

¿El ciudadano que resiste o el sujeto que obedece? Tensiones entre la resistencia y la obediencia en la filosofía de Spinoza

The citizen who resists or the subject who obeys. Tensions between resistance and obedience in Spinoza's philosophy

Gonzalo Ricci Cernadas* / Antonio David Rozenberg**

Resumen

El presente artículo analiza la relación entre obediencia y resistencia en el pensamiento de Baruch Spinoza. Para demostrar la relación contingente y no necesaria que existe entre los términos, el autor divide el artículo en tres partes. La primera parte analiza a la resistencia desde la relación entre deseo e *ingenium*. La segunda parte se centra en el problema de la obediencia a partir de la figura del súbdito y su relación con el Estado. La tercera y última parte analiza las formas de libertad política en el pensamiento de Spinoza y da cuenta de cómo en la relación entre obediencia y resistencia no implica necesariamente la prioridad de la segunda sobre la primera.

Palabras clave: Filosofía política, Baruch Spinoza, obediencia, resistencia, libertad.

Abstract

This article analyzes the relationship between obedience and resistance in the thought of Baruch Spinoza. To demonstrate the contingent and not necessary relationship that exists between the terms, the author divides the article into three parts. The first part analyzes resistance from the relationship between desire and *ingenium*. The second part focuses on the problem of obedience from the figure of the subject and his relationship with the State. The third and final part analyzes the forms of political freedom in Spinoza's thought and shows how the relationship between obedience and resistance does not necessarily imply the priority of the second over the first.

Keywords: Political philosophy, Baruch Spinoza, obedience, resistance, freedom.

Introducción

A efectos de movilizar una reflexión que se atenga no solamente a la cuestión de la resistencia sino también de la obediencia presente en la filosofía política de Baruch Spinoza, es que creemos que resulta pertinente

Recibido: 28 de marzo, 2022. *Aceptado:* 22 de agosto, 2022.

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becario posdoctoral del CONICET, Argentina. Jefe de Trabajos Prácticos y Ayudante de Primera en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Argentina. Línea de investigación: Baruch Spinoza y la dimensión republicana en su filosofía.

** Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Especialización en Estudios Políticos por la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

utilizar de insumo para iniciar el presente artículo el influyente libro de Laurent Bove, *La estrategia del conatus* (2014). Dicha obra es relevante no sólo por su impacto sobre la mirada de estudios sobre Spinoza, sino también porque yace en sus páginas una interpretación bien situada en relación con uno de los tópicos sobre los cuales este trabajo versa, a saber: el de la resistencia. Porque, en efecto, en la citada obra de Bove podemos leer que

la resistencia es ese esfuerzo de reorganización de la vida, de autoorganización de los cuerpos (...) En la resistencia, es pues la potencia de la afirmación de la vida lo que explica la acción, y no la descomposición de la piedad contra la cual también necesariamente se vuelve la benevolencia en la lucha contra la tristeza. En las raíces de la ética spinozista de la similitud hay una ética de la resistencia. En dicha resistencia, se elabora la dinámica de la subjetividad ética como proceso (Bove, 2014: 154).

Resistencia como esfuerzo o como una tendencia de autoorganización de los cuerpos: eso podemos leer en el mentado trabajo de Bove. Pero aún más: resistencia como equiparable a la afirmación de la vida; resistencia como piedra de toque de la acción de los cuerpos. Inclusive presenciamos la apoteosis de la lectura llevada a cabo por Bove sobre el pensamiento de Spinoza: la ética como sinónimo de la resistencia. Ello trae como corolario necesario que es en el correcto entendimiento de esta sinonimia que puede entenderse la dinámica del agenciamiento y de la subjetividad.

Precisamente, en la formulación de Bove podemos encontrar una dinámica de la recomposición de la vida en uno mismo a partir del otro: la dinámica social de la resistencia que se encuentra en la *Ética* de Spinoza. La figura a la que Bove apela es justamente la de la dinámica ética, la cual se cifra en una conversión de la ontología como resistencia: el ser es resistir e implica la vida común. La vida no puede ser reducida a la tristeza, no es un problema moral, sino físico y ético. En todo caso, el problema o la base de la moralidad es el hecho objetivo de la afirmación de la vida en contra de la tristeza. La resistencia es trabajada a partir de la relación original de la existencia, es decir, la resistencia es la base del argumento spinozista de la vida. Allí aparece el *conatus* y su relación estratégica, moldeable, para la consecución de la *tristitia amovere* y la *melancholiam expellere*. El *conatus* es la base de la resistencia, es la afirmación de la vida frente a las potencias exteriores, es la acción afirmativa de la relación social.

Ahora bien, semejante ensalzamiento de la resistencia no se encuentra, de todos modos, desprovisto de bemoles. Porque, hasta el momento, podríamos entender la postulación de Bove en el mismo sentido que Antonio Negri y su *dictum*, que reza: “la resistencia: un buen sinónimo de *potentia*” (Negri, 2011:

7). Porque de eso se trata la operación negriana iniciada en su ya célebre *La anomalía salvaje* (1993): no sólo la afirmación de una oposición entre la *potentia* y la *potestas*, sino que también una supeditación de este término a aquél. Dicho en otros términos, el antagonismo de la resistencia hacia la obediencia a una autoridad; sí, pero también una subordinación ontológica del poder constituido al poder constituyente. Pero aquí es que entra el reparo que señalábamos al inicio de este párrafo: Bove, aun así lo parezca, no se alinea *in toto* con la posición sostenida por Negri, ya que en *La estrategia del conatus* podemos leer que “hay que comprender (Antonio Negri no lo dice) que la ley es, en la representación imaginaria de la esfera jurídico-política, la mediación necesaria de la potencia de la multitud en su afirmación y el síntoma de su estado presente” (Bove, 2014: 278).

Una suspensión de la locomotora irresistible e irrefrenable que suponían los razonamientos negrianos. No una *tabula rasa*, sino un ademán que hace titubear las reflexiones de Negri simplemente por ir demasiado lejos, por traspasar un límite que debía permanecer infranqueable: la importancia de resguardar a la ley, aun entendida en un sentido imaginario, una mediación imposible de soslayar en tanto en cuanto expresa la potencia de la multitud. Lo que reaparece aquí es, entonces, la existencia de cierto elemento del Estado y de las instituciones que le son concomitantes a las cuales les son reconocidas una carta de ciudadanía que no es meramente parasitaria de la potencia de la multitud. Estado y multitud, bajo esta óptica abierta por el intersticio que Bove deja entrever, podrían ser vinculados no solamente en una lógica de oposición sino también en una de cooperación.¹ La hipótesis del presente trabajo aventura, por tanto, que la obediencia y la resistencia no se oponen de forma necesaria, sino que, a lo sumo, dicha oposición es posible, pero jamás dada. Esto habilita, pues, poder teorizar sobre la obediencia y sobre la resistencia a la par, en un sentido confluyente, lo cual no elimina la también factible discordancia y antagonismo entre ambas.

