

ARTICULOS/ARTICLES

LA LIBERTAD EN SPINOZA, OTRA VEZ.
¿POSITIVA, NEGATIVA O AMBAS?

FREEDOM IN SPINOZA, AGAIN.
POSITIVE, NEGATIVE OR BOTH?

Gonzalo Ricci Cernadas
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
CONICET
gocernadas@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1727-0547>

Resumen:

La libertad, para Spinoza, consiste en la autodeterminación, siendo causa de las propias acciones, siguiendo la necesidad de su naturaleza. Este artículo abordará este tema en cuatro movimientos. Los dos primeros investigarán cómo los especialistas habrían interpretado la libertad de Spinoza en términos positivos y negativos, respectivamente. El tercero investigará una interpretación que afirma que la libertad, en Spinoza, debe ser necesariamente positiva y negativa al mismo tiempo. El cuarto apartado consistirá en una interpretación de la libertad del propio Spinoza, demostrando que debe concebirse de manera positiva.

Palabras clave: Spinoza; Libertad; Republicanismo; Democracia.

Abstract:

Freedom, for Spinoza, consists in self-determination, being the cause of one's own actions, following the necessity of his nature. This article will address this topic in four movements. The first two will investigate how specialists would have interpreted Spinoza's freedom in positive and negative terms, respectively. The third will investigate an interpretation that states that freedom, in Spinoza, must necessarily be positive and negative at the same time. The fourth section will consist of an interpretation of Spinoza's own freedom, demonstrating that it should be conceived in a positive way.

Keywords: Spinoza; Freedom; Republicanism; Democracy.

Introducción

¿Cuál es el objeto de estudio de la ciencia política? ¿Cuál es su contenido que hace de la ciencia política un campo de estudio diferenciado de los demás? Dejemos de lado el primer término para centrarnos en el segundo: la política. Hay varias respuestas: poder, gobiernos, Estados, políticas públicas, comportamiento electoral y sistemas de votación son algunas de las respuestas entre una lista infinita. También podríamos afirmar que es la ciencia que estudia la política, lo que nos hace preguntarnos qué es la política. Las entradas del *Dizionario di politica* de Norberto Bobbio, Nicola Matteuci y Gianfranco Pasquino sobre “Scienza Politica” (Ciencia política) (Bobbio 1983b) y “Politica” (Política) (Bobbio 1983a) apuntan a esto: la primera explica que es una ciencia que estudia la política y la segunda indica que la política es un adjetivo (*politikós*) derivado de la ciudad-Estado (*polis*) de la antigua Grecia. La política aludiría a la ciudad y, por tanto, a los asuntos relacionados con su gobierno, por lo que no es de extrañar que en la época contemporánea se entienda política como sinónimo de Estado.

Teniendo en cuenta esta difusión de referentes de la ciencia política, nos gustaría proponer otro elemento que es de suma importancia como fenómeno o acontecimiento político. Nos referimos a la libertad. Que la libertad no sea una cuestión puramente metafísica, sino que también esté ligada a la política es algo que desde la Modernidad se ha convertido en un tópico. La empresa de la Ilustración ha sido, en esencia, sentar las bases para promover la autonomía (*cfr.* Schneewind 1998). Si nos trasladamos a tiempos más recientes, la propia Hannah Arendt ha afirmado que “[a] la cuestión de la política, el problema de la libertad es crucial” (Arendt 1961, 145) y concluyó que “[la] razón de ser de la política es

libertad” (Arendt 1960, 28). Política y libertad, entonces. Por un lado, la libertad solo puede realizarse en una arena política; por otro, ciertos pensadores clásicos han postulado que el fin de la política no es otro que la libertad.

Ese es precisamente el caso del filósofo holandés Baruch Spinoza, quien aborda esta cuestión en el *Tratado teológico-político*, la *Ética* y el *Tratado político*, obras que estudiaremos en el presente trabajo. La libertad, para Spinoza, consiste en la autodeterminación, siendo causa de las propias acciones, siguiendo la necesidad de su naturaleza. Explayémonos sobre esta cuestión. La libertad aparece mencionada en la *Ética* por primera vez para referirse de forma adjetivada a una cosa. Así es como podemos leer lo siguiente en la definición 7 de la primera parte de esta obra: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada” (Spinoza 2000, 40). La libertad entonces es algo que se predica de una cosa: si esta actúa según la necesidad de su propia naturaleza, se trata de una cosa libre, pero, si una cosa obra en función de una causa ajena, se denomina entonces una cosa coaccionada. Teniendo en cuenta las definiciones precedentes sobre la *causa sui* y Dios, es fácil advertir que la libertad se relaciona con aquello que es suficiente por sí mismo y en sí mismo, esto es, la sustancia, mientras que la coacción refiere a aquello que es por otro y en otro, esto es, aquello que no es causa de sí mismo, los modos.

Este artículo abordar, entonces, abordará a la libertad en el pensamiento de Spinoza. Estudiar la libertad a partir de cómo la habría entendido Spinoza. Para ello, utilizaremos las tipificaciones expuestas por Isaiah Berlin (2002) de libertad positiva y negativa, es decir, libertad para hacer algo y libertad para no ser coaccionado. Tampoco evitaremos una tercera definición de libertad, esta vez de impronta republicana, entendida como no dominación, que Philip Pettit (2002) ha entendido como la ausencia de injerencias arbitrarias en la vida de los ciudadanos. Así, estructuraremos este artículo en cuatro movimientos. Los dos primeros investigarán cómo los especialistas habrían interpretado la libertad de Spinoza en términos positivos y negativos, respectivamente. El tercero investigará una interpretación que afirma que la libertad, en Spinoza, debe ser necesariamente positiva y negativa al mismo tiempo. El cuarto apartado consistirá en una interpretación de la libertad del propio Spinoza, mostrando ciertos puntos de la misma que serían coherentes con la tradición republicana.

1. Libertad positiva

Entre aquellos que comprenden que, en Spinoza, la libertad reviste un sentido positivo se encuentra West (1993). Este comentarista entiende que impera, en el holandés, una concepción de la libertad como autonomía, esto es, en los mismos términos que Berlin entendía a este tipo de libertad. Sin embargo, West, para defender su posición, establece una serie de reparos frente a la interpretación berlineana.¹ Para West, si bien es atendible la impugnación que realiza Berlin respecto de la libertad positiva, en particular aquella que entiende que de este tipo de libertad se deducen las contemporáneas derivas totalitarias, la misma sólo puede extenderse legítimamente a las filosofías de Hegel y de Marx, mas no a la de Spinoza. Soslayaremos aquí la interpretación que West realiza de los pensamientos de Hegel y de Marx, puesto que los mismos no atienen a la temática de la presente tesis, y nos abocaremos, en cambio, al rescate que el comentarista hace de la filosofía de Spinoza.

