

Satis amplam libertatem: una interpretación sobre el Tratado político de Spinoza¹

Cristian Andrés Tejada Gómez², Mario Patricio Sobarzo Morales³

Recibido: 15 de enero de 2018 / Aceptado: 15 de marzo de 2019

Resumen. Dentro de la obra madura de Spinoza, la *Ética* y el *Tratado teológico-político* (TTP) se han analizado ampliamente. Sin embargo, el *Tratado político* (TP) ha sido menos estudiado por ser una obra inconclusa y con problemas estructurales. Nosotros afirmamos que la teoría política más acabada de Spinoza se encuentra en el TP. En esta obra se sacan todas las consecuencias de guiarse por una noción estrictamente immanente de la política. En ese sentido, el TP sigue de manera más coherente el programa trazado por la doctrina fundamental de Spinoza expuesta en la *Ética*, y no el TTP. Esto nos lleva a la consideración de la política como tendencia en dos direcciones opuestas: ampliación de poder y concentración de poder.

Palabras clave: immanencia, *potentia*, *potestas*, ampliación de poder, concentración de poder, tendencia, multitud.

[en] *Satis amplam libertatem*: an interpretation of Spinoza's Political Treatise

Abstract. Within Spinoza's mature work *Ethics* and *Theologico-political treatise* (TTP) have been thoroughly analyzed. However, *Political treatise* (TP) has been considered a minor piece for being an unfinished work which contains some structural problems. Despite these flaws, we claim that TP contains Spinoza's most accomplished political theory since all the consequences of being guided by a strictly immanent notion of politics are drawn in this piece of work. In this sense, TP follows the program outlined by Spinoza's fundamental doctrine found in *Ethics* more consistently than TTP does. This leads to the consideration of politics as tendency in two opposite directions: power expansion and power concentration.

Keywords: immanence, *potentia*, *potestas*, power extension, power concentration, tendency, multitude.

Sumario. I. Introducción. II. La immanencia y la potencia: fundamentos de la *Ética* y pilares de la comprensión de la obra spinozista. III. Las vacilaciones del TTP. IV. La política immanente del TP. V. La única regla para constituir formas estables de gobierno: *satis amplam libertatem*. VI. Justificación de nuestra interpretación del TP y de la creación de los términos "ampliación" y "concentración de poder". VII. Potencia, libertad y seguridad en el TP. VIII. Consecuencias de la concepción estrictamente immanente de la política en el TP. IX. Conclusión. X. Referencias bibliográficas.

¹ Agradecemos los aportes del Proyecto PMI ULA 1503 de Formación de Profesores, al ex Convenio Marco FID 1758 y al Núcleo de Investigación en Lengua, Educación y Discurso (NU 05/17) por permitirnos espacios para la reflexión y la investigación en filosofía.

² Universidad de Los Lagos (Chile)
cristian.tejada@ulagos.cl
<http://orcid.org/0000-0003-4624-3043>

³ Universidad de Santiago (Chile)
mario.sobarzo.m@usach.cl
<https://orcid.org/0000-0001-6785-122X>

Cómo citar: Tejeda Gómez, C. A., Sobarzo Morales, M. P. (2019): *Satis amplam libertatem: una interpretación sobre el Tratado político de Spinoza*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (2), 355-382.

I. Introducción

La *Ética*, el TTP y el TP son reconocidos como los escritos maduros de Spinoza. El TP, sin embargo, ha sido menos estudiado por ser una obra inconclusa y con ciertos problemas estructurales que autores como Toni Negri evidencian. A pesar de aquello, la *Ética* puede ser considerada como la obra que mejor condensa la doctrina spinozista y no puede hacerse un análisis de sus escritos maduros sin considerarla⁴. En ella el concepto de inmanencia es fundamental, pues permite articular el resto de la obra de manera más coherente que desde otros conceptos. La noción de inmanencia en Spinoza rechaza todo vestigio de trascendencia: existe solo una causa interior productora de todas las cosas que remite a un único mundo (éste) como el “real”⁵. Si aceptamos la *Ética* como la doctrina principal de Spinoza, entonces podríamos hacer revisión del TTP y el TP desde la óptica de la inmanencia. Hecho esto, la principal consecuencia es que el TTP riñe en algunos puntos con el sentido general de la *Ética*. Sin embargo, el TP, a pesar de todos sus problemas, sigue fielmente la huella de la inmanencia spinozista.

La conclusión de nuestra interpretación es que bajo el TP subyace una concepción de la política como tendencia en dos direcciones opuestas: ampliación de poder (*potentia*) y concentración de poder (*potentia*). Tales términos, aunados al concepto de *multitudo*, permiten explicar de mejor forma la dinámica de la política como proceso y, de esta forma, restar valor a la exaltación de la democracia (se habla también de democracia radical o de democratización) que algunos autores ven en la obra spinozista. Para captar el alcance de nuestro planteamiento, es necesario hacer el análisis de la obra de Spinoza en su lengua original: el latín. Solo la perspectiva de la inmanencia y la lectura latina de las obras spinozistas, permiten una adecuada justificación de la idea que presentamos en este artículo. De esta forma, reposicionamos al TP como una de las obras importantes de Spinoza y como el centro de su teoría política.

II. La inmanencia y la potencia: fundamentos de la *Ética* y pilares de la comprensión de la obra spinozista

Sostenemos que la idea de inmanencia, si no es necesariamente el concepto fundamental, es aquel capaz de dar coherencia y reunir de manera más consistente todo el conjunto de la doctrina spinozista. Esto se corroborará cuando a partir de este elemento, examinemos la consistencia de las dos obras políticas de Spinoza: el TTP y el TP. Estrechamente relacionada con ella, se encuentra el concepto de potencia que

⁴ Rubín, A. “Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 29, Num. 1, 2012, pp. 127-148.

⁵ Yovel, Y. *Spinoza, el marrano de la razón*. Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995.

califica la naturaleza de todo lo producido y que es el segundo pilar de la comprensión de la obra spinozista.

Martial Gueroult es uno de los mayores estudiosos de la *Ética* de Spinoza. Dos gruesos tomos dedicados al libro I y II son evidencia de un prolijo estudio. En el primero de ellos señala: “*l'immanence du Dieu cause est pour Spinoza une thèse fondamentale*”⁶; por su parte, Yirmiyahu Yovel afirma: “creo que el concepto de la filosofía de la inmanencia es más fundamental, y por lo tanto más apto para transmitir la idea básica de Spinoza, que los más corrientes de «panteísmo» e incluso de «naturalismo»”⁷. Para Gilles Deleuze la inmanencia es un elemento que articula su propio pensamiento y que rescata, precisamente, de su interpretación de la obra spinozista⁸.

La palabra inmanencia aparece mencionada solo dos veces en la obra de Spinoza⁹ y, sin embargo, vemos que para muchos de sus intérpretes tiene un valor fundamental. La definición de inmanencia en Spinoza es radical¹⁰, pues rechaza la trascendencia como explicación genética de las cosas. La prop. XVIII del libro I de la *Ética* establece: “*Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas*”¹¹. Si nada transita hacia otro orden distinto que el de este mundo, si nada es producto de la trascendencia, entonces la distancia entre el Creador y la creatura pierde sentido. Todas las cosas son “en” la Naturaleza, incluido Dios. Esta fusión entre Dios y la Naturaleza¹² hace que pierdan sentido otras jerarquías asumidas como verdades ciertas (p.e.: el alma sobre el cuerpo, la razón sobre los afectos), pero también la partición innecesaria del mundo en dos. Afirma François Zourabichvili que “no hay que reintroducir platonismo en una filosofía que es quizá la primera que intenta abolirlo completamente”¹³. La filosofía spinozista, entonces, puede comprenderse como una crítica a la inoficiosa división del mundo que hace Platón, pero también como un rechazo de la jerarquización del mundo de las ideas sobre el mundo sensible.

De estas apreciaciones pueden desprenderse tres sentidos de la inmanencia spinozista: 1) como *causa* expresa la forma de producción de las cosas. No hay principios *ad extra* que sean el origen de lo producido y existe una horizontalidad del Ser donde todos los elementos producidos tienen la misma dignidad ontológica; 2) como *causa interior* expresa una producción interna de todo lo producido. La inmanencia se refiere a una perfección interna de lo que se actualiza. La causa interna de producción abarca todas las posibilidades de aquello que puede producirse; y 3) como *unidad* expresa la existencia de este mundo como el único real y como la fuente de todos los valores y la autoridad política¹⁴.

⁶ Gueroult, M. *Spinoza, Dieu (éthique, I)*. Editions Aubier-Montaigne, París, 1968, p. 296: “La inmanencia de Dios es para Spinoza una tesis fundamental” (La traducción es nuestra).

⁷ Yovel. *Spinoza... Op. Cit.*, p. 215.

⁸ Cfr. Deleuze, G. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, 2013, pp. 39-62; Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik Editores, 1999, pp. 93-182; Deleuze, G. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevista (1975-1995)*. Valencia, Pre-textos, 2007, pp. 347-351.

⁹ Cfr. Giancotti, E. *Lexicon spinozanum, V.I, A-K*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1970, p. 135.

¹⁰ Balza, I. “Los feminismos de Spinoza”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 63, 2014, pp. 13-26. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/199491>

¹¹ Spinoza, B. *Ética*. Traducción de Vidal Peña. Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. I, prop. XVIII, p. 85.

¹² Gebhardt, C. *Spinoza*. Editorial Posada, Buenos Aires, 2007.

¹³ Zourabichvili, F. *Spinoza. Una física del pensamiento*. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2014, p. 174.

¹⁴ Tejeda, C. “La importancia de la causa inmanente en la *Ética* de Spinoza”. *Revista de Filosofía*, 71, 2015, pp. 163-175. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100013>

El otro elemento fundamental de la Ética es la potencia (*potentia*). Spinoza declara: “La potencia de Dios es su esencia misma”¹⁵. Si así se estima, entonces, Dios, que es la Naturaleza misma, solo puede ser calificado como una producción en acto. De ahí que nada externo pueda ser considerado para determinar cómo se produce la realidad. Las cosas contienen las leyes de su generación y no hay principio normativo o ideal que pueda modelar desde el exterior la forma de lo creado. Si puede hablarse de materialismo en Spinoza, no es precisamente de forma burda. La Naturaleza o el mundo es uno (es immanente), pero interiormente se pueden distinguir las leyes constituyentes de las cosas y las cosas formadas o constituidas. Spinoza llamará en la Ética a esta distinción *Natura naturans* (Naturaleza naturante) y *Natura Naturata* (Naturaleza Naturada)¹⁶.

Existe otro par de conceptos que pueden expresar esta misma diferencia: *potentia* y *potestas*. Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión* hará referencia a este problema en más de una ocasión¹⁷. Dios guarda consigo una identidad entre esencia y potencia (*potentia*) que se identifica con su poder (*potestas*) absolutamente infinito de ser afectado. O lo que es igual, la Naturaleza naturante guarda con la *potentia* la misma relación que tiene la *potestas* con la Naturaleza naturada; y, por lo mismo, existen dimensiones constituyentes de todo lo producido y están sus resultados constituidos. Esta distinción será de suma importancia para hablar de la política. Insistimos, por lo mismo, que estos dos elementos, immanencia y potencia, tienen una estrecha relación, y son claves para entender la doctrina spinozista en su conjunto. Pero extraemos solo líneas generales de interpretación¹⁸, pues nos interesa por sobre todo ver cómo esos elementos permiten hacer un examen de las dos obras políticas de Spinoza, el TP y el TTP, y ver las consecuencias que se siguen de ello.

