

Spinoza: política y potencia de la vida.

Andrés Felipe Acuña Castro

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES
CARRERA DE CIENCIA POLÍTICA
BOGOTÁ D.C.
2021**

Spinoza: política y potencia de la vida.

Autor: Andrés Felipe Acuña Castro

Tesis para aplicar a los títulos de politólogo e internacionalista.

Director: Luis Felipe Vega Diaz Phd.

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES
CARRERA DE CIENCIA POLÍTICA
BOGOTÁ D.C.
2021**

Dedicatoria:

A mi papá, mi mamá y mi hermana, que son mi centro de gravedad.

A mis abuelos, por mostrarme el amor que no espera ser amado.

Agradecimientos:

A Luis Felipe, por abrirme el camino y ser mi maestro.

A Juan Diego y Sara, por aguantarme.

A Eduard y Catalina, por siempre estar ahí.

Contenido

Introducción	6
1.1 La naturaleza humana de Hobbes	8
1.2 El Estado de naturaleza y el derecho natural	11
1.3 Temor, pacto y espada: el Leviatán es el dios mortal	13
Capítulo 2. Spinoza, otra ontología: metafísica y política	24
2.1 Resituando la política: el amor, la vida, los hombres	24
2.2 Dios y sus modos: metafísica, ontología y política	29
2.3 Derecho natural y democracia en Spinoza	35
Capítulo 3. La inmanencia, la vida, la razón. Algunas reflexiones sobre las ciudadanías sin Estado	41
3.1. La ciudadanía y la vida inmanente	42
3.2 Ciudadanía y la democracia: trascendencia vs inmanencia del poder	45
3.3 Poder y potencia se repelen	47
3.3 Ciudadanía ¿imaginación o razón?	50
Conclusiones	56
Bibliografía	59

*¡Detrás de los golpes se levantan, más poderosos que ellos, nuestra audacia y nuestra
obstinada libertad!*

Max Stirner. El único y su propiedad.

Como diría Nietzsche ¿iglesias, ejércitos, Estados, cuál de estos perros quiere morir?

Deleuze y Guattari. El Anti Edipo.

Introducción.

Lo que vemos en la contemporaneidad, en el llamado ocaso de los Estados nacionales, sigue siendo lo mismo que lo que se veía durante su surgimiento en el siglo XVII: un aparato artificial, que, sin embargo, tiene la fuerza para componer nuestro propio presente, la grandeza monstruosa de trazar todo el horizonte de lo pensable. Sin embargo, la creación de este ser no es impuesta, es mediante el pacto entre sujetos “libres” y “racionales” que se ha creado el ser artificial que viene a realizar la naturaleza humana y que significa el culmen de la razón y la meta de realización de todas las sociedades. Esta creación del siglo XVII tiene a su vez como fundamento una serie de condicionamientos ontológicos que encontramos fundamentalmente en la obra *El Leviatán* de Thomas Hobbes. Es allí, con la creación conveniente de una naturaleza humana, que se establecen las condiciones que terminan en el nacimiento necesario del Estado, que afirman su dominio como forma política y que, fundamentalmente, crean las condiciones en las que se entienden las ciudadanías en la contemporaneidad.

Así, mi argumento central en esta tesis es que es posible pensar un tipo de ciudadanía que no dependa de la forma trascendente del Estado, sino que esté determinada de manera inmanente por las relaciones de transindividualidad que se componen al interior de todas las sociedades, y a formas racionales de comprender la política. El autor que permite pensar este tipo de ciudadanía es el filósofo holandés Baruch Spinoza, quien es el centro argumentativo de esta tesis, y quien contrapone una ontología distinta a la que conforma las ciudadanías contemporáneas. Esta tesis gira alrededor de una serie de preguntas específicas, las cuales son ¿es posible pensar una ciudadanía sin Estado? ¿en qué condiciones teóricas y políticas es esto posible? ¿se puede pensar un tipo de ontología que ponga en la base de las consideraciones sobre la ciudadanía, una serie de presupuestos distintos a los contemporáneos? Y alrededor de algunas preguntas más generales, que no quedan por completo resueltas, pero que están en el corazón de cualquier reflexión teórico-política sobre las ciudadanías, estas son ¿por qué necesitamos ser gobernados? ¿Qué hacer con la forma Estado en un escenario en el que esta tiende a debilitarse? ¿qué hacer cuando los pactos que se supone aseguran la vida ya no cumplen su función?

En este sentido, realizo, en el primer capítulo, una revisión del texto el Leviatán de Thomas Hobbes, tomando de allí las consideraciones centrales para entender la manera en que construye la naturaleza humana y, por lo tanto, su ontología, que arriba a la consideración casi axiomática de que la condición natural de los hombres es una de guerra. A partir de allí, muestro como es que desde la construcción anterior que ha hecho Hobbes de la naturaleza humana, este construye su teoría del derecho natural y con esta, la creación necesaria del Estado como único mecanismo que es capaz de suprimir la condición de guerra natural entre los hombres.

En el segundo capítulo, muestro la contra cara directa a la ontología construida por Hobbes. A partir de Spinoza muestro como los fundamentos esenciales de la ontología hobbesiana mostrados en el capítulo uno, pueden ser puestos en duda. Así, mediante una revisión y análisis interpretativo de los textos centrales de Spinoza (La Ética, el Tratado Teológico Político, el Tratado Político y el Tratado de la Reforma del Entendimiento) y apoyado por algunos comentaristas, construyo un nuevo tipo de ontología que arriba a unas conclusiones radicalmente diferentes a las de Hobbes en lo que concierne a la naturaleza humana, el derecho natural, la democracia, y la sociabilidad propiamente dicha.

Por último, realizo una serie de consideraciones acerca de las ciudadanías sin Estado. Este último capítulo se presenta como una síntesis lógica de los dos capítulos anteriores, tomando los elementos de la ontología hobbesiana y spinozista, para a partir de allí analizar la manera en que se entiende la ciudadanía desde ambos polos. Estas consideraciones no pretenden mostrar una solución total al problema de la ciudadanía, sino que por el contrario pretenden plantear una serie de discusiones que deben ser tenidas en cuenta si se quiere pensar en una ciudadanía sin Estado desde el marco de análisis spinozista. Como una consecuencia lógica, estas consideraciones sobre la ciudadanía plantean una serie de cuestiones en torno a la forma Estado y el qué se debe hacer con ella si queremos pensar nuevos tipos de ciudadanía.

Capítulo 1.

Leviatán, ontología y la ciudadanía contemporánea.

El propósito de este capítulo es realizar una revisión del Leviatán¹, *magnum opus* del filósofo inglés Thomas Hobbes, para así demostrar, en primer lugar, la manera en que desde el Leviatán se construye una forma particular de la naturaleza humana, basada en una serie de presupuestos ontológicos específicos. Una vez construida esta naturaleza humana, explicaré de qué manera esta tiene relación con lo que desde allí es concebido como el Estado o Leviatán, mostrando sus implicaciones y consecuencias políticas. Por último, reflexionaré acerca de la manera en que ambos factores antes mencionados (naturaleza humana y Leviatán) se relacionan con la manera en que comprendemos el Estado en la contemporaneidad. En este capítulo buscaré, entonces, mostrar la manera en que en la obra de Hobbes se concibe la naturaleza humana, argumentando que esta tiene influencia la forma en que se entiende el Estado, al tiempo que instaura una suerte de racionalidad política que si bien es creada en el siglo XVII se traslada hasta nuestros días, a las democracias contemporáneas, influenciando significativamente la manera en que entendemos la ciudadanía.

1.1 La naturaleza humana de Hobbes.

Los cuerpos son materia en movimiento. Cada cuerpo fluctúa entre el movimiento o el reposo, desde el nivel de los cuerpos más simples hasta los más complejos. Si algo está en reposo, se mantendrá de esta manera hasta que otra cosa no le haga hacer lo contrario. Mientras tanto, cuando algo que estaba en reposo es puesto en movimiento, se mantendrá de esta manera hasta que otra cosa lo determine a detenerse “cuando un cuerpo ha sido puesto

¹ Es importante hacer una breve contextualización histórica de este texto. Hobbes escribe este libro como una obra de madurez, es decir, después de una amplia producción anterior de textos. El Leviatán reúne, de alguna manera, los elementos de la teoría política de Hobbes que se encontraba desperdigada por otros textos escritos principalmente en latín a círculos eruditos y cerrados (Tuck, 2011). El contexto histórico de la obra es el de la guerra civil inglesa, escenario en el cual una naciente burguesía, encabezada por Oliver Cromwell, se enfrentaba a la monarquía inglesa, persiguiendo la instauración de una república (Tuck, 2011). Hobbes, que vive los tres periodos de la guerra, ve en esta situación de caos y disputa por el poder, el claro ejemplo de la naturaleza humana que luego quedaría escrita en el Leviatán, texto que a diferencia de los anteriores fue escrito y publicado en inglés (Tuck, 2011). El evento, inaudito hasta la época, de la decapitación de un rey, fue vital para moldear la teoría política de un pensador que se reconoce como temeroso, afirmando que el día que él nació su madre parió un gemelo: el miedo (Tuck, 2011).

en movimiento se mueve eternamente si alguna otra cosa no lo detiene” (Hobbes, 1983 pg. 37). El movimiento es ciertamente más interesante que el reposo, no es importante un cuerpo que está en reposo y se mantiene así. El movimiento es determinante, no solo porque implica acción sino porque supone que distintos cuerpos en movimiento se pueden encontrar, poniendo en algunos casos el fin al movimiento de uno o de otro².

Los movimientos voluntarios o esfuerzos, dice Hobbes, cuando son causados por un objeto determinado son llamados deseo o apetito. Este último está directamente referido a las acciones más naturales de buscar alimento o comida, es decir, tener hambre o sed. Mientras tanto, el deseo determina a los hombres a moverse por algo más, se dice entonces que cuando los hombres desean algo es porque lo aman (Hobbes, 1983). Deseo y amor significan lo mismo, son ambas causas de movimientos voluntarios en los hombres. Sin embargo, el deseo, a diferencia del amor, representa siempre la carencia del objeto: el hombre solo desea lo que no tiene. Contrario al deseo se encuentra la aversión. Sentimos aversión por un objeto al que odiamos. Igual que en el deseo, la aversión hace referencia a la carencia del objeto, mientras que el odio a la presencia de este (Hobbes, 1983). Cuando tenemos creencia del alcanzar el objeto deseado se dice que sentimos esperanza, mientras que cuando odiamos un objeto y creemos además que este puede hacernos daño, sentimos miedo.

Los hombres fluctúan entre movimientos que van del deseo a la aversión; del amor al odio de un objeto; del miedo a la esperanza. La constante decisión entre alcanzar un objeto deseado o huir cuando hay un objeto que odiamos recibe en el Leviatán el nombre de ponderación (Hobbes, 1983). La razón es un cálculo, el hombre pondera el bien o mal que hace un objeto con respecto a las impresiones que este mismo deja en él o el beneficio que le procure la

² En el caso de los animales hay dos movimientos que le son propios. El primero, llamado movimiento vital “que comienza con la generación y es continuado sin interrupción a través de la vida entera”, es el caso de la circulación, por ejemplo (Hobbes, 1983 p. 157). El otro es el movimiento voluntario, este supone un movimiento del cuerpo (sea una extremidad, por ejemplo) según lo imaginan nuestras mentes (Hobbes, 1983). Los movimientos voluntarios dependen siempre de un pensamiento precedente, es decir, de un dónde, un qué y un de qué manera. Mientras el primer movimiento está determinado por el solo hecho de existir (para que la sangre circule no pensamos en que debe circular) el movimiento voluntario surge de un movimiento primario en la mente que hace mover el cuerpo hacia un lugar (un brazo para alcanzar una pluma). Este movimiento primario es llamado esfuerzo. Esto hace pensar que Hobbes procede por proyección, proyectando sus propias consideraciones y experiencias de la Inglaterra de su época de manera que su modelo de la naturaleza humana quede corroborado.

presencia o no presencia del objeto, bueno y malo se dice de los objetos según la impresión de cada hombre particular. Este punto es fundamental, ante la no presencia de un poder civil cada hombre es capaz de decidir lo que es bueno o malo, la ponderación es realizada por cada hombre según su deseo o aversión. Este es el primer punto de la conflictividad humana: cada persona desea cosas distintas, unos aman lo que los otros odian, algunos temen lo que los otros aman.

Sabemos que el deseo mueve a los hombres a conseguir aquello que aman, sin embargo, los objetos deben ser alcanzados mediante medios. El poder de un hombre particular es determinado por los medios que tiene para obtener el bien que desea (Hobbes, 1983). Existe un tipo de poder natural, determinado por la naturaleza en sí misma, esto es, las facultades mentales o corporales otorgadas por Dios (Hobbes, 1983). El otro tipo de poder es el instrumental, el cual es adquirido con ayuda de las facultades naturales o por la fortuna. Estos poderes instrumentales constituyen los medios no solo para alcanzar un objeto amado o deseado particular, sino que permite adquirir más poderes instrumentales (Hobbes, 1983) La acumulación de riqueza es un tipo de poder instrumental, esta puede ocurrir por la gran astucia del acumulador o por la mala fortuna del desposeído y, además, representa una forma de adquirir otras formas de poder instrumental.

Llegamos así al punto crucial de la argumentación presentada en el Leviatán. Es en este momento en que empieza a analizar “las cualidades de la humanidad que interesan al problema de vivir en común dentro de la paz y la unidad” (Hobbes, 1983 p. 199). El problema del movimiento y el reposo que empezó en los cuerpos más simples y pasó por los hombres a través del deseo, encuentra su cúspide argumental en el problema de la vida en comunidad. No interesa aquí, encontrar las normas de la pequeña moral, sino dar con las leyes que determinan las formas de vida común (Hobbes, 1983). La paz y tranquilidad no dependen de una mente satisfecha y en reposo, no hay un sumo bien. Debe haber movimiento, un hombre no puede vivir sin deseos, la felicidad consiste específicamente en un continuo progreso de un deseo a otro, la obtención de un deseo no es nada más que un camino hacia el siguiente (Hobbes, 1983). Lo que los hombres desean no es disfrutar de un bien por una sola vez, sino asegurar para siempre el camino a su deseo. “(...) sitúo, en primer lugar, como inclinación

general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder que solo cesa con la muerte” (Hobbes, 1983 p. 199). Cimiento ontológico de la naturaleza humana: todo hombre desea de manera insaciable el poder. Esta condición de naturaleza pone a los hombres en una situación de competencia³ por los objetos del deseo, y no es que los hombres solamente compitan, sino que el camino que cada competidor encuentra para lograr su deseo es “matar, someter, suplantar o repeler al otro” (Hobbes, 1983 p. 200). Los hombres, por su naturaleza, compiten, y en algún momento, se dan cuenta que su camino para alcanzar lo deseado es mediante la eliminación del otro.

1.2 El Estado de naturaleza y el derecho natural.

El estado de naturaleza queda así planteado, el hombre desea y la felicidad se encuentra aquí: en el movimiento constante del hombre que quiere aquello que no tiene. Cada uno, ponderando aquello que ama u odia, decide hacerse sus propios medios⁴ de poder, deseo de muchas cosas que solamente termina con la muerte del individuo y “no tener deseos, es estar muerto” (Hobbes, 1983 pg. 177). Aquí encontramos uno de los principios de la concepción de la libertad presente en el Leviatán, esto es, la libertad es la ausencia de oposiciones externas al movimiento de deseo en deseo, es por esto por lo que se dice que la naturaleza humana supone la libertad y que, en estado natural, los hombres son, fundamentalmente, libres (Hobbes, 1983). La naturaleza, “ha hecho a los hombres tan iguales” (Hobbes, 1983 pg. 222) en esta competencia, que, aunque pueda haber un hombre con un poder natural más fuerte (dígase intelecto superior o superioridad física) este nunca estará tan por encima como

³ Al respecto aclara (Macpherson, 2005): “la capacidad de un hombre de conseguir lo que desea, se opone a la de los demás” “(...) el poder de cualquier hombre resulta contrarrestado por el poder de los demás” (p. 45). La afirmación de que un cuerpo en movimiento solo puede ser determinado a detenerse por otro cuerpo en movimiento toma todo el sentido acá. El deseo es movimiento, el hombre que desea solo puede ser detenido por otro hombre que desea y que se mueve con más fuerza que él. A diferencia de Spinoza, no hay en Hobbes composición ética de relaciones entre los hombres. Hay composición de fuerzas solo en el momento de formación del Estado o Dios mortal. En el plano de la vida cotidiana, los hombres no se componen entre sí.

⁴ Encontramos aquí uno de los fundamentos de la violencia del derecho presentada por Walter Benjamin. Podríamos decir que en este punto Hobbes se encuentra en la tradición *ius naturalista* del derecho, que encuentra la legitimidad de los medios en la justicia de los fines (Benjamin, 2001). En este punto, se toma la violencia como un “dato natural” propio de la naturaleza humana y anterior a la conformación de los pactos y como fundamento para el surgimiento del Leviatán; se toma la violencia como “medio originario y único adecuado a todos los fines vitales de la naturaleza” (Benjamin, 2009 p. 24)

para estar tranquilo del otro con el que compite⁵: es un estado de inseguridad. Hay una igualdad de capacidades desde el inicio de la competencia⁶ que deriva en una igualdad de esperanza de lograr nuestros fines, la inseguridad se apodera, si todos pueden alcanzar cualquier fin, no hay certeza del bien deseado (Hobbes, 1983).

Esta es entonces la situación hipotética⁷ en la que Hobbes pone a los hombres, antes de la existencia de un poder común, y que es creada a partir de la naturaleza humana que acaba de construir: una guerra de todos contra todos. Esta guerra no consiste “solamente en batallas o en el acto de luchar, si no en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida” (Hobbes, 1983, p. 223). Todo hombre es aquí enemigo de todo hombre, estos “no derivan placer alguno (sino más bien, considerablemente pesar) de estar juntos, allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos” (Hobbes, 1983 p. 223), en naturaleza la seguridad es otorgada por la fuerza e ingenio propios.

⁵ A esto es a lo que Foucault llama “anarquía de las pequeñas diferencias” (Foucault, 1992). Este es un concepto central en el estado de naturaleza hobbesiano. Si no hubiera igualdad, estaríamos en una condición de “diferencia pacífica”, en la que por lo menos un hombre, naturalmente superior a los demás, inclinaría la balanza a su favor (Foucault, 1992). Más adelante analizaremos que implicaciones tiene esto en que el leviatán sea el Dios mortal.

⁶ Los diferentes tipos de poder instrumental, que pueden ser heredados, ciertamente marcan una gran diferencia en el enfrentamiento, sin embargo, el punto de la argumentación se mantiene. El pobre siempre puede ser lo suficientemente astuto para igualarse al poder poseído por el rico. Es central aquí, que en ningún momento, tal y como señala (Foucault, 1992), la relación de fuerzas está dada.

