

La operatividad de una teología política en el marco del espinosismo a partir del uso del milagro en el análisis de la creación del Estado hebreo

Mario Donoso Gómez¹

Recibido: 08-03-2020 / Aceptado: 14/09/2020

Resumen. Como dispositivo narrativo-imaginario, el milagro crea una configuración nueva del poder al restablecer una polarización simétrica entre el deseo soberano de gobernar y un cierto deseo voluntario de sumisión. La crítica de los milagros en el plano teórico no impide al espinosismo desarrollar, en el terreno de lo práctico, una reconstrucción imaginaria del poder basada en la analogía entre teología y política, como puede constatare en el análisis que Spinoza lleva a cabo del Estado Hebreo. A partir de las dos explicaciones que Spinoza da de la formación del Estado Hebreo, este artículo se propone mostrar cómo la operatividad del milagro, desarticulado en el plano teórico, se mantiene en el terreno de lo práctico y con ella la vigencia de un imaginario teológico cuya dimensión política continúa activa.

Palabras clave: alteridad, democracia, milagro, política, teología.

[en] The effectiveness of a political theology within the frame of spinozism. A study of the use of miracles in the analysis of the creation of the ebraic state

Abstract. As a narrative-imaginary dispositive, the miracle creates a new configuration of power by restoring a polarization between sovereign desire to dominate and a certain voluntary desire for submission. The critique of miracles, on the theoretical level, does not prevent Spinozism from developing, on the practical level, an imaginary reconstruction of power based on the analogy between theology and politics, as can be seen in Spinoza's analysis of the Hebrew State. Based on the two explanations Spinoza gives regarding the formation of the Hebrew State, this article sets out to show how the effectiveness of the miracle, disjointed on the theoretical level, is maintained on the practical level, along with the validity of a theological imaginary whose political dimension remains active.

Keywords: alterity, democracy, miracle, politics, theology.

Sumario. 1. Introducción; 2. Primera explicación de la formación del Estado hebreo; 3. Segunda explicación de la formación del Estado hebreo; 4. Teorización de la formación del Estado Hebreo; 5. Conclusión: la operatividad de la teología política; 6. Bibliografía.

Cómo citar: Donoso Gómez, M. (2021): La operatividad de una teología política en el marco del espinosismo a partir del uso del milagro en el análisis de la creación del Estado hebreo, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (3), 495-504.

1. Introducción

Frente a la descripción teórica de la aparición del Estado, expuesta en el capítulo dieciséis del *Tratado teológico-político*, la presentación que Spinoza hace de la formación del Estado hebreo conlleva una serie de particularidades que deben ser analizadas con detenimiento. Al ser liberados de la esclavitud en tierra egipcia, los hebreos, no estando ya sujetos a ningún código jurídico ni a ninguna es-

tructura estatal, recuperan su derecho natural y vuelven al estado de naturaleza. En el capítulo dieciséis, los hombres viven en un estado de tensión permanente: la ira, la cólera, las trampas y las astucias² mantienen a los hombres en un estado de miedo perpetuo, impidiéndoles el desarrollo de afectos conciliadores o socializadores así como la emergencia de la propia razón³. Sin embargo todo parece indicar que los hebreos, al volver al estado de naturaleza, no viven una situación similar. Al haber vivido en socie-

¹ Universidad Paris 8.
mdonosogom@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1993-2399>

² G III 191. Todas las citas del *Tratado teológico-político* provienen de la edición de Atilano Domínguez y reenvían a la edición de Gebhardt (señalada como G III y el número de la página), que aparece en los márgenes de la edición Domínguez. Para la *Ética* indicaremos E, la parte, en números romanos, y la proposición, en números arábigos (ejemplo E III 34); para el *Tratado político* indicaremos TP y a continuación el número del capítulo seguido del número del párrafo (ejemplo TP 3/5).

³ G III 191.

dad, aun habiéndolo hecho como esclavos, han tenido la posibilidad de producir vínculos afectivos, pero también de gozar de las ventajas de la vida social, del reparto de tareas que hace que, aun en las penalidades de la esclavitud, la vida sea menos miserable que la de los bárbaros que carecen de organización política⁴. Por ello, el ejemplo de los hebreos permite constatar, como señala Douglas J. Den Uyl, un “*intermediary moment*”⁵.

Aun así, las ventajas y comodidades de la vida en sociedad no han permitido que los hebreos sean capaces de cultivar la razón, dejar de lado el apetito o controlar las pasiones; no hay que dejar de recordar que los hebreos han vivido en sociedad, pero como esclavos. Así pues, al volver al estado de la naturaleza lo hacen modelados por la esclavitud en un estado comparable al de la infancia: en efecto, la comparación entre los hebreos y los niños vuelve una y otra vez en el *Tratado teológico-político* con el propósito de mostrar por un lado la impotencia del colectivo hebraico y por el otro lado su extrema dependencia hacia una alteridad que los conduzca, los proteja y los organice⁶.

El ejemplo de los hebreos permite reconstruir la formación del cuerpo político tomando como punto de partida el estado de naturaleza a partir de lógicas puramente afectivas e imaginarias, sin por ello hacer uso de la razón. Para mostrar este punto es preciso detenerse en el estudio de los mecanismos o dispositivos productores de un tejido afectivo que sirva como base a la formación del cuerpo político. Es en este punto donde el milagro juega un papel capital, tal y como mostraremos a continuación.

Sin embargo, la explicación de la formación del Estado hebraico es controvertida, ya que Spinoza propone dos lecturas en cierta medida opuestas. En la primera lectura, desarrollada explícitamente en el capítulo consagrado al Estado hebreo, la formación del cuerpo político, comparado con la democracia, estará basada en una estructura pseudo-racional gracias a la cual los hebreos conocen lo que les es útil y lo llevan a cabo. La segunda lectura, al contrario, no aparece formulada de manera ordenada como la primera, sino de manera fragmentaria en numerosos extractos que será preciso organizar. Esta lectura destaca la incapacidad de los hebreos para formar un cuerpo político por sí mismos y la necesidad de una alteridad organizadora. Sin embargo, a pesar de las diferencias que implican, las dos lecturas se basan sobre la misma premisa: el uso político del milagro. El propósito de este artículo es el análisis del uso del milagro como el elemento clave de la formación de lo político en dos narraciones opuestas de un mismo acontecimiento, la formación bíblica del Estado Hebreo, para comprender la reformulación espinosista de una teología política.