Por dicho motivo, vertidas estas consideraciones sobre el pensamiento de Bove, según lo expresado por dicho autor en *La estrategia del conatus*, no podemos dejar de expresar nuestra sorpresa al contemplar en un artículo reciente de su pluma que afirma que los ciudadanos se constituyen como tales no a través de la obediencia sino que solamente por medio de la resistencia (Bove, 2021), lo cual implicaría una reposición de una interpretación poco fiel de su obra que contempla como preponderante a duras penas el polo de la resistencia. Así, buscamos dejar en claro que no polemizamos con la lectura de Spinoza presente *in toto* en la obra de Bove, sino apenas con lo

¹ Cooperación que no deja, de todos modos, de obturar el conflicto capaz de emerger en coyunturas determinadas y que es constitutiva del campo de lo político mismo.

planteado por el pensador francés en su artículo de reciente aparición. Por tal motivo, para poner en cuestión una interpretación de esa índole, el presente trabajo se estructurará en tres secciones: una primera abocada al estudio del tema de la resistencia en la obra política de Spinoza, una segunda referida al análisis de la cuestión de la obediencia en el holandés y una vinculada al hecho de cómo podría entenderse la libertad política en un sentido spinoziano.

1. La resistencia en Spinoza

Como mostramos en la Introducción, el artículo novedoso de Bove (2021) tiene por detonante una interpretación particular del famoso *dictum* spinoziano “*sed obtemperantia subditum facit*”; esto es, que la obediencia hace al súbdito. La propuesta del especialista en Spinoza es la de verificar esta proposición a partir de que la misma se vuelve plausible si se la comprende a través de los conceptos de la resistencia a la dominación del hombre por el hombre y a través de la reivindicación de la igualdad de las alegrías que significan las ventajas de afirmar el poder constituyente del ciudadano. Y esto Bove pretende demostrarlo gracias a cuatro movimientos que despliega en su artículo: en primer lugar, la existencia de una igualdad real en la concepción de los regímenes democráticamente reformados del *Tratado político* (2010); luego el estudio de dos ejemplos donde la resistencia se encuentra retratada positivamente en el *Tratado teológico-político* (2012); en tercer lugar, al señalar que en el *Tratado político* existe una correlación decisiva entre la ciudadanía y la vida humana a partir de la cual el filósofo encuentra una idea de justicia en relación a un derecho del Estado ejercido de manera plena; finalmente, mostrando, a partir del ejemplo de los aragoneses, cómo la concepción spinozista de la prudencia se desmarca de la obediencia, haciendo de esa prudencia la prudencia constituyente de la libertad común. Esto le permite concluir, pues, que

[e]n Spinoza la noción de obediencia, en relación a la resistencia y a la prudencia que requieren la constitución de la libertad política, se disuelve, de cualquier manera, cuando se la sumerge en el análisis de la realidad efectiva y de los diferentes casos (o ejemplos) que designan la figura positiva de la resistencia. La obediencia es sólo un efecto de la buena organización del Estado, es decir, de su prudencia intrínseca. No es un principio. (...) Y es por tanto a la figura del ciudadano resistente, que emerge del *Tratado teológico-político* al *Tratado político*, y no al sujeto-de-la-obediencia, que el pensamiento político de Spinoza le otorga, en verdad, primacía (Bove, 2021: 106).

La obediencia, de esta manera, no sería más que un efecto de la buena organización del Estado, es decir, de su prudencia intrínseca: la obediencia sería un efecto, mas no una causa o principio. Porque el principio sería la libertad en la igualdad, esto es, la potencia de afirmación y de resistencia de la naturaleza humana. Por tal motivo, a nivel de la subjetivación, el verdadero sujeto tanto del *Tratado teológico-político* como del *Tratado político* sería la ciudadanía resistente y no el sujeto que obedece. El ciudadano que resiste comportaría, así, una primacía respecto de aquel otro que obedece.

Ahora bien, esta prioridad de la resistencia sobre la obediencia otorgada por Bove —que hace de la primera el principio de la libertad política sobre la segunda—, nos lleva a preguntarnos finalmente ¿qué entendemos por resistencia? Sobre todo, y por lo que nos interesa pensar, al ser un pensamiento donde las divisiones entre libertad y necesidad, *sui juris* y *alterius juris*, no son pares contradictorios, sino ejercicios dinámicos de emancipación y sujeción (Abdo Ferez & Fernandez Peychaux, 2016: 157; Skinner, 1978). Más preciso, un pensamiento donde la resistencia, en última instancia, supone la construcción de instituciones comunes a partir del *imperium*.

“Resistencia” es una noción que usualmente es atribuida al pensamiento de Spinoza por sus comentaristas más consagrados. Es decir, no existen en el pensamiento político de Spinoza los términos de *resistere* o *resistentia* más allá de unos pocos usos triviales a lo largo de su obra (Augusto, 2017: 147).² Más allá de ello, la teorización sobre la resistencia dio pie a un campo de fructífero debate e interpretaciones.³ En fin, la resistencia —es posible afirmar— nombra aquel movimiento o ejercicio de la potencia que se manifiesta en una afirmación de la misma existencia en un contexto determinado (principalmente político en nuestro caso); la definición de *conatus* como perseverar en el ser, esto es, la autoafirmación de su identidad (Spinoza, 2000: 132-133).

Siguiendo esta línea, y queriendo dar un paso más, es posible decir que la resistencia es una afirmación del deseo [*cupiditas*]. Spinoza dice en la primera definición de los afectos de la tercera parte de la *Ética*, que “[e]l deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer

² La palabra resistencia aparece en la obra del holandés seis veces, pero ligada siempre a cuestiones menores como sostiene el citado comentador. Tales apariciones se ubican así: cuatro veces en la Carta 6, una vez en el capítulo 6 del *Tratado teológico-político* y, por último, en el escolio de la proposición 46 de la cuarta parte de la *Ética*.

³ Sin ánimos de exhaustividad, entre estas atribuciones encontramos —más allá de la mentada interpretación de Bove— que la resistencia puede ser entendida como el ejercicio de la potencia absoluta de la multitud sobre las limitaciones del poder constituido (Negri, 2015), como el principio conativo por el cual se constituye el hombre político en tanto evita ser subyugado por el poder (Lucchese, 2009: 54), aquello que impide la reducción de las individualidades en el derecho común (Visentin, 2011: 61) y el *continuum* afectivo y relacional que individualiza cuerpos y permite su recomposición de relaciones de movimiento y reposo (Balibar, 1993).

algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella” (Spinoza, 2000: 169). Dicha fórmula spinozista da a saber un punto central: la intransitividad del deseo que, en otras palabras, puede entenderse como su heteronomía (Lordon, 2015: 35). El deseo para Spinoza, esencia del hombre y afecto primario, carece de un objeto *a priori*. Bove explica que el deseo como apetito, en tanto que afecto primario, es a la vez una necesidad autónoma (por no decir vital) y la multiplicidad de las vías de la expresión de una potencia. De manera que el deseo como afecto primario reenvía a la dimensión ontológica del deseo como *conatus* sin desarrollar la dimensión del deseo como deseo de objeto, en donde aquello que se orienta al objeto se encuentra ausente. Habría entonces una productividad del deseo sin objeto, lo cual nos conduce a un umbral en donde el deseo, como deseo de objeto, es la operación afectiva matriz (cfr. Bove, 2006: 125-129).

Es posible desear algo en tanto que nuestro cuerpo fue afectado de tal manera que dispone de una determinación previa; aquella por la cual nuestro *conatus* va a identificar e invertir como objeto de deseo y, por lo tanto, el movimiento o impulso hacia dicho objeto. El *conatus* invierte a los objetos y los instituye de un valor (Spinoza, 2000: 133-134); crea una relación entre el deseo y el objeto. Así, “[u]na afección cualquiera” implica, como sostiene Lordon, una historia de los afectos, un hábito en el cuerpo, el juego pasional ordenado por el cual se constituye el sujeto deseante (Spinoza, 2000: 137-138; Lordon, 2018: 103). Los afectos determinan desde afuera una interioridad deseante que supone una relación de necesidad universal: el deseo es moldeado por la exterioridad afectiva y dicha concatenación de efectos van a construir la vida afectiva que haya alegría y tristeza en cada encuentro.

