

Obedientia y obsequium en la filosofía de Spinoza: sobre una sugestiva distinción conceptual entre el Tratado Teológico-Político y el Tratado Político

Rodrigo Miguel Benvenuto
Universidad de San Martín, Argentina 

<https://dx.doi.org/10.5209/ref.92417>

Recibido: 06/11/2023 • Aceptado: 30/1/2024

Resumen. Este artículo se propone abordar un desplazamiento que opera en la filosofía de Spinoza y, específicamente, entre el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*; a partir de las nociones de *obedientia* y *obsequium*. El punto de partida es reconocer la trama argumentativa que hace posible establecer la distinción entre la obediencia y su fundamento teológico-político en la historia del Estado hebreo, y la necesidad de fundamentar un lazo común para pensar la democracia más allá de la escisión entre deseo y ley. Esta última reflexión, que Spinoza lleva a cabo en el inacabado *Tratado político*, adquiere un significado particular bajo la expresión *obsequium*, que suele traducirse como obediencia. Sin embargo, al inclinarse por este término, Spinoza parece indicar un significado más acorde con la ontología de la inmanencia y sus derivaciones políticas como potencia de lo común. Por esta razón, indagaremos sobre la riqueza semántica de *obsequium* en la tradición clásica para dilucidar las posibles influencias que habrían llevado a Spinoza a utilizar este término en particular.

Palabras clave: inmanencia; política; ley; obediencia; donación; democracia; libertad.

**ENG *Obedientia and obsequium in the Spinoza's philosophy:
on a suggestive conceptual distinction between
Theological-Political Treatise and Political Treatise***

Abstract. This article aims to address a displacement that operates in Spinoza's philosophy and, specifically, between the *Theological-Political Treatise* and the *Political Treatise*; based on the notions of *obedientia* and *obsequium*. The starting point is to recognize the argumentative plot that makes it possible to establish the distinction between obedience and its theological-political foundation in the history of the Hebrew State, and the need to find a common bond to think about democracy beyond the split between desire and law. This last reflection, which Spinoza carries out in the unfinished *Political Treatise*, acquires a particular meaning under the expression *obsequium*, which is usually translated as obedience. However, by leaning towards this term, Spinoza seems to indicate a meaning more in line with the ontology of immanence and its political derivations as a power of the common. For this reason, we will investigate the semantic richness of *obsequium* in the classical tradition to elucidate the possible influences that would have led Spinoza to use this particular term.

Keywords: immanence; politics; law; obedience; donation; democracy; liberty.

Sumario: 1. Introducción; 2. El fundamento teológico-político de la obediencia; 3. El vínculo entre obediencia y ley en la constitución del pueblo hebreo; 4. Obedientia-obsequium: un desplazamiento de sentido en la concepción spinoziana de la democracia; 5. Sentido democrático del obsequium; 6. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Benvenuto, R.M. (2025) "Obedientia y obsequium en la filosofía de Spinoza: sobre una sugestiva distinción conceptual entre el *Tratado Teológico-Político* y el *Tratado Político*", *Revista de Filosofía* 50 (2), 357-367.

1. Introducción

El debate sobre las continuidades y rupturas entre el *Tratado teológico-político* (en adelante *TP*) y el *Tratado político* (en adelante *TP*) ha sido ampliamente analizado en el ámbito de los estudios spinozianos¹. Entre los conceptos que instalan el debate se encuentran, a grandes rasgos, la necesidad de un pacto para constituir la democracia, el rol fundamental de la *multitudo*, la distinción entre *potentia* y *potestas*, entre muchos otros. Independientemente de estas referencias conceptuales, nuestra intención es identificar un desplazamiento entre la noción de obediencia, tal como se presenta en el *TP* y su reformulación en el *TP* a partir del *obsequium*. En efecto, la dimensión compositiva de la *multitud libre* en la democracia, concebida como *omnino absolute imperium* en el *TP*, requiere, según nuestra lectura, un desplazamiento de sentido en torno a la obediencia, como resultante de la continuidad natural entre derecho y potencia (*ius sive potentia*).

Para ello nos proponemos exponer la relación de continuidad que existe entre deseo (*cupiditas*) y ley (*lex*) en la ontología política de la inmanencia spinoziana. Esta relación de continuidad exige, en nuestra opinión, de un desplazamiento de sentido de la noción de obediencia (tal como se desarrolla en el *TP* como obediencia a la ley como fundamento teológico-político del estado hebreo y la consecuente noción de obediencia orientada a la construcción democrática a partir del pacto) hacia la noción de *obsequium* (que en el *TP* parece resolver la cesura entre deseo y ley, al configurar una dimensión impolítica e irrepre- sentable bajo el régimen simbólico de la donación).

Para ello, procedemos de la siguiente manera. En primer lugar, analizaremos las implicancias teó- ricas de la noción de obediencia en el *TP*; identificando el papel que ocupa en la constitución del estado hebreo y, de un modo particular, a partir de las consecuencias que extrae Spinoza al aplicar el método de investigación histórico-crítico a las Escrituras. En este punto, consideramos que existe una transición entre la heteronomía de la ley (tal como se expresó en el estado hebreo con la ley mosaica) y la autonomía que surge del pacto democrático. Esta transición será objeto de análisis en un segundo momento de la exposición. Finalmente, en una tercera parte, procedemos a identificar el desplazamiento de sentido que, en el *TP*, se propone a partir de la noción de *obsequium*. En efecto, entre la *obedientia* y el *obsequium* se puede observar el esfuerzo de Spinoza por establecer mecanismos que, lejos de introducir una ruptura en el orden inmanente de la Naturaleza, procuran expresar la potencia común de la comunidad política en torno a un régimen simbólico de donación, ofrenda y obsequio. Asimismo la inscripción del *obsequium* en la política responde, según nuestra interpretación, a una operación en torno al lenguaje y que se podría re- conocer en una “política de la lengua” que se encuentra en el horizonte de la reflexión política de Spinoza. El mecanismo del *obsequium* produce la ley sin recurrir a una exterioridad ajena a la *societas* que limite las potencias singulares; sino que es el resultado de la expresión inmanente de *lo común* como *cupiditas*. O, como observa Diego Tatián, emana de “[...] la capacidad productiva de derechos nuevos e imprevistos; la alegría común de un sujeto complejo que se experimenta como causa de efectos emancipatorios; una determinación social del deseo como deseo de otros y no ya deseo de soledad” (2019, p. 74).

2. El fundamento teológico-político de la obediencia

El problema de la obediencia ocupa un lugar destacado en el *TP*, ya que se enmarca en la experiencia particular de la constitución del Estado hebreo y la narración de esta experiencia histórica en las Escrituras. En este sentido cobra una especial relevancia el método histórico-crítico con el cual Spinoza aborda el texto bíblico, y que desarrolla ampliamente en el capítulo VII del *TP*. Allí se expone la necesidad de sus- traer las Escrituras del poder de los teólogos, y desnudar las ficciones que han generado para agitar las discordias y odios entre los seres humanos. De este modo, el *TP* no se reduce a una mera intervención teórica, sino que además revela la operación política y militante que Spinoza lleva a cabo al desmontar el discurso teológico-político que opera en el seno de la sociedad holandesa. Un efecto inmediato de este ejercicio se puede observar en la sospecha que encubre el concepto de tolerancia, tan afín al humanismo erasmiano del siglo XVII holandés, y que, sin embargo, oculta las divisiones y los odios más profundos para teñirlos de una sospechosa piedad, al mismo tiempo que se clausura toda posibilidad de instituir la libertad de pensamiento como base de una vida democrática².

¹ Sobre los diferentes planteos en torno a la continuidad, discontinuidad y ruptura entre el *TP* y el *TP*, véase Ergün y Bâli Akal (2008) y García Ruzo (2016).