La categoría de la teología política operativa en la tradición filosófica del siglo XX se encuentra en la

obra de Carl Schmitt. Esta noción, como indica Pedro Lomba, “podría formularse, consecuentemente, estableciendo un correlato semejante a éste: al igual que la existencia del mundo natural y sus leyes depende de la voluntad creadora de un Dios trascendente, omnipotente y único —lo creado, por definición, no puede ser eterno ni necesario, ni determinar en modo alguno la acción de un Dios creador y omnipotente—, de la misma manera, en la «moderna teoría del Estado», la existencia del orden jurídico depende de una decisión del soberano, no de una norma, de una ley o de una verdad previamente considerada que fuese determinante”⁷. Uno de los principales oponentes teóricos a la matriz teológico-política moderna, como Schmitt señala, es la filosofía espinosista de la immanencia, cuya crítica a los milagros deshace el paradigma soberanista tanto de la divinidad en el ámbito de la naturaleza como de la monarquía en el ámbito de lo político⁸. Como apunta Jonathan Israel, la crítica de los milagros es uno de los aspectos más escandalosos del espinosismo: “Ningún elemento de la filosofía de Spinoza provocó tanta consternación y escándalo en su época como su contundente negación de los milagros y lo sobrenatural. De hecho, Spinoza es el único entre los principales pensadores europeos anteriores a mediados del siglo XVIII que descarta los milagros”⁹. Se trata en efecto de la denegación de un paradigma soberanista de la naturaleza, donde Dios, comparado a un rey, hace y deshace a su antojo el cuerpo de las leyes, para sustituirlo por una concepción immanente de Dios:

Se añade a ello que los milagros requieren causas y circunstancias (como ya hemos explicado); que no provienen de no sé qué imperio regio, que el vulgo asigna a Dios, sino del mandato y decreto divino, esto es (como también hemos probado por la misma Escritura), de las leyes y del orden de la naturaleza¹⁰.

Sin embargo, la radicalidad de la crítica en el plano teórico no impide una cierta reformulación, en el ámbito de lo práctico, del imaginario teológico político deconstruido filosóficamente, como se pone de relieve en los mecanismos que explican la formación del Estado Hebreo. El reducto teológico-político de la filosofía de Spinoza debe ser analizado a partir de este ejemplo, clave a la hora de explicar la emergencia de lo político basado en un dispositivo imaginario ligado a la superstición, y por ello a la tristeza, pero capaz de generar afectos ligados a la esperanza.

2. Primera explicación de la formación del Estado hebreo

El capítulo 17 presenta la formación del Estado hebraico como una democracia:

⁴ G III 73.

⁵ “What I have termed the “intermediary moment” in Spinoza’s theory of state of nature refers to a situation where there is at least minimal sociality”. Den Uyl, Douglas J. *Power, state and freedom: an interpretation of Spinoza’s political philosophy*. Assen, Netherlands. : Van Gorcum, 1983. p. 46. Para la relación con los hebreos ver p. 56.

⁶ G III 45; ver también: “A los primeros judíos se les entregó la religión por escrito, como una ley, porque entonces eran considerados como niños”. G III 159.

⁷ Lomba Falcón, Pedro. “Historia y violencia. Presencia de Spinoza y Descartes en la obra de Carl Schmitt”. *ENDOXA: Series Filosóficas*, nº. 39, 2017. P. 164-5.

⁸ *Ibid.*

⁹ Israel, Jonathan. *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. Trad. Ana Tamarit. Ciudad de México: FCE, 2012. p. 256.

¹⁰ G III 96.

Dado que los hebreos no entregaron su derecho a ningún otro <Quandoquidem Hebraei suum jus in nullum alium transtulerunt>, sino que todos por igual renunciaron a él, como en la democracia, y clamaron al unísono: «todo cuanto Dios diga (sin mencionar a ningún mediador <nullo expresse mediatore>), lo haremos», se sigue que, en virtud de este pacto, permanecieron absolutamente iguales y que todos tenían el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar las leyes e interpretarlas¹¹.

“Como en democracia” <ut democratia>; la analogía entre el pacto de los hebreos y la democracia no es neutra. Los hebreos aceptan cumplir las órdenes de Dios sin haberle transferido su obediencia. Esto hace que el estado hebraico se caracterice por una estructura singular en lo que concierne a la soberanía. De los trazos que definen la soberanía en Spinoza subrayaremos dos: el primero es la capacidad del soberano a elegir lo que quiere¹² y a ser obedecido¹³; el segundo, la capacidad del soberano a interpretar tanto las leyes como las enseñanzas divinas¹⁴. Estas dos funciones generalmente se dan en una sola figura (poco importa a este respecto que el soberano sea una sola persona o una asamblea); sin embargo, en el caso de los hebreos, estas funciones aparecen separadas: los hebreos obedecen a Dios, que es soberano, ya que es él quien decide y quien se hace obedecer. Por ello su Estado difiere de la democracia, donde el soberano, quien decide y se hace obedecer, es la asamblea¹⁵. En cambio, al no transferir su derecho, conservan una función del soberano, que es la de ser intérpretes de la ley. En ese sentido, la soberanía en la teocracia hebraica parece dividida entre la orden y la interpretación: el soberano divino da las órdenes, pero no puede interpretarlas; son los ciudadanos en su conjunto quienes lo hacen.

La particularidad de este Estado se basaría en la fórmula que aparece en la cita anterior: la obediencia no se sigue de la transferencia en la medida en la que los hebreos obedecen a Dios sin haberle transferido su derecho; por ello, son soberanos en tanto que, no habiendo transferido su derecho, pueden hacer uso de él para interpretar las leyes divinas. Pero si no hay transferencia de derecho, ¿qué es lo que asegura y mantiene la obediencia? La obediencia es voluntaria y se explica en analogía con la razón.

Y por eso, para que la religión revelada a través de los profetas también tuviera fuerza de derecho entre los hebreos, fue necesario que cada uno de ellos renunciara a su derecho natural y que todos, de común acuerdo, decidieran obedecer tan sólo a aquello que les fuera revelado por Dios a través de los profetas; exactamente de la misma forma que se hace, según hemos visto, en el Estado democrático, donde todos deciden, de común acuerdo, vivir solamente según el dictamen de la razón¹⁶.

Esta analogía entre la democracia y la razón ofrece una imagen de los Hebreos que contrasta con la imagen que ha sido descrita en numerosos pasajes: los hebreos ya no pueden ser asimilados a los niños impotentes, sino más bien a los hombres racionales que saben lo que les conviene, que no se dejan arrastrar por las pasiones y que no necesitan que otro decida por ellos. La cosa cambia sin embargo cuando encuentran personalmente a Dios: asustados, buscan un mediador entre ellos y la divinidad. Este mediador va a ser Moisés, a quien van a transferir su derecho para que interprete y promulgue las leyes divinas¹⁷.