III. Las vacilaciones del TTP

Spinoza aún no concluía la Ética cuando emprende la tarea de redactar el TTP, el cual fue considerado como una verdadera blasfemia en Europa. Se entiende entonces que antes de tener claro el sentido de la totalidad de su doctrina general contenida en la Ética, el filósofo emprendía una nueva tarea. La Ética será retomada en un momento posterior y, sin duda, las reflexiones en torno al TTP y a los sucesos acaecidos en la Holanda de su tiempo, permitirían acomodar su propio pensamiento. El TTP es una obra militante, exaltación de la democracia como el mejor modelo de Estado, apegado a la tolerancia y a los valores que en alguna medida Spinoza compartía con el régimen de gobierno en que vivía.

La escritura misma del TTP refleja el sentimiento de urgencia. Urgencia de reformar la filosofía para eliminar de su interior los prejuicios teológicos [...] de analizar las causas de la colusión entre el principio de autoridad monárquico y el

¹⁵ Spinoza, B. Ética. *Op. cit.*, p. I, prop. XXXIV, p. 107.

¹⁶ Cfr. *Ibid.* *Op. cit.*, p. I, prop. XXIX, scol.

¹⁷ Cfr. Deleuze, G. Spinoza y... *Op. cit.*, p.87, p.96 y p. 209.

¹⁸ Una versión ampliada de la importancia de la immanencia y la potencia en la obra de Spinoza puede encontrarse en mi artículo [Tejeda, C.] “La importancia de la causa immanente en la Ética de Spinoza” o bien en el artículo [Rubín, A. “Ontología política... *Op. cit.*]. Si bien, compartimos la interpretación del autor, existen diferencias sustanciales en las consecuencias que se extraen acerca del pensamiento de Spinoza.

integrismo religioso [...] A partir de esto sería posible representarse la libertad, interior y exterior, individual y colectiva, no como una amenaza, sino como la condición misma de la seguridad¹⁹.

Este sentimiento se encuentra plenamente reflejado en el epistolario de Spinoza, pues en la carta XXX deja claro cuál es el sentido y las causas para la redacción del TTP:

1° Los prejuicios de los teólogos; pues sé que impiden sobremanera que los hombres puedan dedicar su espíritu a la filosofía; por consiguiente, me ocupo activamente de descubrirlos y de extirparlos de las mentes de los más inteligentes; 2° La opinión que el vulgo tiene de mí, que no cesa de acusarme de ateísmo: también estoy obligado a rebatirla en todo lo posible; 3) la libertad de filosofar y de decir lo que pensamos, quiero defenderla en toda forma, porque aquí está suprimida de todos los modos por la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores.²⁰

La idea de Spinoza es liberarnos de todas las ilusiones a las cuales nos encontramos amarrados y, por eso, las palabras del TTP pueden ser consideradas como un ataque a la íntima relación que se establece entre política y teología. Los primeros capítulos se centran en el problema religioso y tiene ácidos comentarios a la religión instituida, por lo cual se entiende que Spinoza haya sido considerado un blasfemo. Spinoza establece una regla universal para una adecuada interpretación de las Escrituras que no atribuya nada que no se desprenda fielmente de su historia²¹. La idea es que no haya una sobreinterpretación, sino indicar lo que realmente vieron u oyeron los profetas y no aquello que pudieron interpretar. Las consecuencias del escrutinio comienzan a revelarse a partir del cap. XII y la principal conclusión es que la religión no necesita de elementos supersticiosos que guíen la consideración bíblica. Aunque en las Escrituras haya superstición, sobre su fondo se elevan los elementos que constituyen la “verdadera religión”: “su compendio es amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo”²², lo que coincide plenamente con los fundamentos de la luz natural y la razón expuesto en el último capítulo de la *Ética*.

De aquí se colige que la filosofía y la teología son cuestiones que remiten a problemas distintos y que sus tratamientos son igualmente divergentes en cuanto sus fines no son los mismos. Si la teología solo nos conmina a la obediencia y la piedad, no es necesario que se nos coaccione en cuanto a lo que pensamos y decimos. Esta libertad de pensar y decir es básica para la convivencia de los hombres. Eso precisamente porque “ni la teología está obligada a esclavizarse a la razón, ni la razón a la teología, sino que cada una ha de reinar en su propio terreno, tal como dijimos: la razón en el de la verdad y la sabiduría; la teología, en el de la piedad y la obediencia”²³. Este punto nos permite transitar a la consideración de lo político, pues para saber hasta dónde llega la libertad de opinar, debemos necesariamente establecer cuáles son los fundamentos del Estado.

¹⁹ Balibar, É. *Spinoza y la política*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, p. 41.

²⁰ Spinoza, B. *Epistolario (EP)*. Traducción de Diego Tatián. Colihue, Buenos Aires. 2007, XXX, p. 140.

²¹ Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Traducción de José Luis Gil Arístu. Editorial Laeteli, Pamplona, 2014.

²² *Ibid.*, cap. XII, p. 203.

²³ *Ibid.*, cap. XV, p. 230.

Así, el gran problema de Spinoza será conciliar la soberanía del Estado y el derecho natural individual. El fundamento del Estado no puede estar basado en el poder de la soberanía suprema, pues asumido esto su autoridad puede derivar en una práctica tiránica. Tampoco puede estar basada en la libertad individual, ya que de esta forma cada individuo podría juzgar de manera propia, guiado por sus propios deseos, lo más conveniente para un gobierno. Es la interacción de estos dos elementos y su concordia lo que permite pensar en una organización política estable. Según Balibar, “lo que intenta demostrar Spinoza es una tesis bastante más fuerte [...]: soberanía del Estado y libertad individual no tienen que ser separadas, ni propiamente hablando conciliadas, porque ellas no se contradicen. La contradicción será oponerlas²⁴.”

En caso contrario, los resultados posibles son: la concentración unilateral del poder que genera siempre odio y quiebres en el seno social; o un individuo que es devuelto al estado de naturaleza, pues con una libertad absoluta actuaría guiado por sus más bajos apetitos. Debemos evitar las consecuencias de un represión violenta, pero eso no significa que el individuo pueda hacer cuanto apetezca. La opinión y el derecho de filosofar no deben recusarse, sino es la acción la que debe limitarse.

En efecto, dado que los seres humanos tienen opiniones muy distintas cuando juzgan con libertad y que cada cual cree saberlo todo, y puesto que es, además, imposible que todos piensen igual y las mismas cosas y hablen con una sola boca, no podrán vivir en paz a menos que cada cual renuncie al derecho a actuar exclusivamente según sus propios designios²⁵

Pero según Spinoza, habrán siempre opiniones que tendrán el mismo efecto que las propias acciones y, en tal caso, ellas también deberán limitarse: por sobre todo, esas opiniones serán las que amenazan la seguridad del pacto soberano y la libertad, que es el fin mismo de la República. Atendidos estos aspectos, entonces se puede constituir un Estado que respete la interacción individuo-sociedad, nos libere del miedo y permita el tránsito a una sociedad civil razonable. Entonces:

Considerada de una manera no formal, en su aplicación efectiva, la soberanía se revela como una construcción colectiva continua, un proceso de “transferencia” de potencias individuales a la potencia pública [...] El límite que implica la existencia de un Estado [...] no expresa en sí misma otra cosa que la eficacia de un proceso constitutivo²⁶

Este derecho de la sociedad Spinoza lo llamará democracia²⁷. Y aquí es donde comienzan las vacilaciones del TTP, principalmente en torno a la conexión adecuada con la idea de inmanencia y de potencia. Sabemos que la doctrina del TTP descansa en la idea de la potencia natural e individual. Al inicio del capítulo XVI Spinoza asevera que necesita examinar de forma ordenada los fundamentos del Estado, pero al llegar al final de la fase de exposición nos dice:

²⁴ Balibar, É. *Op. cit.*, p. 45.

²⁵ Spinoza, B. TTP. *Op. cit.*, cap. XX, p. 305.

²⁶ Balibar, É. *Op. cit.*, pp. 48-49.

²⁷ Spinoza, B. TTP. *Op. cit.* cap. XVI.

Con estos razonamientos creo haber mostrado con suficiente claridad cuáles son los fundamentos del Estado democrático [...] Por lo demás, solo he querido abordar expresamente esta modalidad de gobierno por ser la más importantes para mi propósito, pues me había propuesto tratar de la utilidad de la libertad en el Estado²⁸

Spinoza reduce los fundamentos del Estado a lo que él identifica como la “mejor forma de gobierno”. Así lo declara Balibar: “el Estado democrático finalmente no aparece como el más estable, sólo porque desde el principio, los postulados implícitamente democráticos fueron investidos en la definición de Estado”²⁹. Esto encierra una pugna interna entre la forma de concebir el Estado en el TTP y la concepción de inmanencia que se extrae desde la Ética.

Vinculado a este problema, se nos presenta otro relacionado igualmente con la democracia, pero con algunos matices de diferencia. Reconoce Spinoza, desde los fundamentos de la ontología-política de la Ética, que todo Estado se muestra como el efecto de causas naturales. Sin embargo, como vimos anteriormente el gobierno democrático se revela como arquetípico, es decir, como el que necesariamente conduce a un Estado sano. “Spinoza parece hallarse claramente enfrentado al problema, al juzgar por la manera en que su texto oscila entre una definición de Estado general [...] y un análisis de las formas propias de la democracia. Todo sucede entonces como si el concepto de democracia recibiera una doble inscripción teórica”³⁰. Se refiere precisamente Balibar al hecho de que la democracia aparece como un régimen político particular y a la vez la “verdad” (trascendente) de todos los regímenes.

Pero hay un tercer problema que remite a la interpretación de Spinoza y que envuelve a toda la discusión anterior. Si se intenta comprender el pensamiento político de Spinoza preponderantemente a partir de sus obras políticas (TTP y TP), es legítimo afirmar que él es un precursor del liberalismo y un filósofo del contrato social. “Spinoza puede sin duda ser considerado como uno de los principales precursores del liberalismo moderno. El *Tractatus Politicus* supera en muchos sentidos al *Tractatus Theologico-Politicus*”³¹. Doménico Losurdo dirá que el liberalismo puede entenderse básicamente como “la tradición del pensamiento que centra su preocupación en la libertad del individuo”³². Si nos seguimos de esta definición, se entiende que la libertad al interior de la organización política deberá pensarse como un proceso que sea capaz de dar una autonomía mayor a cada individuo. ¿Y qué mejor forma de gobierno para dar la mayor libertad a cada individuo que la democracia? Spinoza lo dice claramente:

Existe, por tanto, la posibilidad de formar una sociedad sin contradecir el derecho natural y de mantener siempre con suma lealtad el pacto. La condición es que el individuo transfiera todo el poder que posee a la sociedad, que retendrá en exclusiva el máximo derecho natural sobre todas las cosas, es decir, el poder soberano, al que todos se verán obligados a obedecer libremente o por miedo al suplicio. Este derecho de la sociedad se llama democracia³³.

²⁸ *Ibid.*, cap. XVI, 244-245.

²⁹ Balibar, É. *Op. cit.*, 50

³⁰ *Ibid.*

³¹ Elhanan, Y. “El problema de la libertad humana en Leibniz y Spinoza”. En: Cabañas, L. y Esquisabel, O, [Eds]. *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Editorial Comares, 2014, p. 222.