West sostiene que

[d]e hecho (...) el síndrome que Berlin atribuye a la concepción positiva de la libertad puede ser más fructíferamente analizado sobre la base de tres afirmaciones diferentes. Lo que denominaré como *tesis de la libertad positiva* refiere a la afirmación de que la libertad de uno no garantiza la libertad de esa voluntad o la autenticidad de lo que uno quiere. La libertad negativa no alcanza a la libertad genuina o real, sino que esta afirmación debe ser distinguida de lo que llamo la *tesis del yo reificado*. El yo se encuentra reificado en la medida en que está siendo considerado como un objeto de conocimiento que puede ser conocido, en principio, igualmente o mejor por otro que por uno mismo. Esta tesis se encuentra implicada por cualquier punto de vista que abola el estatus privilegiado de las preferencias subjetivas. Hay muchas versiones posibles de esta tesis de la reificación. La *tesis del yo social* identifica el yo verdadero o auténtico con la entidad social o colectiva (“una tribu, una raza, una iglesia, un Estado”). Una vez que esta identificación ha sido realizada llega a ser plausible suponer que los verdaderos intereses de los miembros

¹ Efectivamente, Berlin (2002) es uno de los postuladores de que en Spinoza es propia la caracterización de la libertad como positiva. Esto tiene como antecedente, claro está, a Benjamin Constant (2020) con su concepción de la libertad de los antiguos y de los modernos. Otros autores que sostienen que la libertad de Spinoza es positiva son Mondolfo (1960), Hampshire (1975), Westlesen (1979), Macherey (1994), Giancotti (1995), Visentin (2001) Chauvi (2008), García del Campo (2008), Kisner (2011), Peña Echeverría (2018) y Morro Delgado (2020).

de la sociedad concebida orgánicamente son más comprobados confiablemente por el observador filosófico, el líder o el sacerdote, por el héroe revolucionario o el intelectual partidario (West 1993, 288. *Cursivas del original*).

Lo que es significativo de cada tesis es que el verdadero “yo” se encuentra identificado de una manera mucho más comprensiva por el punto de vista de otra persona que por sí misma. El yo racional, en este sentido, puede ser entendido mejor por el legislador o el filósofo que por la propia persona que implica ese yo. De esta manera, el miembro de esa colectividad orgánica sólo será verdaderamente libre con la ayuda de una disciplina establecida estrictamente o con el sentido del deber, dentro del marco de un Estado en donde la sujeción se encuentra vinculada con los dictados de un líder carismático.

Ahora bien, de acuerdo con West, esta “interpretación monstruosa’ de Berlin surge de una *reificación* del verdadero yo y de sus intereses, no sólo de la tesis de la libertad positiva” (West 1993, 288. *Cursivas del original*). En nuestras palabras, podríamos incluso agregar que semejante resultado totalitario, que Berlin postula que emanaría de la concepción positiva de la libertad, no proviene en absoluto de ella, al menos en cuanto a lo que la filosofía política de Spinoza refiere. Porque, como luego sostiene el mismo West (1993, 289), la libertad positiva, antes que minar el concepto de individuo, ayudaría a enriquecerlo. Spinoza, siguiendo esta línea de razonamiento, podría ser rescatado de la conminación que Berlin imputa a toda una gama de pensadores que se encuentran inscritos dentro de una tradición de libertad positiva. En particular, y con ello adherimos plenamente a lo afirmado por West, “la particular concepción de la libertad positiva de Spinoza (...) le permite evitar las conclusiones autoritarias a lo que a menudo se ha llevado a estas premisas” (West 1993, 289).

West, a continuación, repara sobre el hecho de que el estado de naturaleza spinoziano se asemeja en muchos puntos al hobbesiano y se pregunta qué es lo que evitaría que el sistema de Spinoza llegue a las mismas conclusiones autoritarias que las de Hobbes. “La diferencia crucial deriva de la concepción de la libertad positiva de Spinoza y la consideración metafísica del individuo relacionada a ella” (West 1993, 290). Spinoza postula que el cuerpo y la mente son dos aspectos de atributos de una misma y sola sustancia, lo cual permite descartar la primacía de uno por sobre otro y desechar una causalidad entre el cuerpo y la mente. Esto permite suprimir cualquier consideración de la libre voluntad, esto es, el rechazo de la convicción de que la voluntad sería libre,

apartada de cualquier determinación causal y necesaria, lo cual constituiría una mera ilusión.

La racionalidad, para West, no sería, en este sentido, un instrumento que apenas permitiría asegurar una mejor satisfacción de los impulsos y las inclinaciones humanas. En cambio, la racionalidad es esencial para el desarrollo completo de la individualidad o, en palabras de West, “esencial para nuestra libertad positiva” (West 1993, 292). La intención primordial de Spinoza sería la de identificar cuáles son los medios a través de los cuales los individuos pueden perseverar en su ser de manera más efectiva. Aquí es donde hace aparición su doctrina del *conatus*: “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma” (Spinoza 2000, 133). Y, aunque todas las acciones de las personas se encuentran determinadas, Spinoza discierne claramente maneras distintas en que esas decisiones puedan ser causadas. Precisamente, el holandés diferencia aquellos estados de comportamiento que pueden ser denominados como acciones, de aquellos otros que pueden ser llamadas como pasiones: si las acciones son activas, esto es, refieren a estados de la mente y del cuerpo cuyas causas son internas, las pasiones son pasivas, es decir, se relacionan a situaciones en las que el comportamiento es causado de manera externa al individuo. “Esta distinción es la base para su consideración de la libertad positiva. Somos activos o libres cuando las causas de nuestras acciones son internas y no somos libres cuando estas causas son externas a nosotros” (West 1993, 292).

Pero volvamos otra vez con la incógnita: ¿cómo puede evitar Spinoza, partiendo prácticamente de las mismas premisas hobbesianas, evitar las mismas conclusiones “autoritarias” de Hobbes? Para West esto es claro principalmente en el *Tratado teológico-político*, donde

[I]a tolerancia de la diversidad religiosa e ideológica es esencial porque la verdadera libertad del individuo es inconcebible sin el ejercicio libre del entendimiento. La libertad religiosa e intelectual es, por ende, un fin primordial de la organización política, más allá de la mera estabilidad. Además, el entendimiento no puede ser establecido de una vez y para todas. Las afecciones particulares de cada individuo, reflejando su situación única en el orden natural, son peculiares a ellos (West 1993, 294).

Hacia eso apunta, justamente, también la *Ética*: esa obra busca coadyuvar a la práctica del auto-entenderse, porque, si bien las personas

pueden ser forzadas a actuar en cierta manera, ellas no pueden ser forzadas a creer de un modo determinado.

De esa manera, en el entendimiento de West, la noción de la libertad positiva presente en la obra de Spinoza parece resistente a la conceptualización paternalista que Berlin hace de esa misma noción. Berlin, en efecto, abogaba por una libertad negativa; su preocupación consistía en una ausencia de interferencia para realizar acciones distintas. Pero para esta tradición que entiende la libertad negativamente las causas de la voluntad son dispensables en tanto en cuanto las personas sean libres de decidir lo que ellas quieren. Para esta tradición negativa, entonces, que una persona sea forzada a creer o querer algo particular no es necesariamente incompatible con la libertad negativa, puesto que dicha interferencia podría sólo ser condenada a título de una violación de un presumido interés en la autonomía o del deseo de permanecer libre de dichas interferencias.