La analogía democrática aparece como la denegación, al menos parcial, de los mecanismos imaginarios del poder: los hebreos, capaces de conducirse democráticamente, esto es, de una manera cuasi-racional, no necesitarían de los dispositivos supersticiosos necesarios para conducir políticamente a los ignorantes; el milagro como dispositivo político dejaría entonces de ser operativo. Pero esta “pasión de la democracia”, o más bien pulsión, en el fondo, como en la explicación teórica del pacto, no es sino la introducción disimulada de una racionalidad efectiva recubierta por los hábitos de la pasión, como lo sugiere André Tose¹⁸, o de la imaginación, como afirma Antonio Negri al considerar un tipo de “imaginación como positividad que deviene obediencia”¹⁹ partiendo del hecho de que “la razón atraviesa la imaginación liberando un contenido de verdad”²⁰.

Dejando de lado las dificultades teóricas, los problemas de esta racionalidad latente de los hebreos por otro lado infantilizados son numerosos.

En la democracia, los hombres se guían voluntariamente por la razón; en la teocracia lo hacen por Dios. ¿Es posible comparar la conducción de Dios con la conducta racional, sabiendo que Dios acabará por engañar a los hebreos y alienarnos como un vulgar monarca?²¹ A esta dificultad hay que sumarle otras muchas. Por ejemplo, para exponer la democracia hebraica Spinoza tiene que partir de presupuestos opuestos a los que había establecido: los hebreos, sabiendo bien lo que les conviene y ejecutándolo, no pueden ser comparados a los niños. Pero sin duda la dificultad más grave concierne la transferencia. En el extracto citado se dice que “los hebreos no entregaron su derecho a ningún otro”²²: se

obedire, quae ipsis a Deo Prophetice revelarentur, eodem prorsus modo, ac in imperio democratico fieri ostendimus, ubi omnes communi consensu deliberant, ex solo rationis dictamine vivere”. G III 230.

¹⁷ G III 206-207.

¹⁸ André Tose¹⁸ “Dans l’ordre politique, la démocratie esquisse la vie rationnelle dont elle crée les préconditions. S’ils ont la passion de la démocratie, les citoyens passionnés vivent quasi rationnellement : ils expriment la puissance collective de manière substantielle. [...] Leur obéissance est de moins en moins imposée par une autorité qui est « jus alterius ». L’obéissance devient obéissance à soi-même”. Tose¹⁸, André. *Spinoza ou Le crépuscule de la servitude : essai sur le « Traité théologico-politique »*. Paris : Aubier, 1984. P. 288.

¹⁹ Negri, Antonio. *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Traducción del italiano de Geranio de Pablo. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1993.p. 187.

²⁰ Ibid. p. 188.

²¹ G III 218.

²² G III 206.

¹¹ G III 206.

¹² G III 235.

¹³ G III 193.

¹⁴ G III 231.

¹⁵ “El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede”. G III 193.

¹⁶ “Et ideo, ut etiam religio Prophetice revelata vim juris apud Hebraeos haberet, necesse fuit, ut unusquisque eorum jure suo naturali prius cederet, et omnes ex communi consensu statuerent, iis tantum

auto-transfieren su derecho, como en una democracia²³, Sin embargo otros extractos afirman la existencia de la transferencia a Dios.

Esta promesa o transferencia de derecho a Dios <*Atque haec promissio sive juris in Deo translatio*> se efectuó de la misma forma que nosotros hemos concebido para la sociedad en general, cuando los hombres deciden renunciar a su derecho natural. Pues mediante un pacto expreso (ver *Éxodo*, 24,7) y un juramento renunciaron libremente, y no llevados de la fuerza o asustados con amenazas, a su derecho natural y lo transfirieron a Dios <*et in Deo transtulerunt*>²⁴.

Una de las claves para resolver la ambivalencia de la transferencia jurídica podría encontrarse en la noción de “*transfert libre*” propuesta por François Zourabichvili: se trataría de una transferencia parcial, únicamente de naturaleza estratégica²⁵. Sin embargo, las dificultades quedan sin respuesta: ¿por qué, los hebreos, haciendo uso de la razón, necesitarían de otro para gobernarse si pueden hacerlo por ellos mismos? ¿Transfieren o no efectivamente su derecho? ¿Cómo es posible, haciendo uso de la razón, dejarse gobernar por un Dios sometido a las pasiones que acabará por alienarles?

El razonamiento a propósito de los hebreos se basa en un punto: si los hebreos, como en democracia, eligen transferir a Dios su derecho, o al menos dejarse guiar por el decreto divino²⁶, lo hacen por el interés propio, pues saben que el pacto con Dios puede resultarles útil a la hora de conservarse. Pero esa utilidad, más que de una pulsión democrática pseudo-racional, proviene del imaginario finalista asociado al milagro, como el texto señala. Los hebreos, afirma Spinoza, hacen un pacto con Dios; pero este pacto no toma validez inmediatamente, sino cuando queda claro que Dios es capaz de conservarles; esto es, el pacto toma validez cuando los hebreos toman conciencia de la utilidad de hacer de Dios su soberano:

Para que este pacto fuera válido y duradero y sin sospecha de fraude, Dios no selló con ellos ningún acuerdo sino después que ellos comprobaron su poder admirable, el único que les había salvado y el único que podía salvarles en lo sucesivo (ver *Éxodo*, 19,4-5)²⁷.

La única manera de comprobar el poder admirable de Dios es de contemplar sus milagros: gracias a los milagros divinos los hebreos han sido liberados de Egipto.²⁸ En virtud de sus milagros, prueba definitiva de que Dios busca su interés y su conservación, los hebreos le han transmitido su derecho, o al menos

han decidido obedecerle. El milagro como dispositivo político no está ausente de la primera narración de la formación del estado hebraico, sino que aparece como el eje mismo del proceso constitutivo, haciendo que el imaginario finalista de un Dios soberano, paradigma de la superstición y de la ignorancia, comparta la escena con una concepción democrática análoga al paradigma de la racionalidad.

3. Segunda explicación de la formación del Estado hebreo

Hay sin embargo otra lectura de la formación del Estado cuyo punto de partida es la imposibilidad de los hebreos de gobernarse debido a su carácter infantil y al hecho de estar modelados por la esclavitud:

Para nada, sin embargo, eran menos aptos que para fijar sabiamente derechos y para detentar ellos mismos el poder supremo, puesto que todos eran un tanto rudos y estaban deformados por la esclavitud²⁹.

Una figura de la alteridad es necesaria a los hebreos tanto para gobernarse como para formar un cuerpo político ya que, a pesar de la existencia de ciertos lazos afectivos entre ellos, estos lazos no tienen la suficiente fuerza ni cohesión para generar una unión política, pues ni producen esperanza y miedo común ni generan una identidad antagónica estructurada en torno a la venganza³⁰. Del mismo modo que los hebreos necesitan de otro para gobernarse, también lo necesitan para formar un cuerpo político. Este otro es Moisés. En efecto, siguiendo el consejo de Moisés los hebreos deciden organizar su Estado de una manera particular:

Estando, pues, en este estado natural, decidieron, por consejo de Moisés, en quien todos confiaban plenamente, no entregar su derecho a ningún mortal, sino sólo a Dios³¹.

