

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Spinoza, filosofía de la liberación

Spinoza: Philosophy of Liberation

*Diego Tatián*

UNC – CONICET

diegotatian@gmail.com

### ABSTRACT

In questo saggio la filosofia di Spinoza viene interpretata non tanto come una filosofia della libertà quanto come una filosofia della liberazione. Gli esseri umani, originariamente e naturalmente soggetti alle avversità e alla servitù, conquistano la libertà attraverso la vita politica e il pensiero (in Spinoza vi è un contenuto filosofico della politica e un contenuto politico della filosofia). La prospettiva emancipatoria che viene messa in campo si fonda su di un'ontologia che rompe con la classica contrapposizione tra libertà e necessità. La costruzione spinozista della libertà (la liberazione) prescinde piuttosto dalla nozione di "volontà libera", che viene sottoposta a critica filosofica. La libertà che risulta dalla filosofia dell'immanenza è pubblica, una forma di vita collettiva che stabilisce le condizioni materiali, sociali e politiche che permettano alla potenza individuale e comune di manifestarsi in azioni, di sviluppare il potere di pensare di cui è capace e di esprimerlo nella conversazione civile. Spinoza chiama democrazia l'esistenza collettiva così organizzata e la contrappone allo «stato di solitudine».

PAROLE CHIAVE: Libertà; Necessità; Servitù; Affetti; Democrazia.

\*\*\*\*\*

Spinoza's philosophy is a philosophy of liberation rather than a philosophy of freedom. Originally and naturally subjected to adversity and servitude, human beings conquer their freedom through political life and thought (there is in Spinoza a philosophical dimension of politics and a political dimension of philosophy). The emancipatory perspective that is put into play is based on an ontology that breaks with the classical opposition between freedom and necessity. Rather, the Spinozist construction of freedom (liberation) dispenses with the notion of "free will", and subjects it to philosophical review. The freedom that results from the philosophy of immanence is public, a collective lifestyle that establishes the material, social and political conditions for the individual and common power in civil conversation. Spinoza calls democracy the collective existence thus organized, and contrasts it with the «state of solitude».

KEYWORDS: Freedom; Necessity; Servitude; Affects; Democracy.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXX, no. 58, 2018, pp. 115-130

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/8394>

ISSN: 1825-9618



Varios interlocutores con los que Spinoza intercambi6 misivas filos6ficas le plantearon, con distintos grados de cortesía, que su filosofía destruye la libertad humana – entendida ésta a la manera teol6gico-metafísica como “voluntad libre”. Es lo que se halla en el centro de la discusi6n con Blyenbergh<sup>1</sup>, lo que observa en su carta Lambert Velthuysen<sup>2</sup>, lo que se explicita en el intercambio epistolar con Tschirnhaus en torno al cotejo con Descartes sobre el libre albedrío<sup>3</sup>, o lo que en las últimas cartas Oldenburg transmite a Spinoza en nombre de «sus lectores» como «lo que realmente les atormenta»<sup>4</sup>. Ocupa asimismo el núcleo del escándalo filos6fico al que se abocan las refutaciones convencionales que el spinozismo desencaden6 de inmediato (de las que Coleerus proporciona un somero elenco en su biografía del filósofo<sup>5</sup>). El spinozismo – tal la impugnaci6n que se repite una y otra vez – destruye pues la libertad, y con ella la moralidad y la religi6n.

En realidad no se trata de ninguna destrucci6n sino de una transformaci6n conforme una operaci6n filos6fica radical que conmueve la visi6n moral del mundo fundada en una metafísica de las causas finales: la ontología de la sustancia que expone la primera parte de la *Ética* proporciona una nueva teoría de la libertad divina, y con ella el fundamento de una nueva manera de entender y practicar la libertad humana, es decir de la experiencia ética y la vida política. Spinoza deduce la sustancia única – no parte de ella – en las primeras diez proposiciones de la *Ética*, en las que demuestra –positivamente y por el absurdo: se activa en estas páginas una máquina vertiginosa de demostrar – un conjunto de afirmaciones filos6ficas que establecen la unidad de la sustancia por consecuencia l6gica, en ruptura con la acepci6n tradicional – tanto aristotélica como cartesiana – que postula su multiplicidad<sup>6</sup>.