Aquí hace entrada un segundo elemento pertinente para pensar la resistencia: el *ingenium*. Con *ingenium* se quiere señalar, como sostiene Moreau (2012: 379-404), una cierta disposición de la individualidad que la hace singular, un límite propio de los cuerpos afectados pasionalmente que suponen una variedad de disposiciones físicas, morales, de comprensión, etcétera. Pero también, afirma el francés, implica el principio de sociabilidad a partir de la imitación de los afectos señalada en la proposición 37 de la tercera parte de la *Ética*. Aunque haya singularidades, el *ingenium* no es algo que se construye por la mera disposición del ánimo; por el contrario, implica la socialización de los hombres en su constitución. Entonces, lo que nos interesa rescatar aquí, es el carácter artificial y contingente del *ingenium*, esto es, su determinación a partir de las relaciones afectivas que lo fueron constituyendo; en palabras de Moreau: “[e]l receptor del discurso posee un cuerpo, y un *ingenium* que corresponde a ese cuerpo. Cuando el receptor es un pueblo, el marco de comprensión es formado por su *ingenium* nacional” (Moreau, 2009: 404).

Con respecto a la constitución del *ingenium*, si nos dirigimos al escolio de la proposición 18 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza afirma lo siguiente sobre la memoria:

(...) no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, la cual se efectúa en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano (...). Pues un soldado, por ejemplo, al ver en la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al del jinete, y de éste al de la guerra, etcétera; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo al del arado, del campo, etcétera. Y así, cada cual, según se ha acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera, pasará de un pensamiento a este o a aquel otro (Spinoza, 2000: 96).

La estructuración del *ingenium* se define como el efecto constante de dicha asociación afectiva producto de una comunidad particular, es la configuración afectiva sostenida por la concatenación de ideas y asociaciones que va a situar relaciones entre objetos y deseos. Es decir, lejos de esencializar una cierta expresión del *conatus*, Spinoza da cuenta de la relación de necesidad de este con su comunidad pasional.

Resulta particularmente interesante, siguiendo este argumento, remitirnos al *Tratado Político*, en el párrafo 9 del capítulo 2, donde encontramos lo siguiente:

Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto en general, puede vivir según su propio ingenio [*ingenium*] (Spinoza, 2010: 95).

En esta cita lo que nos interesa resaltar son dos cosas. En primer lugar, encontramos que le atribuye al criterio individual una cierta relevancia en la actualidad del ejercicio de su potencia con respecto a su propia libertad, es decir, es parte de su singularidad la comprensión de una relación *alterius juris*. En segundo lugar, Spinoza va a afirmar sobre todo el carácter social de dicho criterio de la autonomía jurídica, la comprensión de una libertad, parafraseando a Lordon, de acuerdo a un “hábito concatenador” de la complejidad de una comunidad política (Lordon, 2020: 52). La vivencia como afirmación de la potencia según el propio ingenio no se encuentra por fuera de la construcción social y afectiva del mismo, es efecto de ella.

Si la resistencia es deseo –debido a que es esfuerzo de conservación (Spinoza, 2000: 133-134) y “persigue la alegría” (Misrahi, 2005: 127)–, su ejercicio práctico va a estar vinculado necesariamente a dicha determinación afectiva ya señalada. El *ingenium* no solo supone la asociación individual de afectos a ideas, sino también esa misma actividad en su construcción social mediante la determinación efectiva de los objetos de deseo y, por lo tanto, las formas de perseverar en el ser. En todo caso, si la resistencia es un acto del deseo, su expresión no se encuentra por fuera de las determinaciones afectivas. A su vez, el *ingenium* (comunitario) expresa una forma particular de resistencia. Es entonces que podríamos preguntarnos: ¿qué es lo que divide a la resistencia de la obediencia más allá de una relación afectiva situada y contingente? En todo caso, tanto la resistencia como la obediencia se encuentran a disposición de ser entendidas en su ejercicio en acto como “obra” y no solo como padecimiento (cfr. Spinoza, 2000: 77).

2. La obediencia en Spinoza

Si queremos entrar de lleno en la cuestión de la obediencia en Spinoza, debemos parar mientes en el sujeto político que aparece en la filosofía de Spinoza. Bien sabemos, con lo teorizado por Negri (1993), que ese sujeto es insoslayablemente la multitud. Pero al mismo tiempo, también sabemos que la multitud puede declinar en una multiplicidad de figuras en la obra política de Spinoza. De entre ellas, se destaca, al menos explícitamente en el *Tratado político*, la del ciudadano; pero, a su vez, dicha noción también permea en su *Tratado teológico-político*. Es precisamente allí, en ese tratado, que de los usos que Spinoza hace de la noción de ciudadanos, hay uno en particular cuyas coordenadas pueden localizarse en el capítulo XVI. Citemos el fragmento *in extenso*:

Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual a conservarse en su estado, tal como es determinada por los edictos de la potestad suprema y defendida por su sola autoridad. Pues, una vez que cada uno transfirió a otro su derecho a vivir a su antojo, es decir, su libertad y su poder de defenderse, ya está obligado a vivir según la razón de éste y a defenderse con su sola ayuda. La injuria se produce cuando un ciudadano o súbdito [*cives vel subditus*] se ve forzado por otro a sufrir algún daño contra el derecho civil o contra el edicto de la suprema potestad. En efecto, la injuria sólo puede concebirse en el estado civil; ahora bien, las potestades supremas, por estarles todo permitido por derecho, no puede inferir injuria alguna a los súbditos [*subditis*] (Spinoza, 2012: 345).

En la elucidación del derecho civil privado logra advertirse la propinquidad existente entre las figuras del ciudadano y del súbdito. Damos pues con el concepto del súbdito, el cual reviste una importancia capital en la obra que nos atiene: “En su tensión semántica con la noción de ‘ciudadano’ (*civis*), el ‘súbdito’ (*subditus*), en relación con la cuestión de la obediencia y la ley, se vuelve, en ese terreno de la representación política, un verdadero concepto teórico” (Bove, 2014: 80. Traducción modificada).

Ahora bien, si Étienne Balibar (1997) detecta en la multitud spinoziana, de carácter mayormente ominoso, una aporía cuya tentativa de conceptualización y resolución recién Spinoza va a intentar abordar con el *Tratado político*, cuando el derecho natural se defina de manera explícita como la potencia de la multitud, Marilena Chaui contesta que Balibar peca en considerar a la multitud en el *Tratado teológico-político* de forma abstracta y ahistórica, como ausente de cualquier determinación previa. Así, Chaui (2012a: 413), en oposición a Balibar, identifica a la multitud virtuosamente mediante una noción positiva del sujeto político defensor de la libertad, plasmada en la figura del ciudadano. A pesar de ello, podemos ver que dicho concepto tiene un asidero escaso en el capítulo XX del *Tratado teológico-político* (como así también en otros capítulos nombrados en esta misma obra) y que, en cambio, y a diferencia de lo postulado por Chaui, puede hallarse en el súbdito el índice de una valoración positiva de la multitud. Qué es un súbdito, Spinoza lo aclaró unas páginas atrás:

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

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

sí mismo.⁴ Ni alienado como el esclavo, ni ausente de participación en el establecimiento de la obediencia como el hijo, el súbdito es quien observa la ley y obedece al Estado, porque sabe que el fin de esa acción de obedecer “es la utilidad del mismo agente” (Spinoza, 2012: 343). He allí la naturaleza del súbdito: “lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma” (Spinoza, 2012: 354); esto es, “el Estado debe buscar la obediencia de los ciudadanos al derecho común, independientemente de los motivos que generen la acción” (Ramos-Alarcón Marcín, 2007: 462).