Cuando Moisés aconseja no lo hace como legislador. Es preciso en este punto detenerse sobre la distinción entre ley y consejo, distinción operativa en el *Tratado teológico político* aunque nunca haya sido explícitamente desarrollada por Spinoza³². Mientras que la ley se explica por la obligación o por la constricción³³, el consejo se basa en la persuasión. Sin embargo, esta capacidad de convencer de Moisés es difícil de explicar; ni siquiera el propio Moisés, aun habiendo recibido las consignas de la parte de Dios, está seguro de poder convencer a los hebreos:

²³ G III 195.

²⁴ G III 206.

²⁵ « *La clé d'un régime monarchique équilibré, à savoir que la multitude, au fond, a seulement besoin de transférer le pouvoir de prendre des décisions, en particulier quand l'affaire est urgente* ». Zourabichvili, François. « L'énigme de la «multitude libre» in Jaquet, Chantal, Sévéric, Pascal, Suhamy, Ariel. *La multitude libre : Nouvelles lectures du Traité politique de Spinoza*. Paris : Éditions Amsterdam, 2008. p. 75.

²⁶ G III 206.

²⁷ G III 205-6.

²⁸ G III 88; Spinoza cita Ex 10: 2. G III 90; Ex 9 : 7.

²⁹ G III 75.

³⁰ TP 3/9.

³¹ G III 205.

³² Spinoza se basa en la distinción hobbesiana: “*We must fetch the distinction between Counsell, 3 and Law, from the difference between Counsell, and Command. Now COUNSELL is a precept in which the reason of my obeying it, is taken from the thing it self which is advised; but COMMAND is a precept in which the cause of my obedience depends on the will of the Commander*”. Hobbes, Thomas. *De Cive*. XIV 1. Oxford, Clarendon Press, 1968. p. 168.

³³ G III 73.

En efecto, aunque Dios le había dicho (ver Éxodo, 3,18) que los israelitas le obedecerían, lo pone en duda y replica (ver Éxodo, 4,1): ¿y si no me creen y no me obedecen?³⁴

¿Cómo explicar que los hebreos sigan los consejos de Moisés? ¿Cómo explicar que un grupo de salvajes³⁵ vaya a seguir los consejos de un hombre virtuoso en lugar de seguir su propio apetito? En la adversidad, los hombres están tan desesperados que aceptan cualquier consejo, por muy absurdo que parezca³⁶. Así, en estado de naturaleza, los hebreos, al no estar protegidos por ningún Estado, están dispuestos a seguir cualquier consejo. Sin embargo sabemos que los hombres son caprichosos e inconstantes y que se mueven por el miedo, la superstición y el orgullo. Están dispuestos a aceptar consejos absurdos, por lo tanto pueden fácilmente seguir el consejo de Moisés. Pero también pueden no seguirlo, porque no saben que este consejo les conviene más que los demás. ¿Por qué a pesar de todo siguen las recomendaciones de Moisés? Es ahí donde reside el factor determinante a la hora de pensar la génesis del estado hebreo³⁷.

En los análisis de Spinoza, el milagro tiene una importancia capital a la hora de explicar la creencia en la profecía: las doctrinas de los profetas se confirman con “signos y milagros”³⁸. Pero su función no es tanto religiosa como teológico política. La confianza en Moisés proviene de su rol de mediador, papel que antecede el encuentro directo entre Dios y los hebreos. Spinoza recuerda que Dios engañó al faraón³⁹, pero evidentemente lo hizo por mano de Moisés. También recuerda Spinoza otros milagros llevados a cabo por Dios, como la lepra⁴⁰, las langostas⁴¹ o la apertura del mar: todos estos milagros se ejecutan por la mediación de Moisés quien, como recoge Spinoza, es presentado como “el enviado de Dios”⁴². La liberación del yugo egipcio se produce por la mediación de Moisés y por los milagros que lleva a cabo: las palabras y los actos de Moisés no solo transmiten la voluntad divina, sino que la ejecutan. La capacidad de Moisés para convencer no reside tanto en su virtud sino en su capacidad para ejecutar milagros, esto es, en la analogía que, por medio del milagro, representa con la potencia soberana divina.

El milagro como dispositivo político no es sino la configuración de un doble espacio del ejercicio del poder. En primer lugar, se trata de un espacio antagónico donde la relación conflictual con una alteridad externa establece la creación del espacio común de la identidad colectiva; en segundo lugar, se trata de una relación de poder en el seno del espacio propio entre dos voliciones políticas complementarias: el deseo de dominar y la ten-

dencia a la servidumbre voluntaria. Los dos casos son presentados por Spinoza a partir de una genealogía del milagro como dispositivo de poder.

El primer caso aparece expuesto a partir de la genealogía del milagro presentado como el mecanismo que construye una barrera imaginaria entre los elegidos, -capaces por ello de disponer, gracias a la mediación divina, de las fuerzas de la naturaleza para aniquilar a sus enemigos- y los otros, los no elegidos. El argumento de Spinoza puede ser estudiado en dos momentos. En un primer momento, Spinoza ofrece la base teórica; en un segundo momento el argumento aparece ligado a un ejemplo bíblico. El uso combativo del milagro aparece descrito en las primeras líneas del capítulo 6 del *Tra-*

esto parece tener su origen en los primeros judíos que, para convencer a los gentiles de su tiempo, que adoraban a dioses visibles, a saber, el Sol, la Luna, la Tierra, el Agua, el Aire, etc., y convencerles de que aquellos dioses eran débiles e inconstantes o mudables, y de que estaban bajo el dominio del Dios invisible, les contaban sus milagros, con los que pretendían demostrar, además, que toda la naturaleza era dirigida en beneficio exclusivo de ellos por el Dios que adoraban⁴³.

El milagro tiene un doble uso: convencer a los demás de la superioridad de nuestro Dios, pero convencerlos también de que nosotros somos los elegidos. Se trata de la representación de un espacio conflictual capaz de organizar las fuerzas antagónicas en identidades establecidas. En primer lugar, el otro nos reconoce no sólo como grupo, sino como grupo superior; en segundo lugar, el hecho de ser superior al otro probablemente despertará en él odio hacia nosotros, un odio que tiene un gran valor conservativo para mantener el grupo en la medida en la que despierta la conciencia de la identidad propia y define la frontera de la singularidad permitiendo una distinción clara en oposición a los demás⁴⁴. En tercer lugar, el cúmulo de nuestras fuerzas, con relación con las del otro, debe ser superior o al menos igual para no ser destruido.

