación activa de las mismas. Determinación activa que, como sabemos, no implica una identidad entre gobierno y ciudadanía, sino simplemente una participación esencial y productiva de la *multitudo* en la determinación de las formas de la vida común (que van desde el lenguaje y las formas comunes de pensamiento hasta la producción de las condiciones materiales en las que el poder puede ser ejercido, y la determinación de los modos en que puede ser ejercido) y en virtud de ello, de las condiciones y los límites (no sólo legales, sino también materiales) dentro de los cuales las decisiones del gobierno son adoptadas. Cfr. P. PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, o. c., pp. 186 ss.

70 Ibidem, p. 1. Sobre la política spinoziana como crítica de la ideología de la legitimidad, cfr. F. LORDON, «Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude», en C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (eds.) *La Multitude Libre*, Editions Amsterdam, París, 2008.

71 [Las ideas normativas son de primera importancia en la vida política. Puesto que solo es posible para los políticos y funcionarios públicos obtener apoyo para las políticas que persiguen en la medida en que puedan representarlas como legítimas] P. PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, o. c., p. 2.

72 [A menos que pongamos nuestras obligaciones antes de nuestros derechos, debemos esperar encontrar nuestros derechos mismos erosionados] Q. SKINNER, «The Paradoxes of Political Liberty», o. c., p. 250.

dicalidad de la crítica spinoziana a una política inspirada en ideas normativas que otorgan una primacía teórica a la obligación sobre el derecho, escapa y excede, a nuestro juicio, el alcance de las visiones republicanas. Aquello que, desde nuestra perspectiva queda fuera de una visión normativa de la política como la que hemos señalado, es justamente el rol constitutivo de la potencia-derecho de la multitud en la determinación de la forma política de la comunidad, es decir, el hecho de que el *imperium* o autoridad política no es sino una articulación determinada del poder de la multitud misma:

el derecho del Estado o supremas potestades [imperii seu summarum potestatum], no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder⁷³.

De esta manera, si para los autores republicanos la discusión política se desliza a una discusión sobre «valores» a partir de los cuales orientar la praxis política legítima, en Spinoza encontramos una concepción, en este punto, profundamente diversa: el sentido de la filosofía política no es, para Spinoza, el de «prescribir valores» con los que orientar la praxis, ni obligaciones con las que restringir (y garantizar) la vigencia de los derechos individuales y colectivos, sino desarrollar a partir de una experiencia de la praxis, las formas de expandir la potencia de la multitud (y por lo tanto su derecho), resguardando así los derechos individuales y comunes no ya a partir de la garantía provista por un régimen de obligaciones, sino mediante la expansión (cooperativa y conveniente) de los derechos mismos, tanto individuales como comunes. En este proceso, los derechos individuales y los derechos comunes⁷⁴ (que resultan de

73 TP, III, § 2.

74 «El derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que pueden habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos. Y, si justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles». (TP, II, § 15). Como resulta claro, la vigencia del derecho individual no depende aquí de un orden normativo que lo sostenga y garantice, sino de su constitución al interior de una trama de derechos comunes, por fuera de la cual el derecho individual no sería más que «una opinión». (Ibidem). Es la trama de derechos comunes compuesta por un determinado régimen de comunicación y conveniencia entre los derechos-potencias de los hombres aquello que garantiza su posibilidad de permanecer *sui juris*, autónomos.

la conveniencia entre derechos individuales⁷⁵) juegan, como hemos señalado, un rol fundamental, puesto que no son aquello que debe ser «adecuado» a principios normativos sino el punto de apoyo de toda la ética y la política spinoziana, en tanto es a partir de la experiencia afectiva misma de una interacción cooperativa y conveniente entre individuos (que son, esencialmente, una potencia⁷⁶ o derecho natural individual⁷⁷) que se puede dar inicio a un proceso de liberación individual y colectiva. En otras palabras, no se trata de reestablecer, retomando la expresión de Skinner, la supremacía de la obligación sobre el derecho, sino de pensar el orden inscripto en la estructura misma de los derechos individuales y comunes como un orden capaz de dar vida a una política activa, y solo a partir de allí (visto que este orden no será jamás perfectamente autorregulado), pensar la dimensión de la obligación política. En este sentido, debemos precisar que la dimensión normativa juega un rol en absoluto irrelevante en la reflexión política spinoziana: las normas, leyes e instituciones son absolutamente necesarias, como hemos visto, para cualquier forma de organización de la vida común. Aquello que distingue a Spinoza de las teorías neorrepúblicas es la *perspectiva* desde la cual tal dimensión es generada y concebida: esta no constituye una esfera exterior a la praxis política misma, mediante la cual «medir» en virtud de su mayor o menor adecuación el nivel de legitimidad de las acciones, sino una parte del proceso afectivo mismo de constitución de las formas de la vida común.