En primer lugar, no es posible la existencia de dos o más sustancias que tengan el mismo atributo, es decir la misma naturaleza o esencia, pues de ser así en nada se diferenciarían entre sí (prop. 5). Por ello mismo, una sustancia no puede ser causa de otra sustancia (prop. 6) – dado que en ese caso debiera serlo de una sustancia de diferente atributo, es decir con la que nada tiene en común, lo que es absurdo conforme la proposici6n 3 («No puede una cosa ser

<sup>1</sup> B. SPINOZA, *Correspondencia*, versi6n de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, Carta 20, Carta 22.

<sup>2</sup> *Ivz*, Carta 42.

<sup>3</sup> *Ivz*, Cartas 57-58.

<sup>4</sup> *Ivz*, Cartas 71, 73-75, 77-79.

<sup>5</sup> AA.VV., *Biografías de Spinoza*, versi6n de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, pp. 128-134.

<sup>6</sup> No obstante la singularidad de la noci6n indeterminada de sustancia única acuñada por Spinoza, resulta necesario destacar – como ha sido señalado, entre otros estudiosos, por H.A. WOLFSON en su clásico *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1932 y por L. DUJOVNE en *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*, Buenos Aires, Ensayos Filos6ficos, 1940-1944 – la existencia de importantes fuentes escolásticas – en particular del Renacimiento holandés – en la elaboraci6n de la teoría de la sustancia formulada en *Ética* I.



causa de la otra si entre sí no tienen nada en común»: con ello se revela la imposibilidad filosófica de la *Creatio*). Por consiguiente, una sustancia deberá existir necesariamente en virtud de su naturaleza, es decir su existencia se halla implicada en su esencia (prop. 7). Y finalmente, toda sustancia deberá ser por necesidad infinita (prop. 8), puesto que solo podría ser limitada por otra sustancia de igual naturaleza, cuya existencia se demostró imposible<sup>7</sup>.

La sustancia spinozista no puede ser producida exteriormente – pues en ese caso debería existir una pluralidad de sustancias finitas de igual naturaleza o esencia o atributo, idea que es precisamente lo que revela su imposibilidad en las primeras proposiciones de la *Ética* –, y deberá por tanto ser causa de sí misma: existir necesariamente en virtud de su esencia. Spinoza llama *natura naturans* a Dios o la sustancia o la naturaleza considerados en tanto causa, y *natura naturata* si se los considera en tanto efecto. Que Dios es causa de sí mismo implica que es efecto de sí mismo, y también – por univocidad – que es causa de sí en el mismo sentido en que es causa de todas las cosas.

Spinoza define la causalidad natural o divina en las proposiciones 16, 17 y 18 de la primera parte de la *Ética*. Necesariamente, de la naturaleza divina deberán seguirse infinitas cosas en infinitos modos (prop. 16). Dios no crea por libre voluntad – ni por entendimiento, ni por amor – sino que es causa necesaria: todas las cosas se siguen de su naturaleza (que no está constituida por un entendimiento y una voluntad – relegados a la condición de modos como el movimiento y el reposo [E, I, 32, corol. 2] – sino por una potencia infinita) en igual sentido que de la naturaleza del triángulo se sigue que sus ángulos equivalen a dos rectos y todas sus propiedades necesariamente. Así concebida, la causalidad divina no es trascendente sino inmanente (prop. 18): los efectos permanecen en la causa y la modifican, así como la causa permanece en los efectos y los mantiene en la existencia en tanto se definen como una modificación de la potencia divina que los produce. La noción de causa inmanente sustituye la idea de “creación continua” por la de producción permanente: las cosas no solamente son por Dios sino también en Dios (*in Deo*), por lo que se ha sugerido el vocablo *pan-en-teísmo* (en vez de panteísmo, término técnicamente inapropiado) para designar la filosofía de Spinoza.

En la proposición 17, en tanto, nos encontramos con una ruptura filosófica fundamental en relación a la tradición judeo-cristiana que adjunta la necesidad a la naturaleza y la libertad a la voluntad. En efecto, Spinoza dismantela allí la oposición entre libertad y necesidad para afirmar que libre es todo aquello que existe y obra por necesidad de su naturaleza y no coaccionado por

<sup>7</sup> Sobre la deducción de la sustancia ver F. MIGNINI, *LEtica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993, pp. 49-73.

ninguna causa externa (tampoco por coacción interna, que obligaría a la naturaleza a hacer algo en contra de sí misma – lo que es absurdo en el planteo de Spinoza). Precisamente porque actúa en virtud de las solas leyes de su naturaleza, Dios es causa libre. La libertad divina no es voluntad libre sino acción necesaria: plena manifestación de una potencia infinita de producir infinitas cosas en infinitos modos.