³² Losurdo, D. *Contrahistoria del liberalismo*. El Viejo Topo, Barcelona, 2007, p. 11.

³³ Spinoza, B. TTP. *Op. cit.* cap. XVI, p. 242.

Este proceso de transferencia del poder lo llamaremos contrato o pacto social y, así, encajan todas las piezas para darnos una mirada coherente de la política spinozista. Y esto cobra aún mayor sentido si entendemos que, en general, “se ha utilizado el término ‘liberalismo’ como algo equivalente a lo que se llama popularmente ‘democracia’, en contraste con el comunismo o el fascismo”³⁴. Democracia, contrato social, libertad individual (de pensamiento y de expresión), soberanía, forman parte de un gran engranaje que ha decantado en una tradición política a la cual se liga el pensamiento de Spinoza. Por último, podemos hacer extensión de estas conclusiones del TTP al TP, recordando que en el TP hay un “refinamiento” de su teoría política –como más arriba se señala.

Sin embargo, tal planteamiento no es más que una traición al pensamiento de Spinoza. Entre el TTP y el TP no existe una relación de continuidad, como sugiere más arriba Elhanan Yahira: en realidad no hay superación, sino, en gran medida, una fractura. Primero, porque el TP al plantear la política ya no en términos de libertad individual y soberanía, sino en términos de potencia de la *multitudo*, ancla la libertad en el proceso colectivo de constitución de fuerzas. Ya no se trata del individuo aislado, pues la *multitudo* refiere a la colectividad que se da a sí su propio proceso de autoconstitución. Este punto lo desarrollaremos con mayor amplitud en los siguientes apartados.

Segundo, en el TP no existe una teoría del contrato social³⁵. Si bien, uno de los autores que mayormente desarrolla esta interpretación es Toni Negri, creemos, además, que hay dos razones de peso que permiten sustentar esta afirmación. Primero, una de forma: una revisión atenta del *Lexicon spinozanum* de Emilia Giancotti nos muestra que las palabras *pactum* o *contractus* son de uso frecuente en el TTP. En el TP casi desaparece su uso. De hecho, *pactum* no aparece una sola vez en el texto del TP, mientras que *contractus* solamente es mencionada en el párrafo 6 del capítulo IV (3 veces)³⁶ y bajo una condición negativa: “no cabe duda de que los contratos o leyes por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre deben ser violados, cuando el bien común así lo exige”³⁷. Esto nos lleva a la segunda razón –de fondo– que se vincula fuertemente con la primera. Al ser *potentia* la esencia de la naturaleza completa y también del derecho natural de cada individuo, se hace inviable denominar a la teoría política spinozista como contractualista: “una teoría política basada en el derecho natural contenía dos elementos necesarios: el contrato mediante el cual nacía una sociedad o un gobierno (o ambos) y el estado de naturaleza que existía aparte del contrato”³⁸. La escisión entre un estado de naturaleza (preexistente o coexistente) y otro de civilización no tiene sentido en esta filosofía inmanente. En Spinoza, tanto el orden de producción de las cosas como de los regímenes políticos se siguen de la sola potencia de la naturaleza. Esta división entre un estado de naturaleza salvaje y un estado de civilización y organización racional, sin duda, oculta como presupuesto una jerarquía que la definición misma de inmanencia recusa. No se trata, sin embargo, de que en la actividad política no se generen jerarquías, sino que ellas son producto de los procesos de poder y su resultado es tal o cual tipo de organización. Suponer que la cultura es un estado superior a la naturaleza es pretender,

³⁴ Sabine, G. *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 402.

³⁵ Negri, T. *La anomalía salvaje*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1993.

³⁶ Cfr. Giancotti, E. *Op. cit.*, p. 228 y pp. 793-794.

³⁷ Spinoza, B. TP. Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2010, cap. IV, §6, p. 125.

³⁸ Sabine, G. *Op. cit.*, p. 334.

como diría Gilbert Simondon³⁹, explicar los procesos de individuación a partir de un término primero, lo que encierra ya un cierto supuesto acerca de cómo interpretamos esa realidad. En esa misma línea, Gilles Deleuze dirá que “si somos spinozistas, no definiremos algo ni por su forma ni por sus órganos y funciones, ni como substancia o sujeto”⁴⁰. Lo definiremos a partir del conjunto de relaciones que establece y de su poder de afectar (elementos informados).

Por último, habrá que entender lo inadecuado que es hacer una lectura de la política spinozista solo a partir de sus tratados políticos. Ello atenta contra la lectura adecuada de su obra. En la filosofía de Spinoza estamos al frente de una ontología política. “Decir que lo político es un elemento fundamental del sistema spinozista es, por tanto, correcto: pero sólo teniendo presente que lo político mismo es también metafísico”⁴¹. Y lo fundamental de esa construcción ontológica política está en la Ética. Hemos sostenido que los conceptos de inmanencia y potencia son claves para la interpretación de la filosofía spinozista. Si no respetamos la noción de inmanencia de manera irrestricta, tampoco aceptaremos la conexión profunda de la Ética con el desarrollo del pensamiento político spinozista. Dice Gabriel Albiac a propósito de la continuidad de la Ética con el TP que:

En el momento en el que aborda la redacción del *Tractatus politicus*, Spinoza ya tiene a la vista la versión definitiva de la *Ethica*, esa clave única y sistemática de un pensamiento que, una vez articulada en ella su economía conceptual, no tiene más que ir desplegando los territorios sobre los cuales aplicarse: tras la ética, la política. Y lo primero que aprecia el lector atento del *Tractatus politicus* es su continuidad sistemática con la obra que la precede. El *Tractatus politicus* es, de un modo milimétrico, la continuación exigida por la Parte IV de la *Ethica*⁴².

Si aceptamos, entonces, esta conexión debemos recusar la idea de pacto social y entendimiento de la democracia como mejor forma de gobierno. Estos elementos establecen ciertas jerarquías como principios definitorios de lo que realmente debe ser explicado: la constitución de la organización política. Por lo mismo, aquí aparecen quiebres fundamentales entre el TTP y el TP: en esta última obra “se trata de describir el funcionamiento real de los Estados. Bajo estas condiciones, los hábitos contractualistas pueden ser abandonados”⁴³ y, a su vez, tanto la monarquía como la

³⁹ En una postura muy similar a la de Spinoza, Simondon genera una filosofía donde lo importante es explicar la individuación como proceso y no presuponer que existe un principio de individuación previo a la individuación. Por lo mismo, el filósofo critica tanto al sustancialismo como al esquema hilemórfico aristotélico: “ambas suponen que existe un principio de individuación anterior a la individuación misma, susceptible de explicarla, producirla, de conducirla” [Simondon, G. *La Individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Editorial Cactus y Cebra Ediciones, Buenos Aires, 2009, p. 23]. En la primera vía se entiende que el individuo es una unidad consistente, dada y fundada sobre sí misma, inengendrada. En la segunda vía se presupone la existencia de un esquema que daría forma a la materia informada. De la misma forma, pensamos que la teoría del contrato anuncia un presupuesto que sería contrario al planteamiento teórico del TP: por un lado, la existencia de una naturaleza azarosa y, por otra, un estado de civilidad que se forja a partir de un contrato en que todos los participantes ceden voluntariamente su derecho. En Spinoza esto no puede ser calificado más que como una abstracción, ya que el derecho del hombre llega hasta donde pueda perseverar.

⁴⁰ Deleuze, G. *Spinoza, filosofía práctica*. Tusquets Editores, Barcelona, 2009, p. 155.

⁴¹ Negri, T. *La anomalía... Op. cit.*, p. 174.

⁴² Albiac, G. *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Editorial Tecnos, Madrid, 2011, p. 228.

⁴³ Moreau, P. F. *Spinoza y el spinozismo*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2012, p. 113.

aristocracia y la democracia pueden ser entendidas como formas de gobierno que pueden o no pueden funcionar. Por otro lado, la potencia que define a la naturaleza completa nos pone en el horizonte de la explicación de lo propiamente político en Spinoza. En este sentido, la potencia de la *multitudo* pasará a ser fundante de los procesos colectivos, de su constitución y desarrollo. A partir de allí, podremos explicar que lo político en Spinoza no tiene nada que ver con formas de gobierno constituidas, sino con la tendencia que siguen esos procesos constitutivos hacia la “ampliación” o la “concentración de potencia”. Esto es lo que pasaremos a explicar en los siguientes apartados con principal atención en el TP.

IV. La política inmanente del TP

El TP se adentra sin preámbulos en los fundamentos del Estado, liberándose del análisis de la religión. El libro está dividido en dos partes plenamente reconocibles. Los aspectos constituyentes de la política (cap. I al V) y los constituidos o productos de la política: monarquía, aristocracia y democracia (cap. VI al XI)⁴⁴. Si la potencia es la esencia de Dios o la Naturaleza, entonces la política constituyente se identifica con la *potentia* y lo constituido es la *potestas* o cualquier forma de institucionalización con un poder propio de afectar. Como puede observarse, esta distinción se sigue de manera directa de la diferenciación entre *Natura naturans* y *Natura naturata* de la Ética. La diferencia entre *potentia* y *potestas* es clave para poder hacer una interpretación adecuada del TP y solo se aprecia en el latín. En el castellano se traducen ambos por “poder” y así *de facto* lo hace Atilano Domínguez en su traducción de la obra.

Las consecuencias para el tratamiento de lo político en el TP se desprenden directamente de la Ética. Puede observarse cómo esta distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata* de la Ética se concilia con la distinción entre *potentia* y *potestas*. Es la potencia misma de seguir existiendo de cada ser lo que dicta su esencia y, en ese sentido, cada individuo no es más que la expresión de la potencia infinita de producción de Dios. Que cada cosa se esfuerce en perseverar es su existencia “*est l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza*”⁴⁵. De aquí se sigue lo que sea el derecho natural:

Así pues, por derecho natural entiendo las mismas reglas o leyes de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo **poder** de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llegue su **poder**⁴⁶

⁴⁴ Cfr. Spinoza, B. TP. Introducción de Atilano Domínguez. *Op. cit.*, pp. 7-65.

⁴⁵ Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Éditions de Minuit, Paris, 1988, p. 9. “Es el único punto de partida de toda la teoría de las pasiones, de toda la Política y de toda la Moral de Spinoza” (la traducción es nuestra).

⁴⁶ Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. II, § IV, p. 90. Cfr: con la obra en su idioma original: “*Per Jus itaque naturae intelligo ipsas naturae leges, seu regulas, secundum quam omniam fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam; atque adeò totius naturae, & consequenter uniuscujusque individui naturale Jus eò usque se extendit, quò ejus potentia*” (la negrita es nuestra en ambos casos). [Spinoza, B. *Opera*. Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, p. 277].

Sin embargo, se debe ser justo, ya que esto no es una diferencia sustancial con el TTP. Lo que sí es distinto es la utilización de la expresión latina *potentia* (no *potestas*) para referirse a las leyes constituyentes, lo que no aparece claro en relación a la formulación de las formas de gobierno en TTP. Toni Negri dirá en *La anomalía salvaje* que el poder no puede ser más que entendido como subordinado a la potencia del ser, ya que el primero es un elemento determinado y sometido al continuo desplazamiento de la actualización dinámica que la potencia efectúa⁴⁷.