La esfera de los valores no es entonces aquello que desde fuera ordena un espacio político necesitado de un orden extrínseco para realizar su propia libertad; por el contrario, para Spinoza, el dispositivo mismo que configura al orden político como un espacio que debe ser ordenado «desde fuera» puede devenir él mismo (más allá de los contenidos de tal dispositivo) productor de formas de servidumbre, en caso de escindir-se imaginariamente de la dinámica afectiva que le da origen. Como hemos señalado, esto no significa que la salida del estado de servidumbre se produzca mediante la ruptura de todo orden normativo, sino, por el contrario, mediante la modifi-

75 Proceso al que Spinoza da el nombre de *animorum unio*. Cfr. TP, II, § 13: «Si dos se ponen mutuamente de acuerdo [convenient] 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». Esta dimensión de la conveniencia de derechos señala el fundamento de la génesis de la forma política.

76 «La potencia con la que cualquier cosa [...] se esfuerza por hacer algo no es nada más que la esencia dada o actual de esa misma cosa». (E, III, prop. VII, esc.).

77 «Por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder [potentia] de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza ya, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder [potentia]». (TP, II, § 4). El derecho natural individual no es, para Spinoza, sino la potencia misma con la que cada individuo se esfuerza por perseverar en su ser.

cación del orden material e imaginario dentro del cual estos principios cobran sentido y valor. Esto es, en la medida en que los principios normativos son representados no ya como principios trascendentes al orden político al cual este debe adecuarse, sino como determinaciones propias del cuerpo político que expresan (si bien de manera solo parcialmente adecuada, y por lo tanto susceptibles de transiciones a formas más potentes y democráticas) su propia potencia inmanente. En este sentido, la política spinoziana no supone un esfuerzo por pensar una política por fuera de todo orden normativo (de la que, de hecho, ninguna forma política puede librarse) sino por pensar el orden normativo mismo como instancia inmanente de su propio esfuerzo por perseverar en la existencia, y no ya como enunciación de una serie de reglas de la «buena sociedad» a las que la multitud debería adecuarse. En suma, podemos afirmar que la estrategia política spinoziana se mueve sobre un terreno más amplio (y tal vez también más problemático) de aquel encuadrado por el derecho estatal, aun si necesariamente debe «pasar» (tanto en su teoría como en su praxis) a través de él.

Desde la reflexión spinoziana entonces no resulta necesario poner la obligación antes del derecho para resguardar los derechos (y en consecuencia, la discusión teórico política no deberá centrarse en encontrar las formas de producir obligación política sin resentir las libertades y los derechos), sino que, para preservar los derechos, será preciso desarrollar el arte de encontrar formas expansivas y no conflictivas de *unión* de los derechos mismos (*animorum unio*), que constituyen el principio fundamental y la energía básica de toda de la vida política (e individual). La preservación y expansión de los derechos individuales y colectivos no se dará por medio de un sistema adecuado de obligaciones, sino a través del despliegue articulado y cooperativo de las potencias individuales: es el despliegue de la *animorum unio*, de la potencia productiva y creativa de los individuos, lo que da consistencia a la trama de los derechos y lo que produce también el orden normativo dentro del cual estos se efectúan.

Es en este sentido que podemos afirmar que al menos un aspecto importante del pensamiento político de Spinoza que da cuenta de su radicalidad y originalidad, no resulta asimilable inmediatamente al ideario republicano tal como es presentado ya sea en las versiones de Pocock, como en las de Skinner o Pettit, ni puede ser reducido tampoco a las formulaciones teóricas de sus contemporáneos, tendientes a producir una legitimación ideológica y partidaria del gobierno de los Regenten y, más en general, de la forma de gobierno republicana. Podemos identificar en este punto una radicalidad en el pensamiento de Spinoza (probablemente más emparentado aquí con la crítica nietzscheana de la moral como dispositivo fundamental de ser-

vidumbre⁷⁸) que no puede ser asimilada acríticamente a las elaboraciones republicanas.