Al mismo tiempo, la libertad en el sentido spinoziano no implica un aislamiento del individuo de las influencias externas o del contexto social, porque el ejercicio de entendimiento es algo que una persona sola es incapaz de lograr. En ambos de sus tratados políticos, de acuerdo a West, Spinoza argumenta que, en el estado de naturaleza, los poderes del hombre son neutralizados por el miedo. Es por esto que el ejercicio del entendimiento es inconcebible sin la seguridad garantizada por un Estado, en donde las potencias individuales son incrementadas por la pertenencia a una comunidad política. La sociedad, siguiendo este sentido, es necesaria para el desarrollo completo de la individualidad. “El entendimiento es imposible sin un lenguaje y una cultura, sin el conocimiento de una tradición moral, incluso si esta tradición no puede ser tomada como el origen de la lista de reglas morales, las cuales el individuo debe obedecer para ser virtuoso” (West 1993, 296). Así llegamos, por ende, al corazón de la perspectiva de la libertad positiva de Spinoza: ella nos permite, por un lado, condenar cualquier forma de interferencia, la cual no puede ser considerada como otra cosa distinta a una intrusión a la libertad y, por el otro, ella, lejos de la tiranía, es, por antonomasia, la práctica autónoma del auto-entendimiento, de donde se desprende que la sociedad, si bien es un catalizador necesario, nunca suplantarán a la práctica de la libertad individual.

2. Libertad negativa

¿Pero es la libertad en sentido positivo la única caracterización que puede darse dentro de la obra de Spinoza? Ante una respuesta afirmativa frente a dicha incógnita, Prokhovnik disientiría al argumentar lo siguiente:²

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

Recordemos que la libertad negativa, para Berlin, implica la ausencia de obstáculos externos. Lo que Prokhovnik hace es pues, discutir la división, propugnada por Berlin, entre libertad negativa y positiva y bregada también por los académicos contemporáneos: “Sin embargo, la teorización de la libertad de Spinoza no se corresponde con los términos desarrollados por los académicos modernos” (Prokhovnik 2004, 203). Para la autora, la libertad defendida por Spinoza comportaría elementos heterogéneos, motivo por el cual sería necesaria aprehenderla correctamente en la vaguedad en la que se despliega. Porque, en efecto, la libertad spinoziana vincularía cuatro nociones conectadas muy estrechamente, a saber: la libertad personal para explorar a Dios, la tolerancia religiosa, el auto-gobierno o la libertad del Estado de gobernarse a sí mismo y el reconocimiento de afirmaciones hechas sobre la base de los privilegios tradicionales de ciudades específicas (*cfr.* Prokhovnik 2004, 203).

Spinoza, dice Prokhovnik, desarrollaría una defensa por la libertad personal, principalmente, en la *Ética*. Allí, Spinoza argüiría que la libertad se deriva del hecho de que el hombre debe comprender la importancia de

² Entender negativamente la libertad de Spinoza es un motivo recurrente, más allá de Prokhovnik, en la interpretación de la obra del holandés inmediatamente posterior a su fallecimiento y que tiene a Bayle (2010) como uno de sus máximos difusores, quien ha asociado su filosofía a un fatalismo que deja a las personas incapaces de obrar libremente y seguir apenas una serie de acontecimientos concatenados en causalidad predeterminada. Este tema será precisamente el desencadenante de la llamada “Polémica del spinozismo” o “Polémica del panteísmo”, originada por la publicación por parte de Friedrich Jacobi de un intercambio epistolar con Moses Mendelssohn en donde le confesaba que Gotthold Lessing le había admitido al primero que estaba en total acuerdo con la doctrina de Spinoza. Allí, en un debate en donde además intervinieron Immanuel Kant, Thomas Wienmann, Johann Wolfgang Goethe y Johann Gottfried Herder, la temática de la consideración fatalista de la libertad ocupará una gran relevancia (Mendelssohn *et al.*, 2013).

su lugar en la naturaleza como uno siempre socializado. En este sentido, como también argumenta Spinoza en el *Tratado teológico-político*, la máxima felicidad a la que puede aspirar un hombre es el conocimiento y el amor de Dios:

En cuanto que enseña que nosotros obramos por el solo beneplácito de Dios y que somos partícipes de la divina naturaleza, y tanto más cuanto más perfectas acciones realizamos y cuanto más y más entendemos a Dios. Así, pues, esta doctrina, aparte de traer al ánimo una quietud completa, tiene el valor de enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber, en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan (Spinoza 2000, 120).

Habría, entonces, una conexión esencial entre la ley divina y la naturaleza humana, la cual demostraría lo estrechamente vinculada que se encuentra tanto el propósito de amar a Dios y la vida de un hombre en la sociedad civil.

Es, particularmente, la relación entre derecho y potencia la que también proporcionaría un insumo para pensar a Spinoza en línea con la tradición republicana de pensamiento, pues allí residiría la clave que permitiría relacionar el estado de naturaleza con el poder en el marco de una filosofía eminentemente determinista. Pues cuando Spinoza argumenta que la razón debe ser la rectora de los Estados y de los individuos, está haciendo equivaler la razón con la libertad. Es el determinismo, de esta manera, lo que permitiría emparentar a Spinoza con una concepción republicana, tal como Skinner lo elucida en *Liberty before liberalism*, en donde explicita que las constricciones legales no son interferencias, sino que interpreta que la libertad y las coacciones legales pueden ser entendidas como mutuamente complementarias. En el mismo sentido, el fin de la democracia debería ser entendido, a ojos de Spinoza, como la capacidad de evitar desear lo irracional y llevar a los hombres lo más cerca posible a la razón, porque un Estado guiado por la razón será uno que reconozca y actúe de acuerdo a su propia naturaleza, lo cual permitirá preservar, a su vez, su libertad.