De esta forma, el concepto de libertad individual (de pensar y decir como señala en el TTP) en el derecho civil es reemplazado por otro término. “Este derecho que se define por el **poder de la multitud** suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargada de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la paz y la guerra”⁴⁸. La dinámica de lo político debe entenderse como la constitución de la potencia de la *multitudo* y ya no más como una relación entre la soberanía del Estado y la libertad individual. En palabras de Toni Negri, ahora “la determinación constitutiva nos es, pues, dada sobre el horizonte de la «multitudo». La «multitudo» se ha convertido en esencia productiva. El derecho civil es la potencia de la «multitudo». El contrato se sustituye por el consenso; el método de la individualidad, por el de la colectividad”⁴⁹. La escritura latina original de Spinoza revela cómo el término multitud se asocia al término *potentia*.

De esta forma, 1) con la *multitudo* Spinoza hace intervenir una realidad intermedia entre dos términos extremos: “El problema político no es más un problema planteado en dos términos, sino en tres: «individuo» y «Estado» son en realidad abstracciones, que no tienen sentido más que en relación la una con la otra; cada uno expresa en definitiva una modalidad bajo la cual se realiza la potencia de la multitud como tal”⁵⁰. Permite esto comprender lo político en relación a grupos, movimientos sociales, sociedades u otras asociaciones, todos vinculados a afectos o motivaciones comunes y relacionados como verdaderos cuerpos con un solo movimiento compartido. Finalmente, el Estado como el individuo no serían más que *auxilia imaginatio* o abstracciones que no tendrían un correlato ontológico en la realidad⁵¹.

Por otro lado, 2) ya tampoco será la democracia el modelo privilegiado y, en cierta medida, el ideal de gobierno dentro de los análisis de Spinoza. Se trata ahora sobre la base de acuerdo a la distribución de *potentia*, describir los tipos de gobierno que se siguen. “Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si solo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía”⁵². El derecho, es decir, la *potentia* de la multitud determina a cada una de estas formas para constituirse como Estado y, por lo mismo, es primera en relación a las determinadas formas de gobierno⁵³.

⁴⁷ Negri, T. *La anomalía... Op. cit.*

⁴⁸ Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. II, § XVII, 99-100. Cfr. con: “*Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet. Atque hoc is absolute tenet, qui curam Reipublicae ex communi consensu habet, nempe jura statuendi, interpretandi, & abolendi, urbes muniendi, de bello, & pace decernendi*”. (la negrita es nuestra en ambos casos). [Spinoza, B. *Op. cit.*, p. 282].

⁴⁹ Negri, T. *La anomalía... Op. cit.*, p. 324.

⁵⁰ Balibar, É. *Op. cit.*, p. 84.

⁵¹ Morfino, V. *El tiempo de la multitud*. Tierra de Nadie Ediciones, Madrid, 2014.

⁵² Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. II, § XVII, p. 100

⁵³ Balibar, É. *Op. cit.*

El gran problema, sin embargo, que ahora se nos presenta es mostrar cómo instituye la *multitudo* su propia eficacia interna (inmanente) de constitución. Tenemos los términos, pero no necesariamente ellos nos muestran la dinámica por la cual pueda explicarse la constitución de esas determinadas formas de gobierno. Ello solo puede explicarse introduciendo dos términos que aparecen solo relativamente explícitos en la obra de Spinoza, pero cuya creación puede justificarse plenamente: la “ampliación de poder” (*potentia*) y la “concentración de poder” (*potentia*). Además, debemos ir directamente al análisis de los capítulos VI al XI donde se describen las formas de gobiernos.

V. La única regla para constituir formas estables de gobierno: *satis amplam libertatem*

Spinoza se consideraba viviendo en una República con amplias libertades y, por lo mismo, se entiende la defensa apasionada hecha en el TTP de la República Holandesa. La caída de Jan de Witt en 1672 y la ascensión de la familia principesca Orange-Nassau, tuvo una gran influencia en su consideración de la política⁵⁴. En el TP, Spinoza vuelve a una escritura breve y centrada en los elementos teóricos de la política (se abstiene de consideraciones abundantes sobre la religión). Eso se manifiesta de buena forma en la segunda parte del escrito (cap. VI al XI) donde hay una descripción detallada de las formas de gobierno clásicas: monarquía, aristocracia y democracia.

De la descripción inmanente de los tipos de gobierno hecha en esta segunda parte, los capítulos mejor configurados son los dedicados a la monarquía: el capítulo sobre la democracia está inconcluso y los capítulos sobre la aristocracia centralizada y descentralizada terminan súbitamente.

Los capítulos sobre la monarquía tienen una consistencia particular, pues nos confirman la existencia de una estructura narrativa básica (presentación del tema, un desarrollo con exposición-demostración y una conclusión). En el inicio del capítulo VI Spinoza hace un diagnóstico y un juicio de la monarquía: “No cabe duda que quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad, están muy equivocados”⁵⁵. Al contrario de lo que usualmente se cree, la monarquía no puede ser el gobierno de uno solo; y si lo es, estamos ante un tipo de organización muy endeble. La causa de esto es que si el derecho del hombre se mide por su propia potencia, el poder de uno es incapaz de sostener el peso de todo un Estado. Se debe tener sólidos fundamentos para tener un gobierno estable, “es decir, que ellos deben garantizar la seguridad del monarca y la paz de la multitud, de forma que aquél sea tanto más independiente cuanto más vele por la salvación de ésta”⁵⁶. De ahí que se entienda que extender el poder es saludable.

En lo que sigue, Spinoza expone una serie de medidas para tener una monarquía estable: construir una o varias ciudades amuralladas; el ejército debe estar formado solo por ciudadanos; los ciudadanos deben estar distribuidos por familias; los campos, los suelos y las casas son de quien detente el derecho público; se entenderá por

⁵⁴ Nadler, S. *Spinoza*. Madrid, Editorial Acento, 2004.

⁵⁵ Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. VI, § V, p. 133.

⁵⁶ *Ibid.*, cap. VI, § VIII, p. 135.

nobles a quienes descieran del rey; los consejeros del rey deben ser varios, solo elegidos entre los ciudadanos y forman el Consejo Real; para administrar la justicia se designa otro Consejo y se eligen jueces; el Estado debe ser indivisible⁵⁷, etc. Todos estos elementos son demostrados a partir del capítulo VII, donde Spinoza hace una explicación metódica de la monarquía.

Pero lo más interesante del capítulo VII, sin duda, es su conclusión. Atilano Domínguez traduce:

Concluimos, pues, que la multitud puede mantener bajo el rey una **libertad suficientemente amplia**, con tal que logre que el poder del rey se determine por el solo **poder** de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo. Y ésta ha sido la única **regla** que yo he seguido al establecer las bases del Estado monárquico⁵⁸.

Pero en el original latino se establece lo siguiente:

*Concludimos itaque multitudinem satis amplam libertatem sub Rege servare posse, modò efficiat, ut Regis potentia solâ ipsius multitudinis potentiâ determinetur, & ipsius multitudinis praesidio servetur. Atque haec unica fuit Regula, quam in jaciendis imperii Monarchici fundamentis sequutus sum*⁵⁹.

Hacemos las siguientes apreciaciones: 1) Spinoza no hace referencia a las *potes-tas*, sino a la *potentia*, por lo tanto, la traducción castellana (poder) oculta el verdadero sentido de esta conclusión. 2) Existe una regla: para que la *multitudo* (cuya potencia define al Estado) mantenga una “libertad suficientemente amplia” es necesario que ella misma determine la potencia del monarca. 3) Esa *Regula* es la “única” que ha seguido para establecer las bases de la monarquía.

Nos preguntábamos cómo instituye la *multitudo* su propia eficacia interna (inmanente) de constitución. Nuestra respuesta es que a partir de una regla simple: mediante un “movimiento” o “tendencia”⁶⁰ hacia la “ampliación de poder”⁶¹ (*potentia*). Es precisamente la “ampliación de poder” (*potentia*) la tendencia que desde su inicio se muestra como constituyente de un Estado monárquico estable: se cree que la monarquía es el poder de uno, pero esto es inconcebible desde el punto de vista de la potencia. Para seguridad del monarca y de la multitud lo mejor es que su potencia

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, cap. VII, § XXXI, p. 179 (la negrita es nuestra).

⁵⁹ Spinoza, B. *Opera. Op. cit.*, p. 323 (la negrita es nuestra).

⁶⁰ Rubín, A. *Op. cit.* Si bien en su artículo sobre Spinoza Rubín habla acerca del término tendencia, no lo define propiamente. Para nosotros el concepto de tendencia es importante para mostrar la dinámica de la filosofía y la teoría política spinozista y es por eso que nos tomamos del término tal como lo define Bergson: “No existen cosas hechas, sino solamente cosas que se hacen, no hay estados que se mantienen, sino solamente estados que cambian. El reposo nunca es más que aparente, o más bien relativo. La conciencia que tenemos de nuestra propia persona, en su continuo fluir, nos introduce en el interior de una realidad según el modelo de la cual debemos representarnos las demás. Toda realidad es por tanto tendencia, si se acepta llamar tendencia a un cambio de dirección en un estado naciente”. [Bergson, H. *El pensamiento y lo Moviente*. Editorial Cactus. Buenos Aires, 2013, pp. 211].

⁶¹ No nos contradecimos al traducir “ampliación de poder” en vez de “ampliación de potencia”. Es solo que en el castellano se hace una asociación más rápida con lo propiamente político al hablar directamente de “poder”. Para no olvidar el sentido de este término que acuñamos, es que recurrentemente pondremos al lado del concepto la traducción latina que es *potentia* y no *potes-tas*.

sea lo más amplia (*amplam*) posible. Por lo mismo, necesitamos de instituciones que propendan a este fin⁶².

Pero el sentido de esta conclusión expuesta por Spinoza es aún mayor. Spinoza habla de *potentia*, por lo tanto, de las leyes constituyentes de la política y de ellas la “única” regla que ha seguido para construir la monarquía es la de “ampliación de poder”. Al ser una *Regula* constituyente fundada en la *potentia*, ésta debe extenderse a todo tipo de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. ¿Está permitido este paso? Nosotros afirmamos que sí. Primero, porque la noción de “ampliación de poder” (*potentia*) muestra la manera en que la *multitudo* instituye su propia potencia interna: tanto la monarquía como la democracia y la aristocracia pueden tender hacia la “ampliación de poder” (*potentia*), pero para ello debe considerarse las formas y características propias de cada forma de gobierno: es lo que ha hecho Spinoza al enumerar las características que debiera tener una monarquía bien constituida. Segundo, porque la *potentia* hace referencia a las dimensiones constituyentes expresadas como elemento ontológico primero a las formas políticas constituidas. Tercero, porque aunque la noción de ampliar (*amplam*) aparezca solo una vez en el escrito, encontramos muchas huellas de su importancia para explicar la dinámica de constitución política de la *multitudo*.

Por ejemplo, en el cap. 2 del TP Spinoza señala claramente que “si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo”⁶³. Así mientras más estrechen vínculos, más derecho tendrán colectivamente. De esta forma, podemos entender que “la potencia es tanto más grande cuanto más se extiende la asociación”⁶⁴. Ampliar el poder no es solo, entonces, una fórmula que se sustenta en la aparición de la expresión latina *amplam*, sino que la “ampliación de poder” supone un proceso efectivo de acumulación de potencia y donde los vínculos por componer no solo son la expresión de una fórmula discursiva. A mayor potencia efectiva acumulada, mientras más vínculos se compongan, mayor es la libertad de acción que tiene la *multitudo*. Y esto se afirma porque precisamente “la libertad [...] no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar”⁶⁵. Nos encontramos aquí nuevamente con una correspondencia directa entre la el TP y la Ética. Dice Spinoza en esta última obra: “en efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado”⁶⁶. Nuevamente, la regla bajo la cual se comprende la constitución de la *multitudo* es la “ampliación de poder”, porque se entiende que la efectiva composición de relaciones genera mayor potencia en el cuerpo social.