Recapitulando, podemos concluir que existen varios motivos que explican la ausencia de Spinoza en las reconstrucciones de la historia de las ideas republicanas. Tanto aquellos que impidieron reconocer las afinidades existentes, como aquellos que impiden hacer de esta cercanía una homologación completa de Spinoza al ideario republicano que, como hemos visto, implicaría dejar de lado en su interpretación algunos de sus aspectos más originales y revolucionarios.

En primer lugar, podemos mencionar las tradiciones interpretativas de la obra spinoziana que oscurecieron los argumentos que podían acercarlo a posiciones republicanas. El peso de una interpretación de la obra de Spinoza como filósofo y metafísico (cuya obra política no sería sino de segundo orden), caracterizado por un determinismo natural absoluto que negaría toda posibilidad a la libertad humana, opacó una lectura de Spinoza como pensador político en general, y más aún, como un pensador de la libertad individual y política. Asimismo, la interpretación de su obra política como una obra desarrollada en el lenguaje del derecho natural, impidió, en muchos casos, la identificación de los argumentos presentes en la obra spinoziana que podrían ser reconducidos al ideario republicano. En este sentido, podríamos decir que su ausencia del canon de autores republicanos podría verse casi como una continuidad de su presencia en el canon de los autores de la tradición del derecho natural. Si bien como hemos intentado desarrollar la obra política de Spinoza resulta no homologable a ambas tradiciones, aquello que una lectura atenta de Spinoza no puede perder de vista es que su propia obra se encuentra en permanente diálogo crítico con ellas. Diálogo que, como hemos visto, revela una afinidad mucho más intensa y profunda del pensamiento spinoziano con la tradición republicana que con aquella del derecho natural, pese a que, como es sabido, su vocabulario político y filosófico es mucho más cercano a esta última. En este sentido, podemos identificar en ciertas interpretaciones de la obra spinoziana (su racionalismo, su naturalismo determinista, su pertenencia a las teorías del derecho natural) los motivos de una falta de reconocimiento de ciertas

78 Quien insiste en esta conexión entre Spinoza y Nietzsche, señalando como ambos ponen de relieve la mutua necesidad entre las figuras del tirano, el sacerdote y el esclavo como figuras de un sistema de impotencia generalizada es G. DELEUZE, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2006. El mismo Deleuze insiste en el rechazo spinoziano del deber-ser como instancia ordenadora de la vida individual y colectiva en G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, PUF, París, 1968, pp. 234 ss.; G. DELEUZE, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984; A. ILLUMINATI, «Spinoza disobediente», en R. CAPORALI, V. MORFINO, S. VISENTIN (eds.) *Spinoza, individuo e moltitudine*, Il ponte vecchio, Cesena, 2007, quien habla de un nihilismo jurídico de Spinoza.

afinidades fundamentales de la política spinoziana con algunos de los motivos centrales de la tradición republicana.

En segundo lugar, como hemos sugerido, aun luego de reconocer ciertas afinidades con el republicanismo (opacadas por interpretaciones que soslayaban los argumentos spinozianos en defensa de la libertad política y de la forma de gobierno republicana) permanecen sin embargo ciertos rasgos de la reflexión spinoziana que exceden el horizonte conceptual del republicanismo. En este sentido, la radicalidad con la que Spinoza piensa la vida política (y la producción misma del Estado) como determinada por la realidad afectiva inmanente de la multitud impide una incorporación acrítica de Spinoza al pensamiento republicano; incorporación que solo podría realizarse al costo de privar la reflexión política spinoziana de algunas de sus implicaciones más originales y radicales. Este «excedente» de la política spinoziana respecto de las teorizaciones de los autores republicanos puede ser identificado tanto desde un punto de vista teórico, como hemos visto, en la confrontación de la concepción de la libertad política de ambas teorías, como desde el punto de vista de la intervención política concreta de Spinoza, que si bien era sin dudas afín a las posiciones de los defensores de la República, proponía simultáneamente una crítica interna a las posiciones dominantes dentro de ese bloque social, incapaz de generar una reforma que alterara la constitución y la circulación del poder, y consecuentemente una ampliación de su base social⁷⁹.