² Sobre la tolerancia, Steven Nadler considera que Spinoza ha sido no solo un defensor de la sociedad democrática, sino también “[...] el más fuerte partidario de la libertad y la tolerancia en los comienzos del período moderno” (2022, p. 274). Sin embargo, Nadler parece identificar la noción de tolerancia con la *libertas philosophandi* y, por esta razón, creemos que no termina de extraer las consecuencias de la operación que Spinoza lleva a cabo en el *TP*, al diferenciar la primera con un orden teológico-político destinado a limitar la libertad de pensamiento y opinión. Desde una perspectiva diferente, coincidimos con Filippo Mignini (1994), quien ha enfatizado en las características que impone el término *tolerantia* como un soportar pacientemente aquello que se pre- senta como cruel y adverso; por ello, expone sus contradicciones con la libertad de pensamiento. Por ello Mignini considera que Spinoza se sitúa más allá de la idea de tolerancia”. Y agrega: “El ideal histórico de tolerancia resulta pues objetivamente criticado

Frente a ese odio teológico, que se encubre bajo la pasión triste de la tolerancia, Spinoza propone una *emendatio* de la mente, esto es, “[...] liberar nuestra mente de los prejuicios de los teólogos, y no abrazar temerariamente las invenciones de los hombres como si fueran doctrinas divinas” (Spinoza, 2012, p. 195). Bajo esa proposición, se impone la necesidad de interpretar las Escrituras del mismo modo en que se interpreta la naturaleza. Esto implica reconocer las huellas idiosincráticas que recubren los textos sagrados, pues han sido escritos por individuos con una lengua particular, en un contexto histórico específico y con una cultura propia. Esto supone reducir las diferentes opiniones que se expresan en cada uno de estos textos a los temas capitales, para luego analizar aquellas que resultan contradictorias u oscuras según el contexto de la oración³. Finalmente se tiene en cuenta los avatares de cada texto, es decir, sus recepciones, adaptaciones, correcciones y censuras. En síntesis, Spinoza sostiene que, así como interpretamos la naturaleza a partir de una elaboración histórica que nos permita extraer las definiciones de las cosas como datos ciertos, del mismo modo, “[...] para interpretar la Escritura es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica” (Spinoza, 2012, p. 195).

En virtud del método histórico-crítico, se pueden contextualizar aquellas historias, enseñanzas y expresiones, para captar con mayor precisión como operan de acuerdo con principios de ubicación espacio-temporal. Estos principios nos permiten desentrañar una trama de operaciones políticas destinadas a lograr un efecto particular en una comunidad específica y en un tiempo específico. Como ejemplo, Spinoza recuerda la enseñanza de Cristo: “a quien te golpea en la mejilla derecha, preséntale también la otra” (Mt. 5, 39). Al transmitirlo como una enseñanza, ya que Cristo no prescribe como un legislador sino como un doctor que enseña una doctrina, se hace claro que el mandato evangélico no viene a destruir la ley mosáica⁴. Asimismo, agrega que esta enseñanza ha sido pronunciada en un contexto particular, pues, “[...] esto lo dijo a hombres oprimidos, que vivían en un Estado corrompido, en la que la justicia estaba totalmente descuidada y cuya ruina veía inminente” (Spinoza, 2012, p. 202). Y la enseñanza de Cristo se repite en el caso de los profetas, ya que pronunciaron este mismo mensaje en tiempos de opresión. Sin embargo, no sucede lo mismo en tiempos de Moisés, quien expresa su mensaje en forma de ley, pues, como sostiene Spinoza, “[...] no escribió en una época de opresión, sino que se dedicó, adviértase bien, a instaurar un buen Estado” (2012, p. 203). Como legislador de un Estado que debe instaurarse, Moisés emite una prescripción diferente a la de Cristo y los Profetas: “Si alguien lesiona a su prójimo, lo mismo que él hizo se le hará a él: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente; se la hará la misma lesión que él haya causado al otro” (Lev., 24, 19). Por ello, Spinoza concluye que:

[...] se sigue clarísimamente, por los mismos principios de la Escritura, que esta doctrina de Cristo y de Jeremías (de que hay que tolerar la injusticia y ceder en todo a los impíos) sólo es válida en aquellos lugares en que la justicia es despreciada y en tiempos de opresión, pero no en un Estado que funciona bien. Más aún, en un buen Estado, en el que la justicia es defendida, todo el mundo está obligado, si quiere dar pruebas de ser justo, a denunciar las injurias ante el juez (ver *Levitico*, 5, 1); no por venganza (ver *Levitico*, 19, 17-8), sino con intención de defender la justicia y las leyes de la patria, y para que a los malos no les resulte ventajoso ser malos (Spinoza, 2012, p. 203).

Al aplicar el método histórico-crítico de interpretación de las Escrituras, Spinoza se aboca a determinar el lugar de la profecía, los milagros, los ritos y ceremonias en la conformación del pueblo hebreo. Estas expresiones poseen un significado decisivo en la creencia de que Dios ha elegido a los hebreos por sobre el resto de las naciones, y solo a ellos les ha revelado su voz para prescribir sus leyes, adaptándose a su capacidad para que puedan comprenderlo con mayor facilidad. Sin embargo, Spinoza considera que Moisés habla a su pueblo y aduce ciertas razones para lograr la unión del pueblo hebreo a Dios a partir de “[...] un culto acorde con su mentalidad infantil” (Spinoza, 2012, p. 119)⁵.

y superado, tanto en su posición teórica, como en su actitud ética [...] las premisas teóricas de la idea de tolerancia revelan una naturaleza esencialmente teológica y no aparecen más que como una inquietud, tentación o, en el mejor de los casos, aspiración filosófica incumplida. En otros términos, puede decirse que la crítica implícita hecha por Spinoza a las filosofías de la tolerancia es el juicio de la filosofía sobre la «no filosofía» (Mignini, 1994, p. 134)

³ En este punto, Spinoza aborda como ejemplo las expresiones “Dios es fuego” o “Dios es celoso” de Moisés. Si bien estas expresiones, al ser tomadas de manera literal, resultan oscuras a la razón, sin embargo, se encuentra que “fuego” se suele tomar como sinónimo de “ira” y “celos” (como en el caso de Job, 31, 12). Por todo ello, Spinoza concluye: “Y como, por otra parte, Moisés enseña claramente que Dios es celoso y no enseña en parte alguna que Dios carezca de pasiones o de afecciones del ánimo, hay que concluir sin rodeos que Moisés creyó justamente eso o que, al menos, lo quiso enseñar, aunque creímos que esta opinión es contraria a la razón. Ya que, como hemos dicho, no nos está permitido adaptar, a la fuerza, la mente de la Escritura a los dictámenes de nuestra razón ni a nuestras opiniones previas, sino que todo el conocimiento de los sagrados Libros hay que sacarlo únicamente de ellos” (TTP, VII, p. 199).

⁴ Así, frente a la ley de Israel, Jesucristo sostiene: “No piensen que vine para abolir la Ley o los Profetas: yo no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Les aseguro que no desaparecerá ni una i ni una coma de la Ley, antes que desaparezcan el cielo y la tierra, hasta que todo se realice” (Mt., 5, 17).

⁵ Lejos de una preferencia especial de Dios sobre un pueblo en particular, Spinoza refuta la idea de una elección divina, pues todos los seres humanos poseen la capacidad de un conocimiento natural, y el poder natural de todas las cosas no es otra cosa que la misma potencia de Dios. Y agrega: “[...] hay que afirmar categóricamente que estos dones no son peculiares de ninguna nación, sino que han sido siempre patrimonio de todo el género humano, a menos que queramos soñar que la naturaleza ha engendrado

Parte de este culto infantil lo constituyen las ceremonias y ritos que, lejos de expresar la ley divina (aquella que enseña a los hombres la felicidad y la vida verdadera)⁶ solo refiere “[...] a la elección de los hebreos, es decir [...] a la felicidad temporal del cuerpo y a la tranquilidad del Estado, y que, por lo mismo, sólo pudieron tener alguna utilidad mientras duró su Estado” (Spinoza, 2012, p. 152). A partir de la salida de Egipto, se vieron liberados del derecho de una nación, y, por ello, dictaron nuevas leyes y constituyeron un Estado. Sin embargo, no eran aptos para darse a sí mismos un cuerpo normativo, “[...] puesto que eran un tanto rudos y estaban deformados por la esclavitud” (Spinoza, 2012, p. 160). Por ello, el poder recayó en Moisés, quien se constituyó en legislador e impuso una Ley a su pueblo, el cual debía obedecer sin reservas. La religión del Estado se instituye para que el pueblo cumpla con ese deber por devoción, antes que por miedo, mientras que los ritos y ceremonias son instrumentos útiles para recordar a ese pueblo la obligación de cumplir con la Ley y obedecerla⁷. La heteronomía de la Ley divina se apoya en esta dinámica ritual para imprimir en los seres humanos la obediencia y la devoción.