⁷ Digo hipotética, basándome principalmente en lo que Hobbes dice propiamente de esta situación “puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca lo fue generalmente así” (Hobbes, 1983 p. 225). En este punto esencial me distancio de posiciones como la de (Macpherson, 2005), quien considera que Hobbes crea la hipótesis del estado de naturaleza mediante un análisis de su propia sociedad. Rechazo este argumento principalmente porque supone, de manera implícita, reconocer que la concepción hobbesiana de la naturaleza humana es adecuada. Si Hobbes toma el estado de naturaleza de un análisis (que puede parecer casi científico) de la sociedad inglesa de su época, entonces la hipótesis de que los hombres compiten entre ellos, desean hasta la muerte y no derivan placer del estar juntos es cierta. Creo, como intento demostrar a lo largo de este trabajo, que esta concepción de la naturaleza humana planteada por Hobbes en el Leviatán puede y debe ser puesta en disputa, es posible oponer otro tipo de ontología. Si Hobbes toma algo de la condición actual de Inglaterra para sus planteamientos, es decir, la experiencia de la revolución inglesa y las dinámicas de las cortes reales (que como señala Macpherson, se movían entre el engaño, la competencia por favores y el truco), lo hace de manera que las condiciones en que vivía su país corroboraran directamente sus planteamientos, la competencia entre cortesanos, la revolución inglesa y el supuesto estado de naturaleza que generó en Inglaterra, no comprueban sus hipótesis sobre la naturaleza humana, sino que refuerza el argumento de la necesidad de un poder civil lo suficientemente fuerte para someter a todos.

En esta situación de guerra de todos contra todos no existe la industria y por lo tanto no hay navegación, ni importaciones, ni arte, ni sociedad⁸, sino que hay siempre “miedo continuo y peligro de muerte violenta, para el hombre, una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 1983 p. 224). En efecto, en estado de naturaleza no existe propiedad, al todos tener derecho a todo, no hay mío ni tuyo y en este sentido no hay justicia ni injusticia (Hobbes, 1983). Las leyes naturales enseñan a los hombres que no deben realizar nada que sea destructivo para su vida, el hombre por su derecho natural puede hacer uso de su propio poder para conservar su vida, libre se dice del hombre que no tiene ningún tipo de restricción para alcanzar lo que desea o arrebatarse al otro lo que tiene. Todo es posible en este terrible estado: el temor a la muerte brutal se apodera de cada uno de los hombres, la inseguridad que causa la existencia del otro y la propia planta su semilla en la mente humana. Temor a la muerte: este es el fundamento del poder común que saca a los hombres de su misera condición. Asistimos al nacimiento del gran Leviatán

1.3 Temor, pacto y espada: el Leviatán es el dios mortal.

La lógica es simple, como el estado de naturaleza es condición de intranquilidad y miedo (y la intranquilidad no permite el comercio, ni las artes, etc.) la seguridad, por ley de naturaleza, debe ser alcanzada por los hombres, quienes para alcanzar la tan ansiada paz, deben restringir⁹ su libertad, es decir, su libre movimiento¹⁰. Dice Hobbes que es una ley de la

⁸ Me adhiero aquí a los planteamientos (Marcuse, 1984) quien argumenta, a través de su estudio de Freud, que la historia del hombre es la historia de su represión. En nombre del progreso, la cultura restringe la existencia social y biológica del hombre: “dejados en libertad para proseguir sus objetivos naturales, los instintos básicos del hombre serían incompatibles con toda asociación y preservación duradera: destruirían inclusive lo que unen” (p. 27). Considero que El Leviatán, como lógica, sustenta esta premisa. La cultura es posible solo en tanto se limitan los instintos naturales (de ponderar individualmente lo bueno y lo malo, lo que odio o deseo, etc.) mediante un gran poder que decida sobre estas cuestiones.

⁹ “La causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en republicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa” (Hobbes, 1983).

¹⁰ Hobbes entiende, en este sentido, la libertad en “sentido reducido” (Charri, 2012). Como se ha mencionado, Hobbes entiende la libertad como la ausencia de impedimentos externos al movimiento, más específicamente “un hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad. (...) La libertad del hombre, que consiste en no encontrar alto alguno a la hora de llevar a cabo lo que tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer” (Hobbes, 1983 p. 300). Se dice que es libertad en un sentido reducido, en tanto hace referencia a un simple estado del cuerpo o de los cuerpos (y no del alma) y, además, porque siempre que no haya oposición al movimiento hay libertad. El hombre tímido o impotente puede ser libre desde esta concepción ya que, a pesar de los estados de su alma, el movimiento no se le encuentra

naturaleza “que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como el a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y la defensa” (Hobbes, 1983 p. 228). Una paradoja se levanta aquí: los hombres que aman la libertad deciden restringirla para vivir en sociedad. La libertad propia del estado de naturaleza, que fue definida como no oposición al libre movimiento, es restringida de manera consciente por el hombre que teme al estado de naturaleza. Y restringir la libertad es en últimas renunciar a ella: si hay oposición externa al movimiento no se es libre.

El temor al estado de naturaleza crea las condiciones que permiten el surgimiento del pacto, la renuncia mutua del derecho. Sin temor¹¹ a la muerte brutal el hombre no tendría necesidad de renunciar a su voluntad, los pactos arrancados por el temor son obligatorios, el hombre se supone libre aun cuando es arrastrado por el terror (Hobbes, 1983). Esta condición de naturaleza que lleva al pacto, y que es ley natural, encuentra otra ley de naturaleza que soporta la argumentación: los hombres deben cumplir lo que han pactado. Una vez el pacto ha sido realizado (por voluntad expresa o inferida)¹² existe aquello que se llama justicia. En estado de naturaleza esto no era posible: cada uno decidía sobre lo suyo, mientras que en el momento en que se entra en pacto, y por tanto se renuncia a la libertad de decidir sobre estos temas, existe la posibilidad de inferir sobre lo que es justo: romper el pacto es señal de injusticia porque la ley natural enseña que no se puede faltar a lo pactado. La definición de injusticia es literalmente “el no cumplimiento del pacto” (Hobbes, 1983 p. 239) y la justicia es una regla de la razón que se desprende de la naturaleza. Y es que el temor es anterior a todo pacto social “el temor es en todo hombre su propia religión, que tiene lugar en la naturaleza del hombre antes que la sociedad civil” (Hobbes, 1983p. 238). El fundamento del contrato es

restringido. La doctrina de Spinoza, que entiende la libertad en un “sentido amplio” (Charri, 2012), es completamente contraria.

¹¹ Moya (1983) es enfático en esta idea “el miedo a que se interrumpa la supervivencia es consecuencia de la condición humana, que hace que cada hombre tienda a supervivir a costa de los demás” “la violencia es progresiva e imparable en la medida en que el miedo lo es también. Hay, pues, algo parecido a un círculo vicioso del que solo se puede salir constituyendo un poder político absoluto” (p. 77). Moya considera, además, que la naturaleza humana construida por Hobbes tiene un carácter casi científico y que el estado de naturaleza es una condición fáctica y no hipotética. Estos argumentos se soportan, similar a como hace Hobbes, en la experiencia de la guerra civil española que culmina con el gobierno del general Franco.

¹² Expresa hace referencia a manifestaciones claras de la voluntad (mediante actos del lenguaje, “bajo la forma doy, concedo, he concedido” (Hobbes, 1980 p. 232), etc.) mientras que inferidas hace referencia a una omisión o silencio. Si no se dice nada en contra del pacto, se infiere que se está sujeto a él.

este: la guerra civil, el miedo a la muerte violenta, el temor al otro¹³. El *conatos*, categoría fundamental de la filosofía del Siglo XVII, que es la tendencia a perseverar en el ser, se afirma en Hobbes no por una afirmación o pulsión de vida, sino por el temor a la muerte¹⁴.

El temor a la muerte y el conatos se sintetizan en una mera forma de representación. Llamamos personas a aquellos a los cuales podemos considerar que sus acciones o palabras son propias o representando las de otro, persona significa disfraz y apariencia. Hay personas naturales (que se representan a sí mismas y a sus propias palabras) y personas artificiales o simuladas (que representan las acciones de otro) (Hobbes, 1983). Sin embargo, aquel que personifica o simula al otro, no es dueño de las acciones, por el contrario, aquel que es personificado es el dueño de la acción realizada por quien lo personifica: la persona natural es la dueña de las acciones de la persona artificial y esta solo representa lo que aquella desea. El derecho a hacer cualquier acción, representando a otro, es llamado autoridad, los actos son realizados entonces por autorización del que es representado, cuando se realiza una acción por autorización hay un pacto que autoriza y vincula las acciones propias con las del representante (Hobbes, 1983).

Una multitud¹⁵ de hombres se hace entonces una persona cuando es representada por un hombre, esta deviene persona solamente cuando existe el consentimiento particular de cada individuo que conforma la multitud y, como ya vimos, este consentimiento puede ser expreso o inferido. Una vez se pacta que las acciones propias sean las acciones de la persona única, no importa si no se afirmó mediante acciones expresas, el silencio o la inacción autorizan la representación, refuerzan el simulacro (Hobbes, 1983). La voz del mayor número de personas

¹³ Dice abiertamente Moya (1983) “(...) sobre el supuesto físico social de la guerra civil española y de su resultado estatal: el nuevo Estado Nacional de la victoria de Franco (...) se está reproduciendo el mismo argumento objetivo del Leviatán: la invención terrorista del Estado Nacional, emergiendo violentamente sobre la victoria militar que pone fin a la guerra civil” (p. 78).

¹⁴ Veremos como la doctrina spinozista es completamente contraria a la de Hobbes.

¹⁵ Hobbes (1983) considera que una multitud de hombres deviene *una* persona cuando estos son representados por la persona soberano-representativa que es quien dicta (pg. 258) Hobbes le da importancia a la multitud, o a su concepto, solamente en tanto es el mecanismo fundamental de creación de la soberanía, la entiende solamente como agregación de voluntades de hacer el pacto que crea a la persona artificial que instituye la paz y la defensa del conjunto. Para Spinoza, la multitud tiene un rol esencial no solamente en la creación de un pacto, sino que es una agregación de potencias que se opone, en una lucha de correlaciones de fuerzas, a la soberanía y su poder.

es la que cuenta en la acción autorizada a quien representa: aquellos que son minoría deben atenerse y acceder a aquello que la mayoría decide por ellos, quien representa se supone actúa por todos en conjunto (Hobbes, 1983)

Acorde a lo anterior, la única manera de erigir un poder común es mediante la conferencia de todo el poder y la fuerza a un hombre o asamblea de hombres. Esto es lo mismo que decir que se elige a una persona capaz de representar a cada uno de los individuos, una unidad que surge del pacto de cada hombre con cada hombre, dice Hobbes (1983)

“es como si todo hombre debiera decir a todo hombre: autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre o asamblea de hombres, con la condición de que tu abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante” (p. 266).

Triunfo del simulacro¹⁶, autorizo que mis acciones no sean más mis acciones. Se cumple la condición general del pacto: los hombres están cediendo mutuamente libertad, su derecho a decidir sobre la justicia y la injusticia. Se contiene por fin del Estado de naturaleza, la misma ley natural, que imprime en la historia una suerte de teleología que necesariamente desemboca en el nacimiento del Estado, lleva a los hombres a la concordia y a la paz. El Estado es tan natural como lo es la naturaleza humana ya que, sin esta, este no podría existir. Nace el gran Leviatán o “para hablar con mayor reverencia, ese Dios mortal a quien debemos bajo el Dios inmortal¹⁷” (Hobbes, 1983 p. 267). Soberano es quien personifica a esta unidad, poder soberano es lo que le pertenece y súbditos los que se encuentran bajo el: este es el

¹⁶ Entiendo por simulacro la lógica que se encuentra al interior de la creación de la figura del Leviatán. El simulacro, que es la representación de mis acciones por parte del Leviatán o la persona soberano-representativa, triunfa en la lógica hobbesiana en tanto una vez está instituido el pacto, el Leviatán solo simula las acciones de los contratantes, no siendo el mismo responsable de estas, sino que, los responsables son siempre quienes contratan por más que ellos no realicen efectivamente la acción. Esto no implica un desdoblamiento de la realidad (como si habláramos de la realidad y el simulacro), sino que este mecanismo funciona al interior de la realidad misma, insertándole artificialidades. Soberano es quien dicta “dictator est qui dictat” (Schmitt, 1985 pg. 35), sin embargo, los dictados del soberano son solamente simulaciones de la voluntad del contratante, simulacro, que, toma la forma de una verdad al provenir del consenso general del contrato.

¹⁷ Para profundizar en esto, los planteamientos de (Schmitt, 1997) son muy valiosos. Para este autor, en este punto Hobbes logra juntar a Dios, hombre, animal y máquina en una sola totalidad omnipotente y representativa de cada uno de los individuos.

poder de Dios sobre la tierra encarnado en la persona soberano-representativa¹⁸, el gran teatro de la soberanía¹⁹.

El pacto es un artificio²⁰ y su resultado es un ser artificial que tiene como fin la institución de la paz y la defensa de todos. Este pacto que engendra el Leviatán no descansa solamente en la confianza mutua sino que necesita una fuerza coercitiva que asegure, “sin la espada los pactos no son sino palabras y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre” (Hobbes, 1983 p. 263), se necesita el temor a un mal mayor²¹, el terror hacia algún poder para detener las pasiones humanas: poder sobre la vida y la muerte que somete a todo súbdito al pacto. La relación de fuerzas se encuentra por fin dada, el Leviatán acumula las fuerzas particulares de cada uno de los súbditos, es decir, toma la libertad a hacerse sus propios medios y la apropia. Como poder colectivo es la suma de todas las fuerzas, la situación de igualdad presente en el estado de naturaleza se oculta²² con el surgimiento del Estado: hay

¹⁸ Acudo a este término de (Schmitt, 1997) refiriéndome, no al Leviatán o al Estado en su conjunto, sino a la persona singular que encarna la soberanía, por ejemplo el príncipe, la corte o la asamblea democrática. Como bien señala Schmitt, la persona soberano-representativa solamente completa el gran mecanismo que es el Estado. Este lugar puede ser entonces ocupado por cualquier persona alrededor de la cual los súbditos pacten de manera expresa o inferida. Es por esto por lo que este autor señala que el Leviatán es el primer mecanismo de la época moderna ya que, literalmente, está compuesto como un “aparato técnico neutral” que funciona de manera efectiva para quien lo controle, sea este un conservador, un fascista o un bolchevique.

¹⁹ La soberanía puede ser instituida en Hobbes mediante institución o mediante conquista. La institución hace referencia al procedimiento “general” de creación de una república: temor, pacto, Leviatán. Mientras tanto, la adquisición hace referencia a los procesos de conquista después de una guerra. En este caso, los conquistados que deciden la vida sobre la muerte, autorizan al conquistador, es decir, al nuevo soberano, a representarlos de manera íntegra, como bien señala (Foucault, 1992) no hay acá una relación de dominación sino de soberanía. Esto es así por un punto esencial: los súbditos deciden la vida sobre la muerte, quieren vivir y no morir, tienen, en últimas, temor a la muerte. A estas dos formas de soberanía Hobbes agrega una tercera: la ejercida por la madre sobre el hijo. El consentimiento del niño a hacer caso a sus padres, por el temor a la muerte, instauro una forma de soberanía que no pasa por voluntades expresas ni por contrato, sino por voluntades inferidas. Es por esto que (Foucault, 1992) señala que “para que haya soberanía es, preciso y suficiente que este efectivamente presente una determinada voluntad radical que hace que queramos vivir” (p. 93). Este es un punto vital: el temor es el factor principal que permite el surgimiento de la soberanía.

²⁰ El Leviatán creado por los hombres es artificioso en tanto este, como dice Hobbes en la introducción, es una imitación del arte con el que Dios creó el mundo. Los hombres, que son seres naturales creados por Dios (y que Hobbes califica como la obra “más racional y excelente de la naturaleza” (Hobbes, 1983 pg. 117)), imitan, de manera artificial su obra, creando un ser que al igual que ellos, pero no por naturaleza, tiene un cuerpo, extremidades, circulación, alma, etc.

²¹ Para Hobbes, la forma de asegurar un pacto es principalmente el temor a un mal mayor. El temor a la muerte como forma conativa asegura el pacto en todo momento. La fórmula de Spinoza, como veremos más adelante, es distinta a esta.

²² Como bien indica (Schmitt, 1997) la guerra civil no desaparece por completo sino que está siempre latente. La lucha constante del Leviatán es en contra del Behemot, monstruo terrestre que dentro del pensamiento

por fin un desigual que asegura la batalla. El poder del Leviatán es ilimitado²³, absoluto e indivisible “es tan grande como los hombres hayan podido imaginar” (Hobbes, 1983 p. 298).

De esta misma forma el soberano se hace entonces con todos los medios, tiene la capacidad de determinar y trazar la línea entre lo que es justo e injusto. Por representación y autorización de cada uno de los súbditos determina, de manera arbitraria, aquello que compone la justicia y por tanto define los medios legítimos mediante los cuales se asegura la paz y la defensa (Hobbes, 1983). Esto hace que el soberano no pueda ser juzgado por los súbditos: todas las acciones del soberano son sus acciones, en el momento en que se entra en pacto se accede a que el soberano determiné lo que es justo y por el juego de la representación, lo que el soberano decide es justo es lo mismo a lo que yo accedí a considerar como justicia. Del mismo modo, no se puede determinar ni decir que los medios usados por el soberano sean injustos ya que, en pacto, las acciones de él son mis acciones: accedimos todos a validar sus medios. Más que eso, para evitar la sedición el soberano es quien tiene la potestad de determinar que opiniones o doctrinas son válidas, indica hasta qué punto se puede pensar libremente²⁴ sin caer en desobediencia (Hobbes, 1983 pg. 272).

Ley civil y ley natural, de hecho, se contienen mutuamente. Tomemos el ejemplo de la justicia (que habíamos mencionado de manera superficial anteriormente). En estado de naturaleza la justicia no es de manera efectiva una ley, sino que simplemente es una guía moral para los hombres (allí, la justicia sugiere, simplemente, que se debe cumplir a la palabra pactada). Sin embargo, en un gobierno civil la justicia (cumplir el pacto) adquiere un carácter vinculante bajo la espada que sujeta²⁵ al súbdito: la ley natural es parte de la ley civil. De manera recíproca la ley civil hace parte de la ley natural, la justicia es un dictado de la ley natural y cada súbdito de una república ha pactado obediencia a la ley civil: obedecer a la ley

hobbesiano representa la sedición de la misma forma en que el leviatán es el Estado (monárquico). “Según Hobbes, el Estado es solamente una guerra civil continuamente impedida por una gran potencia” (p. 61).

²³ Si tiene un límite, este es solamente uno negativo. En el sentido de que el único límite al poder del Leviatán es la muerte misma: un súbdito muerto no es sujeto del gobierno ni del terror de la espada.

²⁴ Este es uno de los argumentos más contrariados por Spinoza. Todo el Tratado Teológico Político se opone a esta doctrina.

²⁵ El individuo es “sujeto” de la espada del Leviatán. Se encuentra sujeto a esta por el temor que le genera; sujeto a la decisión del Leviatán.

civil, no caer en injusticia, hace parte de la ley natural²⁶. El cumplimiento de las leyes, la no ruptura del pacto no solamente es una obligación civil, sino que es obligación por naturaleza: parece que Dios ha creado a los hombres, de manera que, naturalmente, no puedan romper los pactos ni caer en injusticia. De esta manera, Hobbes sitúa toda la necesidad del Estado en una condición de naturaleza. De hecho, la única razón de existencia de la ley civil es precisamente la limitación de la libertad natural del hombre (Hobbes, 1983), limitación, que paradójicamente es así mismo natural²⁷.

