

# Spinoza y Rousseau sobre la democracia: soberanía popular y república

## *Spinoza and Rousseau on democracy: popular sovereignty and republic*

Gonzalo Ricci Cernadas\*

---

### Resumen

El presente artículo se estructura en tres tiempos. En primer lugar, se estudia la antropología presente en Spinoza y en Rousseau, como así también su concepción del estado de naturaleza. Luego, se realiza un movimiento idéntico a cuentas de cómo la libertad se estabiliza en el marco de un estado civil y se examina también el deseo colectivo spinoziano y la voluntad general rousseauiana en contrapunto. Finalmente, se pesquisa el papel que la

---

\* Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones - Científicas y Técnicas – Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Argentina. Gonzalo Ricci Cernadas es licenciado en Ciencia Política, especialista en Estudios Políticos, magíster en Teoría Política y Social y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. También es becario posdoctoral del CONICET. Ejerce como Jefe de Trabajos Prácticos y Ayudante de Primera en la Facultad de Ciencias Sociales. Su área de trabajo remite principalmente a Baruch Spinoza y a su pensamiento político. Correo electrónico: goncernadas@gmail.com

---

Código de referato: SP.313.LIX/23  
<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2023.59.03>



STUDIA POLITICÆ  Número 59 otoño 2023 pág. 59-88

Recibido: 07/11/2022 | Aceptado: 14/03/2023

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales  
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

democracia juega en ambos pensadores, esto es, cómo es conceptualizada por ellos y cuán factible consideran su realización.

**Palabras clave:** Spinoza – Rousseau – política - democracia

### **Abstract**

This article will be structured in three stages. First, it will study the anthropology present in Spinoza and Rousseau as well as their conception of the state of nature. Then, an identical movement will be made on how freedom is stabilised in the framework of a civil state, examining also the Spinozian collective desire and the Rousseauian general will in counterpoint. Finally, it will investigate the role that democracy plays in both thinkers, i.e. how it is conceptualised by them and how feasible they consider its realisation.

**Keywords:** Spinoza – Rousseau - politics - democracy

## **Introducción**

En un artículo de 1951, hoy celeberrimo a cuenta de la relación entre Spinoza y Rousseau, Madeleine Francès aseveró que el entusiasmo spinozista por la democracia habría sido un antecedente, al menos, en un número importante de puntos de la fuerte impronta democrática de *Del contrato social* rousseauiano (Francès, 1951, p. 84)<sup>1</sup>. El fin de la comunidad política, siempre en pro de los contratantes; el rechazo de la noción contractual formulada en términos hobbesianos; la agregación cuantitativa de voluntades singulares en una unidad cualitativamente irreductible; la concepción del agente político como guiada por una única e indivisible voluntad: todos ellos son, entre otros y a ojos de Francès, elementos que comparten por igual tanto Baruch Spinoza como Jean-Jacques Rousseau y que permiten dar acuse de recibo, por parte del francés, de la doctrina política elaborada por el filósofo nacido en Ámsterdam.

---

<sup>1</sup> Tampoco debe olvidarse el artículo anterior de la pluma de Walter Eckstein (1944) sobre Spinoza y Rousseau, el cual coincide en varios puntos con el de Francès. De cualquier manera, la comparación entre los dos teóricos modernos no es inédita, ya que encontramos referencias en Liepmann (1898), Adelphe (1914), Vaughan (1925), Solari (1927), Bizilli (1928), Menzel (1929) y Ravà (1931). A su vez, Atilano Domínguez (1979, pp. 134, 137, 141, 144, 147, 150 y 155), en un artículo sobre Spinoza, realiza menciones intermitentes sobre la influencia en el pensamiento de Rousseau.

En efecto, cuando se piensa en autores que abogaban por la democracia como mejor forma de gobierno en la Modernidad, parece que Spinoza y Rousseau vienen siempre a la mente, casi intuitivamente y sin ningún tipo de puesta en duda (Domínguez, 1992; Dunn, 1994). En el concierto europeo marcado por el predominio prácticamente total de monarquías absolutistas, estos dos autores habrían constituido un oasis democrático en el Viejo Mundo.

En el presente artículo, compartimos la intención de María José Villaverde (2002) de revisar la mentada tesis continuista entre Spinoza y Rousseau postulada por Francès (p. 85). Si bien acordamos con la conclusión obtenida por Villaverde, en la cual establece que las diferencias entre los dos autores son mayores que sus cercanías, esto no implica que nos pleguemos a los argumentos esgrimidos por ella. En efecto, creemos que puede hallarse otra vía de investigación de la obra de Spinoza y Rousseau que nos conduzca a obtener como resultado la hipótesis vertebradora del presente trabajo: Spinoza es, efectivamente, un pensador decididamente demócrata, mientras que Rousseau, a pesar de que su teoría sea pasible de ser interpretada democráticamente, no se decanta por una apuesta tan vehemente como Spinoza por el régimen democrático de gobierno. Se trata, en efecto, de desligar a Spinoza de Rousseau para sostener que aquél fue en su tiempo un adalid sin ningún tipo de reparos por apostar para la democracia, mientras que Rousseau consideraba esta forma de gobierno bajo ciertas restricciones y condiciones particulares.

Como también lo corrobora Villaverde (1999) en otro trabajo, es hipótesis predominante entre los especialistas que Rousseau habría tomado contacto con el pensamiento spinoziano en algún momento entre 1746 y 1749 (p. 118). Sobre el grado de conocimiento de la teoría de Spinoza por parte del ginebrino, en cambio, hay diferentes posiciones: Vernière (1979) dice que la conocía íntimamente y Perrot (1972) afirma que su comprensión era más bien prácticamente nula y mediada por la entrada del diccionario de Pierre Bayle (2010). Sin embargo, no es de nuestro interés realizar un análisis de cuánto sabía Rousseau de las obras de Spinoza, esto es, no buscamos llevar a cabo un estudio intrínseco de la influencia del filósofo holandés sobre el autor de *Del contrato social*. Buscamos, en su lugar, desarrollar un contrapunto extrínseco sobre algunos puntos que encontramos proficuos para motorizar una reflexión en ciertas cuestiones que son entendidas acríticamente por los estudiosos (por ejemplo, que Rousseau es un pensador democrático —*cfr.* Althusser, 2013, p. 40; De Lacharrière, 1963; Hurtado Simo, 2008—), las cuales muestran acercamientos y distancias sinuosas y múltiples. Contrapunto, en

efecto, ya que retomamos dicha noción como herramienta metodológica para vehicular este trabajo. Recuperamos esta noción de Laleff Ilieff (2021) que habilita a comparar dos autores que, a pesar de no haber habitado el mismo tiempo, pueden ser estudiados sin por eso hacer reductible el pensamiento del uno al del otro y sin implicar una relación de concordancia o de oposición necesaria.

El presente artículo, para corroborar la hipótesis recién esgrimida, se estructura en tres tiempos. El objetivo principal de este trabajo es analizar las cercanías y distancias entre Spinoza y Rousseau respecto de tres tópicos que constituirán los objetivos específicos del manuscrito y a los cuales de dedicaremos un apartado a cada uno: el estado de naturaleza, el estado civil y la democracia. En primer lugar, se estudia la antropología presente en Spinoza y en Rousseau, como así también su concepción del estado de naturaleza. Luego, se hace un movimiento idéntico a cuentas de cómo la libertad se estabiliza en el marco de un estado civil y se examina también el deseo colectivo spinoziano y la voluntad general rousseauiana en contrapunto. Finalmente, se pesquisa el papel que la democracia juega en ambos pensadores, esto es, cómo la conceptualizan y cuán factible consideran su realización.

## **1. Las bases naturales de los proyectos de Spinoza y Rousseau**

Spinoza (2012) aborda con plena explicitud lo que comprende por derecho natural en su *Tratado teológico-político*: “Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa” (p. 334). De esta manera, el derecho natural no es cosa distinta de la naturaleza de cada individuo por la cual se encuentra, por necesidad, determinado a perseverar en su ser y a actuar. Precisamente en este sentido, el filósofo holandés proporciona un ejemplo a cuentas de los animales acuáticos: “Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños” (Spinoza, 2012, p. 334).

Spinoza (2012), en este sentido, prosigue: “Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder” (pp. 334-335). El autor sostiene, así, que todo individuo tiene derecho a todo lo que puede. En efecto, cada individuo tiene tanto más derecho cuando más

poder tiene. Todos los individuos, sin reparar si se trata de animales o de seres humanos, actúan en virtud de las leyes de su naturaleza.

Para justificar la identificación del derecho natural con las reglas de naturaleza de cada individuo, Spinoza (2012) ofrece una explicación que remite a la ontología:

En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. (p. 335)

Se ve entonces que el poder de la naturaleza es el poder de la totalidad de los individuos y que el derecho de cada uno de ellos es equiparable a su poder, puesto que el primero se extiende hasta donde llega el segundo.

Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir, a existir y actuar como está determinado por naturaleza. (Spinoza, 2012, p. 335)

“El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder” (Spinoza, 2012, p. 336). Aquí encontramos descrito aquello que se encontraba implícito en las consideraciones anteriores: el corolario de que el derecho de cada individuo es equiparable a su poder: *ius sive potentia*, derecho o potencia. Esto es, el derecho se equipara al poder: derecho es sinónimo de poder.

Empero, el estado de naturaleza no es la panacea para Spinoza. Allí todos temen y esperan cualquier cosa de cualquiera, es decir, se vive en un estado no solo de inseguridad, sino también de servidumbre constante. Debe de haber, entonces, algo más, otro ámbito u horizonte superador que Spinoza (2012) reconoce explícitamente: “Nadie puede dudar, sin embargo, cuánto más útil les sea a los hombres vivir bajo leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana” (p. 337). Aún más, como dijimos recién: “Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno haga todo a su antojo y no se conceda más derechos a la razón que al odio y

a la ira” (Spinoza, 2012, p. 337). En el estado de naturaleza en el que cada uno vive librado a su suerte, nadie puede desarrollar una vida que valga la pena ser vivida<sup>2</sup>.

¿Cómo abandonar, entonces, el estado de naturaleza? ¿Dónde podemos hallar la clave que nos permita realizar el paso de un estado natural a otro de índole social o político? La solución parecería residir en el pacto o contrato. Veamos cómo aparece este concepto en el *Tratado teológico-político*:

Para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez. En vano, sin embargo, lo hubieran intentado si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado. Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio. Veamos ahora cómo se debe llevar a cabo ese pacto para que sea válido y firme. En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana, que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor. (Spinoza, 2012, pp. 337-338)

Podríamos seguir comentando características del pacto tal como aparece en el *Tratado teológico-político*, pero en su lugar, querríamos reparar en aquello que Spinoza (2012) menciona al inicio del capítulo XVII de esa misma obra:

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

---

<sup>2</sup> Reparando en Jorge Dotti (1994), demos una definición mínima del estado de naturaleza: “Aquella condición en que se encuentra el ser humano cuando no existe ninguna instancia superior de normativización, control y penalización de sus acciones externas; es decir, cuando obra siguiente los dictados de su propia conciencia” (p. 58).

a ellas transferido, aunque coincidan en no pocos puntos con la práctica y aunque ésta se pueda organizar de forma que se aproxime cada vez más a ellas, nunca dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas. (p. 353)

Sobre esta cuestión, esto es, sobre la problemática de si el pensamiento de Spinoza es contractualista, argumentamos en el presente trabajo que no lo es, ya que todo lo que Spinoza analizó a cuentas del pacto en el capítulo anterior se trató, apenas, de una cuestión hipotética<sup>3</sup>. En efecto, la entrada a un estado político acontece, en Spinoza, no por una instancia que cae de los cielos como lo sería un pacto o contrato, sino por un principio que es tan racional como inmanente: la unión de fuerzas, esto es, la reunión de personas entre sí para conformar una cosa singular o individuo más grande y complejo que, por ese mismo motivo, comporta un mayor poder y, por ende, un mayor derecho<sup>4</sup>. Es lo que precisamente elucida el *Tratado político*: “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos” (Spinoza, 2010, p. 97). Este es el principio de unión de potencias entre los individuos, por el cual, al unirse dos personas o más, tendrán más poder y, por tanto, también más derecho que el que tendrían si cada uno de ellos permaneciese de forma aislada.

“Rousseau es uno del grupo de escritores que son siempre sistemáticamente mal leídos”, afirma Paul de Man (2005, p. 111) en un ensayo que, curiosamente, se centra en la interpretación que Jacques Derrida realiza sobre el ginebrino en su *De la gramatología* (2005). Bien o mal leído, lo cierto es que la obra de Rousseau fue una de las que suscitó y sigue provocando una de

---

<sup>3</sup> Sobre lo supérstite de esta noción del pacto a lo largo del pensamiento de Spinoza, principalmente entre el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* existen diversas posiciones que pueden ser sistematizadas de la siguiente manera: Antonio Negri (1993) y Alexandre Matheron (1983) sostienen que entre ambos tratados hay una discontinuidad; Laurent Bove (1996) y Robert Misrahi (1997, 1999), que hay una continuidad; Pierre-François Moreau (2003), Julie Saada (1997) y Antonieta García Ruzo (2016), que no hay una idea de contrato en ninguno de ellos; y Reyda Ergün y Cemal Bâli Akal (2008), que en el *Tratado teológico-político* no hay una verdadera noción de contrato y en el *Tratado político* sí la hay.

<sup>4</sup> Otra explicación es la ofrecida por Pierre-François Moreau (2005), quien argumenta que, en la obra de Spinoza, al menos aquellos trabajos con alguna relación explícita con la política, existen tres causas sobre el origen del Estado que se superponen: una contractual, otra pasional y otra que se funda en el trabajo.

las mayores diversidades de comentarios que pueden dividirse entre los que reponen la clásica y ortodoxa exposición de su pensamiento a partir de la piedra de toque que constituiría una concepción del ser humano positiva natural y otra negativa social, y entre quienes buscan complejizar el pensamiento de ese autor clásico, incluyendo una puesta en relación de sus diversas obras, tanto de carácter filosófico como literario e incluso intercambios epistolares, y que entienden que el corpus rousseauiano no es un monolito sin fisuras y ya fijado antes siquiera de haberse escrito, sino que, antes bien, implica “un método que se define al escribirse, como una doctrina que encuentra sus postulados en el proceso mismo de escritura” (Bernini, 2021, p. 15)<sup>5</sup>.

El entendimiento escolar de la doctrina de Rousseau replica una concepción de su antropología histórica en términos estructuralmente idénticos a la escatología judeocristiana, esto es, como una pérdida de un estado immaculado y prístino que no es pasible de ser recuperado y que debe ser dado por perdido, pudiendo con mucho mitigar sus consecuencias ominosas para los individuos. De esta manera, la lectura conjunta de “Sobre las ciencias y las artes” y “Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” darían cuenta de una invariante histórica por la cual ese ser humano desprovisto de vicios, el buen salvaje, ha entrado en relaciones sociales que lo pervierten, una situación que recién podría revertirse, sin nunca volver al origen pleno y autosuficiente, con la propuesta que encierra “Del contrato social” relativa a cómo ha de organizarse una comunidad política de una manera justa, esto es, libre e igual. En este sentido, los parecidos al modelo teológico de una humanidad horra de pecados que puede luego solamente vivir luchando contra las tentaciones que lo alejan de la fe en un estadio posedénico signado por esa falta original indeleble son inevitables.

En este trabajo, nosotros optamos por complejizar la teoría de Rousseau focalizándonos en “Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, *Emilio o De la educación* y “Del contrato social”. Si bien compartimos la conceptualización etapista de Althusser (2012, p. 293, 2013, p. 74) sobre el proceso de desnaturalización del hombre, propondremos aquí una sucinta restitución del progresivo despliegue inmanente de un proceso de desnaturalización del ser humano, despliegue carente de divisiones o de rupturas. De esta manera, partiendo de la constatación de una situación servil en la que vive, Rousseau afirma que, para combatir esa desigualdad, es

---

<sup>5</sup> Para una restitución del pensamiento rousseauiano en su propio tiempo, *cfr.* Derathé (1988, pp. 63-124).



necesario conocer cómo esta ha llegado a imperar y, en particular, estudiar al hombre mismo, ya que es él el causante de la iniquidad.

Así, Rousseau propulsa un ejercicio hipotético: “No hay que tomar las investigaciones que se puedan realizar sobre este tema por verdades históricas, sino solo por razonamientos hipotéticos y condicionales” (Rousseau, 2010b, pp. 233-234). Haciendo esto, entonces, encuentra una era en la que las personas, sin poseer ningún instinto, “se los apropia todos, se alimenta igualmente de la mayoría de los alimentos diversos que los demás animales se reparten, y encuentra por consiguiente su subsistencia con más facilidad que cualquiera de ellos” (Rousseau, 2010b, p. 237). Lejos de mantener una relación conflictiva con la naturaleza, esta suplementa a la complejidad humana y los vuelve fuertes, robustos y resistentes a enfermedades. El hombre, en esta condición, es un animal autosuficiente, que vive por y para él mismo, desligado de sus pares. Vemos entonces que dos son las características principales de esta etapa: el hombre encuentra su hogar en la naturaleza y, al mismo tiempo, no existen vínculos entre los individuos. En este estado, el hombre es libre y aún aislado, es capaz de sobrevivir sin dificultad alguna gracias a su perfectibilidad, que le permite desarrollar sus aptitudes y superar cualquier adversidad. Se trata de un estado que no implica ninguna moralidad ni, por ende, una suposición del hombre como “bueno ni malo” (Rousseau, 2010b, p. 260), y que tampoco se encuentra desligado del surgimiento de las pasiones, entre ellas la piedad, “un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor de sí mismo, concurre a la conservación mutua de toda la especie” (Rousseau, 2010b, p. 267). Hace aparición aquí el sentimiento del amor de sí mismo, el cual tiende a la propia conservación de las personas y que, *prima facie*, es el hontanar de la virtud<sup>6</sup>.