Finalmente, los milagros actúan como narraciones que buscan mover a la plebe hacia la devoción, pues “[...] no se propone convencer a la razón, sino impresionar la fantasía e imaginación de los hombres y dominarla. Porque, si la Escritura relatara la devastación de un Estado tal como suelen hacerlo los historiadores políticos, no impresionaría a la plebe; por el contrario, si lo describe todo poéticamente y lo refiere a Dios, como suele hacer, le impresiona al máximo” (Spinoza, 2012, p. 184)⁸.

Si tomamos en cuenta los motivos que llevaron a que Spinoza intervenga en la sociedad holandesa con un texto como el *TTP*⁹, resulta evidente la importancia que adquiere este método de interpretación de las Escrituras; pues le permitirá desarticular los argumentos de los teólogos y sus implicancias políticas en la superstición, el odio teológico, la contumacia y el deseo de mandar a otros seres humanos. Sin eludir estos aspectos fundamentales del *TTP*, intentaremos desentrañar los aspectos fundamentales de la obediencia como dispositivo teológico-político, su vínculo con la Ley de Moisés y las diferencias que Spinoza plantea respecto de la obediencia en el Estado democrático.

3. El vínculo entre obediencia y ley en la constitución del pueblo hebreo

Las ocurrencias del término *obedientia* y *obedire* en el *TTP* parecen estar fuertemente vinculadas con su significado etimológico, pues la *obedientia* parece remitirse a una modificación de la forma antigua *oboedientem* en la expresión *dicto oboedientem esse*, sinónimo a su vez de *dicto audientem esse*¹⁰. Así

desde antiguo diversos géneros de hombres” (Spinoza, 2012, p. 121). Sin embargo, el alegato más fuerte contra la elección divina de los judíos se encuentra al final del capítulo III del *TTP*; donde Spinoza menciona el signo de la circuncisión como marca que expresa no solo la preferencia de Dios por un pueblo en particular, sino también la voluntad inquebrantable del pueblo judío por separarse del resto de las naciones (véase Spinoza, 2012, pp. 133-135). La polémica en torno a la interpretación spinoziana del signo de la circuncisión y su crítica a la elección divina del pueblo de Israel ha motivado una polémica en el interior del pensamiento judío contemporáneo, especialmente en Hermann Cohen (2010), Emmanuel Levinas (2004) y, más recientemente, Jean-Claude Milner (2013); quienes impugnan con dureza las conclusiones a las que llega Spinoza sobre este tema.

⁶ En el capítulo IV del *TTP*, Spinoza analiza la noción de ley divina como ley universal y común a todos los hombres, ya que se deduce de la naturaleza humana, que no exige fe en las historias ni en ceremonias, y su premio es conocer esa misma ley (es decir a Dios) y su castigo es un alma inconstante y fluctuante (Spinoza, 2012, pp. 142-143).

⁷ En el capítulo V, Spinoza sostiene que la finalidad de las ceremonias era “[...] 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” (Spinoza, 2012, p. 162).

⁸ Por ello, Balibar encuentra un fundamento común en la teología mosaica y su vínculo con los milagros, ceremonias y el recurso a la obediencia a la Ley: “Existe una teología de Moisés: fundada sobre una cosmología de la creación y del milagro, una ética de la obediencia y una escatología del «pueblo elegido», ésta sirvió para justificar los mandamientos de la ley hebraica, para hacerlos comprender por las masas de su tiempo y de su nación” (Balibar, 2011, pp. 28-29).

⁹ Spinoza da cuenta de estas motivaciones en una carta dirigida a Henry Oldenburg: “Las razones que me mueven a ello son: 1) los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos; 2) la opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda; 3) la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores” (Spinoza, 1988, p. 231). Por otra parte, en una carta a Jarig Jelles (escrita en febrero de 1671), se puede dimensionar el enorme efecto que podría generar el *TTP*, y, por ese motivo, frente a una posible traducción del texto al holandés, le ruega a su interlocutor que “[...] con toda seriedad, ponga el máximo interés en informarse de ello, a fin de impedir, si es posible, su impresión. Este ruego no es solamente mío, sino también de muchos de mis conocidos y amigos, que no verían de buen grado que se prohibiera este libro, como ocurrirá, sin duda, si se publica en holandés. Confío firmemente en que usted nos prestará este servicio a mí y a la causa” (Spinoza, 1988, p. 292). Es interesante observar que, además de tratarse de una prueba de la cautela que adopta Spinoza frente al peligro que implicaba la circulación del *TTP* en la sociedad holandesa, la referencia a “la causa” se inscribe en un movimiento intelectual reunido en torno a la escuela latinista de Van den Enden y al librero Jan Rieuwerts, cuyo interés consiste en formular una política subversiva y emancipatoria de la lengua, que denuncia la operación de instrumentación política por parte de los teólogos. En este contexto, el proceso, encarcelamiento y muerte en la cárcel de su amigo Adriaen Koerbagh, implicó, para Spinoza, la necesidad de moverse con extrema cautela. Sobre el clima intelectual holandés y este movimiento intelectual radical que une a Spinoza con Koerbagh en una política de la lengua, remitimos a Tatíán (2012).

¹⁰ Estas variaciones de la *obedientia* se puede encontrar tanto en la *Historia de Roma* I, 41 de Tito Livio [*interim Seruio Tullio iubere populum dicto audientem esse; eum iura redditum obiturumque alia regis munia esse*], como en *Ificrates* (2, 1) de Cornelio Nepote [*ut nullae umquam in Graecia neque exercitatores copiae neque magis dicto audientes fuerint duci*] y en Plauto, más precisamente en *Persa*: [*Te mihi dicto audientem esse addecet, nam hercule apsque me foret et meo praesidio, hic faceret te postibilem propediem*].

también, *ob-oedio*¹¹ y *obaudire*¹² parecen expresar cierta relación con el oír, y, por lo tanto, "obediencia" y "escucha" están entrelazados bajo la figura de un mandato, es decir que remite a aquel que exige la *obaudiens / obaudientia*, ante la escucha de la palabra de Dios que, al ser proferida, sujeta al cumplimiento de su mandato¹³. En el *Eclesiástico* (39, 17; edición de la *Vulgata* de San Jerónimo) encontramos un vínculo estrecho entre la voz de Dios y la obediencia como *obaudire*. Allí se dice: "Con su voz Él dice "obedecedme, mis frutos divinos, y floreceréis como rosal que crece junto al arroyo [*In voce dicit: Obaudite me, divini fructus, et quasi rosa plantata super rivos aquarum fructificate*]"¹⁴.

En el caso de la historia sagrada de los hebreos, es Dios quien profiere un mandato a aquellos que poseen una disposición especial a escuchar sus designios y obedecer. En Abraham, por ejemplo, el mandato divino para constituir un pueblo y, en ese mismo acto, la obediencia que se exige para cumplir sus designios: "Deja tu tierra natal y la casa de tu padre, y ve al país que yo te mostraré. Yo haré de ti una gran nación..." (Gen., 12, 1-2). De igual modo con Moisés, a quien el mandato-obediencia se revela como liberación de la esclavitud ("yo te envío al Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas", Ex., 3, 10). De la misma manera, la respuesta a la obediencia como escucha se repite, a lo largo de las Escrituras, bajo la expresión "Heme aquí, Señor" (véase Gen., 21, 1; 46, 2; Ex. 3, 4; 1 Samuel, 3, 1-10, entre otras). Encontramos, en los orígenes de la historia del pueblo de Israel un vínculo profundo entre obediencia como escucha atenta de la palabra de Dios y respuesta inmediata que refleja la disponibilidad a obedecer sus designios.