Esta base teórica será complementada por un caso práctico: el uso del milagro en el libro de Josué⁴⁵ donde se dice que Josué detuvo el sol y la luna para así poder continuar masacrando sus enemigos en una batalla que ya estaba prácticamente ganada. Evidentemente, este texto no tiene ninguna pretensión científica, como señala Spinoza; su pretensión es otra: convencer. Se trata de un conflicto entre dos concepciones teológicas basados en la misma lógica soberanista (Dios, por un lado, y el sol y la luna por el otro)⁴⁶ cuyo mensaje, en el plano de lo político, puede resumirse así: la potencia natural de nuestro dios, al ser superior a la de vuestros dioses, nos hace superiores a vosotros.

³⁴ G III 38.

³⁵ G III 75.

³⁶ G III 5.

³⁷ Moisés, como los profetas, dispone de autoridad, una autoridad. Ver a este respecto De la Cámara, María Luisa. “La teoría de Spinoza sobre la autoridad”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 20, n° 39. Primer semestre de 2018. P. 236.

³⁸ G III 31.

³⁹ G III 88; Spinoza cita Ex 10: 2.

⁴⁰ G III 90 ; Ex 9 : 7.

⁴¹ G III 90.

⁴² G III 154. Ex 3:10.

⁴³ G III 82.

⁴⁴ Ver el caso de los hebreos tal y como es presentado en G III 56.

⁴⁵ G III 92.

⁴⁶ “Esto, en efecto, podía ayudarles no poco en aquella época para convencer a los gentiles, que adoraban el sol, y demostrarles por la experiencia que el sol estaba bajo el dominio de otra divinidad, ante cuya señal está obligado a cambiar su orden natural”. G III 89.

En segundo lugar, el milagro actúa como el eje de distribución del poder en el seno de un grupo configurado antagonicamente. Los hebreos obedecen a Moisés, siguen sus consejos, pero sobre todo acatan sus leyes y aceptan las ceremonias que instaura. Hay por lo tanto un reconocimiento implícito en la obediencia: obedecer, como se muestra en el análisis de las ceremonias, no sólo implica vivir bajo el derecho de otro⁴⁷ sino modelar nuestro *ingenium* con el suyo⁴⁸. Apropriadose voluntariamente de las ceremonias instauradas por Moisés, los hombres determinan su capacidad afectiva colectiva formando un *habitus* común que se convertirá en un ingenio propio al grupo. En este sentido, el deseo de dominar, de imprimir en los otros el ingenio propio, tal y como la Ética lo señala, se transforma en los demás -en este caso la nación hebrea- en el deseo de vivir según el ingenio ajeno, en este caso el ingenio que se modela a partir de los dispositivos de la ceremonia. ¿Qué es lo que conduce a los hombres invertir voluntariamente la premisa antropológica de dominar a los otros⁴⁹? Como veremos más adelante hay dos respuestas: una es el miedo, la otra la esperanza.

El milagro reenvía al uso directo del poder por parte de Moisés quien, al conocer el carácter y el talante contumaz de su pueblo, vio claramente que éste no podía llevar a cabo la empresa iniciada sin grandes milagros:

Pero lo cierto es que, después que Moisés conoció el carácter y el talante contumaz de su pueblo, vio claramente que éste no podía llevar a cabo la empresa iniciada sin grandes milagros⁵⁰.

Contrariamente al uso anterior, el milagro no busca en este caso la creación de una frontera antagonica, sino más bien una distribución concreta del poder en el interior de un grupo determinado. Haciendo uso de los milagros, Moisés hace creer a los demás que Dios está de su lado, que Dios le obedece y que por lo tanto, gracias a la fuerza divina, tiene control sobre la naturaleza. Sin embargo, el fin de Moisés es diferente al del caso anterior: Moisés no quiere marcar una distinción; al contrario, busca que los otros se unan a su proyecto, le obedezcan, sigan sus consejos. ¿Quién osará oponerse a Moisés, el enviado de Dios, capaz de ejecutar los milagros divinos? ¿Quién osará apartarse del camino dictado por el intermediario de Dios, Moisés, para convertirse en enemigo del temible Dios todopoderoso? Nadie puede poner en cuestión la palabra de Moisés, ya que ella está avalada por el milagro; nadie se atreve a hacerlo, porque eso implicaría oponerse al elegido de Dios, a aquel que puede ejecutar la voluntad divina para destruir a sus enemigos.

Es en este punto donde reside el carácter teatral del poder: el poder de Moisés consiste en ser capaz de crear

un sistema imaginario, una narración específica que le permita atraerse la confianza de los hebreos así como su obediencia. Así pues, la escena recuerda al *Retablo de las maravillas* cervantino. Como un ilusionista, Moisés hace ver a los hombres al mismo tiempo lo que quieren ver y lo que él quiere que vean. El milagro se sitúa en el centro de la subjetivación política de la obediencia, ya sea por la producción del miedo de enfrentarse al Dios todopoderoso, por el miedo de verse desnudos ante el equilibrio de fuerzas de la naturaleza sin el amparo del todopoderoso⁵¹ o por la esperanza de una relación de fuerzas favorable.

Por todo ello, los milagros, para Spinoza, no pueden separarse de la superstición, y quedan desacreditados para una política de hombres libres. No hay que olvidar “que los milagros también pueden ser hechos por un falso profeta”⁵² o un “seudoprofetas”⁵³, esto es que el sistema teológico político puede ser derrocado por una nueva distribución del ejercicio del poder:

Y, en primer lugar, del hecho de que Moisés (Deuteronomio, 13) manda que condenen a muerte al profeta seductor, aunque haga milagros. Pues se expresa así: (aunque) *se produzca la señal o el portentoso que te predijo, etc., no quieras (sin embargo) dar crédito a las palabras de ese profeta, etc., porque vuestro Dios os tienta, etc. Que aquel profeta sea (pues) condenado a muerte, etc.* De donde se sigue claramente que los milagros también pueden ser realizados por falsos profetas y que, a menos que los hombres estén provistos del verdadero conocimiento y amor de Dios, por los milagros pueden ser inducidos con la misma facilidad a abrazar dioses falsos o el Dios verdadero. Pues añade Moisés: *porque Jehová, vuestro Dios, os tienta para saber si le amáis con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma*⁵⁴.

El riesgo no puede desaparecer: los mecanismos para establecer una relación determinada de dominación son los mismos que para derrocarla; es el doble filo del milagro, su virtud y su riesgo, que proviene de su capacidad para generar miedos y esperanzas colectivas. Es preciso subrayar por otro lado, que no sólo hay falsos profetas que hacen milagros, sino que el mismo Dios puede hacer milagros para tentar al pueblo:

Y así, Moisés advierte (Deuteronomio, 13) que, si algún profeta pretende enseñar nuevos Dioses, aunque confirme con signos y milagros su doctrina, sea condenado a muerte. Porque, como el mismo Moisés sigue diciendo, Dios también hace signos y milagros para tentar al pueblo⁵⁵.