Pensada a la manera spinozista, en suma, la libertad divina no es nunca – según la conciben los «adversarios» (*adversarii*) – poder de no, inoperancia, retención, posibilidad no consumada. Afirmar en Dios un poder de no hacer es afirmar una imperfección y una impotencia, pues ningún hiato o inadecuación es posible postular entre la esencia divina y la existencia implicada en ella. Es el núcleo del diferendo que ocupa el centro de la discusión con Hugo Boxel a partir de una consulta sobre la existencia o no de espectros, lémures y «almas sin cuerpo». Allí Spinoza sostiene que «quien afirma que Dios pudo omitir la creación del mundo, confirma, aunque con distintas palabras, que fue hecho por azar, ya que surgió de una voluntad que pudo no existir»<sup>8</sup>. Igualmente distorsivo resulta concebir su libertad en tanto «absoluto beneplácito», según la expresión del Apéndice de *Ética* I (*ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito*) – que Vidal Peña traduce por «capricho absoluto» y en su versión francesa Roland Caillois vierte por «bon plaisir absolu»<sup>9</sup>.

«Voluntad libre», «azar», «beneplácito», son términos que se implican, contradicen y niegan la potencia necesaria-libre de Dios. Los seres humanos, en tanto, no son causa de sí mismos, es decir su existencia no se halla contenida en su esencia; lo que son y lo que hacen resultan determinados por la potencia infinita de la sustancia divina como efectos necesarios de la misma. Son necesarios pero en virtud de su causa. La vida y las acciones humanas se explican pues – en su mayor parte – por una hetero-determinación en la compleja trama transindividual donde tienen inscripción y por la que se constituyen. Es decir, la existencia se halla inmediatamente «obnoxius affectibus», arrastrada por los afectos, y por consiguiente a merced del poder de la fortuna<sup>10</sup>. Ese poder es un poder violento, que en la historia de la cultura fue expre-

<sup>8</sup> B. SPINOZA, *Correspondencia*, Carta 54.

<sup>9</sup> B. SPINOZA, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, 1954, p. 62.

<sup>10</sup> «Obnoxius», escribe Marilena Chaui, es un término de origen jurídico que expresa la condición de hallarse alguien expuesto y sometido a un poder externo que lo coacciona y lo obliga a hacer algo contra su deseo: «significa, literalmente, ser arrastrado por otro». La fórmula spinozista «obnoxius affectuum viribus» (sometido a – arrastrado por – la fuerza de los afectos) probablemente sea una reescritura de la expresión tacitiana «obnoxius fortunae» (M. CHAUI, *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016, pp. 384-385). A su vez, en una anotación del *Pequeño léxico razonado* que acompaña su traducción del *Trattato politico*, Paolo Cristofolini sostiene que «obnoxius» contiene «la doble valencia de lo que daña y lo que invade o impregna», e inspirándose en un pasaje de la traducción leopardiana del *Manual* de Epicteto, vierte «affectibus obnoxius» con «atravesado por los afectos» (B. SPINOZA, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 1999, p. 241).



sado con la metáfora del mar en tanto mundo imprevisible y fluctuante de fuerzas que, desencadenadas, provocan el naufragio de las vidas – el sintagma spinozista «*fluctuatio animi*» conserva un eco de esa vieja metáfora marina.

Spinoza no postula pues una libertad ya dada (anterior, natural, inmediata) en los individuos, sino que más bien parte de un sometimiento a la adversidad y al infortunio que las existencias deberán revertir para construir una libertad cuya irrupción presupone lo común, la composición, la comunidad. Es decir, el spinozismo no se plantea tanto como una filosofía de la libertad (de la que los individuos se hallarían dotados y que ningún poder común podría legítimamente menoscabar), sino más bien como una *filosofía de la liberación*, consistente en la producción de un conjunto material de condiciones necesarias para que los cuerpos y las inteligencias se vuelvan activos y desarrollen su impredecible potencia de obrar y de pensar. Una física de la impotencia es lo que Spinoza explicita en *Ética* IV como *De servitute humana*, donde consta un registro de la adversidad necesariamente presupuesto por el realismo emancipatorio que constituye la más íntima promesa del spinozismo. Que la de Spinoza es una filosofía de la liberación significa en primer lugar que la libertad es efecto y resultado de un «camino» – «Paso, por fin, a esta última parte de la *Ética*, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir del camino para llegar a ella» (E, V, praef.)<sup>11</sup> – que allana la potencia de la razón. La libertad de la que aquí se trata es la de una *Mentis libertas*, que integra una cadena equivalencial con felicidad y con salvación («*nostra salus, seu beatitudo, seu libertas*»), así como también con «gloria», «*acquiescentia animi*» y «amor Dei» (E, V, 36).