La centralidad de la obediencia en las Escrituras permite establecer una diferencia entre el objeto del conocimiento natural del conocimiento revelado. Las verdades fundamentales que sostienen la fe del pueblo hebreo se vinculan directamente con su obediencia a Dios, y, por ello, Spinoza concluye que; "[...] el objeto del conocimiento revelado no es nada más que la obediencia y que, por consiguiente, ese conocimiento es totalmente distinto del natural, tanto por su objeto, como por su fundamento y por sus medios" (Spinoza, 2012, p. 70). Spinoza presta especial atención a esta disposición atenta de los patriarcas y profetas a la obediencia. En el caso de Abraham, conocemos su disposición obediente a los mandatos de Dios, sin embargo, no podemos saber si poseía pensamientos sublimes acerca de Dios. En Moisés también existe una disposición natural a la obediencia. Sin embargo, expone sus dudas respecto al pueblo, ya que no está seguro si estarán dispuestos a obedecerlo (Spinoza, 2012, p. 108).

En la duda, Moisés percibe el mandato como Ley: "¿Y si se niegan a creerme, y en lugar de obedecerme, me dicen: No es cierto que el Señor se te ha aparecido?" (Ex., 4, 1). No se trata de una verdad eterna, que se puede conocer por la luz natural de la razón, sino que Dios, en tanto legislador o rey, instituye los preceptos por los que, según Spinoza;

[...] el pueblo israelita podía congregarse con gran facilidad en una región del mundo y podía formar una sociedad completa o constituir un Estado; y que percibió, además, cuál era el modo más fácil de forzar a ese pueblo a la obediencia; pero que no percibió ni le fue revelado que ese modo era realmente el mejor ni tampoco que la obediencia general del pueblo, junto con su residencia en cierta región, traerían necesariamente consigo el objetivo al que tendían" (Spinoza, 2012, p. 145).

¹¹ En *De Republica* (III, 29, 41) Cicerón escribe: "Si esta conducta arbitraria se empieza a difundir más, y transforma nuestro imperio de ser derecho en fuerza, de manera que los que todavía nos obedecen voluntariamente quedaran sujetos por el terror, aunque ya tenemos hoy bastante cuidado, temería yo por nuestra posteridad y por la perennidad de la república, que podía ser perpetua viviendo la tradición patria [Quae si consuetudo ac licentia manare cooperit latius imperiumque nostrum ad vim a iure traduxerit, ut, qui adhuc voluntate nobis oboedient, terrore teneantur, etsi nobis, qui id aetatis sumus, evigilatum fere est, tamen de posteris nostris et de illa immortalitate rei publicae sollicitor, quae poterat esse perpetua, si patriis viveretur institutis et moribus]" (Cicerón, 1984, p. 139). Por otra parte, la idea de "obediencia" como "obaudientia" y su remisión al oír la sugiere Pascal Quignard, al introducir un vínculo entre el obediente como "[...] el hombre-que-es-sacrificado-del-lenguaje" (2012, p. 35). Por ello, agrega: "Escuchar es obedecer. Escuchar se dice en latín *obaudire*. *Obaudire* derivó en francés a la forma de *obéir* [obedecer]. La audición, la *audientia*, es una *obaudientia*, por lo tanto una obediencia" (2012, p. 68).

¹² En el Apócrifo de Esdras II (edición de San Jerónimo) se utiliza como sinónimo de obediencia: "¿Qué te haré, Jacob? ¡No has querido obedecerme Judá! Me dirigiré a otras naciones y les daré mi nombre para que guarden mis leyes [quid tibi faciam, Jacob nolusti me obaudire, Iuda. transferam me ad alias gentes et dabo eis nomen meum, ut custodiant legitima mea]" (la traducción es nuestra). Gaffiot (1934, p. 1051), por su parte, encuentra el término *obaudio* en *Metamorfosis* de Apuleyo ("iam scies erae meae miranda secreta, quibus obaudient manes" L. III, cap. 5,15); en *Adversus Marcionem* (L. II, cap. 2, 7) de Tertuliano (1972, p. 90) donde se dice "Non obaudit, non tamen blasphemavit cretorem".

¹³ Gaffiot (1934, p. 1051) encuentra dos ocurrencias de los términos *obaudiens*-*obaudientia*. En su *Exhortación a la castidad* II (32-35), Tertuliano se refiere a la obediencia a Dios como *obaudientia* que nace a partir del libre arbitrio: "Por lo demás, su voluntad se había generado en la desobediencia [Ceterum voluntas ei de inobaudientia uenerat]. Asimismo, si no obedecéis a Dios [et tu si non oboedieris Deo], que os ha creado dotados de la potestad de ser libres respecto del orden que os somete, os inclinaréis voluntariamente, gracias a vuestro libre albedrío, hacia aquello que Dios no quiere, y entonces crearas haber sido corrompidos por el diablo" (Tertullien, 1985, p. 74). Del mismo modo, Ambrosio de Milán (*Ep. 21, 35*) escribe: "¿Qué otra cosa podría ser más obediente [Quid igitur obaudientius potest esse] que seguir el ejemplo de Cristo, quien, siendo hombre, se humilló a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte [*obediens usque ad mortem*] (Filip. 2: 7, 8)? Finalmente, liberó a todos por la obediencia [*omnes per obedientiam liberavit*]. Porque así como por la desobediencia de un hombre [*enim per inobedientiam*], muchos nos hemos convertido en pecadores, así también por la obediencia de un hombre [*per unius obedientiam*], muchos serán considerados justos (Rom., 5: 19)" (Sancti Ambrosii, 1880, pp. 1060-1061)

¹⁴ En cierta forma, este verso del *Eclesiástico* parece remitirse al relato de la creación, en Gen., 1, 9: "Dios dijo: Que se reúnan en un solo lugar las aguas que están bajo el cielo, y que aparezca el suelo firme"; y al Salmo 33: "La palara del Señor hizo el cielo, y el aliento de su boca, los ejércitos celestiales; el encierra en un cántaro las aguas del mar y pone en un depósito las olas del océano" (Sal. 33, 6-7).

A lo largo de las Escrituras, el dispositivo de la obediencia como escucha atenta y respuesta al mandato supone la construcción de un discurso dirigido al pueblo a fines de forjar la devoción constante a Dios, a sus patriarcas y profetas, y la obediencia a la Ley. Un discurso que conforma un sistema de signos, ritos y ceremonias, a través de historias por la cuales, agrega Spinoza;

[...] adapta todas las palabras y argumentos a la capacidad de la plebe. Y, aunque la experiencia no puede aportar ningún conocimiento claro [...] 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 (Spinoza, 2012, p. 164)¹⁵.

Por lo tanto, la intención de las Escrituras no es la enseñanza de las ciencias a través de definiciones que hagan posible alcanzar un conocimiento intelectual de Dios. De allí que Spinoza concluya que; “[...] no exige de los hombres más que la obediencia y tan sólo condena la contumacia, pero no la ignorancia. Como, por otra parte, la obediencia a Dios consiste exclusivamente en el amor al prójimo [...]”, se sigue que en la Escritura no se recomienda otra ciencia que la que es necesaria a todos los hombres para poder obedecer a Dios” (2012, p. 302). Busca imprimir en los seres humanos esta disposición a obedecer la Ley, pues “[...] el único objeto de la Escritura era enseñar la obediencia” (2012, p. 310).

La profecía y los milagros son, en tal sentido, signos a través de los cuales Dios se comunica con su pueblo para transmitirle su elección. La lectura de *Deuteronomio* 10, 11 permite identificar la exhortación de Dios a los hebreos para la obediencia de la Ley, en tanto pueblo elegido por sobre el resto de las naciones. Y, agrega Spinoza: “En la misma Ley, no se promete, a cambio de la obediencia, otra cosa que la continua felicidad del Estado y demás comodidades de esta vida; y a la inversa, a cambio de la contumacia y de la ruptura del pacto, se promete la ruina del Estado y las máximas incomodidades” (2012, pp. 122-123). En la figura de Moisés se evidencia esta exhortación a la obediencia y su conexión con la Ley y la conformación de un Estado, ya que no procuró convencer a los israelitas por medio de un conocimiento natural, por la vía de la razón, “[...] sino obligarlos con la alianza, juramentos y beneficios y, después, amenazó al pueblo con penas y lo exhortó con premios para que obedeciera las leyes; y todos estos medios no se destinan a las ciencias, sino sólo a la obediencia” (Spinoza, 2012, p. 311).