Dios mismo puede deshacer la analogía teológico política de la cual Moisés tira su poder para generar nuevas formas de dominación. La importancia de este pasaje reside en el hecho que muestra la debilidad de Moisés: la fuerza de Moisés provenía de su capacidad para ejecutar los designios divinos, haciéndolos jugar a su favor. Sin embargo, si un falso profeta hace creer

⁴⁷ TP 2/11.

⁴⁸ “La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro”. G III 75-76.

⁴⁹ “Vemos que, por naturaleza, cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio; y como todos lo desean por igual, por igual se estorban, y mientras todos quieren ser alabados o amados, todos se odian mutuamente”. E III 31 escolio.

⁵⁰ G III 53.

⁵¹ G III 6.

⁵² G III 99.

⁵³ G III 55.

⁵⁴ G III 87.

⁵⁵ G III 31.

que Dios está de su parte, o si Dios mismo designa un nuevo profeta, las bases de la dominación de Moisés se rompen al establecerse, por medio del nuevo milagro, un nuevo régimen de esperanza y de miedo, esto es una nueva configuración de fuerzas que desbarata la anterior disposición establecida.

4. Teorización de la formación del Estado Hebreo

Entre las lecturas de los comentaristas cabe subrayar dos interpretaciones que polarizan la tensión originaria del momento de la fundación mosaica. Por un lado, Michael Rosenthal va a acentuar el papel de Moisés en detrimento del pueblo hebreo; por el otro, Laurent Bove, a la inversa, minimiza el rol de Moisés en favor de las dinámicas auto-constitutivas de la colectividad hebrea.

Michael A. Rosenthal presenta la fundación mosaica como una manipulación⁵⁶ que se explica por dos razones: la primera se sigue del sentimiento de ser elegidos por Dios; la segunda se explica por el carácter modélico del relato: “*Spinoza explains the idea of the Hebrews’ “chosement” or “election” by God in the context of the exemplary function of the prophecy*”⁵⁷. La creencia en la elección es utilizada por Moisés para asegurar su autoridad⁵⁸ por un lado, y para transmitir la idea de un modelo de conducta que hay que imitar⁵⁹, por el otro. Así, la ilusión colectiva de haber sido elegidos es la base, para Rosenthal, a la hora de pensar la emergencia del cuerpo político hebreo: “*the prophets used this notion in order to bridge the gap between personal interest in the state of nature and common interest in a civil society. It worked because it appealed directly to the Hebrews while locating them within a story of universal significance*”⁶⁰.

Laurent Bove, al contrario, señala que “*Moïse c’est l’imagination productive du corps du peuple hébreu, celui par lequel ce corps s’élève à une plus grande complexité. Non pas l’esprit de ce corps, qui de l’extérieur le conduirait, mais ce même corps à un stade supérieur de perfection, c’est-à-dire de puissance*”⁶¹. Según Bove, Moisés no hace sino reconfigurar el cuerpo político de los hebreos desde el interior dándole una forma política a través de las imágenes: para ello, Moisés se sirve de un “*imaginaire ancestral*”⁶², que a partir de ese momento se convierte en un imaginario político; en segundo lugar, se basa en la práctica efectiva de la obediencia, ya que los hebreos, habituados a la esclavitud, están acostumbrados a obedecer. La habilidad, capaz de articular un imaginario arcaico con la introducción de nuevos *habitus*, es la idea clave según Bove para comprender el éxito de Moisés.

El problema de estas lecturas es la polarización del ejercicio del poder que conlleva una denegación de su dimensión relacional. El ejercicio del poder, insepara-

ble de su imaginario, no puede ser entendido sino como el juego relacional entre dos instancias, una representada por Moisés, la otra por el pueblo. La lectura de Rosenthal pone en juego una concepción del imaginario finalista del milagro como un velo ideológico detrás del cual se esconde la mecánica de un poder consciente de su propia debilidad fuera del régimen de la imagen. La imagen no viene sino a validar un poder ya existente, basado en última instancia en el deseo dominador. En este sentido, la dimensión subjetiva que conlleva esta lectura recupera la constante antropológica presentada en la *Ética* según la cual todos los hombres se esfuerzan por que los otros vivan según su ingenio⁶³: la imagen no es sino la trampa capaz de seducir a los otros para actualizar un deseo de dominación primario. La lectura de Bove, al contrario, no hace sino anular este deseo de dominación para proponer una configuración horizontal de la colectividad donde toda forma exterior de dominación queda anulada, como puede constatarse en la presentación de Moisés como un mito fundador gramsciano que no es sino la representación de una imaginación constituyente.

A nuestro juicio, la comprensión del momento fundador pasa por el equilibrio relacional de dos instancias que no pueden ser reducidas la una a la otra -el sujeto que ejerce el poder, Moisés, y el objeto, el pueblo- teniendo al milagro como eje de articulación. En paralelo a la voluntad dominadora de Moisés, presente como una constante antropológica en todos los hombres, se sitúa una tendencia complementaria, el deseo de servidumbre de una obediencia voluntaria⁶⁴.

En los dos ejemplos, tanto en el de la transferencia directa a Dios como en el de la transferencia a Moisés, lo que se pone de manifiesto es la politización de una concepción teológica de la soberanía como momento fundador del Estado. En el primer caso, Dios, soberano de la naturaleza, se convierte en el soberano político en razón del milagro; en el segundo caso, el milagro vehicula una analogía entre Dios y Moisés quien, representante de Dios, hace uso del poder divino como si fuera propio. Así pues sería posible de lanzar a modo de hipótesis, teniendo en cuenta sus limitaciones y dificultades, la articulación de las dos lecturas opuestas de la fundación del Estado hebreo en una sola. Se trataría, en definitiva, de dos momentos separados al interior de un mismo proceso. El momento democrático no sería sino el espacio colectivo abierto por el milagro al construir la frontera antagónica amigo-enemigo. La dimensión democrática provendría en este caso de la igualdad de todos los miembros del grupo al ser designados como superiores frente al otro externo. El segundo momento sería el momento de la articulación de las relaciones de poder en el seno del grupo establecido antagónicamente, poniendo de relieve las tensiones internas a partir de las tendencias afectivas contrapuestas de la multitud. Sin embargo, las dificultades del texto no permiten afirmar esta hipótesis convincentemente. En definitiva, lo que debe ser subra-

⁵⁶ Rosenthal, Michael A. “Why Spinoza chose the Hebrews: the Exemplary Function of Prophecy in the *Theologica-Political Treatise*”, in *History of Political Thought*, XVII, 1997. p. 129.

⁵⁷ Ibid. p. 216.

⁵⁸ Ibid. p. 217.

⁵⁹ Ibid. p. 221.