En tanto «partes de la naturaleza» sometidas a la contrariedad – que el axioma de E IV formula en su núcleo irreductible<sup>12</sup> –, los seres humanos se hallan naturalmente en estado de servidumbre, no de libertad. La servidumbre es pues inherente a la finitud, connatural a la condición modal. En el Prefacio de E IV es definida como sigue:

«Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues un hombre sometido a los afectos (*affectibus obnoxius*) no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna (*fortunae juris*), cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado (*coactus*), aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo peor»<sup>13</sup>.

La jurisdicción de la fortuna opera sobre la existencia humana por medio de los tres grandes poderes que la determinan en la “vida común”, según el re-

<sup>11</sup> B. SPINOZA, *Ética*, versión de V. Peña, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 375-376. Salvo indicación en contrario, en todas las citas de la *Ética* se emplea esta versión.

<sup>12</sup> «En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida» (*ívi*, p. 293).

<sup>13</sup> *Ívi*, pp. 279-281.

levamiento manifiesto en el proemio del *Tratado de la reforma del entendimiento*: la ambición, la avaricia, el placer.

### 1. *El laberinto de la servidumbre*

El origen del deseo de pensar es la experiencia de la vanidad de las cosas – «Postquam me experientia docuit, quae in communi vitâ frequenter occurrunt, vana et futilia esse...», según el extraordinario comienzo en primera persona del TRE – y la experiencia de la servidumbre – es decir de la irrecusable finitud: de la impotencia, la precariedad, la vulnerabilidad, la *imbecilitas*, la indigencia, el desasosiego solitario a merced del mundo externo, la fragilidad frente del poder de otro que nos somete a su derecho volviéndonos *alterius juris*, y finalmente el miedo a la muerte. Por ello, el vínculo (seguramente de matriz estoica) entre la servidumbre y el imaginario afectivo de la muerte conlleva una decisiva implicancia ética y política que, en la serena disrupción de la proposición 67 de *Ética* IV, se desvía del más hegemónico carácter tautológico de la filosofía heredada: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida (*non mortis, sed vitae meditatio est*)». El hombre cuya existencia se determina por el miedo a la muerte se halla naturalmente proclive a la tristeza, la melancolía, la soledad, la humildad (es decir la desestimación de la propia potencia) y el sometimiento político. Más aún: el «timor mortis» activa el paradójico deseo de dar la vida («dar su sangre y su alma...»), conduce a desear la muerte «para orgullo de un solo hombre». La paradoja del miedo a la muerte que conduce a desearla – un caso particular extremo de la «*fluctuatio animi*» – fue señalada con recurrencia por la tradición epicúrea<sup>14</sup>.

*Servitudo* es experiencia inmediata de la precariedad y de la impotencia propia de la condición finita cuando en ella se funda una forma de vida y un concomitante régimen afectivo que colma el deseo de pasiones tristes, y determina de manera pasiva su inscripción ontológica y social. En última instancia es la prevalencia de la muerte en la imaginación lo que proporciona la clave al asombro político frente a seres humanos que se debaten por la perpetuación de su propia esclavitud y no por la liberación de las condiciones de sometimiento bajo las que se hallan. El pasaje completo dice:

«Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico (*summum sit arcanum*) y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres (*homines deceptos habere*) y en disponer, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que

<sup>14</sup> «el común de la gente, unas veces huye de la muerte por considerarla la más grande de las calamidades y otras veces la añora como solución a las calamidades de la vida» (EPICURO, «Carta a Meneceo», *Obras completas*, versión de J. Vara, Madrid, Cátedra, 1996, p. 88); y Lucrecio: «el temor a morir inspira en los humanos un odio tal a la vida y a la vista de la luz, que con pecho afligido se dan ellos mismos la muerte» (LUCRECIO, *De rerum natura / De la naturaleza*, edición bilingüe, versión de E. Valentí Fiol, Barcelona, Bosch, 1993, p. 245).



se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un estado libre, no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad»<sup>15</sup>.

Existe en efecto un “secreto” de la servidumbre, que es tarea de la crítica filosófico-política desentrañar. La perpetuación del miedo por la religión (el miedo que la religión perpetúa es el miedo a la muerte y al castigo después de la muerte); la inducción del deseo de servir y la puesta a disposición de la propia vida para orgullo de uno solo son, dice Spinoza, efectos de un “engaño”.