Establecida esta base que permite cementar una concepción propia entre la libertad personal y la libertad política, dice Prokhovnik, “la discusión se traslada hacia sus puntos de vista sobre la igualdad y la desigualdad política y al rol del individuo en el Estado –tópicos importantes para entender de mejor manera el significado de la libertad en Spinoza–” (Prokhovnik 2004, 208). De acuerdo a la comentadora, la

perspectiva de Spinoza sobre la igualdad política habría cambiado rotundamente en lo que respecta al *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*. En el primer tratado, efectivamente, presenciamos una teoría de la democracia que intentaría vincular una visión sobre el derecho soberano de corte hobbesiano con una creencia en que la igualdad política resulta en una máxima igualdad política de los individuos para perseguir sus libertades personales. En este sentido, es la democracia la que aparece como la mejor forma de gobierno puesto que sería aquella que más concuerda con el derecho natural de todas las personas. “Pero, de acuerdo a Spinoza, el propósito de esta libertad política individual no es participar en la vida cívica sino desarrollar un conocimiento intelectual de Dios” (Prokhovnik 2004, 209). Muy distinta sería la óptica sostenida en el *Tratado político*, en tanto que el significado de la libertad política referiría, allí, no tanto al individuo como al Estado, lo cual se hace claro en la sanción política que realiza Spinoza de las desigualdades: Spinoza, argumenta Prokhovnik, divide, en los distintos regímenes políticos analizados, entre los ciudadanos, por un lado, y los patricios, sometidos o peregrinos, por el otro. No sólo este tipo de desigualdad se encuentra presente en la obra política de Spinoza, sino que también se encuentran otras. Primero, en el estatuto de las ciudades capturadas por el derecho de guerra, las cuales pueden ser asociadas al Estado colonizador o bien colonizadas por ciudadanos de ese Estado. Segundo, en la exclusión de las mujeres del gobierno democrático, puesto que ellas no calificarían para formar parte de la resolución de los problemas comunes de un cuerpo político. Lo que se presenciara aquí, dice Prokhovnik, es el predominio de la igualdad entre los ciudadanos pertenecientes a un Estado, lo cual tiene por contraparte necesaria una desigualdad marcada entre aquellas personas que no lo son, por las razones que fueran.

Ahora, ¿cómo proteger a la libertad de esta sancionada desigualdad en los distintos regímenes políticos? La respuesta de Prokhovnik atiene a “tres instrumentos principales en el *Tratado político* para salvaguardar la libertad política, a saber, las ‘fundaciones’, la ley, y la ‘proporción’ y los balances” (Prokhovnik 2004, 214). La primera, las fundaciones, referiría a la implementación de un conjunto de arreglos institucionales que deben asentarse de manera segura e inamovible. Son estos cuerpos los que, precisamente, introducen el segundo de los elementos mencionados, esto es, la ley, puesto que son las instituciones las que llevan a cabo la ley vigente y la aplican a todas las personas que habitan el dominio del Estado, por lo que sería esencial que dicha ley permaneciera sin ser infringida y permanente antes que evolucionada. El tercer y último elemento, la proporción y los balances, aludiría a una *ratio* correcta de ciudadanos en

relación con aquellos que no lo son; por caso, en la aristocracia, se trataría de establecer un número de patricios para servir en los distintos concejos y de instalar un balance correcto entre instituciones. A estos tres elementos debe sumársele la presencia de una noción de virtud por parte de la ciudadanía, virtud la cual, de manera similar a la *Ética*, se conecta con una cualidad moral asociada al uso de la razón para obtener la libertad. Así,

Spinoza se compromete a entender una libertad política basada en un pluralismo policéntrico provisto por las ciudades, una visión institucional de la constitución, una visión ‘fundacional’ y estática de la libertad política de un Estado y un entendimiento anti-individualista de la vida política. La fuerza de todo el argumento de Spinoza a lo largo del *Tratado político* está diseñada para demostrar que los arreglos institucionales para la libertad política serán lo suficientemente fuertes como para resistir a la fuerza de la naturaleza del hombre cuando no se encuentra guiado por la razón a la libertad (Prokhovnik 2004, 215).

Estos rasgos hacen que, asimismo, Spinoza se aparte de una concepción italiana del republicanismo, para la cual la noción de la *vita activa* implicaba el honor y la gloria de vivir en una república para, en cambio, postular que la participación en la vida pública era un deber necesario. Porque, precisamente, para Spinoza, los consejeros debían estar sujetos a grandes multas en el caso de no asistir a las reuniones, lo cual se torna un castigo necesario ya que es el propio interés de los consejeros el que regiría su vida.

En fin, Prokhovnik destaca la existencia de una libertad con contenidos negativos en el pensamiento de Spinoza, aunque siempre presente de manera no muy explícita, sino elusiva:³

El tratamiento de Spinoza de los derechos naturales, como que el individuo es el guardián de su propia libertad, *implica* una forma de libertad negativa, y el empoderamiento puede ser identificado con la preservación de la libertad individual por parte del soberano. Pero la libertad es, para Spinoza, primariamente una cualidad moral ejercida por personas espirituales y racionales y por dominios, una libertad y necesidad para perseguir el amor de

³ De cualquier manera, acota Prokhovnik, este sentido negativo de la libertad es en Spinoza uno muy secundario, puesto que la libertad, para el holandés, es siempre en primer lugar positiva, como libertad para perseguir el amor de Dios y para gobernarse y dirigir los asuntos de la comunidad por sí mismo.

Dios y una libertad de un Estado para gobernarse a sí mismo (Prokhovnik 2004, 219. *Cursivas del original*).

3. Libertad positiva y negativa

En un tercer y último lugar, podemos encontrar a aquellos comentadores que sostienen que Spinoza conjuga en el seno de su filosofía política tanto una concepción negativa como una positiva de la libertad. A estudiar esto se aboca, precisamente, Bijlsma (2009) en su tesis de maestría, la cual atiende a dos cuestiones primordiales.⁴ La primera lidia con el interrogante de hasta qué punto la noción de libertad política de Spinoza se vincula con la libertad moral, la cual, además de remitir a una tradición liberal, también alude a una dimensión netamente individual. La segunda, en cambio, se relaciona con la cuestión de cómo funciona la libertad política de Spinoza, de impronta colectiva y comunitaria, y con hasta dónde las tensiones inherentes a ésta pueden solucionarse. En particular, atenderemos principalmente a la primera de las cuestiones porque es “el primer problema [el que] concierne a la relación entre la libertad positiva y negativa” (Bijlsma 2009, 5). Para dilucidar esta cuestión es que Bijlsma se enfrenta con la interpretación de Den Uyl (1983), la cual propugna que la versión que Spinoza da sobre la libertad en la *Ética* es discordante con aquella que se explicita en sus dos tratados políticos. De esta manera, Bijlsma no acuerda con Den Uyl sobre el hecho de que en la *Ética* la cuestión de la libertad gire en torno a la de la salvación personal, mientras que en el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* la libertad se relacione con la búsqueda de la seguridad y la paz. Bien es preciso notar que Den Uyl acierta en un punto, a saber, que “está en lo correcto al mantener que la razón política se encuentra en primer lugar respecto de la búsqueda de la paz” (Bijlsma 2009, 49), pero, al mismo tiempo, yerra en “reducir sistemáticamente la noción de razón política de Spinoza a una búsqueda de la paz” (Bijlsma 2009, 49). Para Bijlsma es importante siempre parar mientes en el hecho de que, especialmente, el *Tratado político* basa sus afirmaciones esenciales en las nociones centrales ya elucidadas en la *Ética*: “La filosofía de Spinoza es sobre la perfección – de la misma manera que su política es sobre la ética” (Bijlsma 2009, 53). Habría, entonces, una cercana vinculación entre política y ética en el pensamiento de Spinoza, lo cual se transmuta también en una conexión entre la razón y la libertad.

⁴ Encontramos a Bijlsma como único investigador que ha admitido ambas declinaciones de la libertad en Spinoza (positiva y negativa) al mismo tiempo en su pensamiento, sin que una se supedite a la otra.