Precisamente, con el objeto de asegurar su propia conservación, el hombre acudió a los productos que brindaba la tierra y desarrolló sus capacidades racionales a tal punto que parceló un trozo de ella y, “tras haber cercado un terreno, se lo ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle” (Rousseau, 2010b, p. 276). Hete aquí el igual de hipotético acto fundacional de la sociedad civil. Con ello, se llega a una etapa importante del proceso inmanente de desnaturalización del ser humano recién mentado, ya que en este punto Rousseau advierte un trastoque de capital importancia

---

<sup>6</sup> Hemos, sin embargo, de aclarar que el amor de sí excede a la mera autopreservación, ya que el primero “no busca solamente conservar la vida, sino expandirse en lazos o en relaciones con los demás” (Waksman, 2016, p. 215).

respecto de la naturaleza de las relaciones que las personas establecen entre sí. Efectivamente, el hombre abandonó su aislamiento debido a una serie de azares naturales y empezó a trabar vínculos con sus pares, viviendo de manera conjunta y provocando el nacimiento de pasiones en pro del amor propio y la desigualdad, como lo es el orgullo<sup>7</sup>. La creación y la introducción de la propiedad supuso lo que el ginebrino denomina como la primera revolución, coadyuvada también por el surgimiento y el perfeccionamiento de la agricultura y de la metalurgia. La desigualdad y la competencia derivan prontamente en un estado de guerra y de desorden, de un enfrentamiento de todos contra todos, hecho que fue aprovechado por los ricos para establecer el tan usualmente aludido pacto inicuo o espurio que estableció condiciones

que dieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin remisión la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una hábil usurpación un derecho irrevocable, y sometieron, desde entonces, para provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria. (Rousseau, 2010b, pp. 294-295)

Tal es el estado de desigualdad que parece haberse galvanizado o institucionalizado gracias a este contrato promovido por los ricos en detrimento de los pobres. En este respecto, la incógnita que resta atiene a cómo es posible escapar de este ordenamiento tan injusto o, dicho con otras palabras: ¿cómo fundar un régimen político legítimo y ecuánime?

## 2. La libertad civil en Spinoza y Rousseau

Vimos con Spinoza que la solución contractualista queda descartada en pro de un principio de unión de potencias de los diferentes modos finitos entre sí. Los individuos aislados son incapaces de perseverar en la existencia, pues si bien todos buscan preservarse, no todos tienen la potencia para hacerlo. Es

---

<sup>7</sup> “la estima pública tuvo un precio. Aquel que cantaba o danzaba el mejor; el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado, y éste fue el primer paso hacia la desigualdad, y hacia el vicio al mismo tiempo: de estas primeras preferencias nacieron, por un lado, la vanidad y el desprecio, por otro, la vergüenza y la envidia; y la fermentación causada por estas nuevas levaduras produjo finalmente compuestos funestos para la dicha y la inocencia” (Rousseau, 2010b, p. 284). Podemos decir, con Starobinski, que el amor de sí y el amor propio mantienen la misma relación de oposición que la transparencia y la opacidad (*cf.* Starobinski, 1983, p. 35).

por ello que los individuos suman fuerzas, con el objeto de aunar potencias y constituirse de una manera más poderosa para enfrentar las causas externas que pueden provocar afectos pasivos y tristes. Se hace notorio ahora cómo la cooperación surge del antagonismo. Es ese antagonismo, junto con la posibilidad de que cada uno perezca, el que sirve como motivación para que las personas se reúnan entre sí junto con sus potencias en un colectivo. De la misma manera que una pasión puede solamente ser vencida por otra pasión contraria y más fuerte, el régimen político solo es inteligible a partir de la dinámica de las pasiones. La razón por sí sola no basta para fundar un estado civil.

En este sentido, el Estado es representado en Spinoza como un efecto inmanente de la multitud, que sería precisamente su causa: “El derecho que se define por el poder [*potentia*] de la multitud, suele denominarse Estado [*imperium*]” (Spinoza, 2010, p. 99). El Estado nace de la potencia de la multitud: la multitud crea al Estado, y no viceversa. Aquí, en este tratado, el surgimiento del Estado se explica por el poder de la multitud. Esta aparición de la multitud es una verdadera potencialización de la noción, una expansividad de la multitud tanto a nivel teórico como práctico, en virtud de su aparición como sujeto político capaz de erigirse como el fundador y el agente principal de un orden político. Es la multitud, entonces, la que instituye y funda un orden político a través de su potencia; la que, a través de su acción, da origen al Estado.

Toda la reflexión llevada a cabo por Spinoza debe ser entonces entendida como una empresa para emancipar a las personas, esto es, para remover la tiranía de los afectos pasivos que pesan sobre ellas y que, en cambio, puedan determinarse por sí mismas. La apuesta ética spinoziana es así una apuesta por la libertad. Libertad que, dicho sea de paso, se encuentra en el inicio de la *Ética*, específicamente en la definición 7 sobre lo que es una cosa libre de su primera parte, donde dice:

Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada. (Spinoza, 2000, p. 40)

La libertad aparece, para Spinoza, de forma claramente positiva. La libertad es la capacidad de autodeterminarse que cada uno tiene y puede lograr no solo por el propio esfuerzo y perseverancia, sino también por medio de la ayuda de sus pares y del conjunto de instituciones políticas que la multitud ha creado para organizar su vida en común. Las instituciones estatales deben

facilitar que las personas se liberen y se vuelvan cada vez más racionales. Ellas deben procurar, antes que una represión constante de aquellas conductas que socavan la seguridad y la estabilidad del Estado, la sublimación de las distintas potencias de los *conatus* que componen el cuerpo político, esto es –siguiendo a Lordon (2013, pp. 168-173)– como una operación político-social que permita que las potencias sean canalizadas en formas y luchas instituidas. Dada la esencia deseante de cada modo finito por la cual busca, ante todo, perseverar en su ser, se debe adoptar, entonces, un ordenamiento institucional que no consista apenas en la represión de afecciones, sino en un encauzamiento de estas en una oferta agonista regulada institucionalmente. De ahí Spinoza (2012) obtiene su corolario para el objetivo de la institución estatal: “El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad” (p. 415). Ahora, ¿qué rol ocuparía la igualdad en esta descripción frente a semejante reivindicación de la libertad? ¿La igualdad se encuentra ausente de la filosofía de Spinoza? En absoluto. De hecho, podemos aseverar que la igualdad es tan importante como la libertad, ambas tienen el mismo valor para Spinoza. Una no puede existir sin la otra, pues la pérdida de la igualdad “lleva automática y necesariamente la pérdida de la común libertad” (Spinoza, 2010, p. 240). La libertad y la igualdad tienen el mismo estatuto y valor: sin una, la otra deja también de existir. Sencillamente, dice Spinoza, es imposible postular un Estado virtuoso que sea libre sin que necesariamente propugne la igualdad.

También resulta imprescindible considerar a la libertad que se erige como fin del Estado en el *Tratado teológico-político* con otro concepto que parece ocupar un lugar más preeminente en relación con el Estado en el *Tratado político*. Nos referimos aquí, en particular, a la seguridad, a la cual Spinoza alude al aseverar que “la virtud del Estado es la seguridad” (Spinoza, 2010, p. 88). ¿Cómo aprehender correctamente esto que, *prima facie*, podría parecer un cambio de énfasis en lo que respecta a por lo que el Estado debe bregar, es decir, ya no por la libertad, sino por la seguridad? ¿Se trata de un cambio que Spinoza realiza al interior de su pensamiento entre ambos tratados, lo cual implicaría una supeditación de la libertad a la seguridad?

A nuestro entender, la manera de salvar este atolladero es conceptualizando ambas nociones de forma complementaria: la libertad no se puede dar de manera efectiva sin seguridad, de la misma manera que la seguridad no puede devenir realmente emancipadora sin la libertad. El aparente problema se disuelve debido a que no hay oposición entre, por un lado, la libertad y, por el otro, la seguridad y la paz. Lo que debe entenderse bien, entonces, es que esta seguridad a la que nuestro autor refiere no se trata de una seguridad

conseguida gracias al temor y a la pérdida de la libertad de los súbditos, sino que alude a una seguridad basada en la deliberación y el acuerdo, que son inseparables de un régimen político libre, esto es, de la democracia, que es la forma de gobierno que permite que la libertad, la seguridad y la paz sean conseguidas y afianzadas mejor que cualquier otro régimen. Es por ese motivo que, para Spinoza, la paz y la seguridad nunca podrían lograrse de manera efectiva según un tipo de régimen político que concentre al máximo el poder en una sola persona, como justamente hace la monarquía. Spinoza mismo reconoce que la “experiencia (...) parece enseñar que, si se atiende a la paz y a la concordia, interesa que el poder sea entregado a uno solo” (Spinoza, 2010, p. 133). Aquí el ejemplo paradigmático es el Estado de los turcos: ninguna comunidad política, al menos en los tiempos coetáneos de Spinoza, parecía tan firme y tan sólida como el Imperio otomano. Pero ¿qué clase de valía o de dignidad tendría semejante paz y seguridad? De acuerdo a nuestro autor, una bastante pobre: “Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz” (Spinoza, 2010, p. 133).