⁶² En este sentido, la tradición de pensamiento político conocida como republicanism cívico ha propuesto fundamentos y conclusiones semejantes. Desde Aristóteles la causa de las crisis políticas es la *stásis*, la tendencia al enfrentamiento entre los distintos componentes de lo social y su expresión política [Ramis, J. P. “Observaciones sobre el alcance de la *stásis* en la praxis y la teoría política griega antigua”. *De Rebus Antiquis*, num. 5, año V, 2015, pp. 45-54]. De la misma forma, el conflicto de clases es central en la *Istorie Fiorentinae* de Maquiavelo, donde se muestran los vaivenes del poder y la forma en que este tiende a la concentración y a la repartición, inspirado por los distintos intereses de los grupos en disputa [cfr. Machiavelli, N. *Tutte le opere*. Secondo L’edizione di Mario Martelli (1971). Bompiani Il Pensiero Occidentale, Giunti Editore, Firenze (Italia), 2018].

⁶³ Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. II, § XIII, p. 97.

⁶⁴ Negri, T. *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2011, p. 13.

⁶⁵ Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. II, § XI, p. 97.

⁶⁶ Spinoza, B. Ética. *Op. cit.*, p. IV, prop. XVIII, scol, p. 332.

A medida que avancemos en el texto daremos mayores pruebas acerca de cómo la “ampliación de poder” y la *multitudo* describen de forma adecuada los procesos para la constitución de una organización política estable, pero debemos despejar antes algunas interrogantes. ¿Por qué solo hasta la conclusión del capítulo del capítulo VII aparece esta afirmación y no como elemento del cap. I al V donde se determinan las leyes constituyentes de la política de TP? Porque la muerte de Spinoza le impidió resolver los problemas estructurales de la obra. Toni Negri enumera algunos de ellos:

Tras los capítulos I-V, que comprenden también algunas desviaciones argumentativas internas que no pueden reducirse a la sola versatilidad del método fenomenológico, las ambigüedades del texto se hacen muy frecuentes. La ejemplificación histórica es incierta. La tipología estructural de la forma-Estado y de la forma-gobierno es demasiado determinada, a veces decididamente “provinciana”, ligada a contingencias características del desarrollo político de los Países Bajos. Un trabajo más amplio habría mejorado sin duda el texto también en cuanto a la redacción. [...] El conjunto de lo incompleto y de la ambigüedad que caracteriza los capítulos VI-XI del *Tratado político* no impide, sin embargo, una lectura crítica que sepa recorrer el texto y reconstruir el eje general⁶⁷.

La propuesta de reconstruir el texto bajo un eje general es lo que nosotros hacemos: considerar la política como el resultado de la tendencia que instituye la misma *multitudo*, idea que tiene su fundamentación en los postulados de la Ética. ¿Pero la única tendencia a considerar es la ampliación? No, lo político es el resultado de la constitución de una tendencia en dos direcciones opuestas: “ampliación de poder” (*potentia*) y “concentración de poder” (*potentia*) o la tendencia del Estado a perder su estabilidad. Esta ambivalencia nos recuerda, sin duda, los capítulos XVII y XVIII del libro I de los *Discursos sobre la primera década* de Tito Livio de Maquiavelo. El fundamento de la corrupción es la tendencia de uno de los grupos que componen la sociedad de apropiarse del poder, de concentrarlo en algunas manos⁶⁸. No por nada, Spinoza remite en el TP a la figura del florentino de quien recalca los atinadísimos consejos que da para conservar la libertad.

Sin embargo, la fórmula es bastante antigua, pues ya Aristóteles asume un tono lejano a la filosofía especulativa al hablar de la concentración de poder en el libro III de la Política y describir los regímenes mejores y diferenciarlos de los peores. Para la tradición del republicanismo cívico la mejor salvaguarda de la libertad es una lectura realista de la política. “Puesto que régimen político y órgano de gobierno significa lo mismo, y órgano de gobierno es la parte soberana de las ciudades, necesariamente será soberano o un solo individuo o unos pocos o la mayoría”⁶⁹. De esta idea derivará Aristóteles que la perfección de las ciudades será distinta de acuerdo a quien ejerza el poder y el peligro de su decadencia, tendrá que ver con la corrupción, es decir, con la concentración de poder del grupo en el órgano de gobierno.

A pesar del rechazo que Spinoza mostraba hacia la filosofía aristotélica⁷⁰, podemos encontrar tanto en él como en Maquiavelo huellas para la consideración de los

⁶⁷ Negri, T. *La anomalía...* *Op. cit.*, pp. 336-337.

⁶⁸ cfr. Machiavelli, N. *Op. cit.*

⁶⁹ Aristóteles. *Política*. Ed. Altaya, Barcelona, 1997, libro III, cap. VII, 1279a, p. 120.

⁷⁰ Spinoza, B. EP. *Op. cit.*, LVI.

regímenes políticos desde una perspectiva inmanente. Aún más, esto nos permite esgrimir que a pesar de no encontrar un término en el TP que haga la contraparte al de “ampliación de poder”, no es para nada grosero llamar a la otra dirección de la tendencia “concentración de poder” (que precisamente es la marca de desestabilización de los Estados en los tres autores). Sucede que Spinoza busca en el TP mostrarnos cómo funcionarían de mejor manera los distintos regímenes políticos, pues “una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho y otra cosa distinta gobernar y administrar muy bien”⁷¹. De ahí que no aparezca una reflexión sistemática ni un término que resuma la “concentración de poder”. La teoría política spinozista, entonces, no puede ser confundida con una teoría normativa: la política es ese movimiento o tendencia de concentración o de ampliación de poder (*potentia*) que sigue la multitud en los procesos históricos en que se encuentra y que debe describirse. Ni la monarquía ni la aristocracia ni la democracia son buenas por sí, pues tal como pueden componerse adecuadamente, pueden también descomponerse y fracasar. Sin embargo, a pesar de no ser sistemáticas, aparecen desperdigadas por toda la obra las causas del fracaso de los distintos tipos de gobierno – lo que nos recuerda, una vez más a Maquiavelo y las recomendaciones al Príncipe y a las Repúblicas–:

Cada régimen lo experimenta. En la monarquía las sediciones nacen de la existencia de una nobleza hereditaria (TP, VII, 10), de recurrir a los ejércitos mercenarios (TP, VII, 12), de las rivalidades dinásticas (TP, VI, 37). En la aristocracia de la desigualdad entre los patricios (TP, VIII, 11), de la corrupción de los funcionarios (TP, VIII, 29), de la rivalidad de las ciudades entre ellas (TP, IX, 3; IX, 9), de la ambición de los jefes militares –favorecida por las situaciones de miseria, en las que el pueblo sueña con un salvador (TP, VIII, 9; X, 1); finalmente y sobre todo de la lucha de clases entre patricios y plebeyos, que son como los extranjeros en la ciudad (TP, VIII, 1-2, 11, 13-14, 19, 41, 44; X, 3)⁷².

Lo interesante es que la multitud, comprendida bajo esta lógica, nos deja pensar y medir no solo los procesos de ampliación o concentración a nivel general, sino pensarlos a nivel local: la *multitudo* tiene una potencia particular referida a las instituciones, las juntas de vecinos, los movimientos sociales o agrupaciones de diversa índole. Lo importante, por sobre todo, es constatar que esta “ampliación” y “concentración de poder” (*potentia*) no son elementos que tenga un simple matiz económico, sino que interpelan a la vida y, en ese sentido, también al concepto de libertad y seguridad spinozistas. Esto lo desarrollaremos prontamente, pero ahora debemos mostrar qué otros elementos justifican esta particular interpretación que hacemos de la política spinozista.

VI. Justificación de nuestra interpretación del TP y de la creación de los términos “ampliación” y “concentración de poder”

Desde la inmanencia spinozista, es imposible erigir una teoría política suponiendo la existencia de un “gobierno ideal” –o lo que es lo mismo, un punto de confluencia al

⁷¹ Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. V, § I, p. 126.

⁷² Balibar, É. *Op. cit.*, p. 84.

que cualquier gobierno debiera llegar— o que ubique al derecho como una instancia trascendente desde la cual se entienda la constitución de lo político en general⁷³. Los parámetros que explican la constitución de los gobiernos no son normativos, pues Spinoza es un realista político: el TP describe no cómo debieran ser, sino el funcionamiento real de los Estados. De ahí la crítica ácida que desde el comienzo del escrito Spinoza dedica a aquellos que desde una posición jerárquica juzgan el actuar de los hombres: “conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran”⁷⁴. Los ecos de *El Príncipe* de Maquiavelo son aquí incostestables: “*e molti si sono immaginati republiche e principati, che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero, perché elli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere*”⁷⁵. Bajo esta consigna no normativa, Spinoza intenta deducir, teniendo en cuenta la naturaleza humana y la fluctuación de sus afectos, “aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica”⁷⁶. En la misma introducción del TP, Spinoza declara algo vital: “Por mi parte, estoy plenamente convencido de que la experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser guiada o mantenida dentro de ciertos límites”⁷⁷. Spinoza declara, así, explícitamente que su concepción de la política coincide con una lógica inmanente, pues las formas de gobierno a las que alude son descritas claramente en el TP: la monarquía, la aristocracia y la democracia. En cada una de esas formas es perfectamente posible que los hombres vivan en concordia y que la *multitudo* tenga límites. En este texto no se desprende nada así como una forma privilegiada de gobierno (jerarquía) que dé sentido a todas las demás formas; al contrario, se expresa con toda claridad la paridad de todas ellas. El TTP, sin embargo, transgrede el sentido de la inmanencia al proponer una respuesta única (trascendente) al problema de la organización estatal.

La democracia no puede ser la mejor forma de gobierno y es, por lo mismo, imposible afirmar que Spinoza es un pensador de la democratización o de la democracia radical. Un representante de la primera postura es Étienne Balibar. El alma del Estado en el TP, según él, sería la decisión y sus mecanismos tendrían un doble objetivo: constituir el aparato de Estado y “comprometerse en un proceso de ‘democratización’ del aparato mismo”⁷⁸. Pero esta no es más que una manera velada de darle un status prioritario a la idea de democracia y de dotarla de una dinámica artificiosa. Balibar mismo establece en su estudio *Spinoza y la política* que “la noción de ‘derecho’ no está primera: la noción primera es la de “poder”. Se puede decir que la palabra ‘derecho’ (*Jus*) expresa la realidad originaria del poder (*potentia*) en el lenguaje político”⁷⁹. De la misma forma, debería establecer que ni la democracia ni la democratización son realidades originarias en términos políticos: es primera la potencia de la multitud y la eficacia de su proceso constitutivo. Las formas de la

⁷³ Tatián, D. “Spinoza, un realismo anómalo de paz”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 16 (32), 2014, pp. 93-109.

⁷⁴ Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. I, § I, p. 82.

⁷⁵ Machiavelli, N. *Op. cit.*, p. 859. “Pues, muchos son los que han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente, y está tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir”. [Maquiavelo, N. *El príncipe*. Traducción de Juan Manuel Forte. Editorial Gredos, Madrid, 2011, p. 51].