3. Hobbes en la contemporaneidad.

¿Por qué ha sobrevivido el Leviatán? Esta pregunta no hace referencia solamente a la forma Estado, sino a toda la racionalidad que tiene a la base ¿Por qué no es posible pensarnos a nosotros y a los otros por fuera del Estado? ¿Por qué necesitamos ser gobernados? La cuestión fundamental es que hemos asumido todo esto como verdad. Asumimos no solamente el que es necesario el Leviatán como forma de gobierno de toda vida, sino que hemos asumido como ciertos los fundamentos ontológicos que se encuentran en la base de

²⁶ Este es un punto fundamental para establecer una crítica de la violencia. Hobbes se mueve de manera escurridiza entre la tradición del derecho natural y la del derecho positivo. Toma la violencia como dato natural, al tiempo, que de manera reciproca, es posible establecer una crítica a los fines por la legitimidad de los medios. Solo que, decir que un medio es legítimo o ilegítimo solo es posible en un momento posterior a la formulación del pacto, solo cuando la existencia del Leviatán da fuerza de ley a los mandatos naturales: los fines justos constituyen medios legítimos, y, cuando existe el Leviatán, la justicia de los fines está garantizada por la legitimidad de los medios (Benjamin, 2001). Sin embargo, Benjamin no nos dice el ¿por qué esto es así? ¿Qué es lo que permite que se pueda decidir sobre la legitimidad de los medios? ¿No tiene esto que ver con el establecimiento arbitrario de ante mano de la justicia de todo fin? ¿Es el rompimiento de los pactos injusticia porque constituye un medio ilegítimo o romper el pacto es un fin en sí mismo a ojos de la violencia soberana del Leviatán? ¿Está Benjamin más preocupado por los efectos de la arbitrariedad del poder soberano que por las causas mismas de que esto sea así? Benjamin dice en sus propias palabras que “el reino de los fines, y por lo tanto también el problema de un criterio de la justicia queda por el momento excluido de esta investigación. En el centro de ella ponemos en cambio el problema de la legitimidad de ciertos medios, que constituyen la violencia” (Benjamin, 2001 p. 24-25).

²⁷ Pienso que esto es un problema político fundamental. Planteado, como mencioné anteriormente, por (Marcuse, 1984) y analizado además, de manera excepcional, por (Deleuze & Guattari, 1985): “Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): «¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?» Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡menos pan!” (p. 36). Esto se traslada a la lógica hobbesiana: los hombres que realizan el pacto no son engañados, desean el poder que los aterroriza y que restringe su libertad. Es claro que, para Hobbes, la única razón de existencia de un poder civil es la limitación de la libertad natural por parte de los hombres que lo poseen. Como bien señala (Foucault, 1992), la soberanía no se instituye, en Hobbes, desde arriba. Esta es siempre creada desde abajo, con los súbditos que pactan entre ellos por el terror a la muerte, para asegurar su seguridad y defensa. Los hombres pactan entre ellos los propios medios y fuentes de su represión.

toda forma Estado²⁸. Tememos y desconfiamos del otro. Cualquier utopía o forma de pensamiento que suponga otra forma ontológica de relacionamiento entre los individuos debe ser inmediatamente descartada, quemada en el fuego del poder soberano que necesita de su propia ontología para poder sustentarse. El problema de la política y de la teoría política es que no ha podido salir de la ontología del Leviatán: esta se muestra como aparente o aparece como un espectro²⁹.

Max Weber definía al Estado como el monopolio legítimo sobre el uso de la violencia (Weber, 2007)³⁰. Todo Estado contemporáneo, dicen, tiene esto a la base, no se puede hablar de Estado si no se cumple con esta condición. La cuestión central, y para nada trivial, en este punto, es que la condición ontológica construida por Hobbes objetiviza la necesidad del uso de la violencia por parte del Estado o del Leviatán. Es solamente porque se teme y se

²⁸ Hobbes crea una naturaleza humana axiomática en la cual su filogénesis es la perversión humana por naturaleza. Esta verdad axiomática es la que ha sido interiorizada por la política y la teoría política, que parte de esta supuesta condición natural y objetiva de lo humano para analizar el problema de la vida en comunidad.

²⁹ Entiendo por espectro, siguiendo a Derrida (1998) una presencia, ontológica, que no necesariamente se muestra como presente. El espectro, que no es ni alma ni cuerpo, aparece a manera de una Cosa fantasmal que “nos mira, y nos ve no verla incluso cuando está ahí” (pg. 21). Lo central en la figura del espectro es que este está siempre presente, aunque parezca no estarlo; su presencia se muestra siempre como incompleta, el espectro “no está nunca presente como tal” (pg. 12), este se encuentra, podríamos decir, en una zona de indiferenciación entre el estar y el no estar. El espectro tiene entonces la capacidad de recorrer toda la realidad sin estar realmente presente. La ontología del Leviatán es espectral porque se presenta siempre de esta manera en nuestra contemporaneidad: es esa Cosa que está ahí sin que la veamos; que se nos presenta como no presente y de la cual reconocemos su indeterminación como presencia que no está del todo presente. De la misma manera en que Derrida encuentra la presencia espectral de Marx en nuestro presente, podemos encontrar de manera espectral el Leviatán acompañado por su espíritu en nuestra contemporaneidad.

³⁰ No argumento, sin embargo, que Weber sea un hobbesiano o que siga de manera directa la línea trazada por Hobbes. Intento decir, más bien, que hay una secuencia lógica en la Teoría Política que sigue los planteamientos ontológicos de Hobbes, sin necesariamente seguirlo a él. Este es el caso de Weber y de quienes consideran que el Estado es el monopolio legítimo sobre la violencia. El espectro del Leviatán y su presencia espectral al nivel ontológico se presentan claramente en estos casos. Es tal vez Carl Schmitt, el pensador que sigue de manera más excepcional la línea trazada por Hobbes, no de una manera espectral, sino tomando los pensamientos del pensador e instaurándolos al presente. Schmitt, considera que para Hobbes la seguridad del Estado y, por lo tanto, pública, está siempre por encima de cualquier consideración o credo individual, es por esto que la frase “auctoritas non veritas facit legem” se hace tan relevante. Es el Estado o la autoridad la que hace la verdad; es el Estado como “razón pública” el que decide si un “hecho es un milagro o no” siendo que “con eso, alcanza el poder soberano la cima de su fuerza” (pg. 54). Es esta afirmación, la de que es el Estado el que decide sobre la verdad, que Schmitt toma de Hobbes, la que tan claramente se traslada al presente. Afirmación que está sustentada en la creencia de que las diferentes opiniones pueden llevar al estado de guerra o pueden disolver el Estado volviendo a la anarquía precedente a su creación, y que sustenta la creencia de que es la verdad pública que posee el Estado la única suficiente para garantizar la supervivencia del pacto, ya que para Hobbes “siempre están en primer plano la paz pública y el derecho del poder soberano; la libertad individual de conciencia es sólo una última reserva oculta en el trasfondo” (pg. 57). Este es un punto de duras críticas por parte de Schmitt al propio Spinoza.

considera al otro como enemigo, que el Estado es capaz de sustentar la necesidad de tener el monopolio único y legítimo sobre la fuerza. Si el Estado no ha sido capaz de renunciar a dicho monopolio es porque hay unas condiciones ontológicas a la base que objetivizan la necesaria posesión de dicho monopolio.

En este mismo sentido, hemos asumido como verdad el que sin Estado no hay desarrollo individual ni cultural. La represión de los instintos naturales son la condición necesaria para el desarrollo de toda sociedad que se diga “civilizada”. Con esta condición, que como ya dije fue señalada por Marcuse³¹, se instaura además la lógica del progreso. La ontología del Leviatán es la que hace posible el progreso económico, científico y tecnológico propio de nuestras sociedades. Este progreso no solo permite el desarrollo de la sociedad en su conjunto, sino que se supone permite el desenvolvimiento de todas las cualidades del individuo, la expansión máxima de su poder, la consecución de sus deseos materiales ante la ausencia del sumo bien. Nuevamente, la ontología del Leviatán se presenta de manera espectral en la base de la concepción contemporánea del progreso. El Estado es necesario para el desarrollo porque de otra forma los hombres se oponen entre sí, entonces, sin Estado no hay sociedad y sin sociedad no hay progreso.

Había mencionado anteriormente³² la elemental crítica de la violencia realizada por Walter Benjamin. La retomo acá principalmente para reconocer sus limitaciones y encontrar sus nuevos posibles alcances. El pensador alemán en su texto descarta una crítica al criterio de la justicia, dice que se preocupará más bien por evaluar la violencia como puro medio “el reino de los fines, y por lo tanto también el problema de un criterio de la justicia queda por el momento excluido de esta investigación. En el centro de ella ponemos en cambio el problema de la legitimidad de ciertos medios, que constituye la violencia” (Benjamin, 2001 p 24-25). Sin embargo, en su afán por encontrar en la violencia un medio puro, el pensador alemán descarta un punto fundamental, esto es, que en el momento en el que se crea el Leviatán todo criterio de la justicia queda mediado por este. Es decir, que el derecho positivo que juzga la justicia de los fines por la legitimidad de los medios es posible solamente en

³¹ Remítase a las notas 9 y 24.

³² Remítase a las notas 4 y 23.

tanto hay un estado jurídico constituido que tiene fuerza de ley. El Leviatán es derecho natural y derecho positivo. Benjamin omite en este estudio el problema de la fundación del poder occidental que hace posible la condena de los medios ¿esta es la gran invención del Leviatán: un aparato técnico que puede decidir sobre la justicia de manera objetiva!, que determina de antemano la justicia de todos los fines y por tanto la legitimidad de todos los medios.

Esto no nos da, tal como dice Benjamin, un criterio para analizar la violencia en ciertos casos de su aplicación, por el contrario, esto nos traslada al punto de inicio de todo el poder. Criticar a la violencia es criticarla en su totalidad y para realizar esta tarea es necesario ir al origen de las cosas: el Leviatán como violencia que decide sobre los criterios de la violencia. Esto nos lleva a encontrarnos con dos cuestiones sobre el origen. La primera, es que el Leviatán surge en el Siglo XVII como la violencia mítica que funda todo el derecho del Estado contemporáneo. La segunda, nos traslada a un problema teológico. El Leviatán es el gobierno de Dios sobre la tierra, es el Dios mortal, el ser omnipotente que gobierna sobre toda la vida. Esto quiere decir que el problema de la soberanía, y el de una crítica de la violencia soberana, reside en un problema teológico, esto es, en la manera en que se concibe a Dios en relación con sus creaciones o modos. Afortunadamente, Benjamin nos dio los criterios evidentes o no “para una crítica de la violencia”.

La labor contemporánea es la de mirar fijamente la oscuridad del presente, solamente para alcanzar a percibir en ella algunos destellos de luz (Agamben, 2011). El pacto ha perdido toda capacidad de sujeción, el Leviatán se enfrenta a una gran crisis de soberanía que se encuentra relacionada con la incapacidad de este para proveer seguridad: ha fallado en la labor que se le ha encargado. Si esto no es así ¿por qué vemos que cada vez más individuos, deciden romper el pacto? ¿acaso, no debería el pacto mantenerse ya que la condición ontológica que tiene a la base es objetiva? ¿no confían en la capacidad del Leviatán de asegurarles su propia vida? ¿encuentran las personas que rompen el pacto, formas de relacionamiento por fuera del Estado? ¿ven mayores beneficios en el rompimiento que en el mantenimiento del pacto? ¿es posible, ante este escenario, concebir una ciudadanía sin Estado? Si queremos considerar la posibilidad de la constitución de una ciudadanía sin Estado

es necesario empezar de nuevo, desde otro lugar, en otra perspectiva: desfasarnos con respecto al presente (Agamben, 2011). Tal vez, en la metafísica spinozista, que es lo mismo que decir que en su política, encontremos las bases para la construcción de esta nueva ciudadanía³³.

³³ “Donde termina el Estado, empieza el hombre que no es superfluo, la canción de lo necesario, la melodía única de lo insustituible. Donde termina el Estado -mirad, hermanos- ¿no veis el arco iris y los puentes el super hombre” (Nietzsche, 2003 p. 89)

Capítulo 2.

Spinoza, otra ontología: metafísica y política.

El presente capítulo muestra una contra cara al anterior, es decir, muestra a Spinoza como antítesis del Leviatán y el hobbesianismo. En primer lugar, realizaré una breve reflexión en torno al problema de la política, en este sentido, busco resituar esta cuestión desde el punto de vista de Spinoza, no de forma exhaustiva, pero sí dando unas claves para entender la política en la contemporaneidad, sacándola de la desvalorización en la que se encuentra. En segundo lugar, realizaré una exposición de la metafísica de Spinoza, tocando al mismo tiempo los problemas políticos, de gobierno y de la forma Estado. La metafísica de Spinoza es su política (Negri, 1993), empezar por Dios y llegar a los modos, es decir, ir desde lo infinito hasta lo finito es la única vía de exposición posible en la teoría política spinozista, porque al entender a Dios entendemos el relacionamiento entre sus modos, las formas de vida de las expresiones de la sustancia. Empezar por el Dios inmanente, el origen de todo, es de por sí una operación política: la ontología, la metafísica y la política no están nunca separadas.

2.1 Resituando la política: el amor, la vida, los hombres.

La ontología del Leviatán ha llevado a la política a una condición paradójica. Hobbes, guiado por los acontecimientos políticos propios de su época en Inglaterra convirtió la política en un escenario en el que, las luchas por honor o riquezas en las cortes o directamente la guerra civil, eran una expresión de la naturaleza humana en su totalidad. Es decir, para Hobbes la política constituye una expresión de la naturaleza humana por el anunciada, entendiéndola como un lugar de competencia sin pudor: es una internalización de la guerra. La situación del estado de naturaleza es trasladada a la vida política mediada por instituciones y reglas de juego. La política es entendida desde entonces como un lugar en el que los individuos se combaten por sus deseos personales de honor, gloria y riqueza³⁴. Recordemos que esto tiene unas implicaciones ontológicas a la base: el ser humano es egoísta por naturaleza; no existe en el mundo un sumo bien que alcanzar, solo están los hombres y sus deseos personales. Así

³⁴ Diría Nietzsche (2003) “Ved, pues, a esos superfluos, adquieren riquezas y con ello se vuelven más pobres. Quieren poder y, en primer lugar, la palanqueta del poder, mucho dinero, - ¡esos insolventes! - ¡Vedlos trepar, esos ágiles monos! Trepan unos por encima de otros, y así se arrastran al fango y a la profundidad”.

en política, los hombres se valen tanto del miedo que genera la vuelta al estado de naturaleza -para asegurar la existencia del pacto que les permite alcanzar sus deseos-, como del miedo que funciona al interior de las disputas políticas. Es por esto por lo que es posible afirmar que desde la óptica del Leviatán la política misma, lejos de contener el estado de naturaleza, funciona más bien como otro estado de naturaleza mediante la internalización de la guerra, es una situación de inseguridad y de aplicación de la libertad de ir de deseo en deseo.

La paradoja es entonces esta: el estado de naturaleza sigue existiendo aún después de la conformación del pacto; en política, la lucha por el honor y la riqueza, ante la clara ausencia de un sumo bien, opone a los hombres que se enfrentan los unos a los otros, ya no matándose, pero si haciendo uso de cualquier tipo de recursos para alcanzar sus deseos, generando la misma situación de inseguridad que se supone debía eliminar; el Leviatán, solamente contiene la guerra civil en el caso en el que le sea conveniente, en el caso en que su propia existencia es puesta en riesgo, mientras tanto, se encarga de velar porque cada hombre pueda acceder a sus deseos.

En el conocido prefacio del Tratado Teológico Político (TTP) Spinoza (1997) lanza una dura crítica al régimen monárquico. Dice que su gran secreto y mayor interés consiste en mantener engañados a los hombres, disfrazando con el “pernicioso nombre de religión” el miedo con el que se les quiere controlar. Esto lleva, dice Spinoza, a que los hombres “luchen por su esclavitud como si se tratase de su salvación” (pg. 64). Encontramos acá una primera denuncia al miedo como medio político fundamental de la dominación. La religión supersticiosa, que Spinoza contrasta con una “verdadera religión”, se presenta como una falsa conciencia de si y de los otros, que opone a los hombres entre ellos. Mientras tanto, la verdadera religión, dice Spinoza, no enseña nada más que el amor al prójimo³⁵. Lo que denuncia aquí Spinoza es entonces un mecanismo fundamental³⁶: el poder necesita del miedo

³⁵ “(...) la misma escritura enseña clarísimamente en muchos pasajes qué debe hacer cualquiera para obedecer a Dios, a saber, que toda la ley consiste únicamente en el amor al prójimo. Por tanto, nadie puede negar que quien ama al prójimo como a sí mismo por mandato de Dios, es realmente obediente y feliz (...)”. (TTP XII p. 379).

³⁶ Respecto a esto (Deleuze, 2008) sugiere la existencia de unos “aparatos” o “máquinas” de la tristeza. Este entramado de mecanismos, dispositivos y aparatos se encargan de literalmente “fabricar” la tristeza, ya sea por medio del miedo como de otros tipos de afectos tristes.

para generar una falsa conciencia, en este caso la religión supersticiosa, que asegura la dominación.

Ahora bien, es necesario ir más allá. Spinoza no está denunciando solamente a la religión supersticiosa, sino que está denunciando por completo a un tipo de política supersticiosa basada en el miedo³⁷. El miedo niega la vida en tanto detiene al alma en una sumisión y un padecimiento, no permite la llegada a afectos alegres que aumenten la potencia de actuar: no permite conocer que es lo que puede un cuerpo (Spinoza, 2020). Existe entonces un tipo de política que niega la vida, y que, en vez de afirmarla mediante el incremento de la potencia de actuar, asegura su disminución mediante la instauración de una falsa conciencia (la supersticiosa o miedosa) propia de las almas “temerosas y tristes” (Spinoza, 1997). Mientras tanto, una verdadera política, igual que la verdadera religión, debería afirmar la vida mediante el amor de sí y de los otros, aumentando la potencia de actuar, expandiendo los límites de lo que puede el cuerpo.

En el Tratado de la Reforma del Entendimiento (TRE), Spinoza (2000) se lanza a la institución de algo nuevo³⁸, va en la búsqueda de instituir una nueva forma de vida que le permita encontrar un sumo bien, el cual, una vez obtenido, permita prescindir de todas las demás cosas (Spinoza, 2000). Este sumo bien llenaría el alma de amor y de felicidad infinita,

³⁷ Primera diferencia fundamental con Hobbes. Para Spinoza, el miedo, si bien es reconocido como un afecto fundamental en la política, no es nunca un buen asegurador del pacto. Para Spinoza, el miedo supone coerción, mediado por la falsa conciencia que genera, y por lo tanto no se puede decir que aquel que pacta por miedo lo hace de manera libre sino más bien coaccionado, ya que el miedo produce más bien sumisión que obediencia. Esta última supone un alma activa que sigue los mandatos del Estado no solo porque tiene que hacerlo, sino porque sabe que es lo más útil para sí mismo y para los otros (Spinoza, 1997). Se dice también en el Tratado Político “la obediencia es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica” (Spinoza, 1986 pg. 95) y de manera más decisiva “quien obra el bien porque conoce exactamente el bien y lo ama, obra libremente y con ánimo constante; quien obra, en cambio, por temor del mal, actúa forzado por el mal y obra servilmente y vive bajo las órdenes de otro” (Spinoza, 1997 pg. 180) (también encontramos este punto, en el que Spinoza insiste, en (1986 págs. 194-195)). Por su parte, Hobbes, como ya vimos, considera que el temor es la única manera de asegurar el pacto político.