Efectivamente, puede contemplarse que, en el *Tratado político*, Spinoza reitera que el Estado es el derecho establecido por la potencia de la multitud y, por tanto, es el Estado el que se encarga de llevar a cabo los asuntos públicos, esto es, de establecer, interpretar y abolir los derechos, decidir sobre la paz y la guerra, entre otros. En este sentido, según describe en el *Tratado político*, el Estado puede configurarse de tres maneras de acuerdo a la cantidad de personas a cargo de estos asuntos públicos. Es una monarquía cuando el poder político está a cargo de una persona, una aristocracia cuando es llevado por varias personas elegidas para tal función y una democracia cuando se encuentra en manos de toda la multitud. A todas estas formas de gobierno Spinoza las somete a un minucioso análisis para identificar sus falencias y, una vez hecho esto, pasa a especificar las distintas soluciones que él encuentra. Sin detallar exhaustivamente las reformas ideadas por Spinoza a los distintos tipos de Estado, podemos, de todos modos, notar que todas ellas tienden indefectiblemente a democratizar el acceso al poder político. En el caso tanto de la monarquía como de la aristocracia, esta democratización tendrá, sin duda, un límite, porque, de volverse pleno ese proceso, esos Estados dejarían de ser monárquicos o aristocráticos.

Todo esto, pues, nos indica que el régimen político predilecto por Spinoza es la democracia. Y es a esta cuestión a la que nos abocaremos en el siguiente apartado.

Rousseau parece retomar sus hallazgos al final del “Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” en el mismísimo comienzo de “Del contrato social”, donde figura una de las citas más célebres: “El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión” (2010a, p. 26). A esto podríamos acotar que lo que el ginebrino ignora es precisamente aquello que investigó en el segundo de sus discursos a través del proceso de desnaturalización de las personas, cuyo momento culmen aconteció con el injusto pacto de los ricos<sup>8</sup>. Lejos se encuentra Rousseau de erigirse en un apologeta de un primitivismo (Lovejoy, 1923) que propugnaría la vuelta a un estado originario de naturaleza, ya que, como puede comprobarse en el inicio de la primera parte de su “Discurso sobre las ciencias y las artes”, el hombre ha llegado a un desarrollo para nada vituperable en cuanto a sus logros sociales y técnicos<sup>9</sup>.

Ahora, en “Del contrato social”, se trata de ver de qué manera puede darse lugar a una forma de vinculación social y política que descansa sobre principios legítimos. Para conseguir este fin deben eliminarse, como principio explicativo de la sociedad, tanto el mandato paternal como el instituido por el derecho del más fuerte: mientras que aquel solo es legítimo por una convención que expresa la sujeción del hijo hacia el padre, la crítica de este arroja como resultado que el poder, una potencia física, no hace a la legitimidad al no fundar por sí solo el derecho o las costumbres (la moralidad): “Convengamos, pues, que fuerza no hace derecho, y que sólo se está obligado a obedecer a los poderes legítimos. Así, mi cuestión del principio vuelve una vez más” (Rousseau, 2010a, p. 30). El mal que Rousseau diagnostica en su

---

<sup>8</sup> Lo afirma Althusser: “La primera condición es que los ‘hombres’ hayan ‘llegado’ a un ‘punto’ que no es más que un punto límite, un punto crítico en su existencia: el que separa a la vida del género humano de su muerte. Este ‘punto’ crítico mortal para el género humano nos remite al segundo discurso: es el estado de guerra completamente desarrollado” (Althusser, 1972, p. 63). Para una interpretación contraria, *cfr.* Beaulavon (1903, pp. 3-102) y Gueroult (1972, pp. 154-157).

<sup>9</sup> “Es un espectáculo grande y hermoso ver al hombre salir en cierto modo de la nada por sus propios esfuerzos; disipar, mediante las luces de su razón, las tinieblas en que la naturaleza lo había envuelto; alzarse por encima de sí mismo; elevarse por el espíritu hasta las regiones celestes; recorrer a paso de gigante cual el sol la vasta extensión del universo; y lo que aún es más grande y difícil, penetrar en sí mismo para estudiar ahí al hombre y conocer su naturaleza, sus deberes y su fin. Todas estas maravillas se han renovado desde hace pocas generaciones” (Rousseau, 2010c, p. 172).

tiempo coetáneo no es propiamente el mal del estado social, un estado conquistado de una vez y para siempre, sino que lo ominoso a ser repudiado “se encuentra en ese cambio en la moral del hombre civilizado que supone el ahogo de los principios naturales resumidos en el concepto del amor de sí, para transformarse en amor propio” (Caram, 2017, pp. 34-35).

Por ese mismo motivo, Rousseau rechaza la esclavitud. La convención, efectivamente, puede derivar en la fundación de un régimen libre como así también en uno opresivo. Esto puede tener lugar en función de cómo los derechos que las personas enajenan son realizados. Sobre esto, Rousseau (2010a) esclarece la condición por la cual los individuos devienen en esclavos:

Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones el privar a su voluntad de toda libertad. En fin, es una convención vana y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta, y por otro una obediencia sin límites. (p. 32)

Alienar, dar o vender la libertad implica, para Rousseau, *ipso facto*, volverse esclavo, ya que sacrificar la libertad implica necesariamente perder la propia característica de humanidad. Es, además, un acto contradictorio puesto que atenta contra la propia conservación del individuo al reconocer una autoridad absoluta que tiene por contrapartida implícita una obediencia carente de limitación alguna.

Si entonces el hombre se encuentra en un estado de completa alienación, desposeído y sujetado por cadenas ubicuas, la solución que Rousseau propone podría considerarse un tanto paradójica. Precisamente, es una solución que aparece cuando escudriña el problema capital para fundar un régimen político legítimo y darle una fórmula enunciativa a dicha cuestión: “‘Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo quede tan libre como antes’” (Rousseau, 2010a, p. 38 [traducción modificada]). Pero decimos que la solución del ginebrino es paradójica porque, para contrarrestar la alienación que el hombre está sufriendo, la solución consiste en efectuar una nueva enajenación: “La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad” (2010a, p. 39). Alienación absoluta e ilimitada, sí, pero una enajenación total, ahora, justa y legítima, porque no va en detrimento,

sino que en pro de la libertad de cada uno y de todos. Esto se debe a lo novedoso de la teoría contractual rousseauiana la cual, a diferencia de la de Hobbes (que implica una transferencia de los derechos de los individuos a un tercero soberano), se trata de una enajenación de “cada cual a todos”, razón por la que “no se da a nadie” (Rousseau, 2010a, p. 39). Se trata de aplicar la solución fundada en el *pharmakos*, esto es, extraer el remedio del veneno mismo (Starobinski, 2000), pasando de una enajenación involuntaria a una voluntaria.

Así, al enajenar todos sus derechos con todos, se conforma el pueblo y, al mismo tiempo, se deja entrever el máximo rasgo inmanente de la propuesta de Rousseau: transferir los derechos no a un soberano trascendente, sino a todas las demás personas, de modo tal que todos queden en una situación similar a la inicial, pero logrando acceder a una libertad e igualdad civil que antes no existían. Tal es la estrategia de operar una “trascendencia sobre el fondo de la inmanencia” (Althusser, 2012, p. 338).

Dicha combinación entre trascendencia e inmanencia no puede dejar de lado, pese a los intentos de Rousseau, un desfase de ambas, haciendo que, en un punto especialmente clave, tenga más peso la primera antes que la segunda. A lo que nos referimos es precisamente al momento mismo de la fundación de la comunidad, el momento en el cual el pueblo se conforma y, al producirse la enajenación absoluta de todos con todos, es necesario acoplar las maneras de ser de los individuos y del pueblo a un piso mínimo normativo que anime un comportamiento virtuoso de los agentes. Ahora, ¿cómo puede tener lugar la imposición de semejante deber ser que haga que las personas y el pueblo aspiren a adaptar su manera de ser? En efecto, tenemos que considerar al conjunto de las personas que, finalizado el segundo discurso, tienen al amor propio como pasión principal. Dice incluso Rousseau que “por sí mismo el pueblo siempre quiere el bien, pero por sí mismo no siempre lo ve” (Rousseau, 2010a, p. 62). Es aquí donde hace ingreso, cual *deus ex machina*, el legislador:

Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones, haría falta una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no sintiese ninguna, que no tuviera ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo, que su felicidad fuera independiente de nosotros y que, sin embargo, tuviera a bien ocuparse de la nuestra; finalmente, que procurándose en el correr de los tiempos una gloria lejana, pudiera trabajar en un siglo y disfrutar en otro. Harían falta dioses para dar leyes a los hombres. (Rousseau, 2010a, p. 63)



Rousseau afirma que alguien debe aportar las primeras leyes al pueblo instituido y, para hacer eso, esa persona debe transformar al pueblo y a cada individuo para que deje de ser un sujeto aislado y pase a conformar un todo más grande. De ese todo más grande, el individuo obtiene “su vida y su ser”. Esa persona encargada de instituir un pueblo debe saber cómo moldear la naturaleza humana y modificarla para mejor. Precisamente, es el legislador rousseauniano quien trabaja con las personas tal como ellas son y la función del legislador es que esas personas adopten las leyes que le sean convenientes, proveyéndoles de normativas específicas en el acto mismo de la institución y luego, retirándose de la participación de las actividades de ese cuerpo político recién conformado.