La Ley mosaica deviene ley positiva del Estado hebreo, ya que Dios “habla” y “elige” a su pueblo a través de Moisés y los profetas para concitar la obediencia y la piedad. Por ello, Spinoza concluye: “El derecho civil y la religión, que, como hemos demostrado, se reduce a la obediencia a Dios, eran pues, una y la misma cosa en ese Estado. Es decir, los dogmas de la religión no eran enseñanzas, sino derechos y mandatos; la piedad era tenida por justicia, y la impiedad por crimen e injusticia” (Spinoza, 2012, pp. 360-361). En el Estado teocrático de los hebreos, el derecho civil es derecho divino y, por ende, ob-ligación que expresa la sujeción al Estado y la religión en tanto mandato de Dios. Por ello, agrega, “Moisés no buscó convencer a los israelitas por la razón, sino obligarlos con la alianza, juramentos y beneficios y, después, amenazó al pueblo con penas y lo exhortó con premios para que obedeciera a las leyes; y todos estos medios no se destinan a las ciencias, sino sólo a la obediencia” (Spinoza, 2012, p. 311).

4. *Obedientia-obsequium*: un desplazamiento de sentido en la concepción spinoziana de la democracia

Al comienzo de este trabajo nos preguntábamos acerca del lugar que ocuparía la obediencia en la sociedad democrática. En el capítulo V del *TTP*, Spinoza se detiene para establecer los aspectos fundamentales de su concepción de la sociedad política y el *imperium* democrático. Luego de proponer una organización colegiada del poder, y la necesidad de establecer leyes que controlen las pasiones humanas por la esperanza de los bienes que se desean, antes que por el miedo al castigo, aborda una peculiar concepción de la obediencia. Y escribe:

Finalmente, como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento (Spinoza, 2012, p. 160).

Como se puede observar, al menos en este breve pasaje, existe un rechazo a la obediencia, en tanto se vincula con el mandato de una *auctoritas* que, a fin de ejecutar lo más conveniente para una sociedad y según su propio criterio, debe limitar la libertad de los súbditos. Se trata de un argumento que se sigue de considerar que los seres humanos encuentran dificultad para servir a sus iguales y ser gobernados por

¹⁵ En el mismo sentido, unas páginas más adelante, agrega: “El vulgo sólo está obligado, por tanto, a conocer aquellas historias que más pueden mover sus ánimos a la obediencia y a la devoción; pero no está en disposición de emitir un juicio sobre ellas, puesto que se complace más con las narraciones y con los sucesos concretos e inesperados, que con la doctrina misma de tales historias; de ahí que, aparte de la lectura de las historias, el vulgo necesite de pastores o ministros de la Iglesia que le instruyan de acuerdo con la debilidad de su talento” (Spinoza, 2012, p. 166).

ellos. A partir de la experiencia del pueblo de Israel, el *TPP* desanda los dispositivos teológico-políticos que actuaron en la constitución del Estado hebreo, a partir de la obediencia ciega a la Ley. Bajo esta problemática, se encuentra la obediencia del pueblo al patriarca, al legislador y al profeta infundiéndole temor¹⁶. Es el terror y la reverencia a Dios, que Hobbes (en el capítulo 40 del *Leviathan*) juzga como el acto de institución del soberano en la figura de Moisés, pues, “[...] su autoridad, como la autoridad de todos los demás príncipes, debe estar fundada en el consentimiento del pueblo y en su promesa de obedecerle” (Hobbes, 2014, p. 391)¹⁷.

Ciertamente, la salida hobbesiana no es viable para Spinoza. Por ello, a partir de la continuidad entre naturaleza y política, será necesario desplazar el primado de la relación entre obediencia-ley hacia una nueva configuración política que permita pensar en formas instituyentes de la vida democrática. En una primera formulación de este problema (en el marco del *TPP*) Spinoza sostiene lo siguiente:

[...] no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí. Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito. De ahí que el Estado más libre será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón, ya que en él todo el mundo puede ser libre, es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón, donde quiera (Spinoza, 2012, p. 343).

Spinoza agrega un segundo matiz a la obediencia que surge en el Estado democrático (el primero era la sustitución de la autoridad por el consentimiento del pueblo), y que implica una dinámica de la libertad que reconoce la limitación que impone la obediencia pero, por otra parte, esa limitación no proviene tanto de la obediencia cuanto de los fines. En efecto, en el Estado democrático, la ley se fundamenta en la guía de la razón y, por ello, no admite la obediencia ciega a quien manda, sino su reconocimiento como súbdito de las supremas potestades que, en realidad, son la institución racional de una forma política que nace del pueblo. A diferencia de la ley que Moisés le impone al pueblo hebreo, y que provoca una obediencia heterónoma, en la propuesta del *TPP*, Spinoza apela a una obediencia que se liga al *ingenium* de un cuerpo político democrático. Se trata de distinguir, como ha observado Marilena Chaui, “[...] los motivos pasionales que los llevan a la obediencia [...] la obediencia producida por la teología, y aquella nacida de las leyes de la Ciudad” (2004, p. 92).

Esta distinción entre obediencia teológica y obediencia democrática lo lleva a ensayar distintas explicaciones. Quizás la más arriesgada con respecto al planteo general del *TPP* sea aquella que describe en el capítulo XIV, al decir que; “[...] la fe no exige tantos dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, capaces de mover el ánimo a la obediencia [...] Ahora bien, la fe no exige expresamente dogmas verdaderos, sino los necesarios para la obediencia, esto es, tales que confirmen el ánimo en el amor al prójimo, ya que sólo por él (por habla de Juan) cada uno está en Dios y Dios está en cada uno” (Spinoza, 2012, pp. 313-314).

El amor al prójimo, la justicia, la caridad son los pilares de una obediencia que, a diferencia de la teología, se fundamenta en una razón común. Contra la superstición, la obediencia democrática que se expone en el *TPP* se funda en la guía de la razón, antes que en el miedo¹⁸. Sin embargo resulta claro que, a partir de la determinación externa que producen las pasiones humanas y, fundamentalmente, que no conocemos las causas por las cuales nos determinamos a obrar de cierta manera o de otra; la noción de obediencia democrática que se desarrolla en el *TPP* no resulta satisfactoria si atendemos a los presupuestos de la

¹⁶ Nos referimos específicamente a la institución de Moisés como soberano e intermediario entre Dios y su pueblo, luego de recibir los mandamientos: “Al percibir los truenos, los relámpagos y el sonido de la trompeta, y al ver la montaña humeante, todo el pueblo se estremeció de temor y se mantuvo alejado. Entonces dijeron a Moisés: «Háblanos tú y oiremos, pero que no nos hable Dios, porque moriremos». Moisés respondió al pueblo: «No teman, porque Dios ha venido a ponerlos a prueba para infundirles su temor. Así ustedes no pecarán». Y mientras el pueblo se mantenía a distancia, Moisés se acercó a la nube oscura donde estaba Dios” (Ex., 20, 18-21).

¹⁷ Al investigar sobre la instauración de los derechos del reino de Dios en Abraham, Moisés, los sumos sacerdotes y los reyes de Judea (tema central del capítulo 40 del *Leviathan*); Hobbes encuentra en la figura de Abraham, el primero en quien se instituye el pacto y, por este pacto, “[...] se obligó a sí mismo, y, además, a su descendencia, a reconocer y obedecer los mandatos de Dios” (2014, p. 389). Pero, a su vez, se observa que, al estipular el pacto, Dios habla solamente a Abraham; lo que implica reconocer que cada uno de los integrantes de su pueblo obedecía al patriarca al reconocerle un poder que era previo a cualquier pacto. Por ello, concluye Hobbes, “[...] de aquellos a quienes Dios no ha hablado inmediatamente han de recibir el mandato positivo de Dios, de su soberano, como la familia y el linaje de Abraham lo hizo de Abraham su padre, señor y soberano civil” (2014, p. 390). Evidentemente, detrás de la discusión en torno al discurso teológico-político, Spinoza no solo debate contra quienes sostienen el odio teológico, sino también contra la fundamentación hobbesiana de la obediencia como resultado de un pacto de sumisión para la institución de un soberano. De allí la necesidad, que se expresa con toda su efectividad en el *TPP*, de exponer el desplazamiento de la naturaleza a la política a partir de la noción de potencia y su imposibilidad de ser enajenada mediante algún pacto. Donde mejor se expresa esta idea es en la carta de Spinoza a Jelles (de fecha 2 de junio de 1674): “[...] la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual siempre sucede en el estado natural” (Spinoza, 1988, p. 308).