³⁸ Traduciendo el termino latino “*instituto*”, la edición de Alianza propone “nueva tarea”. Mientras que otras traducciones optan por “forma” o “modo de vida”. En inglés, el termino se traduce por “purpose” o “principle” como principio. Mientras que en francés se encuentra traducido como “règle de conduite” o “règle nouvelle”. Considero que la traducción de Alianza no alcanza a explicar el sentido del texto de Spinoza tal y como yo lo entiendo. En efecto, este no busca solamente cumplir una nueva tarea, sino que busca una nueva institución: se lanza al intento de instituir una nueva forma de vida. Es por esto por lo que las traducciones en inglés y mucho más la francesa expresan mejor el sentido del texto. En este caso, decido decir institución de algo nuevo en tanto es lo más acorde a la propia intención de Spinoza en el tratado.

no daría espacio a la tristeza. De manera parcial sabemos en el Tratado que esta nueva forma de vida supone una “naturaleza superior” y que el sumo bien está relacionado con la conexión de la mente con todo el orden de la naturaleza (Spinoza, 2000). Conocemos de manera certera en la Ética que la naturaleza superior se encuentra en el tercer genero de conocimiento, mientras que el sumo bien es el conocimiento intelectual de Dios o la beatitud.

Lo interesante del Tratado de la Reforma es que el conocimiento y disfrute del sumo bien que Spinoza (2000) ha intentado encontrar supone no un deleite individual sino colectivo. Pertenece a la felicidad el que otros adquieran la felicidad conmigo, se afirma entonces que la nueva forma de vida instituida debe suponer el disfrute colectivo del sumo bien, de manera que se debe “conformar una sociedad tal como se requiere para que el mayor número posible llegue a ese fin tan fácil y seguramente como se pueda” (Spinoza, 2000 pg. 80). Podemos entender el proceso de conformación y construcción de esta sociedad como un relacionamiento de tipo político. La política así definida es una forma de vida que constituye a las sociedades y que busca el deleite colectivo del sumo bien³⁹. Como búsqueda del sumo bien colectivo, en la política no cabe el miedo. No niego, siguiendo a Spinoza, que el miedo sea una emoción fundamental en la política, considero más bien que este no puede ser la emoción constitutiva de las sociedades humanas. Por el contrario, el miedo debe ocupar la

³⁹Las Polis griegas son tal vez las formaciones sociales que mejor ayudan a entender esta idea de la política presente en Spinoza. La Polis, dice Aristóteles, es una comunidad instituida en vista de un bien (1252 a). Así, la Polis no es solamente la ciudad o lugar de residencia de los individuos (*asty*) sino que es propiamente una comunidad instituida, una forma de relacionamiento entre los individuos, una forma de vida (Jaeger, 2001) que tiende y tiene como único objetivo el bien. Una idea similar es posible encontrarla en el Protágoras. Este, que es un Sofista, posee según Sócrates una ciencia de la política (319 a), mediante la cual se enseña, según la exposición de Protágoras con la que Sócrates concuerda, la verdadera virtud, es decir, la manera de crear buenos ciudadanos y, por lo tanto, buenos hombres. Esto quiere decir que el ser buen ciudadano era un bien en el que todos los ciudadanos debían participar, al tiempo que era un bien comunicable en el campo de la Polis misma. De esta manera, los hombres más virtuosos o los mejores ciudadanos debían hacer buen uso de las facultades orales para que comunicaran lo mejor que pudieran el bien a toda la Polis. Es por esto por lo que las comunidades políticas griegas estaban siempre en constante construcción: se construían a partir del uso del discurso que servía para comunicar la *areté* entre los miembros de las comunidades, siendo entonces el discurso el espíritu constitutivo de la comunidad. A algo similar se refiere Aristóteles cuando afirma que de los animales políticos el hombre es el único dotado de palabra y, por lo tanto, capaz de discernir entre el bien y el mal, o lo justo y lo injusto (1253 a). Las Polis no eran entonces algo estático, sino que se encontraban vivas, en el sentido de que eran todo el tiempo objeto de disputas orales (*agón*) entre los ciudadanos en el ágora, lugar donde se decidían aquellas cosas que eran buenas para la comunidad política. Así mismo, la construcción de estas comunidades políticas tan elevadas, no suponían la conformación de un pacto social, los griegos pensaban simplemente que estaba en su naturaleza hacer las polis, estas eran la “obra” humana que resultaba como producto de la propia naturaleza (Vergara, 1989).

menor parte de la sociedad política en tanto el conocimiento del sumo bien afecta de alegría y gozo cada parte del alma del individuo, constituyendo no un alma triste y temerosa, como en el régimen monárquico, sino un alma alegre y potente, que puede más cosas.

La política, como forma de relacionamiento entre los hombres que buscan el deleite del sumo bien, pasa inevitablemente por los afectos y los sentimientos. Dice Spinoza (1986) en el Tratado Político (TP), que para entender las acciones de los hombres es necesario comprenderlos de manera integral, tanto como presas de los afectos, como sujetos activos que usan la razón que suprime en buena parte el dominio afectivo. La política y el disfrute del sumo bien se construyen entonces día a día, en los estados de constante fluctuación afectiva y racional propia de todas las relaciones humanas. Sin embargo, el hombre se supone racional⁴⁰, aunque de una manera limitada, en un primer término. Spinoza en el cuarto libro de la Ética (2020) dice que la razón no enseña nada más que las relaciones de conveniencia propias entre los hombres, “nada es más útil a un hombre que otro hombre” (Prop 37). Desde el momento en que se decide partir hacia la búsqueda del sumo bien se está actuando de manera racional, no de manera constante, sino fluctuante. Cuando almas y cuerpos se enfrentan en los encuentros, es decir, cuando se pone el cuerpo en comercio con otros cuerpos, se está haciendo política de forma racional. La razón no es una cualidad intelectual que solo adquieren algunos espíritus ilustrados, por el contrario, la razón es una fuerza propia del intelecto que afirma una potencia de existir. La razón, por medio de la política, afirma la vida, la potencia de vivir.

La política no puede tener entonces otro sentido que la institución de un bien, del sumo bien que debe ser deleite de todas las personas. Este disfrute se construye todo el tiempo en las constantes relaciones de fluctuación afectivas: se construye en la vida en comunidad

⁴⁰ Sin embargo, se suponen racionales no porque se hable de que el hombre es racional porque le pertenece a su esencia serlo. Tal como afirma (Deleuze, 2008) se trata de lo que el hombre pueda llegar a ser. En este sentido, el hombre puede llegar a ser racional porque es algo que su cuerpo puede. Esto es una distinción Ética en tanto no remite a una esencia trascendente o última que el hombre puede realizar, sino que refiere a lo que el hombre puede llegar a ser, de lo que puede su cuerpo. Así, en la conformación de sociedades el hombre deviene racional porque puede serlo y de manera inversa, puede suponerse irracional porque su cuerpo lo puede. Este punto es esencial, el hecho de que pertenezca a la potencia del cuerpo ser o no ser racional, supone que no hay ningún tipo de necesidad teleológica que suponga el surgimiento de las formaciones sociales o de la forma Estado, a diferencia de Hobbes en donde veíamos que por las propias condiciones de la naturaleza humana era necesario el surgimiento del Estado como forma de realización de la cultura y del hombre racional.

propriadamente dicha. La política expresa la potencia de existir juntos mediante una afirmación de la vida: vida alegre, amorosa, comunitaria, conflictiva, pasional y afectiva. El camino hacia la situación que permite el disfrute del bien es arduo, Spinoza es enfático en esto, se supone siempre un esfuerzo de la razón en trámite con otros cuerpos. No por nada dice al final de su *Ética* “más si la vía que hemos mostrado hasta aquí parece muy ardua, no obstante, puede ser hallada. Y, ciertamente, arduo debe ser lo que tan raramente se encuentra”(Spinoza, 2020)⁴¹.

2.2 Dios y sus modos: metafísica, ontología y política.

El primer libro de la *Ética* es la columna vertebral de todo el sistema spinoziano. Si bien ya en el *Tratado Teológico Político* (TTP) Spinoza ya muestra algunos matices de lo que él considera es Dios, es en la *Ética* en donde encontramos no solo el desarrollo de la idea de Dios, sino las implicaciones que esta idea tiene en las formas de vida de los existentes. En las primeras seis proposiciones, se desarrolla la idea de Dios lo más rápido que sea posible⁴². Dios es la sustancia absolutamente infinita que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita de lo que Dios es. Cada uno de estos atributos, es infinito en su género, mientras que la sustancia es absolutamente infinita, esto es, la sustancia es un infinito constituido de infinitos, infinitos⁴³ (Spinoza, 2020).

⁴¹ E V; Prop 42; Esc

⁴² Es bien sabido, que la *Ética* no empieza por Dios, sino que intenta llegar lo más rápido que sea posible a él (ver (Deleuze, 1975, 2008)). Spinoza se toma cinco proposiciones para llegar a definir a Dios, en la sexta, como “un ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (2020). Esto lo hace porque para Spinoza es fundamental el lograr definir a Dios por su esencia, dando así una definición que no tenga ningún tipo de contradicción. Es por esto, que las proposiciones uno a la catorce, se encargan posteriormente de demostrar que la definición dada de Dios es adecuada y verdadera. En este texto, no presentaré de manera exhaustiva la definición de Dios, así como tampoco haré una presentación exhaustiva de estas primeras proposiciones tan importantes. Lo que haré, será extraer de esta parte que es completamente metafísica, los asuntos más importantes para la política spinozista.

⁴³ Que el atributo sea lo que el intelecto capta como constitutivo de la esencia de la sustancia supone dos movimientos. En primer lugar, que el entendimiento humano es limitado en tanto solo puede captar dos atributos de la sustancia como existentes: el pensamiento y la extensión. Por otro, implica que el sistema de Spinoza no empieza por el sujeto, esto es, conocemos el pensamiento y la extensión porque como seres humanos los captamos, pero incluso antes de que hubiera hombres que captaran estos atributos, la extensión ya era extensa y el pensamiento ya pensaba. Esto porque ya sabemos que la esencia de la sustancia, es decir sus atributos, son eternos e infinitos: eternos porque la duración no puede decirse de la sustancia e infinitos porque no existe algo que los limite ni que limite a la sustancia (esto por las definiciones 1 a la 6 y las proposiciones 1 a 14). Para esta discusión ver (Deleuze, 1975) en el primer y segundo capítulo.

Dios o la sustancia, es la causa inmanente y no trascendente de todas las cosas (E I; Prop 18)⁴⁴. Para esto, no solo las proposiciones 1 a 14 son fundamentales, sino que Spinoza prepara la causa inmanente por la proposición 15 “todo cuanto es, es en Dios y nada puede ser ni ser concebido sin Dios” (Spinoza, 2020 pg. 59) . Dios, es causa de sí mismo al tiempo que es causa de todas las cosas. Esto quiere decir, además, que pertenece a la esencia de Dios el existir, ya que, como es causa de sí debe existir necesariamente, no pertenece a su esencia el no existir. Sumado a eso, a la esencia de Dios le pertenece una potencia (Spinoza, 2020). Spinoza es incluso más enfático, la potencia de Dios es su esencia misma. De nuevo⁴⁵, como a Dios le pertenece ser causa de sí mismo y ser causa de todas las cosas, no podemos decir que este pueda ser impotente, por el contrario, pertenece a su esencia misma el tener una potencia infinita que lo crea a él, al tiempo que crea todas las cosas.

Es notable hasta este punto que el sistema de Spinoza no empieza por el sujeto. Es por esto por lo que este pensador es un moderno tan particular; lo que se encuentra en el centro de su reflexión no es un sujeto que se relaciona con ciertos objetos, sino un Dios que se modifica y expresa constantemente creando, en esa constante potencia expresiva, a los sujetos quienes no son sino “una pequeña partícula” de toda la naturaleza⁴⁶ (Spinoza, 1997 pg. 334). No es

⁴⁴ A pesar de que Spinoza no introduce la fórmula “Dios o sea la naturaleza” sino hasta el libro IV, en este punto ya es posible identificar que con Dios Spinoza está refiriéndose a la naturaleza en sí misma. Al decir que todo es en Dios y que Dios es causa inmanente de todas las cosas Spinoza está situando a Dios mismo al nivel de todo lo que existe, es decir, de la naturaleza misma: lo que Spinoza acaba de probar es que la naturaleza existe. La naturaleza es infinita, no hay nada por fuera de ella y no puede ser limitada por otra naturaleza: estas son las condiciones esenciales de Dios. Esto lo encontramos más explícitamente en el capítulo XVI del TTP cuando Spinoza habla del poder de Dios como equivalente al de toda la naturaleza. Esta identificación del poder de Dios con el poder de toda la naturaleza va a ser muy relevante más adelante. Por ahora solo queda aclarar que Spinoza probablemente sigue durante este primer libro usando la palabra Dios y no naturaleza fundamentalmente porque está dando un debate con la teología de todo su siglo. Lo que le interesa a Spinoza no es demostrar la existencia de la naturaleza (cosa fácil), sino la existencia de un Dios (que es la naturaleza) contrario a toda la tradición teológica de su época: demostrar que la naturaleza es Dios, o que toda la naturaleza es divina.

⁴⁵ La *Ética* puede parecer a veces un libro circular, sin embargo, es un libro inmanente, se vale de sí para explicarse a sí mismo. Se necesita solo una comprensión de las proposiciones anteriores para entender lo que Spinoza quiere afirmar en un punto determinado, volviendo siempre sobre sí mismo de la misma manera en que la sustancia como causa de sí y todas las cosas vuelve sobre sí misma en el plano inmanente.

⁴⁶ Este es un punto central del sistema de Spinoza. Este tema, el de que el hombre es solo una forma de expresión más entre las infinitas que hay, recorre toda la *Ética* y es también central en el *Tratado Teológico Político*, en este, Spinoza afirma “¡A que no se atreverá la estupidez del vulgo, cuando no tiene ningún concepto sano ni sobre Dios ni sobre la naturaleza, confunde los designios de Dios con los de los hombres y finge, finalmente, la naturaleza tan limitada, que cree que el hombre es su parte principal” (Spinoza, 1997 pg. 209)

sino hasta la proposición 16 de la parte uno que se va a hablar de las modificaciones o modos de la sustancia. Estos modos de expresión de la sustancia dependen de ella como su causa próxima⁴⁷, esto porque (por el Axioma I) la sustancia es la única causa de sí, mientras que las otras cosas son por otra. Sin embargo, es notable que Spinoza en esta proposición habla de “infinitas modificaciones” que pueden caber dentro de un “entendimiento infinito”, no enfáticamente de los hombres o seres humanos (Spinoza, 2020).

El estatuto de los modos entonces es simple: dependen de la sustancia para poder existir, actúan de acuerdo con las leyes de expresión propias de la sustancia. De aquí se sigue, y este es un punto fundamental, que solo Dios es libre⁴⁸ en el sentido más amplio de la palabra, el resto de cosas están determinadas a existir por él y por otras cosas (Spinoza, 2020). Spinoza da aquí un golpe fundamental, se dice que Dios es libre por que actúa por la sola necesidad de su naturaleza de la cual se sigue el existir el mismo y el determinar al resto de cosas a existir (por las proposiciones 15 y 16) (Spinoza, 2020). El caso de las modificaciones de la sustancia es contrario, no solo existen necesariamente por Dios, sino que existen por otras modificaciones: no hay ningún modo que se cree de la nada por sí mismo, todos dependen de una regresión de causas infinita que tiene siempre como causa próxima a Dios o la naturaleza.

En este punto hay otra cuestión fundamental para comprender el Dios de Spinoza: este actúa por necesidad. Dice en la Proposición 29 del primer libro “en la naturaleza no se da nada contingente, sino que todas las cosas son determinadas a existir y a operar de cierto modo en

⁴⁷ Se dice que es causa próxima en tanto no se va a una regresión de causas al infinito cuando algo sucede. Por el contrario, el Dios inmanente, la naturaleza, o incluso, la realidad, es causa de todo lo que sucede en su proximidad. Cuando alguien actúa de una determinada manera lo hace porque Dios así lo determina, en la proximidad que supone que Dios sea la naturaleza misma. Esto es lo mismo que decir que el dormir y el comer es causado por las leyes de Dios o por las leyes de la naturaleza que rigen sobre el hombre.

⁴⁸ No como en Hobbes, que los hombres poseen una libertad sobre la cual luego pactan para crear el pacto. En Spinoza los hombres no pueden pactar sobre la libertad porque no la tienen. Hobbes, como moderno, pone en el centro al hombre que tiene la libertad de hacer cosas (como ir de un deseo a otro) mientras que, en Spinoza, como veremos, las sociedades surgen necesariamente pero no se fundamentan en la libertad humana sino en términos generales de conveniencia que aumentan la potencia de actuar. La libertad, considerada en Spinoza en su sentido amplio (Charri, 2012), no consiste en moverse de deseo en deseo (como diciendo que son los hombres quienes deciden eso), sino que se define por la capacidad del hombre de liberarse de los afectos y alcanzar la felicidad, siendo la potencia de unirse con otros lo que ayudaría a seguir estos objetivos. El pacto tiene en Spinoza un fundamento Ético.

virtud de la necesidad de la naturaleza divina” (Spinoza, 2020 pg. 79). Spinoza rompe en este punto con toda la tradición teológica de su época que le daba a Dios un intelecto de poder hacer o no hacer cosas⁴⁹: lo que existe, existe necesariamente porque se sigue de la esencia de Dios, lo que no existe no existe no porque Dios no lo quiera sino porque es necesario que no lo sea, ya que no hay en ese momento ninguna causa en la naturaleza que le determine a existir⁵⁰.

Como modificaciones necesarias de la sustancia, los seres humanos son solamente expresiones, de las infinitas que hay, de la sustancia y están compuestos esencialmente por dos atributos: el pensamiento y la extensión. Somos parte de la sustancia extensa en tanto tenemos un cuerpo material y somos partes de la sustancia pensante en tanto tenemos un alma que Spinoza (2020), va a definir como “la idea del cuerpo” (E II; Def I & Prop 13)⁵¹. A cada uno de estos modos les pertenece una esencia determinada, sin embargo, esta esencia no debe ser concebida en el sentido abstracto, sino que debe entenderse como existente, aunque su

⁴⁹ Rompe también en este punto con Hobbes, para el cual, el Leviatán o el Estado es el reino de Dios en la tierra, dándole así a Dios un intelecto humano y antropomorfizado.

⁵⁰ La necesidad, sin embargo, no supone una teleología o una “necesidad prefijada por un plan divino ni por una finalidad que le conferiría sentido, sino que no es más que el actuar de la naturaleza entera como orden de copresencia en el que el ser y el actuar son idénticos” (Chauí, 2020 P 110).