La clave residiría, entonces, en lo que reza la fórmula *sed obtemperantia subditum facit*, es decir, lo que hace al súbdito es la obediencia. Pero no se trata, parafraseando a Macherey, de una “simple obediencia” (2018): esta obediencia encierra, muy por el contrario, una complejidad que escapa a la fórmula recién mentada. Así, la obediencia “no refiere tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna” (Spinoza, 2012: 355); esto es, aunque es imposible mandar sobre las almas y las mentes de las personas, la “obediencia debería ser sincera [*wholehearted*]” (Mastnak, 2008: 50). Spinoza reconoce la necesidad de mantener la libertad del juicio interno del súbdito al mismo tiempo que permite la compatibilidad de ese propio juicio con el hecho de obedecer al soberano.⁵ El súbdito, de esta manera, al someterse a las reglas que acepta⁶ (propias del *ingenium* de una comunidad histórica determinada⁷) y que le proporcionan una utilidad, se hace libre:⁸ se trata

⁴ Otra perspectiva de análisis son los mecanismos ideológicos de dominación que asegura la obediencia, lo que es analizado por Coelho (1999).

⁵ Ser súbdito no implica necesariamente ser entonces *alterius juris*, para utilizar un concepto que Spinoza explicará en el *Tratado político*. Como bien explica Agustín Volco: “Tanto desde la concepción spinoziana como desde la republicana entonces, la capacidad de ser libre, de defender la propia autonomía del individuo, no se realiza contra las leyes que obstaculizarían el despliegue del propio deseo, y por lo tanto, de la propia libertad natural, sino a través de ellas. De esta manera, la polaridad que organiza el marco conceptual en el que la libertad cobra sentido no es la que opone voluntad libre al constreñimiento exterior (como lo sería en la tradición hobbesiana hecha propia por el liberalismo), sino la que distingue entre dos formas de existencia: *sui juris esse* y *alterius juris esse*. Como hemos visto, la posibilidad de devenir *sui juris* del hombre no implica para Spinoza una capacidad de sustraerse a la sujeción a las leyes y a las determinaciones de la vida común, sino que, por el contrario, solo puede realizarse en y a través de la sujeción (no arbitraria) a la ley, es decir, jamás mediante la expresión no determinada de la propia voluntad individual libre” (Volco, 2011: 30). Para una interpretación alternativa, que postula el solapamiento de los conceptos de *sui juris* y *alterius juris*, cfr. Santos Campos (2005).

⁶ La obediencia, en este sentido, implica consentimiento (cfr. Ramond, 2005: 34).

⁷ El concepto de *ingenium*, esquivo y de difícil traducción, refiere la historia de las personas o un pueblo y a las leyes y las costumbres que los caracterizan, y ha sido minuciosamente estudiado por Moreau (2012). A su vez, no debería olvidarse del concepto de *dispositio*, rescatado por del Lucchese (2009: 65-66), que indica el mecanismo por el cual un individuo (singular o colectivo) confronta las dinámicas de las fuerzas externas.

⁸ “Nos hacemos más libres al ser más obedientes” (Garver, 2010: 850).

aquí de una obediencia que es la expresión de una actividad del alma que, conociendo la utilidad que proporcionan las reglas (a saber, la seguridad y la libertad), decide respetarlas con o sin reservas.

Ahora bien, esta obediencia a las leyes y a la potestad no es algo que proviene de una instancia trascendente. No podemos dejar de señalar con suficiente énfasis algo que resulta crucial para conceptualizar correctamente la obediencia en el marco de un régimen democrático: que precisamente se obedecen leyes y mandatos que la multitud misma se dio y consintió. La obediencia, en este sentido, sería una expresión derivada que reproduce sin cesar el acto de institución de la comunidad y del cuerpo político: los súbditos obedecen la ley que ellos mismos se dieron como sujetos políticos al instaurar el orden político (*cfr.* Chauí, 2012b: 384).

Así las cosas, es necesario reconocer, empero, que la finalidad y la utilidad de las leyes resultan claras a un número limitado de hombres mientras que la mayoría las ignora. Los hombres, en efecto, se comportan movidos más por las pasiones que por la razón. Por ese motivo, en tanto todos los hombres no viven según el dictamen de la razón, es que ésta manda a obedecer las órdenes y los mandatos de la potestad suprema que permite cementar la seguridad y la libertad de todos. De allí es que Spinoza elucida la necesidad de atar al vulgo a las leyes:⁹ sujetando al vulgo a la ley, éstos devienen súbditos, pudiendo entonces respetar aquella “forma de vida que sólo sirve para mantener segura la vida y el Estado” (Spinoza, 2012: 139).¹⁰ Entonces puede contemplarse una posibilidad de que el vulgo no se comporte ya de una manera errática sino atenta a las leyes, permitiendo, así, concebir una obediencia que asegura la paz y la seguridad y que habilita la alternativa de que los súbditos opten de manera espontánea por un comportamiento

⁹ “Ahora bien, como el verdadero fin de las leyes sólo suele resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores, a fin de constreñir a todos por igual, establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. A los cumplidores de las leyes les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo, mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme; es decir, que han procurado sujetar [*cohibere*], en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno” (Spinoza, 2012: 138).

¹⁰ Es posible entender la obediencia en dos registros. Por una parte, habría una obediencia activa, como bien señala Matheron (1971), ligada a la obediencia débil, la cual es definida como aquella que concierne a las personas que disponen de una fuerza interior suficiente para hacer el bien sin mediar sanción alguna. Por otra parte, Matheron también menciona otro tipo de obediencia, denominada como fuerte y que implica coerción y sin la cual los individuos débiles no pueden hacer el bien. Este segundo tipo de obediencia remite a un estado de pasividad. En líneas similares, Tosel (1995) refiere a una “buena obediencia”, que soporta el saber de su génesis; y una “mala obediencia”, de índole teológica y que busca anular la potencia de cada persona.

virtuoso. De esta manera, y sólo de esta manera, un “*subditis sive civibus*”, un “súbdito o ciudadano”, podrá actuar cumplimentando su deber, esto es, haciendo lo que las leyes dictan, en tanto es lo más útil para sí mismo y para los demás.¹¹ Así, cuando las leyes se encuentran establecidas de manera fija, podrá decirse que “los hombres son controlados no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente” (Spinoza, 2012: 159).¹² La obediencia nos permite contemplar, así, las coordenadas en donde la multitud y el Estado se imbrican, aunque no como instancias exteriores entre sí o como suplementos totalmente ajenos, sino como elementos inmanentes uno con otro; esto es, enfatizando que ambos son mutuamente necesarios entre sí y que si bien pueden ser analíticamente estudiados en su especificidad, no pueden existir por separado. La obediencia a la ley del Estado indica ese espacio conceptual donde la *multitudo* y el *imperium* se engarzan.