Ahora bien, para proseguir, Bijlsma resalta el que el Capítulo XX del *Tratado teológico-político* se intitule “Se demuestra que en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense”. Lo que se destacaría con este título es el concepto capital, al menos en dicho tratado, de la *libertas philosophandi*, esto es, la libertad para filosofar, pero también la libertad de expresión y la libertad de pensamiento. Lo que esta *libertas philosophandi* daría cuenta es, entonces, de la patencia de una noción negativa de la libertad en el pensamiento de Spinoza. La clave para asir esta noción correctamente se cifraría en que la libertad de expresión y de pensamiento se encuentra supeditada a la de filosofar, lo cual significa que no puede desestimarse la quintaesencia que implica la libertad de cada uno para perseguir sus “intereses filosóficos, científicos y artísticos sin limitación” (Bijlsma 2009, 55). La prosecución de estos intereses por parte de las distintas personas no implica solamente una faceta que se reduce al discurso político, sino que se relaciona con algo aún más importante, que se encuentra vinculado a la idea de que dicha libertad aspirada implica un deseo por la verdad.

Pero Bijlsma plantea la siguiente duda: ¿en todos los casos la *libertas philosophandi* conduce a un mejoramiento de la situación dada? Esto es, la libertad de filosofar, ¿implica siempre un incremento de la potencia de los individuos y del Estado bajo cualquier supuesto? Ante esto, el comentador acota lo siguiente: “Sólo cuando una discusión racional entre gente civilizada permanece sin ser impedida, puede una vida colectiva libre, armoniosa, entrar en existencia” (Bijlsma 2009, 56). Lo capital de la cita reciente residiría en el énfasis puesto en la racionalidad, puesto que es la que permite dar cuenta de que, por sí sola, la ausencia de impedimentos para expresar una idea cualquiera en el ámbito público es insuficiente. Dicho con otras palabras, la libertad negativa no se basta a sí misma: ella necesita de otra concepción de la libertad distinta: la libertad positiva. La noción negativa de la libertad precisaría, en este sentido, para Spinoza, del concepto positivo de la libertad.

Al promover la libertad moral, el soberano debe encontrar un balance entre influenciar a sus súbditos y dejarlos tranquilos. Sólo a través de un sistema de leyes bien basado, efectivo y racional puede él establecer una disposición racional básica en sus súbditos; sólo garantizándoles la libertad para perseguir subsiguientemente el camino de la razón sin interferencias puede él asegurarse que ellos realicen su potencial racional en la máxima medida posible (Bijlsma 2009, 56).

De esta forma, en la noción positiva de la libertad de Spinoza puede distinguirse un tipo de libertad básica, que yace junto con una situación pacífica de Estado, y otro tipo de libertad más desarrollada, dice Bijlsma, que acompaña al desarrollo racional colectivo, o libertad moral, de un pueblo. Y, al mismo tiempo, la noción de la paz puede ser dividida en, por un lado, la seguridad, y, por el otro, la armonía básica, esto es, la obediencia voluntariosa a la ley. Esto quiere decir que, una vez que la paz ha sido establecida, puede hablarse de una sociedad efectivamente existente y funcional, en la que las personas son tanto seguras como cooperativas entre ellas. A veces, Spinoza designa tal condición como el propósito o fin de un Estado, la cual da letra para hablar del Estado como una realización básica de la libertad política. Pero es menester aclarar que un Estado que realiza una cantidad significativa de paz no es, por ello, un Estado absoluto: porque si ese Estado fuera, entonces, libre, un hombre podría ser considerado libre como ciudadano y, al mismo tiempo, como esclavo de sus pasiones, como persona privada, y, por lo tanto, como no libre. “Para Spinoza, este es un punto de vista pobre de la libertad política” (Bijlsma 2009, 57-58). Para un Estado que realice de manera plena la libertad política debe entender que la paz es un propósito intermediario que sirve para un propósito aún más alto: la libertad colectiva moral. Sólo en un Estado donde un desarrollo de la libertad moral toma lugar, la armonía se hace efectiva exteriormente, combinada junto con una armonía interior que se encontraría constituida por una racionalidad que hace a las personas verdaderamente libres. Porque, siguiendo este razonamiento, un ciudadano no se vuelve moralmente libre cuando obedece a la ley en función de sus propios intereses privados y específicos, sino por amor del bien común considerado. “De esta manera, aunque la noción positiva de la libertad política de Spinoza se encuentra estratificada en capas, no por ello es una noción fragmentada” (Bijlsma 2009, 58): la paz y la libertad moral son, en este aspecto, mutuamente dependientes: una no puede ser realizada sin la otra.

En el entender de Bijlsma, entonces, la libertad negativa comportaría una relación doble a la tarea positiva que le es atribuida al Estado en la difusión de la libertad moral. En primer lugar, la petición de la *libertad philosophandi* limita estrictamente la tarea del Estado, esto es, el dominio de la discusión racional no debe ser cercenado por la autoridad estatal. Sólo en un espacio intelectual abierto puede desarrollarse el progreso racional y moral. Sin embargo, y en segundo lugar, la necesidad de dicho espacio implica que la libertad negativa no sólo tenga un rol limitante, sino que también constructivo en relación a la política de la libertad. Esto no sólo significa que el soberano debe limitarse él mismo de

infringir sobre la libertad, debe crear y mantener una esfera pública en la cual esta libertad pueda ser practicada. Porque, “[p]ara Spinoza, la presencia de la libertad negativa en un Estado es una *conditio sine qua non* para la libertad positiva” (Bijlsma 2009, 58). De esta manera, la libertad negativa y la libertad positiva, lejos de oponerse, se complementarían. “Juntas, la libertad política positiva y negativa constituyen una forma coherente, que encuentra su realización última en una racionalidad colectiva” (Bijlsma 2009, 83).

4. Spinoza: libertad positiva y democracia

En lo que respecta a nuestra posición sostendremos que, la libertad, para Spinoza, debe ser entendida en un sentido eminente y únicamente positivo. Ello se deriva de la propia concepción del filósofo de lo que es una cosa libre. Si repasamos la definición que se refiere a la cosa libre, veremos que también se menciona a la cosa coaccionada. Entre ambas hay a la vez una relación de correlación y de oposición en dos sentidos: primero, de acuerdo a la modalidad en que existen, y, segundo, de acuerdo a la modalidad en que ejercen su potencia. En primer lugar, es decir, en lo concerniente a su existencia, la cosa libre es aquella que existe por la sola necesidad de su naturaleza, lo que nos retrotrae a los términos utilizados en la definición primera de *causa sui*, mientras que la cosa coaccionada se encuentra determinada a existir por otra cosa. Hay, así, una oposición en términos de existencia entre ambas cosas: una oposición entre existir por sí (cosa libre) y existir por otro (cosa coaccionada). Pero también se trata de no considerar esta oposición a manera de una alternativa, considerándolas de una manera abstracta, pues esta oposición aparece sobre el fondo de una comunidad: si la cosa libre no es determinada a existir (como sí la cosa coaccionada), sino que existe en el absoluto, no por ello su existencia es menos necesaria, y, así, sumisa al principio de causalidad: la cosa libre también se explica por una causa, que es ella misma, su esencia o naturaleza. Lo que queremos significar es que la cosa libre no es por eso menos necesaria que la cosa que no es libre, esto es, la cosa coaccionada. La cosa libre es necesaria en la medida en que está completamente determinada y es, así, susceptible de ser comprendida racionalmente. Respecto de la segunda dimensión considerada, esto es, el punto de vista de su potencia, podemos decir lo siguiente: Spinoza dice que la cosa libre se determina por sí sola a obrar, en este sentido, esta cosa da cuenta del proceso de determinación bajo la condición de que esta determinación sea siempre la propia, por lo que entendemos que su acción está siempre determinada por su propia naturaleza (*cf.* Macherey 2013, 50-53). Por su parte, la cosa determinada no existe en el sentido absoluto