Misteriosa figura la del legislador, quien parece ocupar en un sentido político y público el mismo estatuto que el tutor en *Emilio o De la educación*, en lo pedagógico y privado<sup>10</sup>. Se trata, entonces, de un legislador que, con sus leyes moldeadas a la complexión propia de un cuerpo, le provee un deber ser y que Rousseau va a querer que sea perseguido *motu proprio* por parte de los individuos, gracias a su postulación de una religión civil.

### 3. La democracia en Spinoza y Rousseau

Spinoza alude a la democracia como régimen político tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*. Examinemos cómo se refiere a ella en cada una de esas obras por separado.

En el *Tratado teológico-político*, Spinoza menciona a la democracia por primera vez al afirmar que una sociedad puede formarse cuando los individuos deciden refrenar sus pasiones y dirigirse mediante la razón a través del pacto. Esta sociedad puede organizarse de forma democrática, esto es, “como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede” (Spinoza, 2012, p. 341). Se trata aquí de un régimen en el que todas las personas obedecen a la potestad suprema, en virtud de que aquellas han consentido seguir las leyes que se derivan de ella. Esa es, efec-

---

<sup>10</sup> Se advierte en dicha obra, además, una mención al contrato que describe perfectamente el tipo de pacto presente en “Del contrato social”: “Observaremos que este acto de asociación entraña un compromiso recíproco de lo público y de los particulares, y que cada individuo, contratante, por así decir, consigo mismo, se halla comprometido en un doble aspecto, a saber, como miembro del soberano respecto a los particulares, y como miembro del Estado respecto al soberano” (Rousseau, 2014, p. 730).

tivamente, la forma de poder preferida por Spinoza, una en la que el poder sea detentado colegial y colectivamente por todos, “a fin de que todos estén obligados a obedecer a sí mismos y nadie a su igual” (Spinoza, 2012, p. 159).

En este sentido, la democracia no contrariaría lo que manda el derecho natural, ya que ella es, precisamente, la forma de gobierno que más se aproxima al estado natural de cada uno: “Efectivamente, en el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto, según hemos probado, de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar” (Spinoza, 2012, p. 421). Spinoza asevera, entonces, que la democracia es la única forma de organización social que permite que cada individuo se acerque lo más que pueda a la libertad. Dicho con otras palabras: la democracia es el espacio que permite que cada persona devenga cada vez más libre, esto es, abre un horizonte eminentemente emancipador. No puede negarse que los seres humanos tienen una tendencia intrínseca a su naturaleza a opinar y a expresar esas creencias. Por tal motivo,

es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz. (...) Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos tan pronto descubrieran algo mejor. De ahí que cuanto menos libertad se concede a los hombres, más se aleja uno del estado más natural y con más violencia, por tanto, se gobierna. (Spinoza, 2012, p. 421)

Bajo la democracia, entonces, las personas podrían vivir de una forma más acorde a su estado natural, que les permite expresar sus opiniones, acto que, a su vez, no atenta contra la existencia del régimen político que habitan, sino que, al contrario, fortalece el poder de dicho Estado, ya que adoptar una estrategia contraria, esto es, reprimir categóricamente la libertad de expresión, además de ser imposible de llevar a cabo de forma exitosa, es un signo que da cuenta de una pronta ruina de esa comunidad política.

Ahora bien, si pasamos al *Tratado político*, veremos que las referencias a la democracia, si bien son escasas debido a que Spinoza fallece al momento de estar redactando el capítulo abocado a ese tipo de régimen político, siguen, a pesar de ello, comportando una importancia capital. Justamente en este capítulo inacabado, Spinoza (2010) llegó a escribir lo siguiente:

En el Estado democrático, en efecto, todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que

deben tener derecho de ciudadanía por causas legalmente previstas, todos éstos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado, y no se les puede denegar, a no ser por un crimen o infamia. (p. 243)

La ciudadanía en el Estado democrático se hace extensiva a todos aquellos nacidos de padres ciudadanos o en su territorio, como así también quienes merecen premios por sus servicios al Estado. De la enumeración recién enunciada, todos los que se comprendan en ella tienen derecho a acceder a cargos del Estado y a votar en lo que Spinoza denomina Consejo Supremo. Esto significa que el derecho a poder participar en los asuntos del Estado, a constituirse como un ciudadano pleno, no depende de un criterio de elección (como sucedía en el caso de la aristocracia), sino que depende, ahora, de un derecho innato o adquirido por fortuna. Dicho con otras palabras, en la democracia la soberanía no se encuentra adjudicada a un único individuo (como lo sería el caso de la monarquía), ni a un grupo pequeño de ellos (como lo sería el caso de la aristocracia), sino que está distribuida en el interior del cuerpo social y político y participan todos en ella sin que sea repartida o fragmentada entre sus miembros. Es por eso que “los ciudadanos destinados a gobernar el Estado no son elegidos como los mejores por el Consejo Supremo, sino que se destinan a esa función por ley” (Spinoza, 2010, p. 244). Allí radica la diferencia entre, por un lado, la democracia y, por otro, la aristocracia y la monarquía como forma de gobierno, puesto que la distinción no reside –al menos no solamente– en el número o calidad de gobernantes, sino en el hecho de que en la democracia dicho gobernante no es designado por sucesión sanguínea o por votación, sino por una ley general.

Lo importante de lo recién elucidado es que, para Spinoza, la democracia se trata de un Estado “totalmente absoluto” (Spinoza, 2010, p. 243). Porque, precisamente, no hay distinción, pues, entre el contingente de personas dominadas y dominadoras: el poder se hace extensivo a todos los ciudadanos que habitan ese Estado y todos estos ciudadanos se ubican en un mismo plano de igualdad de derechos<sup>11</sup>. Semejante tenor en el calificativo de Spinoza hacia la democracia nos permite colegir que el autor no considera, como sostiene Steinberg (2008), en un plano de igualdad a todos los regímenes por igual (aunque sí que estos podrían ser pasibles de ser vueltos más estables a través de un conjunto de reformas institucionales), sino que, al contrario, presenta una clara preferencia por el régimen democrático, el único absoluto. Y Spino-

<sup>11</sup> Esto no quiere decir, claro, que en la democracia no haya individuos a cargo de llevar a cabo el gobierno y la administración de los asuntos comunes.

za se manifiesta claramente a favor de la democracia porque permite expresar algo que anida en el interior de otros regímenes políticos, como la monarquía o la aristocracia: un impulso tendiente siempre a la democratización, esto es, a que el poder político sea distribuido entre la ciudadanía en general<sup>12</sup>. Así, la democratización permite entrever dos caras de una misma moneda: por un lado, la inexistencia de un sector que posee un poder alternativo dentro del propio Estado; por el otro, la igualdad de derechos entre los ciudadanos, que pueden participar íntegramente en los organismos de gobierno y que es definitiva de la libertad de la comunidad. Bajo el régimen democrático, todos los ciudadanos pueden acceder a tomar parte de los asuntos públicos y del Estado por ley: ese es un derecho que no puede cuestionarse de ninguna manera, so pena de poner en peligro la libertad y la seguridad de ese Estado. En palabras de Spinoza, “si algún Estado puede ser eterno, será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma del Estado son los derechos” (Spinoza, 2010, p. 240).