⁷⁶ Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. I, § IV, p. 85.

⁷⁷ *Ibid.*, cap. I, § III, p. 84.

⁷⁸ Balibar, É. *Op. cit.*, p. 89.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 74-75.

política (democracia, aristocracia y monarquía) son el resultado de procesos constituyentes de la potencia y, por lo mismo, todas derivan de ella como resultado⁸⁰.

Norberto Bobbio señala a Maquiavelo como instaurador de una nueva lectura sobre las formas de gobierno que valida el conflicto en la sociedad civil, y donde estas formas son un reflejo, un resultado explícito de las contradicciones que nacen desde la ampliación de poder como fundamento de una república ordenada y duradera⁸¹. Éste giro moderno de la interpretación de las formas de gobierno, de la cual Spinoza puede ser considerado un representante, valida de alguna forma la constitución de la *multitudo* a partir de un proceso donde las relaciones y las fuerzas establecidas en un “campo de fuerzas”⁸² son más importantes que la búsqueda de la mejor forma de gobierno. Y recusa nuevamente interpretaciones que tiendan a buscar en la democracia algún privilegio.

Abraham Rubín respondería a la segunda opción interpretativa mencionada: ve a Spinoza como un pensador de la democracia radical. Él señala que:

El poder en esta democracia radical sólo lo puede ejercer legítimamente la multitud, al igual que el derecho y las leyes. Es radical, pues su transferencia de poder se hace exclusivamente en virtud de la composición de fuerzas que se da en los flujos colectivos de potencias y derechos y que se gestiona desde los mismos sin referencia a nada externo, ni tan siquiera a un tipo de acumulación de poder en una instancia concreta, sea superior o simplemente individual⁸³.

Podríamos recusar la postura de Rubín con el mismo argumento que más arriba damos. ¿Acaso al hablar de “transferencia de poder”, de “composición de fuerzas”, el autor no pone más acento en la potencia (*potentia*) como “realidad originaria” del poder? ¿Y por qué identificar esa realidad dinámica con la noción de democracia radical? Insistimos que desde una perspectiva inmanente spinozista es impensable afirmar la existencia de un tipo privilegiado de gobierno, llámese a este democracia o democracia radical. La dinámica constituyente de la política (*potentia*) es anterior a la existencia de formas de gobierno constituidas (*potestas*). Nos parece, entonces, que las nociones de “ampliación de poder” (*potentia*) y de “concentración de poder” (*potentia*) designan de forma más certera lo esencial de la política spinozista.

Decíamos que aunque la noción de ampliar (*amplam*) aparece escasamente (solo en las conclusiones del capítulo sobre la monarquía), pensamos que permite explicar el funcionamiento de constitución de lo político y hay indicios dentro del TP que son reforzados por las interpretaciones de ciertos autores. Mientras más “ampliación de poder” (*potentia*) a la multitudes, mayor libertad y seguridad. Al contrario, cuando se genera una mayor “concentración de poder” (*potentia*) y, al mismo tiempo, mayor inestabilidad es porque un grupo o distintos grupos con intereses antagonistas se han apropiado de los espacios de poder. Precisamente, a propósito de aquello, expresa Balibar que “son compatibles derechos que expresan potencias que se suman o se multiplican; a la inversa, incompatibles aquellos que corresponden a potencias que

⁸⁰ Según Alexandre Matheron el único punto de partida en Spinoza es la potencia. *Vid.* nota 29.

⁸¹ Cfr. Bobbio, N. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Editorial FCE, México, 2010, p. 78-79.

⁸² Albiac, G. *Op. cit.*, p. 243.

⁸³ Rubín, A. *Op. cit.*

se destruyen mutuamente”⁸⁴. Esto traduce precisamente el sentido que tienen nuestros conceptos de “ampliación” y “concentración de poder” (*potentia*).

También, en el capítulo VIII del TP al hablar sobre la aristocracia centralizada, Spinoza nos dirá “que el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio⁸⁵ es absoluto o se acerca bastante a él”⁸⁶. Sigue siendo el criterio para la conformación de un Estado estable la “ampliación de poder” (*potentia*) hacia la multitud. De hecho, Balibar parece intuir la relevancia de ampliar el poder al mayor número posible al señalar que existe una regla fundamental: “una aristocracia para ser viable debe ampliarse al máximo”⁸⁷, con lo cual hace el criterio no solo extensible a la monarquía, sino a la aristocracia. ¿Y porque no ampliarla a la democracia? Concluimos, entonces, que es esta tendencia en dos direcciones contrarias la que define esencialmente lo político por sobre las formas de gobierno constituidas. Esto concuerda perfectamente con la doctrina de la Ética y los lineamientos fundamentales que dan coherencia al pensamiento spinozista: la inmanencia y la potencia.

VII. Potencia, libertad y seguridad en el TP

En el TTP de Spinoza queda claro cuál es la expresión de la libertad: la condición de pensar y decir abiertamente lo que se desee; pero con las limitaciones que supone la seguridad de la soberanía estatal. Sin embargo, si aceptamos que 1) la Ética es el principal tratado teórico spinozista y de él debe seguirse cualquier interpretación de la obra de Spinoza; 2) que la noción de inmanencia y potencia articulan y definen su filosofía; 3) que lo esencial de la política puede ser entendido como una tendencia en dos direcciones opuestas; entonces, se puede concluir, que las nociones de seguridad y de libertad extraídas del TTP son distintas a las del TP.

Si bien para Spinoza es más libre quien hace uso de la razón, por otro lado, ya nos señalaba en el TP que la libertad implica necesariamente la acción. ¿Podría entenderse la potencia de otra forma que no sea a la vez una práctica y un ejercicio? Con ello, el TP se aleja de la tradición liberal y también de elementos centrales del TTP. Isaiah Berlín basándose en la autoridad de John S. Mill definía la libertad de la siguiente forma: “la defensa de la libertad tiene como fundamento el fin «negativo» de evitar la interferencia”⁸⁸. Una filosofía que se funda en la potencia inmanente solo puede expresarse mediante una fuerza que se ejerce efectivamente y eso solo puede fundarse en la composición y descomposición de relaciones. El cuerpo total de la Naturaleza tal como un cuerpo político puede componerse como descomponerse *ad infinitum* según la teoría general de los cuerpos spinozista⁸⁹, ya que existen solo cuerpos simples y complejos. De modo que la libertad solo puede ser entendida como un ejercicio que se realiza junto con otros, donde la seguridad juega un rol fundamental.

Define Spinoza en la Ética como “libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y

⁸⁴ Balibar, É. *Op. cit.*, p. 77.

⁸⁵ Debe señalarse que no es la expresión latina *amplam* la que ocupa Spinoza. En este caso habla de *satis magnum*.

⁸⁶ Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. VIII, § III, p. 184.

⁸⁷ Balibar, É. *Op. cit.*, p. 88.

⁸⁸ Berlín, I. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 55.

⁸⁹ Cfr. Spinoza, B. Ética. *Op. Cit.*, II, prop. XIII, scol., pp. 143-151.

determinada manera⁹⁰. De este modo, la libertad absoluta puede ser predicada solo de la Naturaleza completa entendida como el proceso completo de producción de las cosas. En otras palabras, la potencia total de la naturaleza es libertad absoluta. Los distintos modos o productos de la producción, entre los cuales nos encontramos nosotros, son un grado de potencia y son determinados a actuar de acuerdo al tipo de relación que efectúan y el poder de afectar que tienen. Esto significa que el sujeto aislado no puede ser considerado como elemento básico de lo social. De ahí que el concepto de *multitudo* tome una importancia vital para comprender el sentido de la constitución de lo político.

...no hay una sola realidad, un solo individuo ni una sola cosa que pueda ser especificada, individuada, determinada de otro modo que no sea por una red de causalidad de la cual resulta. Esta característica, que hace que lo concreto sea siempre el nudo de una red causal, que no pueda ser entendido sino como la resultante de un campo de fuerzas, exige que el modo de afectación que construya a un individuo tenga características específicas que definan su peculiaridad como una identidad en tránsito⁹¹.

Esta identidad en tránsito es lo que le da una gran plasticidad al concepto de *multitudo*. No se trata de una realidad determinada, completamente realizada, pues depende del lugar que los individuos ocupan en la red de relaciones. Un objeto o un sujeto están en un proceso de individuación constante con su medio, con sus vivencias, con su historia, con los grupos a los cuales pertenece y las instituciones que crea. Y si su existencia es necesaria (como expresa la definición de libertad spinozista) es porque puede determinarse su potencia en la medida que comparte una posición en relación al grupo o la multitud a la cual pertenece. “La existencia de un cuerpo colectivo histórico se afirma pues siempre absolutamente en y por instituciones particulares, que, ya sea permiten una autonomía efectiva de dicho cuerpo [...] ya sea que lo atrapan en un régimen de heteronomía donde domina [...] la dispersión de las fuerzas de la multitud⁹². Por lo mismo, la libertad que tenga una *multitudo* se define, de acuerdo a Bove, relacionadamente por la autonomía o la dispersión de sus fuerzas; o, en palabras de este escrito, de acuerdo a la “ampliación” o “concentración de poder” que permite la autoorganización que se da una sociedad, con sus instituciones y los grupos que la componen. Pero nada puede determinarse *a priori* en la teoría política spinozista (ni la existencia de un contrato o de una mejor forma de gobierno), pues como señala la última proposición del libro I de la *Ética*: no hay nada en la naturaleza de lo cual no se siga algún efecto⁹³. “El poder solo puede ser el producto de un proceso continuamente reabierto por la potencia de la multitud hacia la construcción de instituciones nuevas en la sociedad. Pero habrá que aceptar que no hay potencia constitutiva sin dislocaciones colectivas⁹⁴. La libertad es un proceso colectivo, material y práctico de constitución que jamás es

⁹⁰ *Ibid.*, p. I, def. VII, p. 57.

⁹¹ Albiac, G. *Op. cit.*, p. 239.

⁹² Bove, L. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Tierra de Nadie Ediciones, Madrid, 2009, p. 243.

⁹³ Spinoza, B. *Ética. Op. cit.*, p. I, prop. XXXVI.

⁹⁴ Cangi, A. y Pennisi, A. “Spinoza libertario”. En: Negri, Toni. *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*. Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2014, p. 19.

definitivo, porque la potencia de la multitud, por definición, puede variar de acuerdo condiciones en que se encuentra.

Tenemos entonces que la política no puede ser entendida finalmente como la adecuación entre la libertad individual y la soberanía estatal (TTP), pues la multitud o las multitudes son las que determinan la forma del Estado y no al revés (así al menos lo señala la definición spinozista). De ahí la importancia de la noción de *multitudo* junto con los términos “ampliación” y “concentración de poder”. Las dos direcciones describen el modo de constitución de la *multitudo*, su potencia y su libertad, pero las multitudes designan el modo de comportamiento real de lo social: diferentes agrupaciones que se componen de acuerdo a sus motivaciones, inquietudes y pasiones. La regla “razonable” sería que se amplíe el poder lo más posible para que así se potencie el poder del Estado completo a medida que se amplía el poder de cada uno de sus grupos. Sin embargo, ese máximo de potenciación no tiene un límite, pues sino tendríamos que afirmar la existencia de un Estado “ideal”, lo que transgrede un pensamiento inmanente. Tampoco es posible arribar a un completo equilibrio, pues siempre hay que tener en cuenta las causas por las cuales los gobiernos se desmoronan, lo cual genera “concentración de poder” en uno o solo algunos grupos sociales y, con ello, una consecuente despotenciación de la vida.