⁵¹ Esta doctrina es conocida como paralelismo. Pensamiento y extensión, alma y cuerpo, son paralelas y no priman la una sobre la otra en tanto son ontológicamente partes o formas de expresión de una misma sustancia. En este sentido, para Spinoza, preguntarse por lo que puede un cuerpo es preguntarse por lo que puede el alma, y viceversa, lo que puede el alma es lo que puede el cuerpo. Es importante la distinción que hace (Deleuze, 2008) en este punto. En su giro anticartesiano Spinoza no dirá que somos sustancia pensante y sustancia extensa, al contrario, somos modos de ser de la única sustancia. La distinción entre ser sustancia y ser un modo de ser de la sustancia es fundamental para las distinciones Éticas. Así mismo, empieza en este punto la doctrina de la composición de los cuerpos presente en la filosofía de Spinoza. Los cuerpos extensos están compuestos por una infinidad de partes extensas que convienen las unas con las otras, esto sucede al nivel de lo infinitamente grande, como al nivel de lo infinitamente pequeño (hoy diríamos al nivel de los átomos, partículas, quarks). De esta misma forma, el alma es una unión de diferentes ideas que se componen las unas con las otras. Los cuerpos, tanto en pensamiento como en extensión, tienen unas relaciones que les son determinadas: mi cuerpo es mi cuerpo porque al nivel de las relaciones se está efectuando siempre un cierto tipo de relación compositiva. Por (E II; Lema II) todos los cuerpos convienen entre sí en ciertas cosas, al mismo tiempo que por (EII; Lema VII) se conserva la naturaleza del cuerpo siempre y cuando no se efectúe ninguna relación que cambie las partes compositivas (Spinoza, 2020). Cuando mi cuerpo (entiéndase acá por el paralelismo que, al decir cuerpo, me refiero a cuerpo extenso y alma pensante de manera conjunta) entra en un tipo de relación que no le conviene se dirá que mis relaciones compositivas entran en un proceso de descomposición. El ejemplo más claro de esto (usado por Spinoza, pero algo transformado) es el veneno de una serpiente. Se dirá que mi sangre tiene unas relaciones de composición que le son propias y que la hacen ser lo que es, componen su naturaleza como sangre. El veneno, que entra en relación de descomposición con mi sangre, hace que esta entre en una relación de descomposición con las partes anteriores, pero (por el Lema II) en una nueva relación de composición con el veneno (Deleuze, 1975, 2008, 2019).

modificación no sea real⁵² (Deleuze, 1975). Esto es posible ya que deben entenderse las diferencias esenciales como diferencias cuantitativas, así, un modo que no existe es uno que tiene cuantitativamente una intensidad menor que el modo existente pero que, sin embargo, como esencia, está comprendido en la idea de Dios (Deleuze, 1975). Este punto es fundamental ya que antes de la existencia física del modo se supone una operación anterior al nivel esencial. Antes de la formación física de los cuerpos como extensión y pensamiento, estos convienen al nivel de las esencias, es decir, al nivel de que todos son causa de Dios y son comprendidos por el intelecto infinito aun así no tengan cantidades extensivas presentes en acto: hay una comunidad de las esencias (Deleuze, 1975, 2019).

Por la Proposición 6 de la parte tres, sabemos que “toda cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser” (Spinoza, 2020 pg. 194). Esta es la esencia fundamental del modo que es comprendida antes de su formación material, la esencia primordial que es posible medir en cantidades intensivas está dada por lo que una cosa se esfuerza en perseverar en su ser: por su potencia de actuar. Es en este punto en que los afectos empiezan a tener una importancia fundamental en el pensamiento de Spinoza⁵³. Hay afectos tristes y afectos alegres, los primeros, disminuyen la potencia de actuar, mientras que los segundos la aumentan, es decir, unos ayudan más que otros a la labor de perseverar en el ser. A nivel afectivo, cada modo se esfuerza de manera particular por perseverar en su ser⁵⁴ (Spinoza, 2020). Como modos con entendimiento finito estamos presos de lo que Spinoza llamará “inadecuado” esto es, las ideas de las afecciones en el cuerpo son, en primer término,

⁵² Esto es porque en la esencia del modo no se implica su existencia, pero si su comprensión dentro del intelecto divino.

⁵³ Afectos causados por Dios como causa próxima. Afectos que provienen de la interacción con otros cuerpos (humanos o no humanos) y que son puestos por Dios que es causa de todas las cosas que existen. Afectos, siempre externos a los individuos. Dirá Spinoza que “por accidente” una cosa puede causar tristeza o alegría (EIII; Prop 15).

⁵⁴ “La individuación en Spinoza no es ni cualitativa ni extrínseca, es cuantitativa-intrínseca, intensiva” (Deleuze, 1975 p. 190). O de otra manera “la unidad del hombre es la del único deseo de autopreservación, que a la vez se expresa mediante las acciones y las pasiones del cuerpo y mediante las acciones y las pasiones del alma” (Balibar, 2011 p. 123). En este sentido, es necesario decir que hay un tipo de individualidad en Spinoza, en la cual, cada persona experimenta y sufre afectos distintos, persevera en el ser de una manera diferente. Sin embargo, es la relación de unos individuos con otros lo que determina lo que el individuo desea, o la manera en que persevera en el ser. La función de perseverar en el ser es una función transindividual.

inadecuadas en tanto no comprendemos su causa, sino que estamos solamente guiados por lo que esta afección nos causa⁵⁵ (Spinoza, 2020) (Deleuze, 1975).

En términos generales, estamos siempre sometidos a lo inadecuado. La única forma de salir de lo inadecuado de los afectos es teniendo un alma activa que haga uso de la razón⁵⁶. La razón no enseña nada más que lo que es verdaderamente útil a los hombres y la utilidad, no es nada más que perseverar en el ser y, al nivel de los afectos, lo que ayuda a perseverar en el ser es aquello que causa alegría (Spinoza, 2020). Desembocamos aquí en una de las proposiciones políticamente más importantes de la *Ética*: la proposición 37 del libro IV. En esta, nos dice Spinoza en las demostraciones, que los hombres que viven bajo la guía de la razón, es decir, que quieren lo más útil, se dan cuenta de que no hay nada más útil al hombre que otro hombre, y que, en este sentido, no es razonable desear para mí lo que no deseo para otras personas “luego, el bien que para sí apetece todo aquel que sigue la virtud también lo deseará para los demás hombres” (Spinoza, 2020 pg. 324). Después, en el primer escolio, Spinoza dice que también es posible que los hombres formen una sociedad al nivel afectivo,

⁵⁵ Aquí es importante explicar la teoría del conocimiento en Spinoza. Por nuestra condición de modos, estamos fundamentalmente condenados a lo inadecuado (Deleuze, 1975), es decir, a lo que se llama el primer género de conocimiento. Este tipo de conocimiento, fundamentalmente imaginativo, se define mediante signos que son equívocos, “signos indicativos que envuelven el conocimiento inadecuado de las cosas, signos imperativos que envuelven el conocimiento inadecuado de las leyes” (Deleuze, 2019 p.75). Este conocimiento nos condena al “mundo de los signos” (Deleuze, 2008). El segundo género, por nociones comunes, supone un avance con respecto al primero, conociendo las cosas no mediante la imaginación o las meras impresiones que dejan en mi cuerpo, sino mediante la composición de las relaciones. Este tipo de conocimiento supone un esfuerzo de la razón en tanto intenta organizar los encuentros mediante la búsqueda de relaciones compositivas con otros cuerpos, dejando atrás lo inadecuado y partiendo a la búsqueda de los encuentros adecuados (Deleuze, 2019). Por último, el tercer género de conocimiento tiene su causa en el segundo, sin embargo, nos permite conocer las cosas no solamente por lo que tienen en común, sino por la esencia de aquello que buscamos conocer. Esto está dado por que en el tercer género se agrega el conocimiento de Dios, el conocimiento intelectual de Dios o la beatitud. Este conocimiento es unívoco en tanto refiere a Dios, y llena el alma de un gran gozo y alegría. Entre el primer y el segundo género hay una ruptura, mientras que entre el segundo y el tercero una continuidad (Deleuze, 1975). Es importante aclarar que estos géneros de conocimiento suponen una constante fluctuación, se puede estar a veces en el primer género mientras que luego en el segundo género, todo depende de la potencia de actuar. Dice (Deleuze, 2008) que incluso la persona más ignorante puede en algún momento tener una idea del segundo o del tercero.

⁵⁶ El esfuerzo de la razón, que selecciona los encuentros desde el segundo género de conocimiento, es fundamental para la *Ética* de la experimentación que nos presenta Spinoza. El camino hacia lo adecuado es siempre un camino de construcción transindividual. La utilidad es posible encontrarla solamente mediante una cuidadosa selección de los encuentros.

haciendo que muchos hombres amen lo que todos aman⁵⁷ (Spinoza, 2020). Ambos procesos, el racional y el afectivo, desembocarían en una ciudad⁵⁸.

2.3 Derecho natural y democracia en Spinoza.

Entramos de esta manera en la Teoría Política propia de Spinoza. Cada ser se esfuerza tanto como puede por perseverar en su ser, esto implica que, naturalmente, tiene derecho a todo lo que puede alcanzar en tanto su poder se lo permita: este es el derecho natural del hombre. En este estado de naturaleza, los hombres se comportan guiados por el deseo y por su poder, aquí, tanto el loco como el cuerdo, el ignorante como el sabio, se esfuerzan de la misma manera “por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de su naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma” (Spinoza, 1997 pg. 333). Sin embargo, y este es el punto fundamental, los hombres que se suponen racionales y libres⁵⁹ deciden hacer lo que es más útil para ellos, esto es, conformar un pacto mediante el cual cada uno de ellos ceda su derecho de decidir sobre las cosas mediante su poder, transfiriéndolo de esta manera a toda la sociedad (Spinoza, 1997).

Tenemos entonces que, el pacto está determinado por la utilidad⁶⁰, si alguien no decide pactar lo hace también en su derecho porque considera, sea por la sana razón o por los afectos, que

⁵⁷ Balibar (2011) habla en este punto de dos génesis de las ciudades. La primera, fundada entonces en la razón y en las relaciones de conveniencia y utilidad entre los hombres. La segunda en un proceso llamado “imitación afectiva” que hace que un hombre ame lo que otro ama y que odie lo que el otro odia. Estas dos génesis dan cuenta de que Spinoza no considera el Estado o la sociedad como punto culmen de la razón humana, sino que ambas cosas pueden ser creadas por procesos afectivos. Así mismo, dan cuenta de que Spinoza no es un racionalista vulgar, que considera que la razón es lo constitutivo y más importante de la esencia humana, sino que por el contrario, la naturaleza humana debe ser entendida tanto por los afectos como por la razón; por la sabiduría y por la ignorancia.

⁵⁸ Es importante resaltar que se habla acá de ciudades y no Estados. Ya que, como muestra Pedro Lomba (2020) (en la edición de la *Ética* acá utilizada), Spinoza usa aquí el término *civitas*, mientras, que en los momentos en que se refiere al Estado hace uso de la palabra *status*, ya que “lo que se está analizando ahora es la vida en comunidad, sea propiamente estatal o no” (pg. 326). Es importante resaltar que para Hobbes no es posible una vida en comunidad, o por lo menos, no una buena vida en comunidad, sin la forma Estado.

⁵⁹ Se dicen libres, no en sentido absoluto del libre albedrío, sino en tanto no son sujetos por afectos. “Por ello, llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque estas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad, (...) no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar” (TP II; 11 p. 91).

⁶⁰ Para Spinoza, por el propio esfuerzo de perseverar en el ser y por el propio derecho natural, es totalmente razonable romper una promesa realizada previamente. Así, es entendible que los pactos se rompan cuando no

romper el pacto le resulta más beneficioso que conservarlo. Sin embargo, el hombre que sabe por la razón que lo verdaderamente útil es asociarse con otros para perseverar en el ser, cede su derecho, mediante un pacto con otros hombres, con el fin de formar una sociedad o una ciudad (Spinoza, 1997, 2020). Esta forma de perseverar en el ser efectúa y aumenta la potencia de actuar en tanto mediante las relaciones de conveniencia se aumenta la potencia del propio cuerpo, se prepara a cuerpo y alma para experimentar más afectos que en soledad. Además de esto, así conformados, los hombres crean un conjunto que se mueve como con un solo cuerpo y una sola mente (Spinoza, 1997), agregando así más poder que el que tenían al estar separados.

En este sentido para Spinoza el pacto social es necesario solamente en tanto los hombres son presa de los afectos pasivos. Aquellos que están guiados por la razón⁶¹ pueden hacer uso de su derecho natural sin necesidad de obstruir a los otros. En los escolios de la proposición 37, Spinoza usa las fórmulas “y si los hombres” al tiempo que usa “más como”⁶². Anterior a usar la segunda formula, Spinoza ya ha desarrollado toda su teoría de la vida en comunidad organizada por los hombres guiados por la razón o por afectos activos mencionada más arriba. El pacto no reviste aquí la necesidad teleológica que le era atribuida en el Leviatán. El Estado propiamente dicho, es para Spinoza un mal necesario. Mal, en tanto manda y prohíbe⁶³ y en algunos casos obliga a los hombres a hacer cosas que no les son útiles

proveen ningún tipo de utilidad ya que “el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* y queda sin valor. Por tanto, es necio pedir a alguien que nos sea siempre fiel a su promesa si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le siga de ahí más daño que utilidad” (Spinoza, 1997 pg. 413). Contrario a Hobbes, quien consideraba, como ya he mencionado, que el temor es suficiente para aferrarse al pacto y que, además, va en contra de las leyes naturales romper con la palabra pactada y, por lo tanto, romper el pacto político.

⁶¹ Spinoza contrapone acá dos ejemplos muy interesantes. Por un lado, Moisés, quien mandaba mediante leyes prohibitivas y que coaccionaban a los súbditos, actuando como legislador y no como filósofo. Mientras que, por el otro, Salomón, que conocía muy bien a Dios, se consideró por encima de la Ley “puesto que esta fue dada solamente a los que carecen de razón y de las enseñanzas del entendimiento natural” (Spinoza, 1997 pg. 137), entendiéndolo como filósofo, que todos los bienes de la fortuna resultan vanos, mientras que no hay nada más valioso que el entendimiento. Una opinión similar tiene Spinoza de Jesús y de Pablo apóstol.

⁶² Spinoza utiliza una fórmula similar en el Tratado Teológico, primero, “ahora bien” y luego “pero”. Desarrollando en el “ahora bien” una teoría de la vida sin Estados y luego del “pero” la “necesidad” de surgimiento de un Estado. Necesidad puesta en tela de juicio ya que la potencia propia del entendimiento muestra que esto puede no ser así, es decir, que el entendimiento, aunque no impera, nos permitiría vivir sin necesidad de leyes propiamente dichas

⁶³ Podemos decir que el Estado condena a lo inadecuado en tanto se comunica por signos. La interpretación que hace Spinoza del mito de Adán nos puede brindar bastantes luces sobre esto. Adán es expulsado del paraíso por

(fundamentalmente en el régimen monárquico) y necesario porque en efecto es normal que la gran parte de los hombres estén sometidos a las fuerzas de los afectos que los opone entre ellos (Spinoza, 1997, 2020). Sin embargo, es posible empezar desde acá a pensar en las posibilidades de la no existencia de una forma Estado, en tanto pertenece a la potencia del hombre tanto ser razonable como no serlo.

El prejuicio de que la forma Estado se necesaria, se encuentra fundado en una falsa conciencia de la relación hombre naturaleza, en efecto, dice Spinoza que los hombres suelen concebir “al hombre, dentro de la naturaleza, como a un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que, más que seguirlo, el hombre perturba el orden de la naturaleza y que tienen una potencia absoluta sobre sus propias acciones, y que no es determinado por otra cosa más que por sí mismo” (Spinoza, 2020 pg. 181). La creación del Leviatán, por medio de un destello de racionalidad que solo podrían tener los hombres, y dado por la necesidad teleológica impuesta por la supuesta naturaleza que lleva al seguimiento de un deseo tras otro, no es más que un acto de soberbia. Los hombres ignoran, por falsa conciencia, que la naturaleza tiene

comer el fruto prohibido, lo que fue interpretado normalmente como una violación de Adán a algo que Dios le había prohibido. Aquí la prohibición es tomada como una ley, como un mandato moral que prohíbe hacer ciertas cosas: Dios le prohíbe, trascendente y moralmente, comer este fruto a Adán. Sin embargo, dice Spinoza, esto una comprensión inadecuada de Dios. Este no prohíbe, por el contrario, lo que Dios le dice a Adán es que no coma el fruto porque puede envenenarse “¡Adán no hizo en absoluto algo prohibido, Adán se envenenó!” (Deleuze, 2008 p. 119). Este ejemplo marca además una frontera de distinción entre el juicio moral y el juicio ético, siendo el primero trascendente y el segundo inmanente a los modos. La revelación que tiene Adán no nos dice nada de la naturaleza de Dios, sino que antes bien, nos la muestra de forma inadecuada. El problema está en que Adán interpreta a Dios, desde el primer género de conocimiento, y, por tanto, a través de signos imperativos y de revelación, los cuáles son completamente inexpresivos (Deleuze, 1975, 2008). El Estado, no solo es fruto de una permanencia en el primer género de conocimiento, sino que una vez creado asegura que se permanezca en este, es decir, crea signos imperativos y de revelación que mandan, prohíben y crean impresiones confusas. Los signos imperativos se presentan de forma trascendente, como obligaciones morales que mandan y prohíben ciertas conductas. Los signos de revelación dan un conocimiento confuso de las cosas que son causa del temor que sirve para asegurar el pacto. El Estado, que hace las veces de Dios, crea las nociones de Bien y Mal, justo e injusto, pecado y merito, con el fin de asegurar la dominación y la servidumbre, comunicando símbolos que condenan al primer género de conocimiento y que, en palabras de Spinoza, “no expresan nada de la naturaleza del hombre o la mente” (E IV; Prop 37; Esc 2). Esto es algo propio del Leviatán cuando afirma que romper el pacto va en contra de la justicia, solo un loco podría ir en contra de la justicia; solo alguien moralmente corrupto podría actuar con injusticia por convicción propia. El juicio moral y trascendente es lo propio de la maquina inexpresiva que es el Estado, condenarnos al mundo de los signos es la forma en que asegura la dominación. No por nada dice Nietzsche (2003) “Pero el Estado miente en todos los lenguajes del bien y del mal; cuanto dice es mentira – y cuanto tiene a título ilegítimo lo tiene. Todo en él es postizo; con dientes robados muerde el mordaz. Hasta sus entrañas son postizas. Torre de Babel del bien y del mal- tomad nota de este dato como signo del Estado ¡Sugiere este signo la voluntad de morir! ¡Hace señas este signo a los predicadores de la muerte!” (p. 87).

derecho sobre todas las cosas y que, por lo tanto, es la única que tiene poder sobre absolutamente todo lo que existe. Así mismo, el poder de toda la naturaleza es el mismo que la agregación de todos los poderes de los individuos que la componen (Spinoza, 1997). Si el derecho natural de los hombres se extiende, efectivamente, hasta donde llega su poder, lo hace solamente dentro de los límites que la misma naturaleza le impone .