3. La libertad política en Spinoza

De acuerdo con Spinoza, “[s]e llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar [*agere*]¹³” (Spinoza, 2000: 40). De resultas, tenemos que la noción que cumple con semejantes condiciones para ser libre es ni más ni menos que Dios o la sustancia absolutamente infinita, aquella cosa que es en sí y se concibe por

¹¹ Nos apartamos de la interpretación de Marcucci (2009), quien remarca que el ciudadano es cosa harto distinta del súbdito, identificando al primero con una persona bajo su propia jurisdicción y al segundo con una persona que se encuentra bajo jurisdicción de otro.

¹² Encontramos aquí una suerte de prefiguración de los conceptos de “multitud libre” y “multitud esclava”.

¹³ Esta definición concierne a aquello que es o bien libre o bien coaccionado: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar [*agendum*]. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar [*operandum*] según una razón cierta y determinada” (Spinoza, 2000: 40). Distinción, entonces, capital entre los verbos latinos *agere* y *operari*, que podrían ser traducidos indistintamente por “obrar” (y, de hecho, esto lo realiza Atilano Domínguez en su traducción). Sin embargo, *operari* puede ser también traducido por “trabajar” o “laborar”. Vemos entonces que una cosa libre (como puede ser una sustancia) siempre actúa porque se determina a sí misma en virtud de su propia esencia, mientras que una cosa coaccionada (como pueden ser los modos) es constreñida a obrar. Por eso podría decirse que ésta opera, trabaja o labora, en tanto se ve compelida a obrar debido a una naturaleza que le es ajena. Puede verse que hay así una clara disimetría entre la cosa libre y la cosa coaccionada. Es importante tener en cuenta que la cuestión central de la Ética va a residir en que las cosas finitas sean capaces, a través de un largo esfuerzo en detrimento de su propia condición inicial por la cual obran en forma determinada, de acceder a la libertad entendida como cosa libre, es decir, que puedan autodeterminarse (cfr. Macherey, 2013: 52).

sí. La libertad aparece, en efecto, identificada con la sustancia divina. Pero lo opuesto a lo libre no es lo necesario, sino que es lo coaccionado, puesto que todo lo que existe por Dios lo hace necesariamente. En otras palabras, la sustancia es libre por necesidad, mientras que los modos actúan por otro.¹⁴ La noción de libertad recién esbozada es, como se ve, eminentemente positiva: es una libertad como autodeterminación, como existir por la propia necesidad de su naturaleza y determinarse a sí misma a actuar.

Para analizar más profundamente este concepto de libertad, retomaremos la diáda, postulada por Pierre, entre libertad natural y libertad política (Pierre, 2014: 2). Contrario a la libertad natural —aquella que corresponde al derecho natural de todos los individuos, propia del estado de naturaleza—, la libertad política es aquella propia del estado correspondiente a la sociedad civil. Debido a que nuestro objetivo es indagar en la relación entre resistencia y obediencia, nos enfocaremos en esta última libertad. En lo que continúa de este presente apartado, veremos que existen tres caracterizaciones de la libertad política por parte de los comentaristas de Spinoza: una que interpreta que la libertad debe ser entendida únicamente en sentido positivo; otra que entiende que la libertad debe ser concebida solamente de un modo negativo, y finalmente una tercera que postula que ambas caracterizaciones de la libertad pueden ser encontradas en Spinoza (tanto la positiva como la negativa).

Tenemos primero la concepción postulada por West (1993), quien entiende que, para Spinoza, la libertad no implica un aislamiento del individuo de las influencias externas o del contexto social, porque el ejercicio de entendimiento es algo que una persona sola es incapaz de lograr. En ambos de sus tratados políticos, Spinoza argumenta que, en el estado de naturaleza, los poderes del hombre son neutralizados por el miedo. Por esto, el ejercicio del entendimiento es inconcebible sin la seguridad garantizada por un Estado, en donde las potencias individuales son incrementadas por la pertenencia a una comunidad política. La sociedad, siguiendo este sentido, es necesaria para el desarrollo completo de la individualidad:

¹⁴ Spinoza va a postular que los hombres se creen libres al desconocer las causas que lo impulsaron a actuar (Spinoza, 2000: 104). El argumento que sustenta lo que Spinoza denomina “superstición” [*superstitio*] se encuentra en los límites del conocimiento de cada modo finito de forma universal a modo de prejuicio [*praejudicia*]. Ahora bien, Spinoza no niega la posibilidad de que seamos libres. Muy por el contrario, va a pensar otras formas de libertad basadas en el determinismo afectivo que impulsa a los hombres a actuar (Spinoza, 2000: 60-61). Lo que nos interesa remarcar, entonces, es la relación entre determinismo y libertad que va a situar el problema de la resistencia y la obediencia en otro registro, ya no en el de la liberación total y alteridad radical, sino en su existencia situada y vinculada de modo afectivo. En ese sentido, afirmamos, debe ser pensada —como se encontrará más adelante— la libertad política.

El entendimiento es imposible sin un lenguaje y una cultura, sin el conocimiento de una tradición moral, incluso si esta tradición no puede ser tomada como el origen de la lista de reglas morales, las cuales el individuo debe obedecer para ser virtuoso (West, 1993: 296).

Así llegamos, por ende, al corazón de la perspectiva de la libertad positiva de Spinoza: ella nos permite, por un lado, condenar cualquier forma de interferencia, la cual no puede ser considerada como otra cosa distinta a una intrusión a la libertad y, por el otro, ella, lejos de la tiranía, es, por antonomasia, la práctica autónoma del auto-entendimiento, de donde se desprende que la sociedad, si bien es un catalizador necesario, nunca suplantarán a la práctica de la libertad individual.¹⁵

¿Pero es la libertad en sentido positivo la única caracterización que puede darse dentro de la obra de Spinoza? Ante una respuesta afirmativa frente a dicha incógnita, Prokhovnik disientiría al argumentar lo siguiente:

La libertad negativa y el empoderamiento son asumidos pero no muy discutidos. El tratamiento de Spinoza de los derechos naturales, como que el individuo es el “guardián de su propia libertad” (TPP 10), sí implica una forma de libertad negativa, y el empoderamiento puede ser identificado con la preservación del soberano de la libertad individual (TTP 207) (Prokhovnik, 2004: 219).

Lo que Prokhovnik hace es discutir la división, propugnada por Berlin, entre libertad negativa y positiva y bregada también por los académicos contemporáneos: “Sin embargo, la teorización de la libertad de Spinoza no se corresponde con los términos desarrollados por los académicos modernos” (Prokhovnik, 2004: 203). La libertad defendida por Spinoza comportaría elementos heterogéneos, motivo por el cual sería necesaria aprehenderla correctamente en la vaguedad en la que se despliega.¹⁶

¹⁵ La libertad positiva entendida en el contexto moderno de Spinoza ha sido tematizada por pensadores anteriores, particularmente en los textos capitales de Constant (2020) y Berlin (2019). En un sentido idéntico, entienden la libertad spinoziana Mondolfo (1960), Hampshire (1975), Westlesen (1979), Macherey (1994), Giaccotti (1995), Visentin (2001) Chau (2008), García del Campo (2008), Kisner (2011), Peña Echeverría (2018) y Morro Delgado (2020).