del término, sino que está determinada a existir: está, a su vez, determinada a obrar por una razón determinada. Así, la cosa libre está determinada a actuar en virtud de su propia naturaleza sin ser condicionada, mientras que la cosa coaccionada está determinada a obrar de acuerdo a una razón determinada, es decir, condicionada, puesto que su existencia misma está también condicionada por otra cosa. El segundo aspecto, el referido a la potencia de la cosa libre y la cosa coaccionada, se encuentra en estrecha relación con el concepto de determinación, el cual aparece en la definición aludiendo a la cosa coaccionada. La determinación, así, se vincula con el hecho de si esta procede de la propia naturaleza de la cosa (como sucede con la cosa libre) o si dicha determinación proviene de una fuente externa (como es el caso de la cosa coaccionada). De esta manera, la referencia a una condición o razón “determinada”, que una cosa es coaccionada en un sentido de doblemente determinada o sobredeterminada. De ello resulta interesante un movimiento propio de la *Ética*: porque gran parte del esfuerzo propiamente ético de esta obra va a residir en que las cosas finitas sean capaces, a través de un largo esfuerzo en detrimento de su propia condición inicial por la cual obran en forma condicionada, de acceder a la libertad, entendida como cosa libre, es decir, que puedan autodeterminarse: “la libertad humana (...) consiste en ser o devenir causa adecuada de los propios afectos y en afirmarse plenamente en la producción de un efecto” (Sibilia 2022, 150).

Gueroult, por su parte, hace énfasis en el verbo “*determinatur*”, esto es, “determinar” en español:

El término *determina* (*determinatur*), es primeramente utilizado en un sentido causal: a eso que pone la cosa en acción (*quod incitat ad agendum*), le es seguido (*determinata*) un sentido de asignación: es decir que esta condición (o ley) según la cual la cosa es puesta en acción lo es, por oposición, frente una condición (o ley) cualquiera no asignable o “indeterminada”, calificada como no siendo *no importa qué* (Gueroult 1968, 75. *Cursivas del original*).

Es importante entender, de acuerdo a Gueroult, que la libertad no implica absoluta indeterminación, sino determinación por sí misma o determinación interna, opuesta, no a la necesidad, sino a la constricción o violencia, esto es, la determinación por otro o una determinación externa. Además, nadie puede negar que Dios se conoce a sí mismo y conoce todas las cosas libremente, motivo por el cual puede decirse que Dios se conoce a sí mismo necesariamente. “La libertad no consiste así en un libre decreto, sino en una libre necesidad” (Gueroult 1968, 77): dicho en otras palabras,

Dios, siendo el único ser que existe y actúa únicamente por la necesidad de su propia naturaleza, es el único que actúa sin constricción alguna. Es por ese motivo que puede concluirse que Dios es la única causa libre. De una manera concomitante, podemos decir que los modos, siendo producidos y determinados a actuar por otra cosa, son ineluctablemente sumisos a la constricción. Esta constricción es, empero, doble: por un lado, ejerce su influencia la sustancia, causa fundamental por la cual ellos son, y, por el otro, los modos finitos, cuya cadena infinitamente determinada por Dios produce en un momento la duración la existencia singular de éstos e incita a cada uno de ellos a producir algún efecto según una cierta condición o ley determinadas.

De esto se desprende la libertad del hombre, la cual sólo es concebible en un espacio intermedio de esta doble determinación divina y modal. En efecto, Gueroult menciona que la libertad del ser humano debe poder ubicarse en una dimensión que escape a la pura coacción propia de los modos, por más que no pueda nunca alcanzar una acción libre, única de la sustancia. Si queremos denominar este proyecto como una empresa ética, entonces deberíamos comprender cómo, de alguna manera, el carácter “en sí” pueden ser transferido a la realidad modal. Es decir, se trata de no invalidar o quitar existencia real a los modos, pues los elementos que constituyen la realidad son los modos de la sustancia, modos que son, ellos mismos, determinaciones de los atributos que expresan la realidad absoluta de esta sustancia que es Dios. Una manera apresurada de referirse a los modos podría ser como “maneras de ser”, pero sería una caracterización falaz de ellos, ya que, como explicita Macherey, Spinoza no entiende a los modos como simples “maneras de ser”, esto es, como formas o como cualidades de la sustancia o del ser en sí y por sí, sino que los modos son contemplados como aquello que son en otro y por otro que, no obstante, pueden devenir en “ser” (Macherey 2013, 44-45). Esto permite resaltar tanto que los modos son cosas reales propiamente dichas como así también enfatizar el movimiento ético que tiende a una autodeterminación racional que los modos buscan procurar. Así se relaciona la definición 4 con la 5 de la primera parte de la *Ética*: si el atributo expresa la realidad de la sustancia, de la misma manera el modo expresa una parte determinada de la realidad del atributo.

En este sentido es que debe entenderse la denuncia realizada por Spinoza en el Prefacio de su *Tratado teológico-político* de la monarquía, la cual mantiene engañados a los hombres bajo la superstición de manera que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, mientras que, por el contrario, en “un Estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos

adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma” (Spinoza 2012, 64). La libertad sólo puede ser lograda en el marco de un Estado organizado democráticamente, el único “totalmente absoluto” (Spinoza 2010, 243), en el cual todos los ciudadanos pueden devenir verdaderamente libres.