Los hombres, igual que la naturaleza, al juntarse, componen poderes y cuerpos. Forman una multitud, que unida, se mueve como si fueran una solamente y un solo cuerpo (Spinoza, 1997). Sin embargo, en la conformación de las sociedades, la falsa comprensión que estos tienen de la naturaleza los lleva más bien a ceder que efectivamente a agregar los poderes: libertades cedidas en contrato a la persona soberano-representativa (ya sea un hombre o un pequeño grupo de ellos). Esto es en efecto perturbar el orden de la naturaleza más bien que seguirlo: no es natural el que un hombre ceda su derecho natural a otro. En el gobierno democrático esto no sucede así. La agrupación democrática de poderes conserva el derecho natural de cada uno de los individuos⁶⁴ (Spinoza, 1997). Para Spinoza, en democracia, todos los hombres por común acuerdo tienen derecho sobre todas las cosas, cada uno transfiere a toda la sociedad el derecho que le corresponde, es la asociación general de los hombres que tiene el supremo derecho a todo lo que puede: la sociedad, como agregación de poderes, y en la que todos participan, es la suprema potestad. Spinoza considera que esta forma de gobierno -no forma Estado- conserva el orden de la naturaleza en tanto cada persona conserva su derecho natural y ninguna decisión es tomada sin que sea consultado: “siguen siendo todos iguales, como antes, en el estado natural” (Spinoza, 1997 pg. 418).

Esta afirmación no es trivial⁶⁵. En primer lugar, Spinoza afirma que la naturaleza no reconoce ningún tipo de jerarquías. Como ya hemos visto, tanto el loco como el cuerdo perseveran en

⁶⁴ Dice Spinoza en la Carta 50 “En referencia a la Teoría Política, la diferencia entre Hobbes y yo, que es el tema de su pregunta, consiste en que yo siempre preservó el derecho natural en su totalidad y considero que el poder soberano en un Estado tiene derecho sobre un sujeto solo en proporción al exceso de su poder sobre el de un súbdito. Ése es siempre el caso de un estado de naturaleza” (2017).

⁶⁵ Dice Negri (2000), con respecto a la idea de democracia en Spinoza “el pensamiento de Spinoza se distingue de los demás pensadores democráticos de la época histórica en la que participa: en efecto, en otras corrientes del pensamiento moderno, la idea de democracia no llega a concebirse en la inmediatez de la expresión política, sino que queda definida en forma de traspaso abstracto de la soberanía y de la alienación del derecho natural. Por el contrario, el carácter revolucionario de la propuesta política de Spinoza consiste en la conjugación entre el concepto de democracia y un iusnaturalismo radical y constructivo” (pg. 37).

su ser. Además, como también ya se mencionó, las diferencias entre modos son más bien intrínsecas e intensivas que cualquier otra cosa. Las diferencias extrínsecas que pueda haber entre modos no tienen sentido ontológico, en tanto al nivel esencial todas las esencias concuerdan y son entendidas sin ningún tipo de distinción en el intelecto de Dios. Por lo tanto, la igualdad es una condición de naturaleza que debe ser mantenida para no constituir un imperio dentro de otro imperio. En segundo lugar, Spinoza sugiere que el estado de naturaleza, tal y como lo comprendía Hobbes, no existe. Ya que, al estar en democracia, no hay un estado precivilizatorio o anterior al surgimiento del Leviatán o la conformación del pacto, sino que, por el contrario, aún en la conformación de sociedades se sigue en estado de naturaleza en tanto el derecho natural se conserva por completo⁶⁶.

El pacto democrático es adecuado además a la condición de utilidad que debe cumplir cualquier pacto por dos motivos. Para Spinoza, en el gobierno democrático es más difícil tomar decisiones que perjudiquen a la mayoría o al conjunto, ya que, siendo la sociedad en

⁶⁶ Podemos retomar en este punto la crítica de la violencia. En el capítulo anterior había mencionado que lo importante es la manera en que el Leviatán dispone de todos los fines una vez es fundado el derecho positivo. Si decimos, que en el pacto es posible conservar por completo el derecho natural sin hacer daño a nadie, estamos acabando con el argumento que justifica la existencia del derecho positivo en sí mismo y que se basaba en tomar la violencia como dato natural. Así mismo, la violencia del derecho positivo, entendida como el gobierno de Dios sobre la tierra, solo nos muestra un conocimiento inadecuado de Dios, ya que este no gobierna con un intelecto como el humano, no decide darle su fuerza a un individuo particular, a un simple modo de la naturaleza. ¡El problema es teológico! Si tenemos un conocimiento adecuado de Dios nos damos cuenta de la falacia en la que se funda el poder soberano. Si entendemos el estatuto de los modos con respecto a la manera en que Dios se expresa, es decir, si captamos de manera adecuada la potencia del intelecto y la fuerza de las afecciones, acabamos con la consideración de la violencia como dato natural, como fundamento ontológico del hombre y de esa manera se rompe con la necesidad de la violencia mítica que funda el derecho positivo. Si es posible conservar el derecho natural mediante la forma de gobierno democrática no es necesaria la maquinaria que ponga de antemano la justicia de los fines ni que considere mediante la legalidad de los medios mediante el derecho positivo. Si entendemos de manera adecuada a Dios, sabemos que este no pone ningún gobierno sobre la tierra ¡que no hay nadie que pueda decidir sobre un criterio infalible de la justicia: no hay Bien ni Mal, ¡existe lo bueno y lo malo! Esto es lo que (Benjamin, 2001) descarta demasiado rápido. La única manera de romper con la cuestión de la violencia es mediante una reconsideración de aquello que tomábamos como cierto sobre la naturaleza del hombre y de Dios: constituyendo una nueva ontología. Además, en ambos casos, tanto el derecho natural como en el derecho positivo, la violencia se nos muestra inadecuada, como forma completamente inexpressiva de las potencias del cuerpo. Esto no quiere decir que se niega el conflicto, al contrario, el conflicto está siempre presente en las sociedades humanas, sin embargo, la violencia, la salida fácil para acabar con el conflicto, es inadecuada con respecto a las potencias del cuerpo. Inadecuada con respecto a la potencia del intelecto mismo que no necesita de la violencia y que puede vivir sin leyes; inadecuada con respecto a las potencias del propio cuerpo que convive en comercio tanto con lo que le conviene como con lo que no. La forma de gobierno democrática, que conserva el derecho natural, que permite que toda la sociedad decida en conjunto lo que es beneficioso y lo que no, es la única manera de romper con la sombra del Leviatán.

su totalidad la suprema potestad, esta vela efectivamente por el bien común (Spinoza, 1997). Todas las personas poseen el poder en conjunto y son consultadas en todos los asuntos, todos velan por sí mismos al tiempo que velan por los otros: es más difícil que en una numerosa asamblea se decida un absurdo para la comunidad y a nadie se le arrebatara la posibilidad de juzgar (Negri, 2000). En segundo lugar, la democracia aumenta la potencia de actuar de los cuerpos que están unidos. Por (E IV; Prop 37; Esc) sabemos que no hay nada que resulte más útil a un hombre que otro hombre y por (E V; Prop 39) Spinoza (2020) nos dice que “un cuerpo apto para muchísimas cosas tiene una mente cuya mayor parte es eterna” (pg. 420). Por lo tanto, la democracia, al juntar distintos cuerpos, y prepararlos para sentir más afecciones y cosas, aumenta las potencialidades de lo que los cuerpos pueden individualmente o en un régimen político que los mantiene más bien separados que juntos.

Spinoza, mediante la conjugación entre metafísica y política, crea una ontología que se basa más en la composición de los cuerpos que en su descomposición; que ve en la potencia del cuerpo y de la multitud de cuerpos unidos una dinámica de constitución de un régimen político democrático basado en la potencia y la conservación del derecho natural; y que no considera al Estado como una necesidad sino más bien como un mal necesario pero transitorio. Es a partir de esta nueva base ontológica que podemos empezar a pensar en la constitución de un tipo de ciudadanías sin Estado. Sin embargo, ¿cuáles son las consecuencias de la ontología de Spinoza para la consideración de nuevas ciudadanías? ¿cuál es la potencia de la democracia spinozista para nosotros? ¿cómo pensar una ciudadanía sin Estado?

Capítulo 3.

La inmanencia, la vida, la razón. Algunas reflexiones sobre las ciudadanía sin Estado.

En el presente capítulo busco plantear algunas cuestiones acerca de las ciudadanía sin Estado. En este sentido, el capítulo se presenta como una síntesis entre los dos capítulos anteriores con especial énfasis en reflexionar alrededor de lo que implicaría el pensar una ciudadanía sin Estado. El capítulo está dividido en tres secciones. En el primero, reflexiono alrededor de la inmanencia y la construcción de un tipo de ciudadanía inmanente, en contraposición al Leviatán, en donde se piensa siempre una ciudadanía de tipo trascendente. En segundo lugar, realizo una reflexión en torno a la democracia en relación con la ciudadanía inmanente anteriormente expuesta, demostrando los sitios en los que una ciudadanía de este tipo se cruza con una forma spinozista de la democracia. Por último, reflexiono alrededor del concepto de ciudadanía, intentando rastrear si, teóricamente, esta debe ser concebida como una idea o más bien, como producto de la imaginación humana. Estas reflexiones se hacen necesarias ante la crisis del Estado y de la soberanía que fue planteada en el primer capítulo. Así, reflexionar sobre nuevas formas de ciudadanía se hace imperativo al intentar pensar la comunidad por venir⁶⁷. Ahora bien, no busco plantear una serie de respuestas únicas o soluciones definitivas al problema. Por el contrario, reconozco que esta discusión debe ser objeto de constante estudio y crítica. Lo que propongo acá son una serie de esbozos que pueden ser útiles para pensar nuevas ciudadanía que organicen una futura vida en comunidad.

⁶⁷ Acudo aquí a una expresión utilizada por Giorgio Agamben, pero no en un sentido absoluto. De hecho, mi encuentro con este texto de Agamben vino posterior a la escritura del capítulo. Los puntos de conveniencia, sin embargo, son varios. Tanto para Agamben como para mí, nos encontramos en una situación en la que no es posible apropiarnos de la parte que nos ha sido arrebatada, de “apropiarnos de la impropiedad” (Agamben, 1996), siendo en el caso de mi texto, la posibilidad de apropiarnos de la inmanencia que nos ha sido arrebatada (como se mostrará en el capítulo). Comparto también el sentido o potencial que ve Agamben en la ética, a saber, que esta supone que el individuo no tiene ninguna naturaleza humana que realizar, sino que, por el contrario, su existencia es siempre una posibilidad y una potencia (Agamben, 1996). Posibilidad y potencia inmanente de devenir muchas cosas en una vida a la que no puede ser separada de su forma. En todo caso, uso la expresión para hacer énfasis en que, de lo que se trata, es de construir una nueva comunidad. Como una especie de llamado a entender que, nos es imperativo pensar y construir una comunidad que está siempre por venir, que no ha sido aún actualizada y que reside en nuestra potencia actualizarla, llevarla a la realidad construyendo constantemente un nuevo presente.

3.1. La ciudadanía y la vida inmanente.

Giorgio Agamben realiza una valiosa reflexión alrededor de la inmanencia en Spinoza. En el tratado de gramática hebrea, dice Agamben, Spinoza hace uso de la lengua de los judíos sefardíes para encontrar un ejemplo de un verbo que sea inmanente por sí mismo, es decir, en el que el objeto y el sujeto de la acción remitan a una misma persona, este verbo es el pasearse (Agamben, 2007). Lo que es llamativo de este verbo es precisamente el que al decir “pasearse” aquel que realiza la acción es al mismo tiempo el objeto de esta, es decir, yo realizo un paseo al mismo tiempo que me paseo. El pasearse es una acción en la que “el agente y el paciente han entrado en un umbral de absoluta indistinción” (Agamben, 2007 pg. 513). El esfuerzo de pasearse se mantiene siempre sobre sí mismo, sin remitir a ninguna lógica trascendente en la cual, al pasearme, remita a otra instancia externa a la acción misma del paseo.

La ciudadanía expuesta en el Leviatán implica una lógica trascendente que es opuesta a la inmanencia. Si pensamos la ciudadanía como un verbo, el ser-ciudadano, esta se constituye para Hobbes solamente en tanto hay referencia al ser trascendente que es el Leviatán, es decir, el ser-ciudadano, como acto de constituirse ciudadano, remite más a categorías externas que a la acción inmanente. Ciudadano es, el que es reconocido por el Estado; el que goza de ciertos derechos; el que hace parte de un pacto específico. Es por esto por lo que la ciudadanía en este caso se encuentra remitida a algo siempre externo a ella misma más que a la propia acción de ser o constituirse como un ciudadano. En la lógica de la trascendencia presente en el Leviatán solo se puede ser ciudadano dentro de unos marcos y unas lógicas preestablecidas de antemano por el soberano que decide sobre absolutamente todos los asuntos de la vida pública. Este es el caso propio de las personas sin ciudadanía o sin papeles. Estas son llamadas como no ciudadanos solamente en tanto no son reconocidas por la instancia trascendente que debería reconocerlas. Son un no-ser-ciudadano solamente en tanto la acción de efectuarse como un ciudadano está determinada por los marcos legales del Leviatán.

Una ciudadanía inmanente es el caso contrario. Pensar la ciudadanía en términos de inmanencia supone el pasearse, es decir, el constituirse como ciudadano solamente por el acto mismo de constituirse, por actuar como ciudadano como quien se pasea (Agamben,

2007). La ciudadanía puede ser entendida como un verbo en el cual el sujeto y el objeto de la acción son el mismo, la ciudadanía entraría en una zona de indeterminación en la cual cada cual se constituye como ciudadano remitiendo todo el tiempo a la inmanencia misma del actuar que permite constituirse como tal. Lo mismo que con *pasarse* (Agamben, 2007), la ciudadanía remitiría solamente a la acción misma de quien realiza cierta acción. En este punto hay que ser enfáticos: el remitir la ciudadanía como forma de verbo inmanente, como acción que remite solamente al sujeto que la realiza en la zona de indeterminación, nos permite prescindir claramente de la forma Estado del Leviatán. Si, el ciudadano es aquel que se constituye como tal por la acción inmanente⁶⁸, no es necesaria una forma trascendente que establezca los parámetros de lo que un ciudadano es, pero ¿cómo sería esto posible?

El papel que juegan los afectos en este punto es fundamental. (Balibar, 2011), demuestra de manera clara como en Spinoza hay un sentido de individualidad bastante fuerte pero peculiar. Para Spinoza, el ser humano, está constituido principalmente por sus afecciones y por su deseo⁶⁹ “el deseo es la esencia misma del hombre” (Spinoza, 2020 pg. 258) (E III; Def 1 de los afectos). Aquello que se desea está constituido por los intereses y voliciones propias de cada individuo, podríamos decir de manera personal, al mismo tiempo que, esto que se desea personalmente, está mediado por las causas externas o por las afecciones dadas de un cuerpo. Así, cada persona es lo que ella es en relación con los otros, no existe en Spinoza un individuo aislado, diría (Deleuze, 1994), en otro contexto, pero en un sentido muy spinozista “dado que cada uno de nosotros, como todo el mundo, es ya varias personas, hay mucha gente en total” (p. 27).

⁶⁸ El mismo Spinoza reconoce que la ciudadanía no es algo con lo que se nazca o que pueda ser inmediatamente determinado por otra entidad por fuera del hombre mismo “los hombres no nacen ciudadanos, sino que se hacen” (TP V; 2). Spinoza se refiere acá, además, tal y como señala (Deleuze, 1975) a que nadie nace razonable, esto en el sentido de que el tránsito a la razón y la selección de encuentros alegres es algo que se logra solamente a partir de la experiencia. Esto aplica, nuevamente, a la ciudadanía inmanente ya que de la misma manera en que “nadie puede hacer por nosotros la lenta experiencia de lo que conviene con nuestra naturaleza”, nadie puede decidir de antemano lo que compone una ciudadanía que está en constante construcción y referida a una vida inmanente que expresa cierta potencia de actuar y de vivir.

⁶⁹ No entiendo acá por deseo una falta o una carencia. Como si desear algo que nos falta, o desear una carencia, sea lo que determina la esencia del hombre. Por el contrario, entiendo por deseo una especie de fuerza y energía vital que crea el mundo “cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre que varían según la varia constitución del mismo hombre” (E III; Def 1 de los afectos). Energía vital que expresa la potencia y el conatos de cada hombre.

Esto pone en el centro de la discusión un asunto fundamental: la vida. Si queremos pensar la ciudadanía como hacerse ciudadano de forma inmanente, y hemos comprendido que cada sujeto es lo que es en relación con su deseo y sus afecciones, es necesario poner en el centro de la reflexión a la vida misma, esto en el sentido de que la vida es lo que no se puede separar de su forma (Agamben, 2001) la vida inmanente es lo que ella misma es. Una ciudadanía de este tipo remite siempre todo el tiempo a la vida de aquellos que se constituyen como ciudadanos, la ciudadanía se constituye entonces alrededor de una vida que no son hechos, sino que, por el sentido de individualidad mencionado, es siempre potencia (Agamben, 2007). Potencia de ser muchas cosas, nunca claras, indefinidas e imperceptibles⁷⁰. Ciudadanía de la multiplicidad⁷¹, que no necesariamente remite tampoco a términos identitarios que parecen más bien ser fijos y estar remitidos a otras formas trascendentes, sino ciudadanía de una vida inmanente que en su forma es siempre potencia de devenir nuevas cosas⁷².

El pensar esta ciudadanía en términos de multiplicidades permite pensar precisamente la conformación de ciudadanos a partir de su propia forma de vida inmanente⁷³, inseparable de quien la vive, de sus deseos y sus afecciones. En términos spinozistas el concepto de multitud logra recoger también esta visión de la ciudadanía. Una multitud es un cuerpo compuesto de muchos cuerpos y una mente compuesta de muchas mentes. Cada una de estas mentes no se

⁷⁰ En este punto me encuentro muy cercano a lo que (Deleuze & Guattari, 2004b) entienden como devenir “El devenir no produce otra cosa que sí mismo. Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita, o bien se es. Lo que es real es el propio devenir, el bloque de devenir, y no los términos supuestamente fijos en los que se transformaría el que deviene. El devenir puede y debe ser calificado como devenir-animal, sin que tenga un término que sería el animal devenido” (p. 244). En este sentido, el devenir ciudadano respondería siempre a sí mismo, a la vida inmanente que constituye el devenir siempre en actualidad sin referencia a otra cosa sino a la vida misma del sujeto indiscernible que realiza y recibe la acción.

⁷¹ No universal, reconociendo las implicaciones y problemas que una ciudadanía universal supone, tal y como señala (Balibar, 2017). Igualmente, la idea de una ciudadanía universal no alcanza a recoger por completo el sentido de una ciudadanía inmanente, que no se preocupa por una sola identidad que podamos llamar “universal”.

⁷² Se trata, en todo caso, de hacer que las intensidades pasen por cada cuerpo, y de que, allí por donde pasen “ya no haya ni yo ni el otro, no en nombre de una mayor generalidad, de una mayor extensión, sino en virtud de singularidades que ya no se pueden llamar personales, de intensidades que ya no se pueden llamar extensivas” (Deleuze & Guattari, 2004a p.162). O “dado que cada uno de nosotros, como todo el mundo, es ya varias personas, hay mucha gente en total” (Deleuze, 1994).