Rousseau inicia el primer capítulo del libro III de “Del contrato social” extrapolando la relación entre la física y la moral con la del poder legislativo y la del poder ejecutivo o gobierno:

Toda acción libre tiene dos causas que concurren a producirla: una moral, a saber: la voluntad que determina el acto; otra, a saber: el poder que lo ejecuta. Cuando camino hacia un objeto, primero es menester que yo quiera ir; en segundo lugar, que mis pies me lleven. Que un paralítico quiera correr, que un hombre ágil no quiera: los dos se quedarán en el sitio. El cuerpo político tiene los mismos móviles: se distingue también en él la fuerza y la voluntad. Ésta con el nombre de poder legislativo, la otra con el nombre de poder ejecutivo o gobierno o magistratura. Nada se hace o nada debe hacerse sin su concurso. (2010a, p. 81)

---

<sup>12</sup> Algo a destacar es que, al menos en el retrato que Spinoza hace de ella, la democracia excluye a ciertos individuos. En el párrafo 3 del *Tratado político*, Spinoza afirma que solo podrán participar quienes cumplan tres requisitos: se encuentren sometidos a leyes patrias, sean autónomos y vivan honradamente. Si el primer criterio permite excluir a los peregrinos que son ciudadanos de otro Estado, y si el tercer criterio busca evitar la participación de aquellos que han cometido un crimen o algún acto que atente contra el honor, el segundo criterio está dirigido exclusivamente exceptuar a los niños, pupilos, siervos y, en particular, a las mujeres, ya que ellas (como así también los esclavos), se encuentran bajo la potestad de otra persona, en este caso, de los varones. Llamamos la atención sobre este punto porque hablaremos sobre la misma cuestión en Rousseau en la nota al pie de página 15, pero puede consultarse como bibliografía los siguientes textos para dilucidar la cuestión: Matheron (2017) y Aguilar (2019).

Pero no es solo como un complemento que el gobierno va a actuar en la teoría política rousseauniana, sino también como un intermediario. Pero ¿mediación entre qué términos? La pregunta es un tanto capciosa, puesto que en Rousseau existe apenas un solo agente: el pueblo, el cual podrá ser considerado desde una posición instituyente como ciudadanos y desde una posición instituida como Estado<sup>13</sup>. Efectivamente, el gobierno interviene en ese intersticio analítico, que no es otra cosa más que el pueblo que es idéntico a sí mismo: el gobierno intermedia entre el pueblo cuando manda y el pueblo cuando obedece.

Llamo pues gobierno o suprema administración al ejercicio legítimo del poder ejecutivo y príncipe o magistrado al hombre o el cuerpo encargado de esta administración. (...) El gobierno recibe del soberano las órdenes que da al pueblo, y para que el Estado esté en buen equilibrio es preciso que, compensando todo, haya igualdad entre el producto o el poder de los ciudadanos, que son soberanos y súbditos por otro. (2010a, pp. 82-83)

Las distintas formas de gobierno que puede adoptar el régimen político rousseauniano se encuentran descritas en el tercer capítulo del cuarto libro de “Del contrato social”:

El soberano puede, en primer lugar, delegar el depósito del gobierno a todo el pueblo o a la mayor parte del pueblo, de suerte que haya más ciudadanos magistrados que simples ciudadanos particulares. A esta forma de gobierno se da el nombre de democracia. O bien puede encerrar el gobierno entre las manos de un pequeño número, de suerte que haya más ciudadanos simples que magistrados, y esta forma lleva el nombre de aristocracia. Finalmente, puede concentrar todo el gobierno en manos de un solo magistrado, del que todos los demás reciben su poder. Esta tercera forma es la más común, y se llama monarquía o gobierno real. (2010a, pp. 90-91)

---

<sup>13</sup> “En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, y toma ahora el de República o de cuerpo político, al cual sus miembros llaman Estado cuando es pasivo, Soberano cuando es activo, Poder al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de Pueblo, y en particular se llaman Ciudadanos como partícipes en la autoridad soberana, y Súbditos en cuanto sometidos a las leyes del Estado” (Rousseau, 2010a, pp. 39-40).

Al contrario de lo que supone, por ejemplo, Althusser (2012, pp. 346-348), Rousseau no manifiesta una preferencia por la democracia como forma de gobierno, de la misma manera que tampoco lo hace con la monarquía o la aristocracia. El criterio del filósofo ginebrino es más bien otro del orden de lo relativo: “En todo tiempo se ha discutido mucho sobre la mejor forma de gobierno, sin considerar que cada una de ellas es la mejor en ciertos casos, y la peor en otros” (2010a, p. 91). Parece que no hay una forma de gobierno que sea mejor que las demás por sí misma: cada una de ellas puede ser buena o mala según del contexto o la coyuntura en que se desenvuelve. Hay muchas variables que inciden en esta elección. Rousseau menciona, *a priori*, una que tiene que ver con el tamaño del Estado: a los pequeños les conviene la democracia, a los medianos la aristocracia y a los grandes la monarquía.

De hecho, si enfocamos nuestra atención estrictamente sobre el régimen democrático, puede advertirse con facilidad que el propio Rousseau no demuestra un gran optimismo por ella<sup>14</sup>. Cuando se detiene sobre la democracia, el pensador advierte que, aunque el gobierno le pertenezca a todos o a la mayoría<sup>15</sup>, en ella quien hace las leyes no debe ejecutarlas, ya que sería un craso error. Eso sería peligroso porque haría que lo general y lo particular entren en contacto y, por lo tanto, se correría el riesgo de que la voluntad particular pueda llegar a influenciar a la voluntad general, viciándola y pervirtiendo su espíritu. A su vez, también podría derivar en un abuso de poder por parte de

---

<sup>14</sup> En este punto, Caram (2012) recalca una distinción entre el régimen político en Rousseau, distinto de la forma de gobierno, lo que le permite afirmar que, según el primero, toda comunidad política es siempre democrática, mientras que, de acuerdo a la segunda, el Estado puede organizarse, en lo que concierne estrictamente al gobierno, de forma variada, esto es, como monarquía, aristocracia o democracia (pp. 149-150). Por más productiva que dicha diferenciación pueda resultar, contraargumentamos que la misma no existe como tal dentro del pensamiento de Rousseau y hace discernir dos elementos (régimen político y forma de gobierno) que, como tales, no se discriminan nítidamente entre sí.

<sup>15</sup> Cabe destacar aquí también la ausencia de las mujeres en la propuesta rousseauiana. De acuerdo al libro V del *Emilio o De la educación*, “una vez que se ha demostrado que el hombre y la mujer no están ni deben estar constituidos igual, ni de carácter ni de temperamento, se sigue que no deben tener la misma educación” (Rousseau, 2014, p. 573). A su vez, unas páginas más adelante, Rousseau refuerza esta idea de que las mujeres deben tener una educación y formación distinta a la de los hombres al agregar que ellas deben ser educadas con menos contenidos que los hombres cuando afirma que las mujeres “deben aprender muchas cosas, pero sólo las que les conviene saber” (Rousseau, 2014, p. 575). Para abundar más al respecto, *cfr.* Calderón Quindós (2005), Piau-Gillot (1981) y Weiss (1987).

quien lo detenta<sup>16</sup>. En efecto, es preferible la separación entre el soberano y el gobierno, ya que el control de este por aquel puede resultar nocivo para el funcionamiento de la República<sup>17</sup>.

Rousseau (2010a) también suma otra razón que parece ir en contra por una preferencia por la democracia:

Tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado. No puede imaginarse que el pueblo permanezca incesantemente reunido para vacar a los asuntos públicos, y fácilmente sin que cambie la forma de la administración. (p. 93)

¿En dónde residiría la dificultad de la democracia en erigirse como un régimen político a ser instaurado? Varias serían, en efecto, las condiciones que presupone la democracia para que pueda existir y para que lo haga de una forma virtuosa:

---

<sup>16</sup> Es aquí donde encontramos uno de lo que podríamos denominar como rasgos republicanos de Rousseau: la división de los poderes para evitar concentración y vicios entre ellos (cfr. Bachofen, 2002, pp. 191-198). De hecho, en *Cartas escritas desde la montaña*, Rousseau (2008) elogia el modelo inglés por su separación de poderes: “Quizás, solo el de Inglaterra –que transcurre ante nuestros ojos, y es citado con razón como modelo de justo equilibrio entre los diversos poderes– merezca una cierta atención” (p. 206). Con ello, nos separamos de las interpretaciones tanto de Bloom (2012, p. 531) como de Caram (2017, p. 136), que asimilan el republicanismo rousseauiano al hecho de que reconoce a las personas como libres e iguales o de que asienta el poder en la soberanía popular, respectivamente. Claro que las interpretaciones de Bloom y de Caram no hacen más que reponer las propias palabras de Rousseau, quien argumentaba en “Del contrato social” que “todo gobierno legítimo es republicano” (2010a, p. 62). La equiparación de cualquier gobierno legítimo a una república es además incentivada por Rousseau, quien, en el *Discurso sobre la economía política*, asienta dicha identificación de la república incluso a la democracia (Rousseau, 2001, p. 11). Esto, sin embargo, no resulta fácilmente congruente con el rescate de la concepción republicana llevado a cabo por Pettit (2010), Pocock (2016) y Skinner (2010), para quienes el republicanismo no se reduce solamente a la legitimidad de la convención, sino que implica una concepción propia de la libertad y una disposición particular de las instituciones de inspiración (greco)romana.