¹⁶ Entender negativamente la libertad de Spinoza es un motivo recurrente en la interpretación de la obra del holandés inmediatamente posterior a su fallecimiento y que tiene a Bayle (2010) como uno de sus máximos difusores, quien ha asociado su filosofía a un fatalismo que deja a las personas incapaces de obrar libremente y seguir apenas una serie de acontecimientos concatenados en causalidad predeterminada. Este tema será precisamente el desencadenante de la llamada “Polémica del spinozismo” o “Polémica del panteísmo”, originada por la publicación por parte de Friedrich Jacobi de un intercambio epistolar con Moses Mendelssohn en donde le confesaba que Gotthold Lessing le había admitido al primero que estaba en total

Prokhovnik destaca la existencia de una libertad con contenidos negativos en el pensamiento de Spinoza, aunque siempre presente de manera no muy explícita, sino elusiva.¹⁷ La cita anterior continúa:

Pero la libertad es, para Spinoza, primariamente una cualidad moral ejercida por personas espirituales y racionales y por dominios, una libertad y necesidad para perseguir el amor de Dios y una libertad de un Estado para gobernarse a sí mismo (Prokhovnik, 2004: 219).

En un tercer y último lugar, podemos encontrar a aquellos comentaristas que sostienen que Spinoza conjuga en el seno de su filosofía política tanto una concepción negativa como una positiva de la libertad. A estudiar esto se aboca Bijlsma (2009) en su tesis de maestría, la cual atiende a dos cuestiones primordiales.¹⁸ La primera lidia con el interrogante de hasta qué punto la noción de libertad política de Spinoza se vincula con la libertad moral. La segunda, en cambio, se relaciona con la cuestión de cómo funciona la libertad política de Spinoza y con hasta dónde las tensiones inherentes a ésta pueden solucionarse. En particular, atenderemos principalmente a la primera de las cuestiones, porque es “el primer problema [el que] concierne a la relación entre la libertad positiva y negativa” (Bijlsma, 2009: 5). Para dilucidar esta cuestión es que Bijlsma se enfrenta con la interpretación de Den Uyl (1983), la cual propugna que la versión que Spinoza da sobre la libertad en la *Ética* es discordante con aquella que se explicita en sus dos tratados políticos. De esta manera, Bijlsma no acuerda con Den Uyl sobre el hecho de que en la *Ética* la cuestión de la libertad gire en torno a la de la salvación personal, mientras que en el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* la libertad se relacione con la búsqueda de la seguridad y la paz. Bien es preciso notar que Den Uyl acierta en un punto, a saber: que “está en lo correcto al mantener que la razón política se encuentra en primer lugar respecto de la búsqueda de la paz” (Bijlsma, 2009: 49); pero al mismo tiempo yerra en “reducir sistemáticamente la noción de razón política de Spinoza a una búsqueda de la paz” (Bijlsma, 2009: 49). Para Bijlsma es importante siempre

acuerdo con la doctrina de Spinoza. Allí, en un debate en donde además intervinieron Immanuel Kant, Thomas Wienmann, Johann Wolfgang Goethe y Johann Gottfried Herder, la temática de la consideración fatalista de la libertad ocupará una gran relevancia (Mendelssohn *et al.*, 2013).

¹⁷ De cualquier manera, acota Prokhovnik, este sentido negativo de la libertad es en Spinoza uno muy secundario, puesto que la libertad, para el holandés, es siempre en primer lugar positiva, como libertad para perseguir el amor de Dios y para gobernarse y dirigir los asuntos de la comunidad por sí mismo.

¹⁸ Encontramos a Bijlsma como único investigador que ha admitido ambas declinaciones de la libertad en Spinoza (positiva y negativa) al mismo tiempo en su pensamiento, sin que una se supedite a la otra.

parar mientes en el hecho de que, especialmente, el *Tratado político* basa sus afirmaciones esenciales en las nociones centrales ya elucidadas en la Ética: “La filosofía de Spinoza es sobre la perfección –de la misma manera que su política es sobre la ética” (Bijlsma, 2009: 53). Habría, entonces, una cercana vinculación entre política y ética en el pensamiento de Spinoza, lo cual se transmuta también en una conexión entre la razón y la libertad.

En el entender de Bijlsma, entonces, la libertad negativa comportaría una relación doble a la tarea positiva que le es atribuida al Estado en la difusión de la libertad moral. En primer lugar, la petición de la *libertad philosophandi* limita estrictamente la tarea del Estado, esto es, el dominio de la discusión racional no debe ser cercenado por la obediencia a la autoridad estatal. Sólo en un espacio intelectual abierto puede desarrollarse el progreso racional y moral. Sin embargo, y en segundo lugar, la necesidad de dicho espacio implica que la libertad negativa no sólo tenga un rol limitante, sino que también constructivo en relación a la política de la libertad. Esto no sólo significa que el soberano debe limitarse él mismo de infringir sobre la libertad, sino que debe crear y mantener una esfera pública en la cual esta libertad pueda ser practicada. Porque, “[p]ara Spinoza, la presencia de la libertad negativa en un Estado es una *conditio sine qua non* para la libertad positiva” (Bijlsma, 2009: 58). De esta manera, la libertad negativa y la libertad positiva, lejos de oponerse, se complementarían: “Juntas, la libertad política positiva y negativa constituyen una forma coherente, que encuentra su realización última en una racionalidad colectiva” (Bijlsma, 2009: 83).

Ahora bien, estas tres formas de entender la libertad política indican la imposibilidad de encasillar el pensamiento de Spinoza. En ese sentido, la libertad política aparece como objeto de debate definido por una teorización asentada sobre un suelo mutable, esto es, las tres acepciones desarrolladas dan cuenta de la especificidad de la relación compleja entre resistencia y obediencia, a saber: la imposibilidad de su esencialización.

Entonces, la libertad política en Spinoza adquiere otra dimensión en el registro de la relación entre resistencia y obediencia esbozado en los apartados anteriores. Este trabajo iniciado a partir de la lectura por parte de Bove (2021) del *dictum* spinoziano de *sed obtemperantia subditum facit* y, en ese sentido, la afirmación de que la resistencia es el principio de la libertad política aparece ahora desdibujado o cuanto menos situado y anclado a un tipo de relación particular. Una relación donde el *ingenium* asocia libertad con alteridad a la ley, con la demarcación de su límite y no como su consecución. Contra la lectura de Bove, nuestra apuesta interpretativa de la libertad política se sustenta en la contingencia de las relaciones que determinan, valga la redundancia, la relación entre resistencia y obediencia.

En ese sentido, la atribución de la libertad política a la alteridad con respecto al Estado aparece como una relación determinada, situada y vinculada a una afectividad que relaciona el objeto de deseo en otra dirección con la ley. Con ello no se quiere señalar otra cosa que si la obediencia hace a la libertad mediante el devenir súbdito de los hombres, la resistencia se desvincula a una relación necesaria de incompatibilidad. En otras palabras, la resistencia se expresa en la obediencia y no solamente en su contraposición.

Siguiendo a Chauí, “[e]l *conatus-cupiditas* no es solo el esfuerzo para vencer obstáculos externos, sino la capacidad para interactuar con la exterioridad y para interpretar afectivamente esa interacción” (Chauí, 2012c: 266). Lejos de un llamado a la racionalidad, el efecto de la libertad —el deseo de *sui juris* en palabras de Chauí— se expresa como el mismo esfuerzo en la heteronomía de su determinación afectiva. El esfuerzo del *conatus*, la realidad efectiva de su potencia en su actividad interna se manifiesta en una toma constante de la potencia colectiva.¹⁹ Si para Chauí la libertad política supone el ejercicio constante del ciudadano en la toma de potencia de la multitud, la aceptación de las leyes, y su institución constante mediante el consentimiento, no se diferencia de manera excluyente con el ejercicio de la resistencia.