⁷³ “La unidad humana elemental no es el cuerpo-el individuo, sino la forma-de-vida. <Mi> forma-de-vida que no se relaciona con lo que soy, sino con cómo soy lo que soy” (Tiqqun, 2001). Esta afirmación realizada por el grupo Tiqqun resulta muy interesante al momento de entender la forma de vida y la vida inmanente, vida que tiene sentido, no por lo que se llega a ser en un constante devenir, sino en la forma misma en que se vive. La pregunta es entonces ¿cómo he de vivir?

funde en la multitud deviniendo un solo soberano o representante, sino que, por el contrario, como quien toma parte en Dios, cada ciudadano toma parte de la multitud tanto como puede, conservando sus afectos y su potencia de actuar (Hardt & Negri, 2004; Negri, 2000). Multitud de las múltiples potencias, de las intensidades que se agregan para conformar un solo cuerpo y una sola mente con un cierto grado de potencia de actuar, potencia de actuar que varía según las potencias que la agregan.

Esta puede ser la clave para repensar el problema de los indocumentados ⁷⁴¿acaso no son ciudadanos solamente con respecto a sí mismos y con respecto a las afecciones que han experimentado? ¿ciudadanos siempre entre las relaciones interpersonales construidas entre ellos, que están al mismo tiempo mediadas por sus propias afecciones y deseos? ¿ciudadanos imperceptibles, sin categorías, sin necesidad de ser siempre algo sino solamente lo que son⁷⁵? Sumado a esto, mencionaba anteriormente que el pensar la ciudadanía inmanente nos permite prescindir de la forma Estado como entidad trascendente constitutiva de la ciudadanía, pero ¿Qué hacer con la forma Estado? ¿debe la comunidad política que viene luchar por su completa abolición? ¿o se trata de reconocerlo como insuficiente y vivir paralelo a él? ¿hay que dinamitarlo desde sus bases o es necesario, más bien, su paulatino desmantelamiento? ¿es este el mismo caso de la democracia insurgente de (Abensour, 2012) que siempre se opone al Estado? ¿pueden existir ciudadanías inmanentes, inseparables de su forma de vida, de sus afectos, deseos y potencia, en donde existe un Estado que busca controlar cada molécula del cuerpo?

3.2 Ciudadanía y la democracia: trascendencia vs inmanencia del poder.

Al final del capítulo anterior planteaba la pregunta alrededor de cuál es la potencia de la democracia spinozista para nuestra contemporaneidad. Así mismo, planteaba en ese capítulo

⁷⁴ Uso a los indocumentados solamente a manera de ejemplo para resaltar la manera en que funciona la lógica trascendente de la ciudadanía en la contemporaneidad. Sin embargo, no es el objetivo de esta sección ni esta tesis el realizar un análisis concreto de esta situación.

⁷⁵ “El Cuerpo sin Órganos grita: ¡me han hecho un organismo! ¡me han plegado indebidamente! ¡me han robado mi cuerpo! El juicio de Dios lo arranca de su inmanencia y le hace un organismo, una significación, un sujeto” (Deleuze & Guattari, 2004 p.164). De la misma manera un ciudadano, que vive su ciudadanía de forma inmanente, como bloque devenir mediado por su deseo y sus afecciones grita: ¡me han hecho una ciudadanía! ¡Una forma legal! Una identidad, un sujeto, el juicio de Dios me ha definido. Me han arrancado la inmanencia ¡me han despojado de mi propia vida!

algunas cuestiones acerca de la democracia en Spinoza quiero hacer énfasis en el hecho de que en la democracia spinozista se conserva el derecho natural, ya es desde allí que planteaba la posible no existencia de una forma Estado para poder vivir en sociedad. Es necesario en este momento profundizar algunas de estas afirmaciones y relacionarlas con la ciudadanía inmanente de la que hemos hablado.

Las lógicas interiores a las formas de gobierno presentadas en el Leviatán y la presentada por Spinoza son contrarias, no solo por la afirmación de Spinoza acerca de la diferencia de su teoría con respecto a la de Hobbes (que la de él conserva el derecho natural)⁷⁶, sino en la forma misma en que se comprende el poder político al interior de una sociedad. La idea de contrato que desarrolla Thomas Hobbes es trascendente en tanto los súbditos o ciudadanos renuncian a su derecho y a su libertad con el fin de asegurar la paz y la defensa por la espada. En el contrato y la renuncia del derecho, el Leviatán se levanta por encima de los súbditos que conforman el pacto⁷⁷ (Schmitt, 1997) y, como Dios mortal, se constituye como el gobierno de Dios sobre la tierra (Hobbes, 1983), tomando así todas las fuerzas y apropiándolas solamente para él. El Leviatán así constituido se encuentra siempre más allá, obra como el Dios trascendente: no puede ser juzgado por sus acciones; él decide lo que es justo e injusto; su poder es como el que ningún hombre conoce (Hobbes, 1983); castiga y culpabiliza a quienes rompen el pacto. Lo que hay en el fondo de la soberanía política, y por tanto de nuestras propias democracias, es una forma trascendente de comprender el poder político.

Esto crea unos condicionamientos fundamentales al interior de la ciudadanía. Sumado a lo anteriormente mencionado (el soberano decide quien es ciudadano), se encuentra el principio político sobre el cual se fundamenta todo tipo de participación política, a saber, como el gobierno del Leviatán se encuentra siempre por fuera del ciudadano -porque, además, el

⁷⁶ Ver nota 66.

⁷⁷Dice claramente Schmitt (1997) “el nuevo Dios trasciende a todos los individuos participantes en la estipulación del pacto, así como a su suma; *desde luego, se trata de una trascendencia de tipo jurídico y no metafísico*” (pg. 94) (el énfasis es propio). Sin embargo, esta última afirmación puede ser puesta en tela de juicio ¿hasta que punto no es la trascendencia del Estado, que Schmitt entiende como meramente jurídica, también una trascendencia de tipo metafísico? ¿por qué realizar esa separación entre metafísica y política, teniendo en cuenta que Hobbes escribe en el siglo XVII (siglo de grandes metafísicas)? ¿no escribe Hobbes, a su manera, una metafísica que sustenta la trascendencia del Estado?

soberano no forma parte del pacto- en una instancia trascendente, este no puede juzgarlo, no puede derrocarlo y solo puede participar en el debate público en las instancias en que el Leviatán lo juzga correcto. En otras palabras, la soberanía se hace intocable para el ciudadano que solamente se encarga de autorizar de manera constante el pacto. El poder del soberano, como instancia trascendente, se hace intocable y absoluto, nadie puede tener más poder que él. El derecho natural es cedido en la instancia de representación ya que la única manera de mantener la paz y la concordia es mediante la creación del ser trascendente que es el Leviatán.

3.3 Poder y potencia se repelen.

Dice (Deleuze, 2008) que para Spinoza no hay ningún poder alegre, todo poder es triste. Esto es cierto en el sentido de que el poder manda, prohíbe e incluso asesina en la medida en que esto le sea necesario, el poder no expresa una potencia, es decir, una fuerza de existir con lo que puede hacer nuestro cuerpo. Es en este punto que la democracia de Spinoza se hace vital. Si hay que repensar la ciudadanía, hay que repensar el poder político, reemplazar la tristeza del poder por la alegría y la fuerza de la potencia. En efecto, la característica principal de la democracia de Spinoza es precisamente que, los súbditos, al no ceder su derecho natural, conservan la potestad de decidir sobre aquellas cosas que consideran justas y son consultados en todos los asuntos al momento de tomar una decisión. En otras palabras, esto quiere decir que la potencia circula de manera inmanente. Tal como Dios, que no se encuentra fuera de si ni de este mundo, la potencia unida de los súbditos no llega a ninguna estancia por fuera de ella misma. El derecho, en este punto, tal y como señala (Matheron, 2020) debe ser equiparado con potencia: los súbditos tienen derecho (potencia⁷⁸) a hacer tanto como pueden, según su cuerpo se los permite⁷⁹.

⁷⁸ Esta, nos dice además (Matheron, 2020) es siempre una capacidad de producir efectos reales en la naturaleza. Cada uno, el ciudadano inmanente, tiene tanto derecho como potencia tiene para existir y actuar. El derecho, está dado, en este sentido, por una constante fluctuación de las relaciones de fuerzas. Deleuze (1975) sugiere que esta concepción spinozista del derecho y la potencia permite replantear por completo la teoría del derecho, transformando o planteando las cuestiones fundamentales de esta a partir del cuerpo y no de las almas.

⁷⁹ El poder tiene entonces una connotación negativa (en un sentido ontológico), que por lo tanto, remite a un problema de la expresión (Deleuze, 1975), cuando Dios se expresa lo hace mediante una fuerza que es pura positividad: siempre que Dios produce, produce algo, no es posible producir algo que no es. Es por esto mismo que el poder del Leviatán tiene siempre un límite negativo: la muerte. Misma muerte que, en realidad, no es nada. Mientras tanto, la potencia es una fuerza expresiva de la fuerza de Dios, tiene efectos positivos en tanto es capacidad de producir cosas (Deleuze, 1975). La potencia o derecho del súbdito es una fuerza expresiva que

En el pacto democrático⁸⁰ la circulación inmanente de la potencia hace, que la política sea precisamente una especie de litigio y enfrentamiento, en la que, cada ciudadano, que es devenir-ciudadano, actúa en la toma de decisiones públicas tanto como puede, según su cuerpo lo deja⁸¹. En segundo lugar, y esto es fundamental, para Spinoza el poder del soberano llega solamente *hasta dónde llega la potencia del súbdito* (Spinoza, 1986), hay una correlación entre el poder que tiene el soberano y la potencia del ciudadano por sí mismo o de la multitud de ciudadanos que conforman el pacto⁸². La inmanencia pone la subsistencia de la sociedad política, sea cual sea, al nivel de la potencia de los súbditos, de la multitud conformada por esencias plurales: por el ser-ciudadano que es una pura cantidad intensiva, una potencia de actuar, un derecho a hacer muchas cosas.

La sociedad política es engendrada y reengendrada por un consenso que no dura mucho tiempo, que debe ser constantemente reconstruido debido a las correlaciones de fuerzas que enfrentan a los súbditos (Matheron, 2020). Los súbditos, que retienen su derecho o potencia,

tiene efectos en la realidad y que como pura positividad o fuerza de existir no tiene límites: siempre se puede hacer más cosas. Es por eso por lo que poder y potencia se oponen, ontológicamente representan dos polos opuestos de la fuerza expresiva de Dios.

⁸⁰ Balibar (2017), plantea, en unas breves líneas, la hipótesis de que cualquier movimiento revolucionario, que sea realmente democrático, debe desarrollarse, por fuera del Estado, de manera que al interior del Estado se pueda desarrollar más libertad y más igualdad. Esta hipótesis es de suyo problemática y plantea una serie de cuestiones bastante importantes. En primer lugar, la hipótesis de Balibar parece sugerir que es de suyo casi una contradicción el que haya un movimiento verdaderamente democrático al interior de un Estado, ya que estos tienden a individualizar al individuo a través de diferentes dispositivos y prácticas. La forma de gobierno democrática es, en esencia, completamente contraria a esta individualización llevada a cabo por los Estados, la democracia o los movimientos democráticos tienden más bien a subjetivizar las resistencias colectivas. En segundo lugar, Balibar no propone la completa destrucción o disolución de la forma Estado, sino que, si bien democracia verdadera y Estado son incompatibles, la verdadera democracia trabaja por fuera de este para que, en su interior, la libertad y la igualdad se desarrollen. Esta última situación resulta un poco paradójica ¿cómo puede haber un afuera del Estado, al tiempo que se trabaja la praxis democrática para asegurar la libertad y la igualdad al interior de este? ¿si democracia y Estado se oponen, como podría el Estado, que no acepta un afuera a sí mismo, aceptar una praxis verdaderamente democrática? ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad de esta práctica? La cuestión en este punto sigue siendo ¿qué hacer con la forma Estado? ¿si suponemos que la forma de gobierno democrática no necesita de la forma Estado, no abogaríamos entonces más bien por la completa desaparición paulatina de este? ¿De una opinión similar a la de Balibar, pero tal vez más extrapolada, es (Abensour, 2017) para quien, desde su lectura de Marx, con la llegada de la verdadera democracia el estado político *desaparece*. ¿estaba Marx, y por lo tanto Abensour, en lo correcto? En este punto, la discusión se hace aporética, estas cuestiones quedan, por este momento, sin resolver.

⁸¹ Spinoza en este sentido reconoce que la política es potencia de hacer cosas en comunidad y, por lo tanto, un conflicto entre las diferentes potencias. La política es fundamentalmente correlaciones de fuerzas, litigios entre cantidades intensivas.

⁸² “(...) El derecho de cada ciudadano o súbdito es tanto menor cuanto mayor es el poder de la Republica” (TP III; 2).

tienen, en actualidad o como potencia de hacer cosas, la capacidad de derrocar o tumbar el soberano cuando este no sirve, cuando el pacto no genera utilidades. El fundamento de todo poder político es para Spinoza la potencia del ciudadano que reside de manera inmanente en la multitud que conforma una cierta sociedad; el poder, solo es poder, en tanto la potencia del súbdito lo permita. El ciudadano, tiene todo derecho a la huelga siempre que el soberano no pueda detenerla (Matheron, 2020)⁸³.

Esta es la manera en que la democracia spinozista se relaciona con una nueva manera de comprender la ciudadanía. Ciudadanía que ya hemos puesto en términos de la potencia y del deseo mismo de cada ciudadano, ciudadanía remitida a la vida inmanente del ciudadano que conserva siempre su derecho natural. Democracia de correlaciones de fuerzas, de conflictos pasionales o racionales que construyen y reconstruyen todo el tiempo la sociedad política. Potencia que es inmanente a la sociedad misma, que circula entre todos los ciudadanos que se efectúan como ciudadanos a partir de su sola vida inmanente. Democracia de la pluralidad de las esencias, de las cantidades intensivas, de ser-ciudadanos que devienen como bloque devenir en algo que es indeterminado⁸⁴. Cada persona tiene derecho (potencia) a constituirse ciudadano tal y como su propia vida inmanente lo quiera y cómo lo desee⁸⁵.

⁸³ “And if the people accept obeying a tyrant, whatever their motives, so much the worse for them. But so much the worse for the tyrant if the people wake up; for a small minority, even if it is well armed, can do nothing to stop, and consequently has no right to stop, a multitude unified by a common desire and which is no longer restrained by fear” “(..) If one wants to have the theoretical means to condemn all insubordination, it is thus Hobbes’ path that one must follow, not that of Spinoza” (Matheron, 2020).

⁸⁴ Tal como la democracia insurgente expuesta por Abensour (2012) la democracia spinozista tiene un fuerte componente de indeterminación. Tanto porque está en construcción siempre en el constante litigio, como por que aquellos que la conforman son ciudadanos indeterminados, sin una identidad fija que los remita necesariamente a un grupo, que se constituyen como tal solamente en la inmanencia de su propia vida.

⁸⁵ Este tipo de afirmaciones plantean una serie de preguntas al interior del spinozismo que, sin embargo, están completamente relacionadas con la discusión planteada anteriormente en la nota 9. La pregunta principal, en relación con Spinoza, es si este autor es o debe ser leído como un anarquista. La pregunta es complicada en el sentido de que para responderla habría que responder primero ¿qué es el anarquismo? Ahora bien, si por anarquismo se entiende una ideología o doctrina política que aboga por la disolución de la forma Estado o cualquier forma de gobierno, la respuesta concreta es que no, Spinoza no es un anarquista. En términos concretos Spinoza no renuncia en ningún momento a la forma Estado propiamente dicha, sino que, a partir de la lectura que de él hemos realizado, el Estado se presenta como algo transitorio, necesariamente anclado a un conocimiento inadecuado, que en la medida en que se potencia el uso de la razón tiende a desaparecer. Así, lo que Spinoza nos permite pensar es la existencia de formas de gobierno sin la existencia de la forma Estado. El hombre razonable vive sin las leyes morales que manda el Estado, pero, no vive solo ni por fuera de la comunidad política que tiene una serie de leyes que son inmanentes a su propia constitución. Es posible decir entonces que podemos pensar en formas constitucionales, que generen leyes (y que, como poder, pueden poner

3.3 Ciudadanía ¿imaginación o razón?

Spinoza tiene una teoría del conocimiento muy importante que ya fue mencionada en el capítulo 2. Lejos de hacer una relectura de dicha teoría, busco más bien hacer énfasis en una distinción hecha por Spinoza al nivel de los géneros del conocimiento, a saber, la distinción hecha entre la imaginación y lo que él llama “nociones comunes” (Spinoza, 2020). Esta distinción, que es en últimas una distinción entre lo adecuado y lo inadecuado no solo al nivel intelectual sino corpóreo (mente y cuerpo), puede darnos algunas herramientas para entender y pensar nuevas formas de ciudadanía en la comunidad por venir. Nos permite, pensar en un posible salto del primer género de conocimiento al segundo, dando paso a afecciones adecuadas y alegres que aumentan la potencia de actuar del cuerpo.

En el primer género de conocimiento encontramos aquello que Spinoza va a llamar la imaginación. Esta es un conocimiento inadecuado ya que fundamentalmente entendemos algo por la sola impresión o vestigio que un afecto deja en nuestro cuerpo, de esta manera, lejos de comprender las causas de la afección entendemos solamente aquello que esta nos imprime y nos causa, la comprendemos solamente por cómo nos afecta (Spinoza, 2020). Las ideas son entendidas en la mente solamente por medio de las afecciones corporales que son casi instantáneas, lo que quiere decir, además, que estas dependen del objeto que las causa. Volviendo al mito de Adán⁸⁶, es claro que este, guiado por la sola afección que le hacía apetecer la manzana, hace algo que en realidad no debía hacer. Es en este mismo sentido que, algo que imaginamos nos causa miedo, nos lo causa solamente en tanto imaginamos el objeto que tememos como presente, en el momento en el que creemos que dicho objeto no está presente, no hay una afección efectiva que cause dicha pasión (Spinoza, 2020).

ciertos límites negativos), no necesariamente atadas a la forma Estado, el error se encuentra precisamente acá, en atar siempre la forma constitucional a la forma Estado. Es posible, sin embargo, atreverse a decir con Spinoza que la forma Estado desaparece una vez la democracia se impone como forma de gobierno. Esto por dos motivos. En primer lugar, porque una vez que aparece la forma democrática, los hombres, por la guía de la razón, han comprendido que la forma Estado no es necesaria y que solo era un estadio de tránsito de un género de conocimiento a otro. En segundo lugar, porque no es posible pensar en Spinoza un afuera a una sociedad constituida. Cada sociedad tiene sus principios que les son inmanentes y funciona a partir de la inmanencia como un sistema cerrado que produce dentro de sí sus propias leyes. Recordemos que para Spinoza la lógica de la política es precisamente la de la inmanencia, la de la circulación inmanente de la potencia entre aquellos que conforman la sociedad.

⁸⁶ Remitir a la Nota 66.