<sup>17</sup> Así lo advierte en el proyecto constitucional para la isla de Córcega: “Se quiere resolver este inconveniente [el del abuso de las instituciones políticas por parte de los gobernantes] mediante dispositivos que mantengan al gobierno en su estado originario; se le ata con mil trabas, por medio de las cuales se le impide su inclinación, y se le sobrecarga en tal modo que, postrado bajo el peso de los hierros, permanece inactivo, inmóvil, y aunque no se precipite hacia su caída tampoco se dirige hacia su fin” (Rousseau, 1988, p. 3).

En primer lugar, un Estado muy pequeño en que el pueblo sea fácil de congregarse y en el que cada ciudadano pueda fácilmente conocer a todos los demás; en segundo lugar, una gran sencillez de costumbres que evite la multitud de asuntos y las discusiones espinosas; luego, mucha igualdad en los rangos y en las fortunas, sin lo cual la igualdad no podría subsistir mucho tiempo en los derechos y en la autoridad; finalmente poco o nada de lujo, porque o el lujo es efecto de las riquezas, o las hace necesarias; corrompe al rico y al pobre; al uno por posesión y al otro por ambición de todos los ciudadanos; vende la patria a la molición, a la vanidad; priva al Estado de todos sus ciudadanos para hacerlos esclavos unos de otros, y todos de una opinión. (Rousseau, 2010a, p. 93)

La democracia parecería exigir, sencillamente, demasiado a la magnitud del pueblo y a la condición moral de las personas que lo integran como para que pueda ser efectivamente aplicada con éxito. Demasiado, diríamos, sobre todo para un pensador que buscaba “tomar a los hombres tal como son” (Rousseau, 2010a, p. 25). Si no se consideran esta serie de requisitos, los cuales precisan demasiado de la naturaleza de los individuos, entonces no hay manera de que este régimen de tipo democrático pueda perdurar en el tiempo más que otro y que se vea sometido “a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas (...), porque no hay ninguno [como el gobierno democrático] que tienda tan fuerte y tan continuamente a cambiar de forma, ni que exija más vigilancia y valor para ser mantenido en la suya” (Rousseau, 2010a, p. 94). Sin embargo, este conjunto elevado de requerimientos que la democracia demanda no implica, *per se*, una consideración negativa, ya que, en sí misma, la democracia es un gobierno que se acerca si no completamente, al menos en muchos puntos, a un ideal que roza con la perfección: “Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente” (Rousseau, 2010a, p. 94). La democracia como un gobierno ideal, como un gobierno divino, como un gobierno celestial. Pero, por sus virtudes, es un gobierno que se encuentra demasiado lejos de la mundanidad característica del mundo en que los hombres habitan. Es por eso mismo que, luego de la cita repuesta anteriormente, el autor ginebrino remata la frase de la siguiente manera: “Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres” (Rousseau, 2010a, p. 94)<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Discrepando con nosotros, Goldschmidt (1983) argumenta que la noción de democracia que debe tenerse en cuenta en el pensamiento rousseauiano no es la que acabamos de restituir, sino aquella que se encuentra en la dedicatoria del discurso “Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, la cual elogia de forma entusiasta el modelo de Ginebra (p. 697).



## Conclusión

Si Dotti (1991) podía decir que “la actualidad de Rousseau impacta” (p. 7), lo mismo seríamos capaces de decir respecto de Spinoza. Eso es, en definitiva, lo que hermana a estos dos autores elegidos en el presente trabajo: su capacidad de seguir interpelando la actualidad a pesar de la distancia temporal que separa a sus escritos.

Llegados a este punto, pues, cabe realizar un breve repaso de los apartados examinados a cuenta de Spinoza y Rousseau. En primer lugar, entonces, podemos advertir que, en relación con la naturaleza, las personas entran en una situación social de una manera que implica un desarrollo sin rupturas para ambos autores. Con Spinoza, vimos que la piedra de toque de su concepción iusnaturalista es el principio de *ius sive potentia*, esto es, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde llega su poder. En este sentido, y a pesar de que en el *Tratado teológico-político* Spinoza alude a cierta noción de pacto, lo cual implicaría una cesura entre el estado de naturaleza y el estado político, en el mismo tratado el autor advierte que dichas conceptualizaciones se tratan de meras hipótesis teóricas sin basamento empírico. Motivo por el cual podemos suponer que, para Spinoza, se trata siempre de un ser humano en una situación ya socializada, en donde no puede existir de manera aislada al resto de las personas, tal como admite en el *Tratado político*. De manera similar, para Rousseau, según hemos estudiado en ambos discursos como así también en “Del contrato social”, la progresión va del individuo natural aislado en un paradigma en el que convive únicamente con la naturaleza para luego entrar en sociedad. Vemos que ese proceso de desnaturalización que hace que se relacione con otras personas, más allá de los juicios valorativos que puedan realizarse, es una transformación que ocurre sin ruptura alguna, por la cual el hombre despliega de forma inmanente el ser social que le es ínsito.

En relación con el segundo apartado que aborda la cuestión de la libertad civil, hemos visto que, para Spinoza, la libertad es equiparada a la autodeterminación en la *Ética* al reparar sobre la definición de causa libre. Esta preeminencia de la libertad también es enfatizada en sus tratados políticos, los cuales no pueden, bajo ninguna instancia, desligarse de sus trabajos de índole metafísica u ontológica. En este sentido, en el *Tratado teológico-político*, la libertad se define como el fin del Estado y, en el *Tratado político*, la multitud que se guía más por la esperanza que por el miedo le es dada el nombre de multitud libre. La libertad, así, para Spinoza, parece detentar un rol capital

en su obra teórico-política, en cuanto es inseparable de la tarea de emancipación por la cual el holandés aboga. Rousseau, por su parte, comienza por una constatación que determina que las personas se encuentran encadenadas, esto es, esclavizadas o reducidas a un estado de servidumbre, por lo cual se torna necesario hallar la forma de liberarlas. Para ello, el ginebrino postula una solución tan radical como inédita: que cada uno aliene su libertad con los demás. Se trata, pues, de entregar todo a todos, para que cualquier hombre se encuentre en una situación de igualdad, aunque, es de destacar, que implique una ganancia para todos: la de ver que su libertad se encuentra defendida y asegurada por un estado civil. Presenciamos, de esta manera, una bifurcación en el camino elegido por ambos autores para dar respuesta al problema de la libertad: Spinoza opta por la unión, mientras que Rousseau elige la absoluta alienación de los derechos. Esa bifurcación, como veremos, se ampliará en el párrafo siguiente.

Y es que, precisamente, si es menester pensar cómo Spinoza y Rousseau entienden la democracia, hemos de señalar que, mientras el primer autor es un firme partidario de ese régimen político, no puede decirse lo mismo del segundo. En efecto, para Spinoza, la democracia como único horizonte admisible para conformar una comunidad política es un denominador común tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*. Si en el primer tratado Spinoza afirma que la democracia es el tipo de régimen que más se acerca a la condición natural de las personas, en el segundo, la definirá como la sola forma de gobierno verdaderamente absoluta. No hay, para Spinoza, una forma de gobierno verdadera y última que no sea democrática. Por su parte, para Rousseau, hemos visto que sobresale más un carácter republicano que uno democrático. Rousseau, con todo, se preocupa más por establecer una correcta división de poderes, mediante la cual la voluntad particular del Gobierno no contamine la voluntad general del Legislativo, que por postular una democracia aplicable a cualquier tipo de pueblo o nación. Como hemos visto, Rousseau no hesita en recomendar formas de gobierno monárquicas, aristocráticas o democráticas de acuerdo a la cantidad de población o a la extensión de un Estado. Ciertamente, podemos conceder que el ginebrino es un teórico de la soberanía popular, dada su preferencia por el pacto de asociación, esto es, que la soberanía reside en el pueblo y no en el gobernante, pero, a nuestro entender, esto no permite que se lo clasifique, como hace Vicenti (2001), como un pensador demócrata (p. 15). Por este motivo, la democracia es una elección más entre otras para Rousseau.