¹⁸ Sobre el vínculo entre obediencia y superstición, Balibar agrega: “La cultura política de la obediencia es una cultura de la superstición. Esta no puede identificar soberanía y autoridad divina más que presuponiendo o imponiendo la percepción de toda la naturaleza (y de la «fortuna») como un orden acabado concebido por Dios. Y es una cultura del temor bajo su forma más incoercible: el temor de Dios, temor obsesivo de la impiedad (así pues de la tristeza permanente: la teocracia es esencialmente triste)” (Balibar, 2011, p. 63).

ontología de la inmanencia, la ética y la continuidad entre naturaleza y política, deseo y ley, *potentia y potestas*¹⁹.

Sin embargo, en el *TP*, encontramos una formulación que parece inducir otro sentido, diferente a la obediencia, en la sociedad democrática. Allí se dice que; “[...] es pecado lo que no puede hacerse o está prohibido por el derecho, mientras que obediencia [*obsequium*] es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica” (Spinoza, 2013, p. 121). Y luego; “[...] obediencia [*obsequium*], es la voluntad constante de moderar los deseos según el dictamen de la razón” (2013, p. 121) Asimismo, en el capítulo V, insiste en concebir la obediencia como; “[...] la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer” (2013, p. 150). Finalmente, aclara que, “[...] lo mismo que el pecado y la obediencia en sentido estricto, también la justicia y la injusticia sólo son concebibles en el Estado” (2013, p. 123).

Independientemente de las continuidades o rupturas que se podrían establecer entre el *TTP* (publicado en 1670) y el *TP* (iniciado en 1675 e inconcluso por la muerte de Spinoza en 1677), la ambigüedad del *obsequium*, y su traducción por obediencia, resulta un punto de especial interés para determinar si acaso existe algún entramado conceptual que estaría operando y, a la vez, explica este desplazamiento.

Para determinar el campo semántico donde opera el término *obsequium* se suele ubicar en dos referencias clásicas. La primera de ellas, como observa Diego Tatián, corresponde a Cicerón. En *Laelius* (24. 89), y refiriéndose a Terencio (quien había escrito que “el respeto [*obsequium*] produce amigos, la verdad, odio), afirma: “[...] en el respeto [*obsequium*] – uso con gusto la palabra terenciana – haya gentileza pero no adulación [*adsentatio*], que no es digna de un amigo, y ni siquiera de un hombre libre; pues en un caso se vive con un tirano, en otro como un amigo” (Tatián, 2014, p. 51, n. 28). La segunda, en cambio, corresponde a Machiavelli quien, a su vez, en los *Discorsi*, (Libro III, 19), cita a Tácito:

[...] para gobernar una multitud, parece mejor ser humano y no soberbio, piadoso y no cruel. Sin embargo, Cornelio Tácito...afirma lo opuesto en una de sus sentencias, cuando dice: *In multitudine regenda plus poena quam obsequium valet* [porque en el dirigir una multitud valen más las penas que el obsequio]...Y se ve muchas veces que los capitanes romanos que se hacía amar por los ejércitos y los manejaban con premios (*ossequio*), obtuvieron mejores frutos...Pero, el que manda a los súbditos, como dice Cornelio, para que no se vuelvan insolentes y no te pisoteen por tu excesiva condescendencia, debes inclinarte más al castigo que al premio (*ossequio*)...” (tomamos la traducción de Tatián, 2014, p. 51, n. 29).

En estas dos referencias, *obsequium* parece estar vinculado con respeto y don (*obsequium* ligado al premio, como concesión obsequiosa, que se diferencia de la pena). Por su parte, Pierre Bourdieu (y en deuda con una breve mención de Alexandre Matheron al *obsequium* en *Individu et communauté chez Spinoza*) recupera el uso spinoziano del término, y lo interpreta en un sentido más amplio, al vincularlo con un régimen de signos que refiere a la pertenencia²⁰. Sin embargo, es en las *Meditaciones pascalianas* donde, según creemos, se acerca mucho más a esta dimensión del reconocimiento que Spinoza quiere enfatizar cuando utiliza este término. En este texto, Bourdieu vincula el *obsequium* a la generosidad que se encuentra orientada a un acrecentamiento del capital simbólico. Sin embargo, existe una ambigüedad que es propia de estos actos obsequiosos, pues se sustraen de toda lógica del intercambio consciente. De allí que busca facilitar y favorecer el autoengaño, ya que, “[...] el obsequio es uno de esos actos sociales cuya lógica social no puede convertirse en *common knowledge*, como dicen los economistas [...] o, más exactamente, no puede hacerse pública y convertirse en *public knowledge*” (Bourdieu, 1999, p. 253). Desde esta perspectiva, el *obsequium* actúa colectivamente bajo la forma de una confianza basada en la generosidad; como una “[...] disposición del *habitus* que es la generosidad, la cual tiende, sin propósito explícito y expreso, a la conservación o el incremento del capital simbólico” (1999, p. 255).

La interpretación de Bourdieu nos resulta sugerente para pensar en la dimensión práctico-política del *obsequium* en una lógica del reconocimiento a partir de la generosidad. De hecho, el vínculo entre

¹⁹ Por ello, Balibar percibe esta limitación en el tratamiento de la obediencia en el *TTP*. “El *TTP* había religado la constancia de la obediencia a una «acción interna del alma» (*TTP*, p. 352). Pero él no se contaba con esta generalidad. Había descrito largamente la obediencia como un comportamiento, un género de vida, mejor aún: como una práctica (*TTP*, p. 157 y ss.) ¿De qué está hecha esta práctica? Es en primer lugar una sumisión de los movimientos corporales a ritos organizados, una disciplina colectiva que periódicamente reduce los cuerpos a las mismas posturas, y que refuerza sus hábitos por sensaciones presentes” (Balibar, 2011, p. 106).

²⁰ En una nota al pie de *El sentido práctico*, Bourdieu enfatiza en la característica principal del *obsequium* spinoziano, “[...] para designar los públicos testimonios de reconocimiento que todo grupo exige de sus miembros (particularmente en las operaciones de cooptación), es decir los tributos simbólicos esperados de los individuos en los intercambios que se establecen en todo grupo entre los individuos y el grupo: porque, al igual que en el don, el intercambio es su fin en sí mismo, el homenaje que el grupo reclama se reduce generalmente a naderías, es decir a ritos simbólicos (ritos de pasaje, ceremoniales de cortesía, etc.), a formalidades y formalismos cuyo cumplimiento «no cuesta nada» y que parecen tan «naturalmente» exigibles («es lo menos...», «no le va a costar nada avenirse a...») que la abstención tiene valor de desafío” (2007, p. 109, n. 2). Por su parte, en los cursos de 1989-1992 (publicados bajo el título “Sobre el Estado”, vuelve a tomar el término *obsequium*, y agrega a lo dicho en *El Sentido práctico* que, se trata de “[...] actos obsequiosos que encierran un respeto por el orden simbólico y que los agentes sociales de una sociedad, incluso los más críticos, los más anarquistas, los más subversivos, confieren, incluso sin saberlo, al orden establecido [...] Al respetarlas, se rinde homenaje no a la persona que aparentemente se respeta, sino al orden social que hace respetable a esa persona” (2014, pp. 31-32).

obsequium y *generositas* parece estar en la órbita de las preocupaciones de una ética y política de “lo común”, que se puede encontrar en la filosofía de Spinoza desde diferentes enfoques. Por otra parte, el *obsequium* parece remitir a ese núcleo irrepresentable de “lo común” en tanto que no es susceptible de ser asumido bajo la idea de “lo público”. Este es, según nuestra interpretación, uno de los aspectos más radicales de la democracia spinoziana, pues, al asumir lo común, se diferencia de la ambigüedad de lo público que, como se puede reconocer en nuestra experiencia democrática, es susceptible de ser apropiado, intervenido o colonizado por lógicas privadas. Por eso creemos que la observación de Bourdieu se puede apoyar en un trabajo sobre el concepto mismo de *obsequium* que, de algún modo, excede el campo semántico en torno al *Laellius* de Cicerón y la referencia taciteana en Machiavelli. Se trata de una mera conjeta, que más allá de apoyarse en algunos documentos, nos interesa investigar para descubrir si hay un sustento teórico para comprender el desplazamiento en el *TP* de Spinoza, y que iría desde la obediencia a una dimensión impolítica del reconocimiento.