Una de las críticas más fuertes a la imaginación o la superstición se encuentra en las primeras páginas del prefacio al Tratado Teológico-Político. Los hombres, luchan por su servidumbre como si se tratase de su propia salvación (Spinoza, 1997), debido a que imaginan que las causas de la salvación son unas que en realidad no lo son y lo hacen fundamentalmente, porque son presas del miedo o la esperanza, ambas cosas variables y sujetas meramente a los azares de la fortuna. En un pasaje fundamental Spinoza (1997) realiza una crítica a la imaginación⁸⁷:

(...) que la superstición debe ser sumamente variada e inconstante, *como todas las ilusiones de la mente* y los ataques de cólera; y que solamente, solo se mantiene por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, *ya que no tienen su origen en la razón*, sino exclusivamente en la pasión más poderosa⁸⁸ (Pg. 78)

Así, la imaginación que se deja llevar por los meros vestigios que un afecto deja en su cuerpo (Spinoza, 2020), lleva a los hombres a el odio, la ira y el engaño y esto sucede, fundamentalmente, porque estas ilusiones de la mente no surgen de la razón, o de la potencia de todo hombre de pensar por sí mismo. Es importante tener en cuenta en este punto que para Spinoza la razón es una potencia del intelecto, una actividad que se sigue de la propia naturaleza de la mente humana.

El miedo resulta ser una herramienta política fundamental, principalmente, porque es variable, es decir, porque juega con la imaginación de los hombres presos al primer género de conocimiento. Miedo al migrante que amenaza mi propia ciudadanía. El caso es similar con la esperanza, si bien esta no es un afecto triste, dice Spinoza, esta sigue siendo bastante variable y puede cambiar fácilmente con las voliciones del vulgo (Spinoza, 1997, 2020). La esperanza, si bien es un amor a un bien futuro, es un amor que no conoce la causa de su afección, sino que, por el contrario, es un amor que depende por completo de su ideado (Spinoza, 1997, 2020). Ideado que puede cambiar de manera constante según los intereses

⁸⁷ Spinoza usa aquí una terminología diferente a la que usará en la *Ética* fundamentalmente porque el TTP es un texto temprano, que surge cuando la *Ética* estaba apenas empezando a ser concebida. Sin embargo, es interesante ver como algunas de las partes fundamentales de la teoría del conocimiento de Spinoza ya estaban en una etapa embrionaria en un texto temprano como el TTP.

⁸⁸ El énfasis es propio.

del poder político⁸⁹. Amor a la patria que me ha dado todo. Encontramos en este punto una interesante fórmula, ejemplificadora, para la construcción de una ciudadanía, por lo menos nacional: miedo al otro (que está afuera y puede ser cualquiera) amor al que habita en mi país (que sigue siendo cualquier otro). Ambos términos de la ecuación son en realidad bastante variables, el que está afuera puede ser declarado como afuera según se lo requiera, de la misma manera que quien está dentro puede ser declarado persona grata según se lo requiera.

La ciudadanía tradicional se compone así entonces mediante procesos meramente imaginativos. Como imposición trascendente del Leviatán, los criterios para establecer quien es ciudadano o no son completamente arbitrarios y están basados en intereses de pura dominación. El interés que tiene Moisés al decir que Dios sufre de cólera (Spinoza, 1997) es el mismo que se tiene al recibir de manera grata a los migrantes de un país mientras se repele a los del otro: el objetivo de fondo es lograr la completa dominación de aquellos que son ciudadanos. La ciudadanía tradicional no es más entonces que una mera forma imaginativa, que se vale de causar ciertos afectos en los hombres, de construir, en el fondo, ciertos criterios de tipo afectivo para establecer lo que es y no es un ciudadano. Sin embargo, este problema es mucho más hondo. Habíamos dicho en el capítulo 2 que el Estado es principalmente una maquina inexpresiva que se comunica por símbolos, es decir, que lo suyo es fundamentalmente lo inadecuado. La ciudadanía como mera forma imaginativa se encuentra atada de manera inevitable al Estado o Leviatán, Dios mortal que, además de sentir colera como el Dios supersticioso que denuncia Spinoza, decide según sus criterios y mediante símbolos confusos que está adentro y que afuera, quien es ciudadano y quien no.

⁸⁹ Durante todo el TTP, principalmente en las denuncias a los fanáticos religiosos, Spinoza va a decir que los hombres ignorantes *imaginan* a Dios con ciertas cualidades. Imaginan que tiene voluntad, entendimiento, hace milagros, es imperfecto, obra sin necesidad, etc. Estas imaginaciones, sin embargo, no son casuales, es decir, Spinoza afirma que muchos de estos fanáticos religiosos tienen unas intenciones de fondo que no tienen nada que ver con la simple interpretación de la escritura, sino que, por el contrario, imaginar a Dios con voluntad o imaginar que hace milagros, tiene en el fondo intenciones políticas y religiosas de dominación. Este es el caso de Moisés, quien imagina a Dios como un ser vengativo y con colera para asegurar que el pueblo judío que escapó de Egipto, y no tenía Estado alguno, siguiera sus normas y leyes, guiados no solamente por el amor a las leyes y el prójimo, sino por el miedo al castigo divino. No por nada, es en esta crítica presente en el TPP y en el Apéndice al primer libro de la Ética en donde Althusser va a encontrar “la matriz de toda posible teoría de la ideología” (p. 135).

El problema no es, sin embargo, la imaginación como tal. No pretendo decir que es necesario un desencubrimiento de toda la realidad que quite el velo supersticioso del mundo. Este no es tampoco el objetivo de Spinoza. La imaginación, como parte de un género de conocimiento no puede ser acabada, esta es necesaria para algunas funciones básicas de socialización propia de los seres humanos (Spinoza, 2020)⁹⁰. Lo problemático es reconocer a la imaginación como suficiente, es decir, pensar que no hay una potencia de la razón más allá de las facultades imaginativas. El problema fundamental es vivir, individual y socialmente, como si solamente existiera el primer género de conocimiento, como si no se pudiera siempre esforzar la razón, fluctuar entre diferentes estados, vivir o devenir en una vida diferente.

Las nociones comunes juegan un rol central en la teoría del conocimiento de Spinoza, no solo al nivel teórico sino al nivel práctico. Al estar ubicadas en el segundo género de conocimiento las nociones comunes van a representar gran parte de la potencia del intelecto, son el lugar en el que nos encontramos una vez hemos reconocido la existencia del primer género y salido de él (Deleuze, 1975). El conocimiento del tercer género, si bien no está reservado a espíritus más altos, es siempre más difícil de alcanzar y difícil de encontrar en la práctica. Mientras tanto, las nociones comunes van a hacer parte de la vida diaria del hombre razonable que ha aprendido a seleccionar sus encuentros en medio de la Ética de la experimentación, de su vida inmanente (Deleuze, 2008).

A diferencia de la imaginación, en donde entendemos por las meras impresiones, en las nociones comunes hay un esfuerzo de la razón, estas se van a caracterizar fundamentalmente por encontrar algo que es común en términos de composición entre los modos existentes (Spinoza, 2020). No se trata acá de conceptos universales (como los derechos) sino de algo

⁹⁰ Un ejemplo de esto es el tiempo. Este, ontológicamente o al intentar pensar la substancia, no tiene ningún sentido, ya que esta siempre ha existido y siempre existirá. La materia, siempre ha existido en el cuerpo de todo el universo y nunca va a dejar de existir, no le pertenece la duración. En este mismo sentido, las esencias de modos tampoco duran, al nivel ontológico son eternas (solo varían en cantidades extensivas como se dijo en el capítulo 2), incluso, al nivel físico la extensión de un modo no deja de existir, mis partes extensivas simplemente entran en un nuevo nivel de relaciones con otros cuerpos: la tierra, el agua, la planta, el ataúd, el cosmos. Sin embargo, el tiempo como medida de la duración resulta útil para la vida cotidiana, si bien al nivel del intelecto se puede prescindir del tiempo, el intelecto no es suficiente para la vida humana en comunidad, es necesario siempre un poco de imaginación.

que efectivamente tenemos en común con otro modo, algo que permite o engancha una relación de composición con otro existente (Spinoza, 2020). Así mismo, a diferencia de la imaginación, que depende de la exterioridad de lo que causa la afección, las nociones comunes “encuentran en la similitud de la composición una razón interna y necesaria de la conveniencia de los cuerpos” (Deleuze, 1975). Las nociones comunes proceden entonces de manera que encontramos lo que hay en común al nivel particular con un cuerpo (una afección alegre), así como lo que hay en común al nivel casi universal con todos los cuerpos “la universal similitud en las relaciones que se componen al infinito desde el punto de vista de la naturaleza entera” (Deleuze, 1975 pg. 269).

Las nociones comunes operan a un nivel Ético que es fundamental para salir de lo inadecuado. Cuando damos con un encuentro alegre y, por un esfuerzo de la razón, somos capaces de conocer la causa de esa alegría, nos estamos dando cuenta de algo que tenemos en común con eso que nos causó alegría (Deleuze, 1975, 2008). Al mismo tiempo, al tropezarnos con un encuentro triste, nos podemos dar cuenta de que hay algo que no conviene a nuestra propia esencia. La selección de los encuentros empieza solamente en tanto hay nociones comunes. Las ideas adecuadas empiezan solamente mediante la comprensión de un algo en común y esta idea común se explica solamente por nuestra potencia de comprender (Deleuze, 1975). Es decir, se explica solamente por un alma activa que se esfuerza por seleccionar nuevos encuentros, por ir a lo adecuado y lo alegre.

Esta teoría de la adecuación y lo común, tiene un componente político bastante fuerte. Sabemos (por el capítulo 2 y por E IV; Prop 18; Esc⁹¹.) que no hay nada más útil al hombre que el hombre. Es decir, que hay una conveniencia entre los hombres porque estos pueden causarse entre ellos afectos alegres o porque unos para otros resultan útiles en términos prácticos y casi biológicos de supervivencia. Sin embargo, hay algo más en común. Además de la adecuación antes mencionada, hay una adecuación que va al nivel más general en las

⁹¹ Es fundamental comprender que, en este escolio, Spinoza privilegia el uso de la razón para efectuar esta conveniencia. Ya que, es la razón la única que puede enseñar la verdadera utilidad y por lo tanto, la que permite comprender que hay cosas fuera de nosotros que deben ser apetecidas para desarrollar nuestro propio ser, aumentar nuestra potencia de actuar.

relaciones de composición⁹². Esa generalidad es algo que pertenece no solo a la esencia del hombre, sino a la esencia de todos los modos que se encuentran en la faz del universo: la vida.

Es la vida, vida inmanente que no puede ser arrancada de quien la vive, la que debe servir como fundamento político de una nueva comunidad, de una nueva ciudadanía. A diferencia de la condición trascendente de la ciudadanía imaginativa, una ciudadanía que procede por nociones comunes busca el fundamento último de lo que todos los seres tienen en común. Esto opera al nivel más transindividual de la noción común, reconociendo que el otro a quien me encuentro tiene una propia vida inseparable de su forma que puede y debe vivir de la mejor manera, gozando del sumo bien; como al nivel de la universalidad de la noción común, es decir, mediante el reconocimiento que el cuerpo de todo el universo es una sola vida que respira al ritmo de la expresión de Dios.

La vida no implica simplemente una vida orgánica o una mera existencia, si se debe defender un amor a la vida y organizar la comunidad para proteger la vida, esta debe ser comprendida, considero, de dos maneras. En primer lugar, como expresión perfecta de la potencia de Dios, en la que cada modo participa tanto como puede en la potencia y expresión divina. En segundo lugar, vida comprendida como un vivir bien. No se trata solamente de defender la vida solo por el hecho de defenderla, sin, al mismo tiempo, tener en cuenta y poner en el centro de la disputa la manera en que la vida es vivida. Es necesario, en este sentido, que la comunidad se organice de tal modo que el vivir implique vivir bien, de manera alegre y cómoda, sin miedos ni tiranías sobre el cuerpo.

⁹² Incluso en la fundación pasional de una ciudad que señala (Balibar, 2011) los hombres no se encuentran arrojados solamente al primer género de conocimiento, sino que en el proceso de imitación afectiva hay un cierto trazo de las nociones comunes y un cierto tránsito, así sea momentáneo, al segundo género de conocimiento.

Conclusiones.

En primer lugar, podemos concluir que la ontología de Spinoza se presenta como radicalmente opuesta a la del Leviatán, la cual ha configurado la manera en que comprendemos la ciudadanía en la contemporaneidad, abriendo paso a la consideración de una ciudadanía sin Estado. El pensar una ciudadanía sin Estado implica, de manera precisa, pensar esto: ¿de qué manera vamos a organizar la vida en la comunidad por venir? Vida común a todos, que, en la lógica del devenir ciudadanos, no necesita devenir en algo, prescinde de cualquier identificación, de cualquier encasillamiento y comprende, que lo necesario es organizar la comunidad para la protección de una vida inmanente que solo es mía en tanto está con los otros. Supone la organización, esforzada, de una comunidad que permita el disfrute de un solo bien colectivo: el amor a la vida misma. Esto en oposición a una lógica trascendente que encasilla y que impone su propia lógica mediante la coerción y el “monopolio legítimo de la fuerza”.

Esto supone una reconfiguración de todo el plano ontológico y metafísico sobre el cual se entiende toda la política. En este sentido, demostré como la filosofía de Spinoza nos permite reconsiderar la política, no a partir del miedo que es fundamental en el marco lógico hobbesiano, sino a partir del amor a la vida y el disfrute de un sumo bien. Spinoza nos muestra que la configuración de una sociedad o una ciudad puede darse de manera que las personas que la habitan disfruten de un sumo bien colectivo que hace prescindir de todos los demás bienes. Doctrina completamente opuesta a la hobbesiana que, como se demostró, no considera que exista un sumo bien, sino que la esencia y naturaleza del hombre es la de conseguir un deseo tras otro.

En este mismo sentido, Spinoza no construye en ningún momento una naturaleza humana que deba ser completada. Caso contrario al de Hobbes, quien, procediendo por proyección, crea una naturaleza humana que solo el necesario surgimiento del Estado viene a completar. Spinoza entiende lo humano a partir de un profundo análisis de lo que es y no de lo que tiene que ser, entendiendo que no hay naturaleza humana que debe ser completada, sino que lo humano es siempre una simple fuerza y potencia de existir y hacer muchas cosas. Esta potencia de existir está dada por las afecciones y deseos personales de quien vive su propia

vida, al mismo tiempo de que está atravesada por las distintas relaciones que se establecen con las cosas externas, estableciendo que lo humano tiene sentido solamente si entiende de manera transindividual.

La democracia aparece, en sintonía con estos planteamientos, como la forma de gobierno más natural. Esto es así porque la democracia es el régimen de gobierno en el que los hombres conviven unos con otros, generando relaciones compositivas, aumentando su potencia de actuar y cumpliendo sus deseos tal y como está en su naturaleza. Pero, además, y este es un argumento fundamental, porque la democracia conserva completamente el derecho natural. En democracia, los hombres conservan su derecho a decidir sobre lo que es perjudicial o no, lo que es justo o injusto, sin necesidad de cederlo al aparato o instancia trascendente del Leviatán: el poder circula de manera inmanente porque todos pueden decidir sobre todos los asuntos.

Todas estas condiciones ponen, en último término, en disputa unos fundamentos ontológicos que se han tomado como ciertos en la contemporaneidad. La importancia de Spinoza en este trabajo reside en este punto: es este pensador quien nos permite oponer un tipo distinto de ontología y de metafísica que de alguna manera reconstruye el mundo y pone, en el horizonte de lo pensable, nuevas consideraciones que permitan la constante construcción de nuevas comunidades y de ciudadanías sin Estado. En este sentido, ante una ontología que tiene como fundamento el temor al otro, Spinoza opone una que se basa en la concordia y composición entre los hombres; frente al límite negativo del poder soberano, opone la potencia de actuar del cuerpo y de los cuerpos que se unen en multitud; ante la negatividad ontológica, opone una filosofía de la positividad y de la expresión que recorre de manera inmanente al mundo; ante el surgimiento del Estado como destello de racionalidad y única muestra del progreso humano, muestra un Estado que es transitorio que está anclado a un género de conocimiento que, por la pura potencia de existir y pensar, puede ser dejado atrás.

Es solamente situándonos en medio de Spinoza, para usar una expresión de Deleuze (2008), que se abre el camino hacia la consideración de un nuevo tipo de ciudadanía que reconstruya, a partir de la reconsideración de ciertos presupuestos ontológicos, toda la manera en que entendemos y consideramos la política, el Estado, la democracia y la vida en sociedad. Es

mediante la filosofía política de Spinoza, que podemos ponernos en el centro de una discusión que es contemporánea y que debe ser urgente si queremos pensar las comunidades por venir. Es Spinoza quien traza el nuevo horizonte de lo pensable.

Bibliografía

- Abensour, M. (2012). Democracia insurgente e institución. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, 31–48.
- Abensour, M. (2017). *La democracia contra el Estado*. CATARATA.
- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin: notas sobre política*. Pre-textos.
- Agamben, G. (2007). La inmanencia absoluta. En *La potencia del pensamiento* (pp. 481–522). Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es lo contemporáneo? En *Desnudez* (pp. 17–29). Adriana Hidalgo.
- Balibar, É. (2011). Spinoza y la política. *Prometeo, Libros*, 149.
- Balibar, É. (2017). Nuevas reflexiones sobre la igualibertad. En *La igualibertad* (pp. 88–114).
- Benjamin, W. (2001). Para una crítica de la violencia. En *Iluminaciones IV: Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (pp. 23–47). Taurus.
- Charri, N. (2012). La libertad en Hobbes y Spinoza: La libertad en sentido amplio y sus posibles límites legales. En *Spinoza. Octavo Coloquio* (pp. 95–105). Brujas.
- Chaui, M. (2020). *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (1994). Carta a un crítico severo. *Cuaderno Gris, Época II*(11), 24–30.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2019). *Spinoza: filosofía práctica*. Fabulas Tusquets.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo*. Paidós.

- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004a). ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos? En *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*. (pp. 155–173). Pre-textos.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004b). Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible. En *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*. (pp. 239–316).
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx*. Trotta.
- Foucault, M. (1992). Clase del 4 de Febrero de 1976. En *Defender la sociedad* (pp. 85–109). ALMAGESTO- RESCATE.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Debate.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Editorial Nacional.
- Hobbes, T. (1983). *Leviatán o La materia, forma y poder de un Estado eclesiastico y civil*. (C. Moya (ed.)). Editora Nacional.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega Vol I*.
- Macpherson, C. . (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. Trotta.
- Marcuse, H. (1984). *Eros y Civilización*. SARPE.
- Matheron, A. (2020). *Politics, ontology and knowledge in Spinoza* (F. Del Lucchese, D. Maruzzella, & G. Morejón (eds.)).
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo*. Akal.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (1985). *La dictadura*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (1997). *El leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Universidad Autónoma Metropolitana.

- Spinoza, B. (1986). *Tratado Político*. Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1997). *Tratado Teológico-Político*. Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2000). *Tratado de la reforma del entendimiento humano*. Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2017). *Correspondencia* (A. Domínguez (ed.)). Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Tiqqun. (2001). Introducción a la guerra civil. *Tiqqun 2*.
- Tuck, R. (2011). *Philosophy and Government 1572–1651*. Cambridge University Press.
- Vergara, F. (1989). La Paideia Griega. *Universitas Philosophica*, 11–12, 153–168.
- Weber, M. (2007). *La política como vocación*. Alianza Editorial.