En el Capítulo I de *El Anti-Edipo* sobre las «máquinas deseantes», Deleuze y Guattari invocaban este pasaje del TTP al que adjudican la formulación del problema político fundamental<sup>16</sup> – cuya historia pareciera la de una persistencia trágica – pero lo sustraían de su explicación por el “engaño” para inscribirlo en una filosofía del deseo – que en este caso, como en el de la servidumbre en general, adopta una dirección autodestructiva. En su facticidad, el deseo de servir – la servidumbre en tanto objeto de lo que Spinoza llama «voliciones» (pero no “servidumbre voluntaria”, expresión inadecuada para volverla equivalente con la *servitudo* spinozista) – revela mejor que nada el carácter ficticio de la libertad en tanto voluntad libre: la heteronomía de la conciencia y la hetero-determinación del *conatus*.

Recuperado con intensidad a fines del siglo pasado para dar cuenta del “enigma” de la dominación – en virtud del cual su explicación no se hallaría en el dominador sino en el dominado –, el concepto de “servidumbre voluntaria” porta consigo, así formulado, la vieja idea de un querer soberano y de una voluntad libre<sup>17</sup>, que la filosofía de Spinoza busca precisamente deponer. La crítica de las supersticiones teológicas y políticas – en el mismo sentido que la

<sup>15</sup> B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, versión de A. Domínguez, Madrid, Alianza, pp. 64-65.

<sup>16</sup> «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 tratara de su salvación? [...] ¿Por qué soportan los hombres desde hace siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de *quererlas* no solo para los demás sino también para sí mismos? Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehúsa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando pide una explicación a partir del deseo, en términos de deseo: no, las masas no fueron engañadas, desearon el fascismo» (G. DELEUZE – F. GUATTARI, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972), Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 36).

<sup>17</sup> En la poderosa formulación al comienzo del *Discours* laboeciano: «Por el momento, sólo desearía comprender cómo es posible que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades y tantas naciones muchas veces soportan un solo tirano que no tiene más poder que el que le dan; que no es capaz de dañarlos sino en la medida en que quieran soportarlo, y que no podría hacerles ningún mal si no prefirieran sufrirlo en vez de contradecirlo. Cosa en verdad sorprendente, y no obstante tan común que en lugar de sorprenderse más bien habría que sentir pena: ver cómo un millón de hombres son miserablemente avasallados con el cuello bajo el yugo, no porque estén obligados por una fuerza poderosa, sino más bien porque se hallan fascinados y, por así decir, encantados por el sólo nombre del uno, de quien no deberían temer ningún poder puesto que está solo, ni amar sus cualidades puesto que con ellos es inhumano y cruel» (E. DE LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, versión de D. Tatián, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, pp. 22-23).

crítica de la economía política llevada a cabo por Marx dos siglos más tarde – convoca a un minucioso trabajo sobre la materialidad estricta de las determinaciones que establecen y consolidan las relaciones de dominación. El sometimiento de unos seres humanos por otros, en efecto, se debe a la obra de un conjunto de fuerzas y determinaciones económicas, sociales, ideológicas y políticas sobre el deseo para su determinación externa a desear, imaginar y actuar de un cierto modo. Si nos atenemos al pasaje del prefacio del TTP donde se ha creído hallar la idea de una *servitudo* que sería “voluntaria”, en realidad comprobamos que no hay tal cosa: no hay, en efecto, un “enigma” que aceptar sino un «gran arcano» (*summum arcanum*) que desentrañar, denunciar y revertir: el «engaño», el «disfraz», el «miedo», la «ignominia» de estar sometido a otro y sin embargo experimentarla como si fuera el «máximo honor».

En tanto crítica de la ideología de su tiempo, la denuncia spinozista de la superstición expone pues los mecanismos materiales de captura del deseo y la imaginación, con total prescindencia de una voluntad libre en la producción de los consentimientos – o de las resignaciones. La crítica de la dominación no parte de un estupor ante una presunta elección paradójica de servir a otro o de ser dominado por él («lo que la lengua rehúsa nombrar»<sup>18</sup>), sino de la necesidad de remitir los deseos a sus causas, ignoradas por quienes desean, solo conscientes de sus voliciones tal y como se manifiestan. Es decir, se lleva a cabo como una crítica de la vida afectiva. Los seres humanos, efectivamente, se hallan sometidos a y por sus afectos – por una exterioridad que en su desproporción los reduce a la impotencia –, no debido a una preferencia voluntaria y libre de estarlo. Es en relación a esa captura por poderes externos que afectan de tristeza las vidas sometidas a ellos que se requiere una liberación<sup>19</sup>.