5. Sentido democrático del *obsequium*

Evidentemente, la utilización del término *obsequium* por parte de Spinoza no es casual. Por ello, podríamos decir que su reemplazo por “obediencia” no hace justicia a una operación más profunda que el pensador neerlandés está llevando a cabo en el *TP*. Operación que, por otra parte, creemos que se inscribe en una política sobre el lenguaje que, como sostiene Diego Tatián, se propone “[...] la resistencia a la lengua única, la democratización de la filosofía [...] el interés por la diseminación de las culturas, un universalismo militante concebido como consustancial al trabajo filosófico [...] y una explícita voluntad de crear las condiciones para el mutuo entendimiento de los hombres” (2012, p. 12). Un testimonio de esta intervención militante sobre el lenguaje se puede observar en el inventario de la biblioteca de Spinoza, donde se pueden encontrar diversos léxicos, diccionarios y gramáticas²¹. Estos textos nos hablan de un interés por disputar la hegemonía del lenguaje que, a manos de los teólogos, los doctos y el poder político, favorece la superstición y la ignorancia²².

Una investigación sobre estos léxicos y diccionarios nos permite conjeturar sobre otras fuentes que nos permitan precisar un poco más el significado que Spinoza le atribuye a *obsequium* como estrategia de reconocimiento ligada a la generosidad. En el *Thesaurus ciceronianus cun índice ciceronianum vocum* de Marius Nizolius se pueden encontrar varias ocurrencias en los textos de Cicerón. Entre las más destacables encontramos un fragmento de las *Cartas a Ático* (VII, 1). Allí, Cicerón escribe: “[y así, haciendo uso en todos los sentidos del respeto, me aseguré de que ni uno ni otro de ellos fuera más querido por mi [feci igitur itaque effeci omni obsequio ut neutri illorum quisquam esset me carior]”; y en otra carta (X, 4), escribe: “Toda mi complacencia hacia él ha sido con mucha severidad [omne meum obsequium in illum fuit cum multa severitate]”. Asimismo, en el *Discurso contra Pisón* (I, 2), escribe: “A mi colega Antonio, deseoso de una provincia y metido en intensas intrigas contra la república, con mi paciencia y complacencia hacia él logré calmarlo [Ego Antonium conlegam cupidum provinciae, multa in re publica molientem patientia atque obsequio meo mitigavi]” (Nizolius, 1613, p. 1198). Sin embargo, creemos que es en *Las Leyes* (I, 43) donde se podría establecer un vínculo con el concepto spinoziano del *obsequium*. Allí, Cicerón sostiene que es absurdo reducir lo justo a aquello que ha sido sancionado en las instituciones y leyes; por ello, plantea que no puede existir ninguna justicia si no se reconoce la naturaleza como un derecho que mantiene la unidad entre los hombres y cuya ley consiste en la recta razón. En este contexto, escribe:

Ahora bien, si la naturaleza no va a dar firmeza al derecho, se suprimirían todas las virtudes. Y es que ¿dónde podrá brotar la generosidad, dónde el amor a la patria, dónde la piedad, dónde el deseo de portarse meritariamente con otra persona, o de mostrarse agradecido? En efecto, estas actitudes nacen del hecho de que por naturaleza estamos inclinados a amar a los hombres, y esto es la base del derecho. Y no sólo desaparecerán las atenciones para con los hombres [Neque solum in homines obsequia], sino también las ceremonias y los deberes para con los dioses, cosas que yo creo que deben conservarse no por temor, sino por la unión íntima que existe entre el hombre y la divinidad (Cicerón, 2009, pp. 56-57).

Este párrafo, como puede verse, posee ciertas resonancias que se podrían vincular con la reflexión spinoziana sobre la composición política de “lo común” como derecho, a partir de los afectos. Estos aspectos se reafirman al final del Libro I (XXIII, 60):

En efecto, cuando el alma, una vez conocidas y percibidas las virtudes, se haya apartado de la complacencia e indulgencia para con el cuerpo [quom animus cognitis perceptisque uirtutibus a corporis obsequio indulgentia que discesserit], haya dominado el vicio como una mancha de deshonra, haya desterrado todo miedo a la muerte y al dolor, se haya unido a los suyos con un vínculo de amor y a todos los que están unidos con él por la

²¹ Remitimos a Domínguez (1995, pp. 200-220), donde se reproduce el inventario de las obras que poseía Spinoza en su biblioteca.

²² Sobre las implicancias de esta militancia sobre el lenguaje, y los vínculos de Spinoza con el radicalismo democrático, remitimos a Tatián (2012).

naturaleza los haya considerado suyos, haya asumido el culto a los dioses y la devoción sincera, y haya afinado aquella penetración del espíritu, como se afina la de los ojos, para escoger las cosas buenas y rechazar las contrarias (virtud que por el hecho de prever se llama prudencia), ¿Qué podrá decirse o pensarse más dichoso que él? (Cicerón, 2009, p. 66).

En estas referencias, que se encuentran plasmadas en el *Thesaurus* de Nizolius, podemos encontrar que, en el contexto ciceroniano, el término *obsequium* señala respeto o disposición atenta y complacencia. Por su parte, en *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Cobarruvias (cuya edición de 1611 también poseía Spinoza) nos permite determinar mejor la complacencia [complazer], que define como “[...] dar contento a otro, del verbo complaceo es complacui. Complacentia, el gusto y el contento que se soma de alguna cosa” (1611, p. 228b). Y, por otra parte, liga *obsequium* con el término griego *latrīa*; al que define como “[...] la reuerencia, el obsequio y seruidumbre que le deue a solo Dios: es nombre Griego latreia, seruitus, obsequium, cultus diuinus à verbo latreuw, colo, seruio. De allí Idolatria (Cobarruvias, 1611, p. 516).

La reverencia como *obsequium* expresaría cierta filiación conceptual con el culto que, como sostiene Callebat (1964, p. 50 y ss.), presenta una modificación semántica del término que viene a reemplazar el valor abstracto de la complacencia o sumisión para referirse a un colectivo concreto que, según el autor, se encuentra en los textos de la época antoniana. En estos textos (especialmente en *Metamorfosis* de Apuleyo, IV, 31 y XI, 9)²³, opera, según Callebat, una evolución semántica que permite identificar *obsequium* con cortejo de devotos. Ya, en el latín tardío y medieval, esta evolución semántica responde a, “[...] una tendencia fuertemente marcada en la historia del vocabulario latino, y aparece vinculada a la idéntica evolución de palabras con sentidos similares como *ministerium* (cf. Liv. 4, 8, 4, Sen, fg. 124, Petron. 117, 7) o la más tardía, *officium* (cf. Vit. Patr. 7, 12, 8)” (Callebat, 1964, p. 52).

Si tomamos en cuenta lo observado por Callebat, podríamos encontrar que *obsequium* apunta a destacar un significado eminentemente político, que, en su misma historia, abandona el criterio de la servidumbre para desplazarse hacia una figura que denota pertenencia, reconocimiento, complacencia, favor, generosidad. Este desplazamiento opera en Spinoza, quien parece referir el *obsequium* en el sentido planteado por Bourdieu, como figura de reconocimiento.