Que se hable de vida aquí no es casual. Spinoza ya había dejado claro al final del libro II de la *Ética* cuán útil era su doctrina para la vida⁹⁵; en el TP vuelve a ratificar esa importancia al señalar que “cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin de un estado político, que no es otro que la paz y seguridad de la vida”⁹⁶. Lo que interesa entonces a Spinoza es la seguridad de la vida social la que se expresa en una potenciación material de las multitudes. Por lo mismo, el acto de composición de un cuerpo político-social implica necesariamente el cuidado de cada una de sus partes (grupos) o, en otras palabras, la potenciación de cada una de las dimensiones en las cuales se expresa una vida efectiva. En este sentido, libertad, potencia y seguridad en la filosofía de Spinoza forman parte de un circuito conceptual inseparable. Si la libertad se consigue a partir de un proceso práctico y material, entonces solo la potenciación de cada uno los aspectos de la vida de las multitudes lo hacen posible. Para ello la organización política debe ser capaz de dar seguridad de que sus mecanismos son capaces de generar esa seguridad.

Si se pudiera actualizar esta interpretación spinozista para responder a un análisis de la potencia política de cuerpo social, diríamos que de las variadas dimensiones en que se expresa la vida, hay algunas que son fundamentales: salud, educación, trabajo, pensiones, vivienda, alimentación, etc. De esta forma, seguridad y libertad se entienden necesariamente como una relación inmanente que se establece entre el cuidado de la vida y la necesidad de conseguir una vida segura mediante la acción efectiva del cuerpo social.

Si podemos entender de tal forma las relaciones entre seguridad, libertad y las dos tendencias en que se expresa la potenciación de la multitud, entonces, estamos hablando de una teoría que tiene potentes conexiones con el pensamiento político de algunos pensadores contemporáneos. Pensemos, por ejemplo, en la filosofía política de Michel Foucault. En *Seguridad, territorio, y población* él habla de los dispositivos de seguridad de la época contemporánea y la compara con los dispositivos

⁹⁵ Cfr. *Ibid.* p. II, prop. XLIX, scol., pp. 195-203.

⁹⁶ Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. V, §II, p. 127.

legales, jurídicos y disciplinares propios de la edad media y la época moderna⁹⁷. Foucault aquí, según Thomas Lemke, se aleja de la tradición hobbesiana que pone a la seguridad y la libertad al interior del dominio jurídico. “Para él la seguridad es un concepto no jurídico que no puede ser reducido a un Estado autoritario o al imperio de la ley, sino que se refiere a la vida social”⁹⁸. Precisamente, el problema de la seguridad no refiere al Estado como estructura o forma de gobierno y de ahí también que la diferencia entre la *potentia* y la *potestas* sea clave. No decimos que el Estado no tenga ninguna injerencia en el problema de la seguridad, sino sencillamente que el cuidado de la vida primeramente es el resultado de una composición alegre, que refiere a la potenciación de los lazos del cuerpo social para generar nuevos vínculos que sean capaces de inventar nuevas maneras de relacionarnos. Como dice Lemke a propósito de Foucault:

No es suficiente exponer los riesgos de la idea liberal de seguridad que opera produciendo segregación social y ansiedad. Es necesario ir un paso más allá, inventar una forma de seguridad que permita la diferencia y la autonomía sin crear miedo. Ir tras este objetivo será sin duda una empresa riesgosa, pero puede esperarse que establezca límites al imperativo peligroso de la anticipación preventiva, de la prevención y la predicción que sueña con controlar el futuro⁹⁹.

De ahí también la importancia de desvincular a Spinoza de una posible interpretación liberal: ella olvida la importancia de la inmanencia y la potencia como términos claves de su filosofía. Dice precisamente Foucault en *Defender la sociedad* que “yo quería mostrarles que el modelo jurídico de la soberanía no estaba, creo, adaptado a un análisis concreto de la multiplicidad de relaciones de poder”¹⁰⁰. Son esas multiplicidades las que permiten entender desde la *multitudo* (ni Estado ni individuo) el ejercicio de lo político como la composición y descomposición de fuerzas de grupos más o menos amplios en un campo inmanente. Se resta valor a la soberanía como momento de unidad fundamental. De esta forma, señala nuevamente Foucault que “importa poco que esta unidad del poder adopte el rostro del monarca o la forma del Estado; de ellas van a derivarse las diferentes formas, los aspectos, mecanismos e instituciones del poder”¹⁰¹. Esas modalidades pueden ser indicadores de una vida potente o despotenciada.

Sin embargo, para poseer una herramienta que expresa el nivel de potenciación de la vida social, sería necesario evidenciar que “las relaciones de dominación más que la fuente de soberanía querría decir lo siguiente: no tratarlas de seguir en lo que constituye su legitimidad fundamental, sino intentar, al contrario, buscar los instrumentos técnicos que permiten asegurarlas”¹⁰². En esta tarea, una herramienta conceptual útil sería precisamente el entendimiento de la política como una tendencia en dos direcciones opuestas: “ampliación de poder” (*potentia*) o “concentración de poder” (*potestas*). Pues si el equilibrio del Estado se expresa en la potencia de cada

⁹⁷ Foucault, M. *Seguridad, territorio y población*. Ediciones Akal, Madrid, 2008.

⁹⁸ Lemke, T. “Los riesgos de la seguridad: liberalismo, biopolítica y miedo”, p. 258. En: Lemm, V. (editora) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2010.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 269

¹⁰⁰ Foucault, M. *Hay que defender la sociedad*. Ediciones Akal, Madrid, 2009, p 43.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰² *Ibid.*, p. 45.

una de sus multitudes, podríamos analizar su poder desde un plano general hasta un plano local para así verificar cuánto una sociedad amplía o concentra su misma potencia. Desde ahí, podríamos plantearnos, diría Foucault (leído desde Mauricio Berger), la posibilidad de una biopolítica positiva que atienda al cuidado de la vida y permita reapropiarse del poder crítico y enfrentar el ordenamiento político¹⁰³. O, desde Spinoza, una política que atienda por sobre todo a la paz y la seguridad de la vida social y civil.

Bobbio recordará el conocido debate descrito por Heródoto en sus *Historias*, en que los personajes persas Otanes, Megabyzo y Darío debaten sobre la mejor forma de gobierno¹⁰⁴. Él llamará la atención sobre lo contemporáneo de este análisis escrito 200 años antes que Aristóteles y Platón escribieran *la Política* o *la República*. El carácter prescriptivo de las formas de gobierno es sólo una de las variables de análisis, pues existe una teoría descriptiva en que se las observa y estudia, clasifica y divide hasta la exhaustividad, tomando una distancia de ellas. Althusser¹⁰⁵ mentará a esta tradición como materialista y dirá que en el mundo moderno esa línea de pensamiento está representada por Maquiavelo, Spinoza y Marx. Más allá del debate, lo interesante es que esta mirada interpreta el modo en que los comportamientos individuales llegan a unirse colectivamente. La posibilidad de perfección de cualquier régimen sólo puede sustentarse en intereses materiales, es decir, en la expresión de la propia libertad en contextos reales. La libertad sigue siendo así un proceso en el cual se potencia el colectivo y se aseguran efectivamente unas condiciones materiales para efectuar ese proceso.

En este análisis sobre la seguridad y la libertad spinozista solo esperábamos mostrar la potencia interpretativa de los términos que hemos acuñado para la política del TP y señalar cómo el pensamiento spinozista puede ser una herramienta analítica útil. Además, quisimos hacer un vínculo con la filosofía política foucaultiana que muestre las posibles afinidades de ambos planteamientos y ver cómo la doctrina spinozista puede interpelar hoy un elemento siempre presente, emergente (en la discusión contemporánea) y tan básico de nuestra propia condición: la vida misma.

VIII. Consecuencias de la concepción estrictamente inmanente de la política en el TP

Hemos resuelto que la concepción política del TP sigue más estrictamente las directrices inmanentes de la Ética. El TTP considera a la democracia como un arquetipo desde la cual se desprenden los otros tipos de gobierno y de esa forma se aleja del sentido estrictamente inmanente de la política. De la misma forma, rechazamos la interpretación que ve en Spinoza un pensador contractualista: hemos dado argumentos para aquello. A pesar de esto, debíamos preguntarnos cuál es la concepción de la democracia spinozista que se desprende del TP, especialmente porque es el capítulo que queda inconcluso. De nuestra interpretación se deriva que la democracia spino-

¹⁰³ Berger, M. (2010). "Dispositivos y disposiciones: nociones biopolíticas en las luchas contemporáneas por derechos". En: Lemm, V. (editora) *Michel Foucault: Neoliberalismo y Biopolítica*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2010.

¹⁰⁴ Bobbio. *Op. Cit.* p. 15.

¹⁰⁵ Althusser, L. *Maquiavelo y Nosotros*. Akal ediciones. España, 2004.

zista no tiene ningún estatuto privilegiado en su concepción de lo político; en ese sentido, es tan falible como una monarquía o una aristocracia.

Spinoza espera encontrar las condiciones reales mediante las cuales estos tres tipos de gobierno puedan subsistir sin sobresaltos. “Los tres tipos de Estado son estudiados en su estructura propia, y nuestro autor se pregunta, a propósito de cada uno de los tres casos, cómo conservarlo”¹⁰⁶. Pero tanto una democracia como una aristocracia o una monarquía pueden tender hacia una “ampliación de poder” (*potentia*) o una “concentración de poder” (*potentia*). Que la democracia sea falible es una condición *de facto*, pero también lo es que sea utilizada como norma política o como condición de legitimación de un régimen. Es imposible pensar que los actuales Estados de Chile, Estados Unidos y Venezuela puedan llamarse unívocamente democracias; lo que sí es posible es analizar inmanentemente cómo sus instituciones y los procesos que instauran permiten una mayor o menor “ampliación” o “concentración del poder” (*potentia*) en la multitud. Es por lo mismo que la descripción hecha de los elementos fundamentales de la monarquía o la aristocracia (cap. VI al X) solo cobran sentido si no se entienden como elementos normativos, sino como descripciones más adecuadas sobre las posibilidades de una monarquía o aristocracia exitosa en su tiempo. Spinoza, por ejemplo, al hablar de la monarquía propone la construcción de ciudades amuralladas. ¿Qué sentido tendría para un análisis inmanente de la política actual hablar de ciudades amuralladas? Esto aparece como un fenómeno extemporáneo, pues precisamente las condiciones han cambiado. Eso no diluye la posibilidad analítica de encontrar desde la perspectiva de la inmanencia las condiciones reales mediante las cuales un gobierno tiende hacia la “ampliación de poder” (*potentia*) o la “concentración de poder” (*potentia*).

Los conceptos de “ampliación de poder” y “concentración de poder” creados desde nuestra interpretación del TP, pueden parecer antojadizos. Pero no lo son tanto si pensamos que es el mismo Spinoza quien ha utilizado al menos uno de esos términos. La única regla que ha utilizado para constituir formas de gobierno es *satis amplam libertatem*. Para mantener una libertad suficientemente **amplia**, la potencia de la autoridad política debe estar determinada por la potencia de la multitud. Nos ha parecido que para nombrar la tendencia opuesta, el concepto de concentración era el más adecuado. Sin embargo, vimos que no era grosero nombrar como “concentración de poder” a la dirección que conduce hacia la inestabilidad de una organización política. Maquiavelo y Aristóteles nos dieron ciertos soportes para legitimar nuestro uso del término. Por tanto, mientras se amplía el poder hacia la multitud, mayor potenciación y mayor libertad y seguridad política; mientras más se concentra el poder en solo una parte de la multitud, menor potenciación y menor libertad y seguridad política.