Por tanto, en lo que refiere a la libertad política, la relación entre obediencia y resistencia no puede ser entendida como polos contrapuestos y adversos. Más bien, para Spinoza, la relación compleja entre ambas da cuenta del mismo problema señalado en el *Tratado político* cuando afirma que la expresión de la potencia de la multitud, guiada como por una sola mente, es el *imperium*, aquel lugar donde los derechos comunes tienen lugar (Spinoza, 2012: 118). Es decir, el Estado habilita la creación de un campo común que permita el ejercicio a la vez común e individual de las potencias singulares, donde la existencia con otros no es otra cosa que la posibilidad de la vida. En otras palabras, un

¹⁹ Cabe hacer una aclaración. Chauí va a situar esta toma de potencia a un registro más ontológico. Afirma: “La naturaleza de cada modo singular, por lo tanto, sólo puede ser comprendida por su relación interna con lo absoluto. Su ser se encuentra en esa relación y es esta la que lo pone en movimiento, haciéndolo pasar del ‘ser parte’ al ‘tomar parte en la potencia infinita a que pertenece’” (Chauí, 1999: 49). Guimaraes y Rocha (2014) van a pensar la relación entre obediencia política y resistencia de una forma muy particular. Para ellos, la resistencia se manifiesta en una constante actualización de los consensos. Los autores identifican derecho natural con derecho de resistencia en tanto es imposible ceder el derecho natural en el estado político. En lo que nos interesa, resalta el carácter contingente de la relación entre obediencia y resistencia: “En suma, si desobedecer a un gobernante que no considera la necesidad de la continua actualización del consenso de la multitud es lo mismo que obedecer a los fundamentos del estado, que reposa en el derecho natural de la multitud, se concluye necesariamente que el derecho de resistencia sustenta el proceso de constitución y de actualización del consenso de la multitud” (2014: 203). En fin, la resistencia supone también la obediencia, es la obediencia en algún punto aquella que permite la expresión de la resistencia.

ejercicio de resistencia que no se opone a la obediencia, porque la misma obediencia expresa la libertad del *conatus* en la actualización de su potencia.

Conclusión

En este trabajo hemos intentado dilucidar la relación entre resistencia y obediencia en el pensamiento de Baruch Spinoza. Ambos elementos adquieren una presencia radical en su pensamiento, tanto en sus principales obras como en las articulaciones y asociaciones marcadas por sus comentaristas más destacados.

En ese sentido, el reciente trabajo de Laurent Bove ha funcionado como un disparador que nos introdujo a volver a pensar ciertos aspectos del pensamiento del filósofo holandés que, desde nuestra perspectiva, no son, en principio, contradictorios en su ejercicio político. Es decir, ante la pacificación generada por la superposición de la resistencia sobre la obediencia, para nuestro criterio la tensión de ambos elementos no desaparece por más de que se haga de la primera el principio de la libertad política delegando a la segunda un rol secundario. Por tanto, lejos de dirigir nuestra crítica a los bemoles de la afirmación de Bove, nos nutrimos al mismo tiempo de sus sostenidos para poder dilucidar lo que hemos dado a entender como una relación situada y compleja entre la resistencia y la obediencia.

Hemos desarrollado en un primer apartado lo que entendemos por resistencia en el pensamiento de Baruch Spinoza. Ante los movimientos señalados, en los que Bove sostiene su afirmación de que la resistencia hace al ciudadano, nos preguntamos sobre qué es la resistencia en Spinoza. Así, brindamos una definición general basada en la fórmula del *conatus*; la perseverancia en el ser en tanto que es determinado por un objeto. La resistencia, insistimos, es campo de discusiones, por lo que nos interesa dar cuenta de que su ejercicio se vincula necesariamente con el deseo. Habiendo establecido dicha relación es que introducimos un segundo elemento que se vincula directamente a la determinación del ejercicio de la resistencia en tanto deseo: el *ingenium*. En simples palabras, el deseo caracterizado por su intransitividad (falta de un objeto *a priori*) es determinado por el hábito concatenador y asociativo de ideas que hacen del ejercicio de la potencia un acto de resistencia. La resistencia no puede ser entendida por fuera del campo afectivo común, el *ingenium* comunitario, el cual expresa su relación inmanente con la potencia y, en ese sentido, con el ejercicio de la obediencia.

En el segundo apartado hemos desarrollado lo que denominamos como el problema de la obediencia en Spinoza. Aparece, pues, un movimiento que va a desarrollarse y aparecer al final del mismo apartado: la multitud y su

expresión en la figura del ciudadano/súbdito. La tensión entre la figura del ciudadano y el súbdito es solucionada con la valoración positiva del segundo que, lejos de ser un esclavo o un hijo, encuentra la utilidad de la ley y obedece por su propio bien. En ese sentido, dicha figura no puede sino incluir en su interioridad una actividad de obediencia que expresa la utilidad de esta. Por ello, Spinoza dice que *sed obtemperantia subditum facit*. Algo que, como fue desarrollado, implica el principio inmanente de que la obediencia supone aceptar y reproducir las leyes que los mismos sujetos políticos se dieron en tanto tales. Aun así, Spinoza no supone que todos se guíen por las leyes y menos de acuerdo con la razón, lo cual lo lleva a concebir la figura del súbdito más allá de la misma individualidad. La ley es condición de ciudadanía y, en ese sentido, puede avistarse una doble determinación: la de la obediencia que implica la necesaria paz y seguridad, como así también la paz y la seguridad que requieren de la obediencia iluminada por la utilidad de la ley. Afirmamos, en este sentido, que, para Spinoza, la obediencia es el espacio por el cual la multitud y el Estado se enlazan, imposibilitando su separación de acuerdo al principio inmanente de la obediencia.

Por último, en el tercer apartado analizamos lo que Spinoza entiende como libertad política. Así, encontramos tres formas de entender la libertad política. En términos generales, la libertad es entendida a partir de sus relaciones de necesidad, como una autodeterminación a actuar. La libertad política, aquella que pertenece al Estado correspondiente a la sociedad civil, lejos de ser una excepción, asume esta característica intrínseca y adquiere tres características: positiva, negativa y ambas al mismo tiempo. La libertad positiva se caracteriza sobre todo por tener una relación con la sociedad donde se sobrepone la libertad individual. La libertad negativa, por otro lado, se caracteriza por acentuar el rol del Estado en la autodeterminación del propio gobierno. La lectura de Spinoza que supone la existencia de ambas formas de libertad, de mano de Bijlsma, limita al Estado en tanto la libertad de filosofar adquiere una relevancia primordial. Pero también destaca el rol constructivo de la libertad negativa en tanto la misma supone sostener la esfera pública que permite la práctica de libertad. Posteriormente, damos cuenta de cómo la libertad política adquiere otra forma cuando la vemos desde la relación entre resistencia y obediencia, a saber: la expresión de la primera a partir del ejercicio de la segunda. Esto, afirmamos, posibilita pensar más allá de una condena a la alteridad entre ambas. Es decir, la libertad política ejercida a modo de resistencia a partir de la obediencia. Así, la obediencia no contradice la resistencia y no sitúa a esta última como el único ejercicio de libertad.