Un último paso. Si tenemos en cuenta la intervención militante de Spinoza en torno al lenguaje, no sería en vano determinar la posible transcripción de *obsequium* en la lengua hebrea y holandesa. Aquí encontramos la obra de su amigo Adriaan Koerbagh, publicada en 1668 bajo el extenso título “Un jardín florido compuesto de toda clase de delicias sin tristeza, plantadas por Plácido Bocasinera, buscador de verdades, para uso y provecho de todo hombre que quiera sacar de allí algún uso o provecho”. En ella, podemos encontrar un indicio que podría esclarecer nuestra investigación. Koerbagh menciona el término *oblatie*, que identifica con “[...] un regalo, obsequio o presente, que fue otorgado y pertenece a la religión [een gifte, gaave, of geschenk, ‘t welk toegebragt en geheylyg wierd tot den Godsdienst]” (Koerbagh, 1668, p. 469). Sin embargo, la innovación de Koerbagh está dada en que, inmediatamente, cita el vocablo hebreo *minjá* [מִנְגָּה], que se puede traducir como don o regalo²⁴. Por otra parte, *minjá* se relaciona con *nedava* [נְדָבָה], que significa donación. Podríamos conjeturar, solo desde un ejercicio de la imaginación, que estas referencias hebreas podrían haber sido discutidas por Spinoza y Koerbagh en aquellas reuniones del círculo de disidentes en los sótanos de la librería de Jan Rieuwerts, a puertas cerradas, y lejos de las miradas inquisidoras del odio teológico que impera en la ciudad.

Si nuestra conjectura es válida, se podría observar una recuperación, por parte de Spinoza, de un concepto que ha sido despojado de su contenido teológico-político para hacerlo coincidir con esta dinámica del don como reconocimiento de una comunidad. Hay, en este don o regalo que implica ejecutar el decreto general de la sociedad, una dimensión impolítica que, lejos de imponer la obediencia como exterioridad de la ley ajena a la cupiditas, busca el reconocimiento a partir de actos obsequiosos, de una donación de sentido a partir del cual se puede expresar lo común como generosidad, disposición abierta y transindividual que se nutre en el encuentro con los otros.

6. Conclusiones

El desplazamiento de la *obedientia* al *obsequium* como régimen simbólico de pertenencia y donación, nos permitió observar un trabajo paciente de Spinoza, similar al de un pulidor de lentes, para descubrir la sutileza del lenguaje y proponer desde allí una figura particular (el *obsequium*) como expresión política de la vida en común.

²³ Los testimonios más claros de esta modificación semántica se pueden observar, según Callebat, en las *Metamorfosis* de Apuleyo, y, particularmente, en dos pasajes. En el primero de ellos (IV, 31) se dice: “[...] nonmoratur marinum obsequium” que, lejos de expresar una abstracción, se refiere al cortejo de Venus. En el segundo (XI, 9), se dice: “Aliae [mulieres] quae nitenibus speculis pone tergum reversis venienti deae obvium commonstrarent obsequium” y que el autor propone traducir como “[...] otras mujeres sostenían a sus espaldas espejos centelleantes en los que la diosa, al avanzar, podía contemplar ante sí, el cortejo de devotos que la seguía” (1964, p. 51).

²⁴ Por otra parte, en la tradición judía, *Minjá* es la oración vespertina, que se recita antes del atardecer.

Pero al mismo tiempo que *obsequium* expresa la continuidad entre potencia y ley, también expone la complejidad inherente a una ontología política de la inmanencia, esto es, a su imposible representación. En efecto, ¿Cómo formular espacios obsequiosos en una sociedad política? ¿De qué modo se podría establecer una política del reconocimiento como don, regalo, obsequio?

Todas estas cavilaciones nos llevan a preguntarnos si acaso existe una dimensión impolítica, desde la cual se expresa la disidencia con la comunidad política o ciudad a la que se pertenece y, desde allí, pensar en formas simbólicas de reconocimiento orientadas a ejercer políticas de reconfiguración del don. Y, nos preguntamos, si en esa comunidad previa, impolítica, no reside la expectativa del futuro. En este sentido, la democracia se constituye como *omnino absolutum imperium* cuando logra extender el *obsequium* como política de lo común, desde la instancia impolítica que precede a toda representación y, por ello no solo irrepresentable, sino también intransferible, es decir, irreductible al pacto. Desafío, en otras palabras, que impone la vida en común desde la inmanencia democrática.

7. Referencias bibliográficas

- Balibar, É. (2011): *Spinoza y la política*. Bs. As.: Prometeo.
- Bourdieu, P. (1999): *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007): *El sentido práctico*. Bs. As.: Siglo XXI
- Bourdieu, P. (2014): *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama.
- Callebat, L. (1964) : “Remarques sur le passage d'un mot abstrait au sens concret (*obsequium*)” En *Pallas*, N° 12, pp. 49-53. DOI : /10.3406/palla.1964.1001
- Chauí, M. (2004): *Política en Spinoza*. Bs. As.: Gorla.
- Cicerón (1984): *Sobre la república*. Madrid: Gredos.
- Cicerón (2009): *Las Leyes*. Madrid: Gredos.
- Cohen, H. (2010): “Estado y religión, judaísmo y cristianismo en Spinoza”. En *Mesianismo y razón. Escritos judíos*. Bs. As.: Lilmod, pp. 133-200.
- Cobarruvias, S. (1611): *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sanchez impressor del Rey N.S.
- Domínguez, A. (1995): *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza.
- Ergün, R. y Bâli Akal, C. (2008): “Sobre la incompatibilidad entre el *TP* y el *TTP*” En Tatián, D. [comp] *Spinoza. Cuarto Coloquio*. Córdoba: Brujas, pp. 407-416.
- García Ruzo, A. (2016): *El problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza. Estudio comparativo del concepto de Pacto en TTP y TP*. Bs. As.: Teseo Press.
- Gaffiot, F. (1934): *Dictionnaire latin-français*. Paris: Hachette.
- Hobbes, T. (2014): *Leviathan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
- Koerbagh, A. (1668): *Een Bloemhof van allerley Lieflijkhelyd sonder vedriet, geplant door Vreedrerkijk Waarmond, onderzoeker der waarheyd, tot nut en dienst van al die geen, die der nut en dienst uyt trekken, wil*. Ámsterdam: edición del autor. Disponible en https://www.dbl.nl/tekst/koer001bloe01_01/index.php (última consulta: 6/11/2023).
- Levinas, E. (2004): “El caso Spinoza”. En *Difícil libertad*. Bs. As.: Lilmod, pp. 133-138.
- Mignini, F. (1994): “Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?”. En *Nombres. Revista de Filosofía*. N° 4, pp. 111-143. Disponible en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2030> (última consulta: 6/11/2023)
- Milner, J.-C. (2013) : *Le sage trompeur. Libres raisonnements sur Spinoza et les juifs. Court traité de lecture* 1. Paris: Verdier
- Nadler, S. (2022): *Un libro fraguado en el infierno. El Tratado teológico-político de Spinoza*. Madrid: Trotta.
- Nizolius (1613): *Thesaurus ciceronianus cun índice ciceronianum vocum*. Frankfurt: G. Tempachius.
- Quignard, P. (2012): *El odio a la música*. Bs. As.: El cuenco de plata.
- Sancti Ambrosii (1880): “*Opera omnia. Editio prae aliis omnibus completa*”. En *Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne. Patrologiae Latinae. Tomus XVI*. Paris: Garnier Fratres.
- Spinoza, B. (1988): *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2012): *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2013): *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Tatián, D. (2012): *Spinoza, el don de la filosofía*. Bs. As.: Colihue.
- Tatián, D. (2014): *Spinoza. Filosofía terrena*. Bs. As.: Colihue.
- Tatián, D. (2019): *Spinoza disidente*. Bs. As.: Tinta Limón.
- Tertullian (1972): *Adversus Marcionem. Edited and translated by Ernest Evans*. Oxford: Oxford University Press.
- Tertullien (1985): *Exhortation a la chasteté. Introduction, texte critique et commentaire par Claudio Moreschini. Traduction par Jean-Claude Fredouille*. Paris: Les Éditions du Cerf.