¿Pero Spinoza define la democracia en el TP como el “Estado [...] totalmente absoluto”¹⁰⁷ ya que en él participan del Consejo toda la multitud? ¿No está sugiriendo que es el mejor tipo de gobierno tal como en el TTP? La respuesta nos la dio Spinoza con anterioridad: una cosa es gobernar y otra hacerlo bien. En este tratado Spinoza busca la mejor constitución de cualquier Estado (monárquico, aristocrático y democrático), pero esa aspiración no es normativa, pues se entiende que es imposible eliminar todas las causas del conflicto. Por lo mismo, habría que considerar

¹⁰⁶ Moreau, P. F. *Op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁷ Spinoza, B. TP. *Op. cit.*, cap. XI, §I, p. 243.

las dificultades inherentes de extender la participación a toda la multitud. Parecerá siempre más fácil hacerlo a algunos o a muchos, pero es más difícil a todos. Aún podría cuestionarse lo siguiente: ¿y qué sucede si eliminamos todas las dificultades inherentes a este problema y encontramos los canales adecuados que hagan viable esta democracia? ¿No tendríamos ahí la mejor forma de gobierno replicable para toda forma de gobierno? La respuesta extrema a esta interrogante es una paradoja: si usted alcanzara este fin último y fuera replicable en toda sociedad, se puede proclamar el fin de la historia política; pero es la misma historia la que nos muestra que los Estados nacen y se desmoronan.

Finalmente, habría que considerar el sentido de la noción de *multitudo*, pues es ella la que determina el poder del Estado. ¿Qué es la multitud? ¿Es un equivalente a la noción de pueblo? No. Paolo Virno dice que el concepto tiene toda una historia.

Entiendo que el concepto de «multitud», en oposición a aquel más familiar de «pueblo», es un instrumento decisivo para toda reflexión que intente abordar la esfera pública contemporánea. Es necesario tener presente que la alternativa «pueblo»/«multitud» estuvo en el centro de las controversias prácticas –fundación de los Estados centrales modernos, guerras de religión, etcétera– y teórico-filosóficas del siglo XVII¹⁰⁸

Ambos conceptos jugarían un rol crucial en la conformación de las categorías políticas de la modernidad; sin embargo, la que predominó fue la categoría de “pueblo”, según Virno¹⁰⁹. En relación al sentido común se suele ocupar la noción de pueblo para nombrar al segmento más desfavorecido de la población, sin distinción de las diferentes motivaciones que poseen los grupos que componen ese sector (grupos de endeudados, pobladores sin casa, minorías sexuales). Todos son considerados como partes de un “único” pueblo.

El sentido de la *multitudo* spinozista es muy distinto y se entiende de mejor manera si consideramos algunos fundamentos de la Ética. Para Spinoza Dios produce infinitas cosas de infinitos modos y se comprende, por lo mismo, que la potencia de Dios es infinita creación de todo aquello que puede producirse. Bien afirma Deleuze cuando sostiene que Dios “va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades”¹¹⁰. Existe una cierta indeterminación pero que no refiere al concepto, sino más bien a la propia constitución de las cosas. No cabe determinar *a priori* lo que producirá aquello que tiene infinita potencia de producción. Una similar indeterminación ocurre con el concepto de *multitudo*. ¿Cuánto es una multitud: dos, cinco o un millón? Su número es indistinto, lo importante es la potencia que expresa ese cuerpo y la forma de convivencia que establecen las multitudes. El pueblo es un concepto tan abstracto como lo es el individuo o el Estado en el TTP.

El concepto de *multitudo* se deriva fácilmente de la teoría de la constitución de los cuerpos spinozista. Para llegar a lo propio del cuerpo humano Spinoza dirá que existen cuerpos simples y cuerpos complejos. Los cuerpos simples no son como las partes últimas o el fundamento de todos los cuerpos. Todos los cuerpos simples al

¹⁰⁸ Virno, P. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueño, Madrid, 2003, p. 21.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2008, p. 23

ser analizados pueden llegar a ser cuerpos complejos. Lo importante, más que su unidad, es que ellos se encuentran bajo una cierta relación. En la política la *multitudo* es determinante, pues de acuerdo al tipo de relación que se establezca entre sus componentes, nos encontraremos con una “ampliación” o una “concentración de poder” (*potentia*) determinada y, por lo tanto, frente distintas formas de gobierno: monarquía, aristocracia o democracia. Lo interesante del concepto de *multitudo* es que complejiza la forma en que concebimos las relaciones sociales, pues no solo se trata de formas de gobierno: una multitud puede ser desde una junta de vecinos hasta una institución típica del Estado como el Senado, ambas con una *potestas* determinada por la *potentia*. De acuerdo al determinado tipo de relación que se establezca, tendremos multitudes con mayor o menor intensidad o potencia. Pero lo que sí sabemos es que la única regla que permitirá construir gobiernos estables desde la perspectiva de Spinoza es dar a la multitud *satis amplam libertatem*.

IX. Conclusión

Si consideramos, como muchos lo hacen, la Ética como la obra mayor de Spinoza y la que contiene la base de su pensamiento, no podemos decir otra cosa que el TP sigue con mayor rigor los lineamientos propuestos por ella. La idea de inmanencia y la potencia son elementos base que se desprenden del libro I de la Ética. No entender esto, es no entender a Spinoza. El TTP declara seguir en muchos de sus párrafos la doctrina de la potencia como determinante de todas las cosas en la Naturaleza y, por añadidura, del hombre. Sin embargo, cuando pasamos a analizar su teoría política, entendemos que su sugerencia de la democracia como la mejor forma de gobierno, riñe con los tres sentidos propuestos de la inmanencia. No hay mejor forma de gobierno, pues todos los gobiernos son falibles, si hacemos una descripción inmanente. Sin embargo, existen leyes de producción de los cuerpos políticos que se identifican con la determinación de la *multitudo* y la tendencia en dos direcciones opuestas: “ampliación de poder” (*potentia*) y “concentración de poder” (*potentia*). Que lo propiamente político no se identifique con instituciones o formas de gobierno, sino con una tendencia o movimiento particular, indica que lo importante al momento de considerarlas no son sus productos, sino la potencia misma con que se conflictúan los encuentros efectivos. Ampliar el poder de un gobierno indica ampliar la potencia de los componentes de una multitud en todos los aspectos de la vida¹¹¹. Ello imprime paz y seguridad y el resultado necesario es la libertad colectiva. Concentrar el poder significa que algunos se han apropiado de gran parte de las prerrogativas del gobierno y otros quedan relegados. Ello trae consigo conflicto y sedición. Spinoza estima que en todos los tipos de gobierno que analiza puede darse esta situación, sin necesidad de elevar a alguno como el mejor. Esto calza muy bien con el sentido profundo de la inmanencia spinozista. De esta forma, pensamos, que nuestra interpretación del TP posiciona la obra desde una perspectiva nueva y con mucha consistencia desde la doctrina general spinozista. Desde esta óptica podrían hacerse acercamientos nuevos al TP y valorarla como el escrito más consistente de la política inmanente de Spinoza.

¹¹¹ Habría que evitar la interpretación de los términos “ampliación de poder” y “concentración de poder” solo en clave económica. Ambos términos refieren a todos los aspectos de la vida.

X. Referencias bibliográficas

- Albiac, G. *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Editorial Tecnos, Madrid, 2011.
- Althusser, L. *Maquiavelo y Nosotros*. Akal ediciones, España, 2004.
- Aristóteles. *Política*. Ed. Altaya, Barcelona, 1997.
- Balibar, É. *Spinoza y la política*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.
- Balza, I. “Los feminismos de Spinoza”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 63, 2014, pp. 13-26. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/199491>
- Berlín, I. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Bergson, H. *El pensamiento y lo moviente*. Editorial Cactus. Buenos Aires, 2013.
- Bobbio, N. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Editorial FCE, México, 2010.
- Bove, L. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Tierra de Nadie Ediciones, Madrid, 2009.
- Cabañas, L. y Esquisabel, O, [Eds.]. *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Editorial Comares, 2014.
- Deleuze, G. *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Barcelona, Muchnik Editores, 1999.
- *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevista (1975-1995)*. Valencia, Pre-textos, 2007.
- *En Medio de Spinoza*. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2008.
- *Spinoza, filosofía práctica*. Tusquets Editores, Barcelona, 2009
- *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, 2013.
- Foucault, M. *Seguridad, territorio y población*. Ediciones Akal, Madrid, 2008.
- *Hay que defender la sociedad*. Ediciones Akal, Madrid, 2009.
- Gebhardt, C. *Spinoza*. Editorial Posada, Buenos Aires, 2007.
- Giancotti, E. *Lexicon spinozanum*, V.1, A-K. Martinus Nijhoff, La Haye, 1970.
- Giancotti, E. *Lexicon spinozanum*, V.2, L-Z. Martinus Nijhoff, La Haye, 1970.
- Gueroult, M. *Spinoza, Dieu (Ethique, I)*. Editions Aubier-Montaigne, París, 1968.
- Lemm, V. (editora) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2010.
- Losurdo, D. *Contrahistoria del liberalismo*. El Viejo Topo, Barcelona, 2007.
- Machiavelli, N. *Tutte le opere*. Secondo L'edizione di Mario Martelli (1971). Bompiani Il Pensiero Occidentale, Giunti Editore, Firenze (Italia), 2018.
- Maquiavelo, N. *El príncipe*. Traducción de Juan Manuel Forte. Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Éditions de Minuit, París, 1988.
- Moreau, P. F. *Spinoza y el spinozismo*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2012.
- Morfino, V. *El tiempo de la multitud*. Tierra de Nadie Ediciones, Madrid, 2014.
- Nadler, S. *Spinoza*. Madrid, Editorial Acento, 2004.
- Negri, T. *La anomalía salvaje*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1993.
- *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2011.
- *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*. Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2014
- Ramis, J. P. “Observaciones sobre el alcance de la stásis en la praxis y la teoría política griega antigua”. *De Rebus Antiquis*, num. 5, año V, 2015, pp. 45-54
- Rubín, A. “Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 29, Num. 1, 2012, pp. 127-148. http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n1.39457

- Sabine, G. *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Simondon, G. *La Individuación a la luz de las nociones de forma de forma y de información*. Editorial Cactus y Cebra Ediciones, Buenos Aires.
- Spinoza, B. *Opera*. Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1972.
- *Epistolario* (EP). Traducción de Diego Tatián. Colihue, Buenos Aires, 2007.
- *Tratado político*. Traducción de Atilano Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- *Ética*. Traducción de Vidal Peña. Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- *Tratado teológico-político*. Traducción de José Luis Gil Aristu. Editorial Laoteli, Pamplona, 2014.
- Tatián, D. “Spinoza, un realismo anómalo de paz”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 16 (32), 2014, pp. 93-109.
- Tejeda, C. “La importancia de la causa inmanente en la Ética de Spinoza”. *Revista de Filosofía*, 71, 2015, pp. 163-175. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100013>
- Virno, P. *Gramática de la multitud*. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas. Traficantes de Sueño, Madrid, 2003.
- Yovel, Y. *Spinoza, el marrano de la razón*. Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1995.
- Zourabichvili, F. *Spinoza. Una física del pensamiento*. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2014.