Ahora bien, ¿cómo declina esto políticamente? En efecto, aquí podría abrirse un resquicio poco explorado que concierne a si las instituciones que hacen civilizados a los sujetos lo hacen apenas con la instauración de leyes que regulan el comportamiento (esto es, instituciones entendidas como neutrales) o de si éstas comportan un valor que las informa. Lo que aquí se pone en discusión es, entonces, la cuestión de si Spinoza entiende al Estado de una manera perfeccionista (que promueve un valor específico) o no. Respecto de esta cuestión, Blom (2007) entiende que el Estado spinoziano encarna una moralidad específica en la medida que las instituciones liberan a los ciudadanos. De Tommaso (2009, 49) comparte esta vocación ética del Estado.⁵ En nuestro entender, concebimos, junto con Cerezo Galán, que “[l]ibertad e igualdad marcan en sentido irrestricto a la democracia” (2016, 42), como, así también, al andamiaje institucional que acompaña a este tipo de régimen político. En este sentido, es imposible separar al Estado democrático de la marca imborrable, patente por siempre, de la libertad y de la igualdad porque estos valores son la expresión misma de la potencia de la multitud o de los ciudadanos que lo conforman. Por eso Cerezo Galán afirma que “esta libertad e igualdad, reposan, en última instancia, en el poder natural de todo hombre de ser racionalmente autónomo, esto es, de poder disponer de sí, y de pensar y de juzgar por sí” (2016, 42). Pero debemos tener cuidado también con algunas de estas formulaciones, porque subyace aquí, claro, una concepción del hombre que abjura de cualquier posición atomista liberal que lo postula como entidad autónoma y autosuficiente y que, en cambio, postula que “todo individuo, al ser una potencia relacional, es en sí mismo colectivo” (Monetti 2020, 87). Por eso, entendiendo de manera adecuada las nociones de agente y la autonomía que éste comporta, podemos retomar nuestra digresión y entender que “la idea de una naturaleza común y en común, la naturaleza como noción común es el gran presupuesto spinozista de igualdad que aloja una potencia de diversidad” (Tatián 2019, 91). Al parapatarnos en esta afirmación de Tatián no queremos hacer otra cosa sino sostener que el Estado debe erigir a la libertad y a la igualdad como valores absolutos y promoverlos como Norte

⁵ Sobre esta cuestión, *cfr.* Matheron (1985).

en la sociedad porque es la multitud o la ciudadanía, en sí misma, igual y libre, al menos dentro de un marco estatal y democrático.

Concentrémonos, entonces, en el Estado organizado de forma democrática. Es sumamente importante estudiar el Estado democrático en ambos tratados en tanto, como Spinoza especifica, es el más próximo al derecho natural de las personas y es el único que se constituye de manera absoluta.

En el *Tratado teológico-político*, Spinoza explicita que el régimen democrático es la forma de organización política de la vida que es más cercana al estado de naturaleza: el Estado democrático es “el que más se aproxima al estado natural” (Spinoza 2012, 421). Vemos que el derecho natural de cada uno persiste en el estado político (cesando solamente el derecho por el cual cada uno es su propio juez), ya que el hombre actúa por las leyes de naturaleza. No obstante, el estado de naturaleza difiere del estado político, en tanto todos los hombres temen a las mismas cosas y cuentan con la misma garantía para vivir, es decir, implica la formación de un derecho mayor, la suma del derecho de todos, que garantice la paz, la seguridad y la libertad, al confluir todas las esperanzas y temores de los ciudadanos. El Estado democrático se revela así como aquel que más se aproxima al derecho natural, lo que, en el decir de Chauí, significa “tanto que el derecho civil prolonga el derecho natural, como que la vida política es la vida natural en otra dimensión” (Chauí 2008, 129). Este cuerpo político democrático se legitima inmanentemente, en tanto que su soberanía reside en la multitud, donde la potencia individual y la potencia colectiva traban la menos conflictiva de todas las relaciones. En él se da una equivalencia entre el derecho y el poder de la soberanía: una se extiende hasta donde la otra también lo hace.

Respecto del *Tratado político*, dado lo inacabado de su naturaleza, que ha impedido a Spinoza extenderse sobre el tipo de régimen democrático, sólo podemos hacer suposiciones. En efecto, ¿cómo se define al régimen democrático de gobierno, hasta donde podemos ver, en el *Tratado político*?

En el Estado democrático, en efecto, todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadanía por causas legalmente previstas, todos éstos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado, y no se les puede denegar, a no ser por un crimen o infamia (Spinoza 2010, 243).

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

Es por dicho motivo que “[c]oncluimos, pues, que el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio, es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud” (Spinoza 2010, 184). El Estado democrático es el verdadero *imperium absolutum*. En efecto, tal como acabamos de afirmar, el *Tratado teológico-político* establece que el Estado democrático es el que, de entre todos, más se asemeja a la condición natural de los hombres. ¿Qué significa exactamente esto? Si bien el estado de naturaleza podía ser caracterizado como un estado de suma opresión para los hombres, también aquél marca su propio límite, ya que, por otra parte, el derecho de cada uno se extendía hasta donde llega su potencia y, en este último sentido, el estado de naturaleza era también ilimitado. El deseo que define al hombre era así su cumplimiento efectivo, el cual designaba el alcance de su potencia natural. Como aquella causa separada de su sentido originario que le confiere sentido o realidad, esto es, como una abstracción, el estado de naturaleza suponía, sí, soledad, pero se trataba de una soledad fundada, paradójicamente, en un entroncamiento entre diferentes individuos entre sí: realizar la potencia natural de uno

mismo supone también dar la muerte a los otros. El estado civil, por su parte, es concreto y positivo donde el estado natural es, en cambio, abstracto y negativo: el primero supone el reconocimiento social de la potencia individual. En este sentido no existe un abismo entre el estado de naturaleza y el estado civil, en tanto la ley conserva el derecho natural manteniéndolo y transformándolo. Lo que la ley hace es preservar el derecho natural de cada uno al mismo tiempo que lo moldea y le impone límites, evitando que se retorne a la situación precaria del estado de naturaleza. La ley jurídica y civil, de esta manera, realiza el derecho natural de cada uno, determinándola al mismo tiempo que retomando la pasión y los conflictos inscritos en la naturaleza humana. Pero con el riesgo siempre latente de que el estado de naturaleza devore desde el interior al propio estado civil, es decir, de que la potencia individual intente usurpar el lugar de la soberanía colectiva. En este sentido, la democracia es el régimen que más se acerca al estado de naturaleza, es decir, es el Estado en que la potencia de cada uno se encuentra realizada en la mayor medida, y, por tanto, el más libre y seguro de todos los regímenes políticos, pero que permite también que dicho poder sea capaz de minar la democracia desde lo más recóndito de sí misma. Tales condiciones y características se logran de manera única en una democracia, el régimen solo que no obtura el conflicto y lo acoge en su seno.