Spinoza toma distancia así del argumento clásico de la crítica de la república como régimen incapaz de producir una absolutización del poder (entendido en los términos clásicos como reducción a la voluntad de uno), centrandó su crítica y diagnóstico de la caída de la República en la incapacidad por parte de la clase de los Regenten para incorporar grandes sectores de la población en la producción, la deliberación y la determinación del poder político (es decir, de su incapacidad para producir una absolutización «real» del poder, tendiente no a su devenir tiránico, sino a su democratización). Crítica que

79 «Si alguno objetara que este Estado de Holanda no se mantuvo mucho tiempo sin un Conde o un sustituto que hiciera sus veces, que le sirva esto de respuesta. Los holandeses creen que, para conseguir la libertad, era suficiente deshacerse del conde y decapitar el cuerpo del Estado. Y ni pensaron en reformarlo, sino que dejaron todos sus miembros tal como antes estaban organizados, de suerte que el condado de Holanda se quedó sin conde, cual un cuerpo sin cabeza, y su mismo Estado ni tenía nombre. Nada extraño, pues, que la mayor parte de los súbditos no supieran en qué manos se hallaba la potestad suprema del Estado. Y, aunque así no fuera, lo cierto es que quienes detentaban realmente el poder estatal eran muchos menos de los necesarios para gobernar a la multitud y dominar a poderosos adversarios. [...] La caída súbita de su república no se produjo, pues, porque se hubiera gastado inútilmente el tiempo en deliberaciones sino por la deforme constitución de dicho Estado y por el escaso número de sus gobernantes.» (TP, IX, § 14). Este diagnóstico de la caída de la república recuerda a la crítica al tiranicidio, que a pesar de la eliminación del tirano, resulta incapaz de alterar la estructura causal que produce la tiranía. Cfr. TP, VIII, § 9.

podemos encontrar explicitada desde un punto de vista «coyuntural» en sus escritos acerca de las causas de la caída de la República, y que podemos asimismo conectar con claridad a sus posiciones teóricas. El carácter intrínsecamente democrático de la potencia de la multitud y su concepción de la misma como la energía esencial de toda la vida política, junto con la necesidad de pensar toda forma de Estado [*imperium*] como determinada por esta potencia, nos permiten comprender los fundamentos teóricos de la crítica spinoziana a la creciente oligarquización del gobierno de los Regenten, que redundó en su incapacidad para integrar de manera más efectiva a grandes porciones de la población de los Países Bajos en el ejercicio del poder político.

Esta cerrazón creciente (que al esclerotizar a las élites gobernantes, favoreció la expansión y el crecimiento de la alianza teológico-política entre los Orange y el clero calvinista ortodoxo) nos parece mostrar a las claras a qué se refiere Spinoza cuando sostiene que el gobierno determinado por el poder de la multitud es el más absoluto, e inversamente, que el gobierno de uno solo es imposible⁸⁰. La concentración creciente del poder en manos de unos pocos no produjo una autoridad más absoluta (ni exenta de los peligros de la pluralidad para la producción de una voluntad estatal) sino un régimen que, al restringir el acceso a la élite gobernante, resultó cada vez más incapaz de apoyar su poder en las masas (esto es, de ser determinado por el poder de la multitud⁸¹), acrecentando así su debilidad, para ser derribado finalmente por una revuelta popular liderada por la facción monárquica y la ortodoxia religiosa (podríamos decir, una revuelta teológico política). Esta dimensión, que podríamos llamar radicalmente democrática de la concepción política spinoziana, y de la que hemos pretendido identificar tanto sus trazas teóricas como sus implicaciones «históricas», nos parece indicar un punto de diferenciación clave entre la concepción spinoziana de la libertad y aquella republicana. En suma, podemos decir que si de alguna manera se puede afirmar la pertenencia sin calificaciones de Spinoza a la tradición republicana, es al costo de extender aun más el (ya de por sí bastante difuso) concepto de republicanismo, o bien perdiendo de vista algunas de las contribuciones más significativas y originales que una lectura política de Spinoza puede ofrecer.

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

81 En notoria oposición a Hobbes, Spinoza sostiene que «si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud». (TP, VIII, § 3).