⁶⁰ Ibid. p. 225.

⁶¹ Bove, Laurent. *La stratégie du conatus*. Paris : Vrin, 1992. p. 211

⁶² Ibid. p. 210.

⁶³ *Ética* III 31 escolio.

⁶⁴ *Tratado político* II/19 “obediencia es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica”. A este respecto ver Balibar, Étienne. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 1985. P. 106-

yado es el milagro como narrativa en el uso relacional de un poder articulado por las lógicas de lo imaginario.

El milagro no es simplemente un mecanismo ideológico generado por un poder establecido para afianzarse, sino un dispositivo narrativo-imaginario que crea una configuración nueva del poder al restablecer una polarización simétrica entre el deseo soberano de gobernar y un cierto deseo de sumisión voluntaria al orden de la irrupción soberana, esto es teológica y política. En primer lugar, la analogía teológico política no es una mera invención del virtuoso moisés para asegurar su poder, ya que, como el pueblo, él también tiene una idea errónea de Dios. En segundo lugar⁶⁵, los hebreos aceptan voluntarios la sumisión a la ley mosaica en la medida en la que el imaginario desplegado por Moisés corrobora los prejuicios que tienen de Dios, esto es, en la medida en la que este imaginario reproduce la imagen soberanista, basada en una falsa concepción subjetiva de la libertad, tanto divina como humana, que además lleva implícita el ejercicio de una potencia absoluta.

5. Conclusión: la operatividad de la teología política

Los hebreos contribuyen a la formación del orden político mosaico en tanto que reafirma sus creencias primarias en un Dios soberano. Es en este punto donde entra en juego la configuración de un imaginario teológico político a la hora de explicar la formación del Estado hebreo abriendo un doble debate: en primer lugar, ¿hasta qué punto puede considerarse que esta teología política mosaica pueda concebirse como modélica en una obra como la de Spinoza que, en razón de su combate contra el imaginario finalista de la religión supersticiosa y de la deconstrucción de la gramática del poder de una cierta concepción teológica del mundo, ha sido calificada con acierto de ateología política⁶⁶? En segundo lugar, ¿cómo esta teología política residual, difícilmente distinguible de la superstición, puede vehicular una relación con el otro, con los otros y consigo mismo basada en la utilidad propia?

Hay que señalar que la superstición es doblemente necesaria para Spinoza: en primer lugar, en razón de la condición natural de los hombres, en segundo lugar, en virtud de su operatividad comportamental. En lo que concierne el primer punto, cabe recordar la insistencia con la que Spinoza, por una especie de razonamiento que en su filosofía podría considerarse *ad absurdum*, muestra que las cosas no pueden ser sino como son y que los hombres no pueden por naturaleza desprenderse de la ignorancia, de las pasiones y vivir en la concordia feliz de la razón, destituyendo, por vía del conocimien-

to, todo el imaginario de la superstición. La formulación más radical de esta tesis -presente en todas las obras⁶⁷- se encuentra tal vez en las líneas que abren el prólogo del *Tratado teológico Político*:

Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición⁶⁸.

De este modo, el espinosismo reproduce la paradoja del libertinismo moderno, desarticulando por un lado las bases filosóficas de la teología política pero al mismo tiempo reconstruyéndolas, en el terreno de la política, para asegurar la dominación o, en el mejor de los casos, la conducción de los hombres⁶⁹, gracias, entre otras cosas, al uso del milagro⁷⁰.

La segunda razón es la operatividad del imaginario teológico a la hora de conducir las conductas humanas. En este sentido, hay que distinguir dos formas de conducción de naturaleza diferente, todas las dos basadas en la misma matriz finalista. En primer lugar, como se expone en el Prólogo del *Tratado*, está la superstición, cuya utilidad a la hora de gobernar es subrayada a partir de una cita de Quinto Curcio⁷¹; la funcionalidad de la superstición no reside únicamente en el imaginario finalista que comporta, sino en la resignificación de este imaginario en términos afectivos bajo la forma del miedo. En el seno de una estructura finalista, el miedo es el dispositivo afectivo que asegura la servidumbre como forma de subjetivación política. El ejemplo paradigmático -cuya resonancia teológico-política hay que subrayar es la del monarca que reviste la relación de servidumbre en religión para producir la alienación voluntaria⁷². En segundo lugar, otra práctica de dominación, diferente de la superstición, debe ser señalada. Mientras que la superstición es la producción de gobernabilidad por medio del miedo, la otra práctica, compartiendo la matriz de la superstición, su imaginario finalista, funciona diferentemente. No se trata tanto de producir miedo como de producir esperanza⁷³, así como de formar un *habitus*

⁶⁷ Ver E IV 68 "Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras fueran libres" y TP 4/3: "Si la naturaleza humana estuviere constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad".

⁶⁸ G III 5.

⁶⁹ Ver a este respecto el estudio de Pedro Lomba *Márgenes de la Modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII*. Madrid: Escolar y Mayo, 2014.

⁷⁰ Ver por ejemplo Naudé "La segunda invención de que han hecho uso los políticos para valerse de la religión entre el pueblo ha consistido en la simulación de milagros, la invención de sueños y espejismos y en la fábrica de monstruos y prodigios". Citado desde. Lomba, Pedro. *Ibid.* P. 111.

⁷¹ "El mismo Quinto Curcio (lib. IV, capítulo 10) ha señalado con acierto, *no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición*". G III 6.

⁷² "El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación" G III 7.

⁷³ "Por este motivo, introdujo Moisés, por su virtud y por mandato divino, la religión en el Estado: para que el pueblo cumpliera su oficio, no tanto por miedo cuanto por devoción. Por otra parte, urgía esa obligación con beneficios y con numerosas promesas divinas para el futuro" G III 75.

⁶⁵ "Tampoco Moisés percibió con suficiente claridad que Dios es omnisciente y dirige todas las acciones humanas con su solo decreto". G III 38.

⁶⁶ "Si hubiéramos de fabricar un nuevo sintagma con el que nombrar la actitud teórica spinozana ante la política y la metafísica estructuradas en torno a la central noción de libertad del albedrío, tal sintagma podría ser el de ateología política". Lomba, Pedro. "Historia y violencia. Presencia de Spinoza y Descartes en la obra de Carl Schmitt". *Op. cit.* p. 176.

colectivo basado en prácticas gozosas, en la medida en la que el uso del imaginario lo permite, para conducir a los hombres de manera útil a sí mismos, en la medida de lo posible⁷⁴. Es ahí donde entra la figura de Moisés, así como el despliegue de un imaginario teológico político cuyo fin es la conducción útil de los sujetos.