En suma, si bien sería interesante ahondar en tópicos problemáticos y comunes a ambos autores, tales como si hay representaciones, participaciones,

mediaciones o ausencia de ellas en los planteamientos políticos de ambos o sobre el concepto de una multitud “guiada como por una sola mente” de Spinoza o la voluntad general rousseauiana (Lay Williams, 2010, 2015; Melzer, 1990), podemos concluir, en vista de lo examinado, que si bien tanto el filósofo neerlandés como el ginebrino adscriben a una tradición republicana (Eckstein, 1944, p. 288), no por ello los dos bregan por la democracia como forma indisputada y última de gobierno. ❧

## Referencias

- ADELPHÉ, L. (1914). La formation et la diffusion de la politique de Spinoza. *Revue de Synthèse Historique*, XXVIII, 253-280.
- AGUILAR, C. (2019). *Mujeres: resignificación, resistencia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*. RAGIF Ediciones.
- ALTHUSSER, L. (1972). Sobre el “Contrato social”. En C. Lévi-Strauss, J. Derrida, M. Blanchot, L. Althusser, P. Hochart, M. Françon, M. Guérout, J. C. Pariente y R. Colangelo, *Presencia de Rousseau* (pp. 57-101). Nueva Visión.
- ALTHUSSER, L. (2012). *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Katz.
- ALTHUSSER, L. (2013). *Cursos sobre Rousseau*. Nueva Visión.
- BACHOFEN, B. (2002). *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*. Payot.
- BAYLE, P. (2010). *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Trotta.
- BEAULAVON, G. (1903). Introduction. En J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (pp. 4-102). Libraire G. Bellais.
- BERNINI, E. (2021). *El método Rousseau. Un dinamismo de los conceptos*. Las Cuarenta.
- BIZILLI, P. (1928). Jean-Jacques Rousseau et la démocratie. *Annuaire de l'Université de Sofia*, XXIV, 39-51.
- BLOOM, A. (2012). Jean-Jacques Rousseau [1712-1778]. En L. Strauss y J. Cropsey (Comps.), *Historia de la filosofía política* (pp. 529-548). Fondo de Cultura Económica.
- BOVE, L. (1996). C'est la résistance qui fait le citoyen. En P. F. Matheron (Comp.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron* (pp. 73-85). ENS Éditions.
- CALDERÓN QUINDÓS, F. (2005). La mujer en la obra de Jean Jacques Rousseau. *Revista de Filosofía*, 30(1), 165-177.
- Caram, M. C. (2017). *Qué hombres para qué estados. Rousseau y la constitución del orden político legítimo*. Prometeo.
- DERATHÉ, R. (1988). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. J. Vrin.
- DERRIDA, J. (2005). *De la gramatología*. Siglo XXI.

- DOMÍNGUEZ, A. (1979). Libertad y democracia en la filosofía de Spinoza. *Revista de Estudios Políticos*, (11), 131-156.
- DOMÍNGUEZ, A. (1992). Spinoza y el surgimiento de la democracia. *Fragmentos de filosofía*, (2), 87-106.
- DOTTI, J. E. (1991). Introducción. En J.-J. Rousseau, *El mundo de Juan Jacobo Rousseau* (pp. 7-41). Centro Editor de América Latina.
- DOTTI, J. E. (1994). Pensamiento político moderno. En E. de Olaso (Ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía. Volumen VI. Del renacimiento a la Ilustración* (pp. 53-76). Trotta.
- DUNN, J. (2014). *Libertad para el pueblo. Historia de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- ECKSTEIN, W. (1944). Rousseau and Spinoza: Their Political Theories and Their Conception of Ethical Freedom. *Journal of the History of Ideas*, 5(3), 259-291.
- ERGÜN, R. Y BALI AKAL, C. (2008). Sobre la incompatibilidad entre el TP y el TTP. En D. Tatián (Comp.), *Spinoza: cuarto coloquio* (pp. 407-416). Brujas.
- FRANCÈS, M. (1951). Les réminiscences spinozistes dans le «Contrat social» de Rousseau. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 141, 61-84.
- GARCÍA RUZO, A. (2016). *El problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza Estudio comparativo del concepto de Pacto en TTP y TP*. Teseo.
- GOLDSCHMIDT, V. (1983). *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Vrin.
- GUEROULT, M. (1972). Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte. En En C. Lévi-Strauss, J. Derrida, M. Blanchot, L. Althusser, P. Hochart, M. Françon, M. Guérault, J. C. Pariente y R. Colangelo, *Presencia de Rousseau* (pp. 141-162). Nueva Visión.
- HURTADO SIMO, R. (2008). Tres visiones sobre la democracia: Spinoza, Rousseau y Tocqueville. *A Parte Rei*, 56, 1-22.
- DE LACHARRIÈRE, R. (1963). *Études sur la théorie démocratique. Spinoza - Rousseau - Hegel - Marx*. Payot.
- LALEFF ILIEFF, R. (2021). *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*. Guillermo Escolar Editor.
- LAY WILLIAMS, D. (2010). Spinoza and the General Will. *The Journal of Politics*, 72(2), 341-356.
- LAY WILLIAMS, D. (2015). The Substantive Elements of Rousseau's General Will. En J. Farr & D. Lay Williams (Eds.), *The General Will. The Evolution of a Concept* (pp. 219-246). Cambridge University Press.
- LIEPMANN, M. (1898). *Die Rechtsphilosophie des Jean Jacques Rousseau*. De Gruyter.

- LORDON, F. (2013). *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. Éditions du Seuil.
- LOVEJOY, A. O. (1923). The Supposed Primitivism of Rousseau's "Discourse on Inequality". *Modern Philology*, 21(2), 165-186.
- DE MAN, P. (2005). The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau. In *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (pp. 102-141). Routledge.
- MATHERON, A. (1983). L'anomalie sauvage d'Antonio Negri. *Cahiers Spinoza*, 4, 39-60. Réplique.
- MATHERON, A. (2017). Mujeres y servidores en la democracia spinozista. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 7(12), 181-200.
- MENZEL, A. (1929). *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*. Hölder-Pichler-Tempsky.
- MELZER, A. M. (1990). *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*. University of Chicago Press.
- MISRAHI, R. (1997). *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*. Encre Marine.
- MISRAHI, R. (1999). Le désir, le droit et la liberté véritable dans la philosophie de Spinoza. *Droits*, 28, 129-139.
- MOREAU, P.-F. (2003). La place de la politique dans l'Éthique. En C. Jaquet, P. Sévéric & A. Suhamy (Dir.), *Fortitude et servitude: Spinoza l'Éthique IV* (pp. 123-144). Kimé.
- MOREAU, P.-F. (2005). Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique*. En *Spinoza. État et religion* (pp. 11-19). ENS Éditions.
- NEGRI, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Anthropos.
- PERROT, M. (1972). Spinoza, Rousseau et la notion de "dictamen". *Les Études philosophiques*, 3, 399-410.
- PETIT, P. (2010). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.
- PIAU-GILLOT, C. (1981). Le discours de Jean-Jacques Rousseau sur les femmes, et sa réception critique. *Dix-huitième Siècle*, (13), 317-333.
- POCOCK, J. G. A. (2016). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press.
- RAVÀ, A. (1931). Spinoza e Machiavelli. *Studi Filosofico-Giuridici*, II, 299-313.
- ROUSSEAU, J.-J. (1988). Proyecto de Constitución para Córcega. En *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma* (pp. 1-49). Tecnos.
- ROUSSEAU, J.-J. (2001). *Discurso sobre la economía política*. Tecnos.

- ROUSSEAU, J.-J. (2008). *Cartas escritas desde la montaña*. Prometeo.
- ROUSSEAU, J.-J. (2010a). Del contrato social. En *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (pp. 21-165). Alianza.
- ROUSSEAU, J.-J. (2010b). Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. En *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (pp. 203-366). Alianza.
- ROUSSEAU, J.-J. (2010c). Sobre las ciencias y las artes. En *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (pp. 167-201). Alianza.
- ROUSSEAU, J.-J. (2014). *Emilio o De la educación*. Alianza.
- SAADA, J. (1997). Le corps-signe. Ordre des passions et ordre des signes: une économie du corps politique. En H. Giannini, P.-F. Moreau & P. Vermeren (Dirs.), *Spinoza et la politique* (pp. 67-83). L'Harmattan.
- SKINNER, Q. (2010). *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University Press.
- SOLARI, G. (1927). La dottrina del contratto sociale in Spinoza. *Rivista di Filosofia*, 18(3), 119-156.
- SPINOZA, B. (2000). *Ética*. Trotta.
- SPINOZA, B. (2010). *Tratado político*. Alianza.
- SPINOZA, B. (2012). *Tratado teológico-político*. Alianza.
- STAROBINSKI, J. (1983). *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Taurus.
- STAROBINSKI, J. (2000). *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la era de las luces*. La Balsa de la Medusa.
- STEINBERG, J. D. (2008). Spinoza on being *sui iuris* and The Republican Conception of Liberty. *History of European Ideas*, 34(3), 239-249.
- VAUGHAN, C. E. (1925). *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*. Publications of the University of Manchester.
- VERNIÈRE, P. (1979). *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Slatkine Reprints.
- VICENTI, L. (2001). *Jean-Jacques Rousseau. L'individu et la république*. Kimé.
- VILLAVARDE, M. J. (1999). Rousseau, lecteur de Spinoza. En T. L'Aminot (Dir.), *Jean-Jacques Rousseau et la lecture. Ouvrage collectif réalisé par l'Équipe Rousseau (U.M.R. 85-99 de l'Université de Paris IV)* (pp. 117-139). Voltaire Foundation.
- VILLAVARDE, M. J. (2002). Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, (116), 85-106.
- WAKSMAN, V. (2016). *El laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*. Fondo de Cultura Económica.
- WEISS, P. A. (1987). Rousseau, Antifeminism, and Woman's Nature. *Political Theory*, 15(1), 81-98.