Conclusión

Era el objeto de Spinoza, en su repaso por los distintos tipos de regímenes políticos, “describir la estructura mejor de cualquier Estado [*imperii*]” (Spinoza 2010, 205). Así, el conjunto de propuestas descritas por Spinoza para la monarquía y la aristocracia (*cf.* Spinoza 2010, 151-219), dejó entrever que la mejor estructura que ambos podían adoptar era, precisamente, su democratización, esto es, el reparto equitativo del poder en la ciudadanía que compone el Estado. Lo que permitía avizorar las reformas explicitadas por Spinoza para la monarquía y la aristocracia era precisamente un ímpetu por parte de los hombres a tomar parte en la toma de decisiones concernientes a los asuntos públicos. Cada individuo, en este sentido, busca participar activamente en la conformación de las leyes del Estado que habita. Es justamente, en este sentido, que la dimensión social y comunitaria de la democracia se apoya sobre la condición propia del hombre, a saber, que no se trata de un ser auto-suficiente, sino que el mismo siempre se encuentra en relación con sus congéneres. La democratización es algo inherente a cada régimen político, es y da cuenta de que el mismo se encuentra conformado de manera que es estable y puede perdurar. Así, la democratización permite entrever dos caras de una

misma moneda: por un lado, la inexistencia de un sector que posee un poder alternativo dentro del propio Estado; por el otro, la igualdad de derechos entre los ciudadanos que pueden participar íntegramente en los organismos de gobierno y que es definitiva de la libertad de la comunidad. Bajo el régimen democrático, todos los ciudadanos pueden acceder a tomar parte de los asuntos públicos y a tomar parte del Estado por ley: ése es un derecho que no puede cuestionarse de ninguna manera so pena de poner en peligro la libertad y la seguridad de ese Estado.

La igualdad y la libertad se encuentran, así, inextricablemente ligadas en Spinoza: una no puede darse sin la otra: “Finalmente, dejando aparte otras cosas, es cierto que la igualdad, cuya pérdida lleva automática y necesariamente consigo la pérdida de la común libertad, (...)” (Spinoza 2010, 240). Ahora bien, el proceso de democratización tanto inmanente como incesante que acontece al interior de cada régimen político, incluida la democracia, hace que éste se constituya como, efectivamente, un proceso, esto es, un trabajo sin un origen puro como así tampoco sin un fin dado o preestablecido de antemano. Claro que la expectativa de su cumplimiento siempre se avizora de manera alejada, en lontananza, como si la democracia perfecta se irguiera como un ideal ubicado en el horizonte, inalcanzable, pero no por ello menos atractiva para su prosecución, porque la misma nos da esperanza de aprehenderla algún día. Y si dicho estado no puede ser alcanzado, podemos, al menos, seguir la senda –sinuosa y azarosa– que conduce a éste, porque “si el camino que conduce aquí, parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado. Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. (...) Pero todo lo excelso es tan difícil como raro” (Spinoza 2000, 269).

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2005), “Contradiction et surdétermination (notes pour une recherche)” en *Pour Marx*, Paris, La Découverte, pp. 85-128.
- Arendt, H. (1960), “Freedom and Politics: A lecture”, *Chicago Review*, volumen 14, número 1, pp. 28-46.
- Arendt, H. (1961), “What is freedom?” en *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, pp. 143-171.
- Bayle, P. (2010), *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Trotta.

- Berlin, I. (2002), “Two Concepts of Liberty” en Hardy, H. (ed.), *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, pp. 166-217.
- Bijlsma, R. (2009), *Finis Reipublicae. Spinoza on Political Freedom* (Tesis de Maestría), Universiteit Utrecht.
- Blom, H. (2007), “Spinoza on *res publica*, republics and monarchies” en Blom, H. *et al.* (eds.), *Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Public Good*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 19-44.
- Bobbio, N. (1983a), “Politica” en Bobbio, N. *et al.* (dirs.), *Dizionario de Politica*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, pp. 826-835.
- Bobbio, N. (1983b), “Scienza Politica” en Bobbio, N. *et al.* (dirs.), *Dizionario de Politica*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, pp. 1020-1026.
- Cerezo Galán, P. (2016). “Razón, ciudad y democracia en Benito Spinoza”, *Revista de estudios políticos*, número 172, pp. 13-45. <http://dx.doi.org/10.18042/cepc/rep.172.01>
- Chauí, M. (2008), “Spinoza: poder y libertad” en Borón, A. (comp.), *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, pp. 111-141.
- Constant, B. (2020), *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos seguida de La libertad de pensamiento*, Barcelona, Página Indómita.
- De Tommaso, E. M. (2009), “‘Conatus’ e ‘Multitudo’. Il percorso antropo- fenomenologico nel pensiero di Spinoza”, *Filosofia oggi* año XXXII, número 125, pp. 29-50.
- Den Uyl, D. J. (1983), *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza’s Political Philosophy*, Assen (The Netherlands), Van Gorcum.
- García del Campo, J. P. (2008), *Spinoza o la libertad*, Vilassar de Dalt, Montesinos.
- Giancotti, E. (1995), *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, Bibliopolis.
- Gueroult, M. (1968), *Spinoza. Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Kisner, M. J. (2011), *Spinoza on Human Freedom. Reason, autonomy and the good life*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Macherey, P. (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La cinquième partie – Les voies de la libération*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (2013), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La première partie – La nature des choses*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Matheron, A. (1985), “État et moralité selon Spinoza” en Giacotti, E. (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, pp. 343-354.
- Mendelssohn, M. et al. (2013), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Mondolfo, R. (1960), *Marx y Marxismo. Estudios histórico-críticos*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Monetti, S. (2020), “Spinoza, potencias de lo común”, *Nuevo itinerario, Revista de filosofía*, volumen 16, número 1, pp. 75-103. <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1614346>
- Morro Delgado, J. (2020), “El reciclaje francés de Spinoza en 1968. Repensando la expresión y el individuo” en Gutiérrez Simón, R. & Mosquera, A. (eds.), *Devenires de un acontecimiento: Mayo del 68 cincuenta años después*, Madrid, Cenaltes Ediciones, pp. 37-54.
- Peña Echeverría, F. J. (2018), “República, libertad y democracia en Spinoza”, *Revista co-herencia*, volumen 15, número 28, pp. 155-180.
- Pettit, P. (2002), *Republicanism. A Theory about Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press.
- Prokhovnik, R. (2004), *Spinoza and Republicanism*, London, Palgrave Macmillan.
- Schneewind, J. (1998), *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sibilía, G. (2022), “Capítulo 6. Libertad”, en Solé, M. J. (dir.), *Introducción a Spinoza*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 135-156.
- Skinner, Q. (2010), *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (1988), *Correspondencia*, Madrid, Alianza.
- Spinoza, B. (2000), *Ética*, Madrid, Trotta.
- Spinoza, B. (2010), *Tratado político*, Madrid, Alianza.

- Spinoza, B. (2012), *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza.
- Steinberg, J. (2009), “Spinoza on Civil Liberation”, *Journal of the History of Philosophy*, volumen 47, número 1, pp. 35-58. <https://doi.org/10.1353/hph.0.0082>
- Steinberg, J. (2018), *Spinoza’s Political Psychology: The Taming of Fortune and Fear*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tatián, D. (2019), *Spinoza disidente*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Taylor, D. (2022), *Spinoza and the Politics of Freedom*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Visentin, S. (2001), *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS.
- West, D. (1993), “Spinoza on positive freedom”, *Political studies*, volumen 41, número 2, pp. 284-296. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1993.tb01407.x>
- Westlesen, J. (1979), *The Sage and the Way. Spinoza’s Ethics of Freedom*, Assen (The Netherlands), Van Gorcum.

Recibido el 29 de septiembre de 2023; aceptado el 26 de septiembre de 2024.