La crítica espinosista, deshaciendo las bases teóricas de toda teología política en el sentido schmittiano, no elimina la operatividad de esta concepción soberanista: la crítica filosófica, poniendo de relieve el funcionamiento de los dispositivos subjetivos de la ignorancia, muestra al mismo tiempo su funcionalidad a la hora de establecer relaciones entre los hombres ignorantes. No se trata pues de derribar toda la estructura de dominación, sino de reconocer su operatividad para modificar las conductas humanas y orientarlas en la medida de lo posible a los fines de la razón. Sobre una base finalista y supersticiosa, la dinámica del poder puede generar tanto relaciones alienantes como relaciones útiles. Como se pone de relieve en el caso de Moisés, el imaginario finalista de la teología política sirve para formar un nuevo *habitus* que, estableciendo un nuevo marco relacional consigo mismo y con los otros, hace que los hombres, por medio de los dispositivos de la dominación, sean útiles a sí mismos. Se trata de políticas de la ignorancia, cierto, pero de una ignorancia saludable no desprovista de una dimensión ética ligada a la obediencia:

súbdito, finalmente, es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él.⁷⁵

Para afianzar esta conducción, Moisés no hace sino reafirmar una concepción errónea de la divinidad que sustenta todo el aparato político⁷⁶:

Moisés, hablando en esos términos y aduciendo esas razones, quiso amonestar a los hebreos a que se unieran más a Dios mediante un culto acorde con su mentalidad infantil⁷⁷.

Por ello, el estudio del milagro, fuera del campo de la filosofía, no es sino una genealogía en la narrativa bíblica⁷⁸.

En definitiva, el restablecimiento de un marco teológico político como modelo de la formación del Estado reenvía a dos premisas. La primera es la incapacidad de los hombres a guiarse por la razón y a estructurar su relación con los otros y consigo mismo en el marco de la política de la amistad propia de los sabios, tal y como la Ética lo plantea⁷⁹. Ante esta incapacidad, que condena a los hombres a la ambivalencia conflictual de un régimen de imágenes y pasiones, sólo queda la habilidad, por parte del legislador, de articular un régimen imaginario común en el que el milagro juega un papel esencial, y con él una relación de dominación provechosa para el súbdito⁸⁰. Esta es en efecto la segunda premisa, a saber la posibilidad, para los que son incapaces de guiarse por la razón, de ser conducidos por otro de manera análoga a la razón a través de ciertas lógicas de la servidumbre que reenvían al fin y al cabo al imaginario del milagro. Efectivamente, aunque en el plano teórico el milagro haya sido desarticulado, su operatividad se mantiene en el terreno de lo práctico y con ella la vigencia de un imaginario teológico cuya dimensión política continua activa.

⁷⁴ El carácter gozoso de las ceremonias no solo aparece asociado a las festividades que estas comportan, sino sobre todo al bienestar y a la comodidad: "En cuanto a que las ceremonias no ayudan en nada a la felicidad, sino que miran exclusivamente por el bienestar temporal del Estado" G III 70. Ver también: "traigamos a colación otros pasajes de la Escritura que no prometen por las ceremonias más que comodidades corporales" G III 71.

⁷⁵ G III 195.

⁷⁶ Esta imagen errónea, pero políticamente operativa de Dios, puede constatar en múltiples pasajes, como por ejemplo en G III 44: "Así, pues, cuando la Escritura, para exhortar a los hebreos a la obediencia de la ley, dice que Dios los ha elegido, con preferencia a las demás naciones (ver Deuteronomio, 10,15); que está cerca de ellos y no de los demás (Ib., 4,4 y 7); que sólo a ellos les ha prescrito leyes justas (Ib., 4, 8); en fin, que sólo a ellos, posponiendo a los demás, se les dio a conocer (Ib., 4,32), etc., habla adaptándose a su capacidad".

⁷⁷ G III 45.

⁷⁸ "Para saber, finalmente, si los milagros sucedieron realmente, importa conocer los giros y modismos hebreos; pues quien no les preste suficiente atención atribuirá a la Escritura muchos milagros que sus escritores nunca pensaron contar, y desconocerá en absoluto, no sólo las cosas y los milagros tal como realmente han sucedido, sino incluso la mente de los autores de los sagrados códigos" G III 93.

⁷⁹ "Sólo los hombres libres son utilísimos unos a otros y se unen entre sí con un vínculo de máxima amistad (por 4/35 y 4/35cl), y se esfuerzan con igual deseo de amor en hacerse el bien." E IV 71 dem.

⁸⁰ "Aunque la experiencia no pueda aportar ningún conocimiento claro de estas cosas ni enseñar qué es Dios y de qué modo sostiene y dirige todas las cosas y cómo cuida de los hombres, puede, no obstante, enseñar e iluminar a los hombres en la medida estrictamente suficiente para imprimir en sus ánimos la obediencia y la devoción". G III 77-78.

6. Bibliografía

- Bove, Laurent. *La stratégie du conatus*. Paris : Vrin, 2012.
- De la Cámara, María Luisa. “La teoría de Spinoza sobre la autoridad”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 20, nº 39. Primer semestre de 2018. Pp. 227-250.
- Den Uyl, Douglas J. *Power, state and freedom: an interpretation of Spinoza's political philosophy*. Assen, Netherlands. : Van Gorcum, 1983.
- Hobbes, Thomas. *De Cive*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Lomba Falcón, Pedro. “Historia y violencia. Presencia de Spinoza y Descartes en la obra de Carl Schmitt”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº. 39, 2017, pp. 147 - 184.
- “¿Súbditos o ciudadanos? De la crítica libertina al programa ilustrado”. *Ingenium*, N°5, enero-junio, 2011
- *Márgenes de la modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII*. Madrid: Escolar y Mayo, 2014.
- Negri, Antonio. *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Traducción del italiano de Geranio de Pablo. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1993.
- Rizk, Hadi. « La production du lien social » in *Rue Descartes* 4, 1992.
- « Les affects du pouvoir » in *Rue Descartes* 12-13, 1995.
- Rosenthal, Michael A. “Why Spinoza chose the Hebrews: the exemplary function of prophecy in the Theological-Political Treatise” in *History o Political Thought* Vol XVIII N° 2, Summer 1997. Pp. 207-241.
- Spinoza, *Tratado teológico Político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- *Tratado político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.
- Tosel, André. *Spinoza ou Le crépuscule de la servitude : essai sur le « Traité théologico-politique »*. Paris : Aubier, 1984.
- Ueno, Osamu. « Spinoza et le paradoxe du contrat social chez Hobbes « le reste » » in *Cahiers Spinoza* 6. Paris : Éditions Réplique, 1991. Pp. 269-296.
- Zourabichvili, François. « L'énigme de la «multitude libre » in Jaquet, Chantal, Sévérac, Pascal y Suhamy, Ariel. *La multitude libre : Nouvelles lectures du Traité politique de Spinoza*. Paris : Éditions Amsterdam, 2008.