Con este mero ejercicio hemos querido realizar un acercamiento –otro más, entre tantos existentes– a la problemática que se relaciona con las

cuestiones de la obediencia y la resistencia. Términos que parecerían ocupar los polos que se contrapesan en una báscula, dependiendo que uno de ellos se eleve por sobre el otro el enfoque y el marco teórico que un exégeta porta al inquirir sobre el pensamiento político de Spinoza. Frente a semejante conceptualización, estática por demás pero que también sitúa a la obediencia y a la resistencia como elementos exógenos o externos entre sí, creemos que una tematización sobre esos tópicos es más productiva si, en cambio, entendemos que el vínculo entre cada polo es no solamente variable, sino que, a su vez, inmanente. Obediencia y resistencia serían, de esta manera, dos caras de una misma moneda o de un mismo Jano —siempre por su misma definición— bifronte. Obediencia y resistencia, entonces, aparecen así mutuamente imbricadas, coadyuvando, cada una de ellas, a aumentar o disminuir la potencia de la multitud en función de las coordenadas políticas situadas.

Bibliografía

- Abdo Ferez, C. y Fernández Peychaux, D. (2016). La tradición esquiva. Hobbes y Spinoza, de cara al republicanismo. Gabriela Rodríguez Rial (ed.). *República y republicanismo. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 143-168.
- Augusto, V. F. (2017). Política e resistência em Espinosa. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. 2, 31, 145-151.
- Balibar, É. (1997). Spinoza, l'anti-Orwell. *La crainte des masses*. Paris: Galilée, 57-99.
- Balibar, É. (2009). *Spinoza: de lo individual a lo transindividual*. Argentina: Encuentro Grupo Editor.
- Bayle, P. (2010). *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Trotta.
- Berlin, I. (2019). Dos conceptos de libertad. *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Alianza, 55-141.
- Bijlsma, R. (2009). *Finis Reipublicae. Spinoza on political Freedom*. Tesis de maestría. Universidad de Utrecht.
- Bove, L. (2006). Éthique III, Pierre-François Moreau & Charles Ramon. *Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses, 109-131.
- Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce.
- Bove, L. (2021). La constitution de la liberté politique chez Spinoza: une question de résistance et de prudence et non d'obéissance. *Revue Internationale de philosophie*. 1, 295, 91-107.
- Chauí, M. (1999). *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense.

- Chauí, M. (2008). Spinoza: poder y libertad. Atilio A. Borón (comp.), *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg, 111-141.
- Chauí, M. (2012a). ¿Quién le tiene miedo al pueblo? *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 389-422.
- Chauí, M. (2012b). La institución del campo político. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 119-288.
- Chauí, M. (2012c). Derecho es potencia. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 289-387.
- Coelho, A. B. (1999). Espinosa e os sistemas ideológico-práticos de obediencia. Jesús Blanco-Echauri. *Espinosa: ética y política*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 353-369.
- Constant, B. (2020). *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos seguida de La libertad de pensamiento*. Barcelona: Página Indómita.
- del Lucchese, F. (2009). *Conflict, power, and multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and indignation*. London & New York: Continuum.
- Den Uyl, D. J. (1983). *Power, State and freedom: an interpretation of Spinoza's political philosophy*. Assen. The Netherlands: Van Gorcum.
- García del Campo, Juan Pedro (2008). *Spinoza o la libertad*. Vilassar de Dalt: Montesinos.
- Garver, E. (2010). Why can't we all just get along: the reasonable vs. the rational according to Spinoza. *Political theory*. 38, 6, 838-858.
- Giancotti, E. (1995). *Studi su Hobbes e Spinoza* Napoli: Bibliopolis.
- Guimaraens, F. & Rocha, M. (2014). Spinoza e o Direito de Resistência. *Sequência (Florianópolis)*, 69, 183-213.
- Hampshire, S. (1975). Spinoza and the Idea of Freedom". S. Paul Kashap (ed.), *Studies in Spinoza: Critical and Interpretive Essays*. California: University of California Press, 35-48.
- Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on Human Freedom. Reason, autonomy and the good life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Lordon, F. (2018). *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Lordon, F. (2020). *La condición anárquica: afectos e instituciones del valor*. Buenos Aires : Adriana Hidalgo.
- Macherey, P. (1994). *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La cinquième partie – Les voies de la libération*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (2013). *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La première partie – La nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Macherey, P. (2018). Spinoza et le problème de l'obéissance. *La philosophie au sens large*. <http://philolarge.hypotheses.org/2387>.
- Maesschalck, M. (2015). L'imaginaire théologico-politique. Ou de l'obéissance comme source de puissance. *Revue Les études philosophiques*, 2 (113), 283-308.
- Marcucci, N. (2009). Il movimento della cittadinanza. Appartenenza e territorio secondo Spinoza", Filippo del Lucchese (ed.), *Storia politica della moltitudine*. Roma: Derive Approdi, 53-63.
- Mastnak, T. (2008). Spinoza: democracy and revelation. *Filozofski vestnik*, 29, 2, 31-59.
- Matheron, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Mendelssohn, M. et al. (2013). *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Misrahi, R. (2005). *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Mondolfo, R. (1960). *Marx y Marxismo. Estudios histórico-críticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moreau, P.-F. (2012). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Morro Delgado, J. (2020). El reciclaje francés de Spinoza en 1968. Repensando la expresión y el individuo. Rodolfo Gutiérrez Simón y Andrea Mosquera (eds.). *Devenires de un acontecimiento: Mayo del 68 cincuenta años después*. Madrid: Cenaltes Ediciones, 37-54.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- Negri, A. (2011). *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Peña Echeverría, F. J. (2018). República, libertad y democracia en Spinoza. *Revista co-herencia*, 28, 155-180.
- Pierre, R. J. (2014). *L'idée de liberté politique chez Spinoza*. Tesis de Maestría. Universidad de Montreal.
- Pirola, F. (2017). L'obbedienza nel "Trattato teológico-politico" di Spinoza. *Filosofia politica*, 2, 217-234.
- Prokhovnik, R. (2004). *Spinoza and republicanism*. London: Palgrave Macmillan.
- Ramond, C. (2005). Introduction. La loi du nombre (ou la démocratie comme "régime absolu"). Baruch Spinoza, *Œuvres V. Traité politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 7-43.

- Ramos-Alarcón Marcín, L. (2007). El ingenio de la multitud según Spinoza. Jorge Martínez Contreras, Aura Ponce de León y Luis Villoro (eds.). *El saber filosófico*. Ciudad de México: Asociación Filosófica de México, 458-468.
- Santos Campos, A. (2005). O significado de *sui juris* na filosofia de Spinoza. *Cadernos spinozianos*. 12, 55-83.
- Skinner, Q. (1978). *The foundation of Modern political thought, vol. 1: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2012). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Tosel, A. (1995). Que faire avec le *Traité théologico-politique*? *Studia spinozana*. 11, 165-188.
- Visentin, S. (2001). *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*. Pisa: ETS.
- Visentin, S. (2011). *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza*. Argentina: Encuentro Grupo Editor.
- Volco, A. (2011). Spinoza y el republicanismo. *Res publica*. 25, 9-40.
- West, D. (1993). Spinoza on positive freedom. *Political studies*. XLI, 284-296.
- Westlesen, J. (1979). *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom*. Assen The Netherlands: Van Gorcum.