La contraposición no es por tanto entre libertad y necesidad sino entre autodeterminación y heterodeterminación. Cuando obramos determinados por una causa exterior, decimos que esa operación es pasional: resulta de ser afectados por un poder extraño frente al que permanecemos pasivos. Pasividad no equivale a quietud; antes bien se manifiesta como una efectuación, como una operación reactiva a la que estamos conminados por acción de algo o alguien de cuyo poder somos objeto, en vez de construirnos como sujeto que actúa y de ese modo entra en composición con las causas exteriores para producir un efecto común.

En la definición 7 de *Ética I* Spinoza diferencia entre actuar (*agere*) y estar determinado a obrar (*operari*). En el primer caso el verbo indica algo que es

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>19</sup> Para una crítica de la interpretación del pasaje del prefacio del TTP aquí referido en términos de «servidumbre voluntaria» ver F. LORDON, *Capitalisme, désir et servitude. Marx avec Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010, pp. 30-35.



causa adecuada de sus propias acciones, mientras que en el segundo caso se refiere a algo que es impulsado a obrar de manera coactiva:

«Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a actuar; y necesaria, o mejor coaccionada, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera (*ea res libera dicitur quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*)»<sup>20</sup>.

El problema ético-político de la libertad – que en Spinoza es avatar de la clásica reflexión acerca de la “vida buena” – se concentra en la tarea de sustraer a la existencia de la pasividad frente a determinaciones externas que la coaccionan a efectuar operaciones de las que no es ella misma la causa adecuada. Libertad pues como *emendatio* existencial que consiste en sustituir esa reactividad pasional en favor de la vida activa, que se halla siempre incur-sa en un sistema de vínculos a partir de los cuales se tratará de construir comunidad y de transformar en una composición favorable la originaria adversidad de sus términos.

Para ello, ante todo es necesario sobreponer la experiencia a la «imaginación» de la libertad como «libre decreto» y adjuntarla a su entendimiento como «libre necesidad», según se describe en la importante Carta 58 a Tschirnhaus así como en el Apéndice de *Ética* I. Esto es, sustraerla a la inmediata creencia en que la libertad equivale a la conciencia de las voliciones y los apetitos que experimentamos, sin que la conciencia se extienda al conocimiento de las causas que determinan de ese modo el apetito, o producen esas voliciones: «esta es la famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan solo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados»<sup>21</sup>. Así concebida, la «ficción» de la libertad encierra un sistema de representaciones y una entera sociabilidad que se establece a partir de ficciones anejas tales como las de «alabanza», «vituperio», «pecado» o «mérito»<sup>22</sup>.

En tanto práctica filosófica y política que se orienta a extender el pensamiento desde la inmediata conciencia de los apetitos hasta el conocimiento de las causas que los producen, la tarea de liberación aquí planteada implica un desplazamiento desde la ficción del carácter individual de la libertad (que consistiría en dar curso al deseo tal y como se manifiesta a la conciencia) hacia la dimensión transindividual originaria, sin la cual no es posible dar cuenta adecuadamente de sí mismo.

<sup>20</sup> Me aparto aquí de la versión de Vidal, quien traduce *agere* por «obrar» y *coacta* por «compelida».

<sup>21</sup> B. SPINOZA, *Correspondencia*, Carta 58.

<sup>22</sup> B. SPINOZA, *Ética*, pp. 113-118.

## 2. *Libertad pública*

La filosofía spinozista enseña de este modo que ninguna criatura es soberana, propietaria de sí – o en palabras de la *Ética*: los seres no son *en sí mismos* sino *en otro*; no se explican ni se conciben *por sí mismos* sino *por otro*. Ese otro es la naturaleza o la sustancia o Dios – que en Spinoza no es persona, no es alguien, no un sujeto, ni algo que ordena y establece decretos por libre voluntad, ejerce conscientemente un poder, castiga, premia, condena o salva. El *Díos* de Spinoza – si quisiera mantenerse la palabra, de la que sin embargo se podría prescindir sin que su filosofía perdiera nada – es indeterminado e irrecíproco. Todos los seres son en él (*in Deo*) y se definen por una capacidad de producir efectos en sí mismos y en los otros, por una potencia de actuar que explica y expresa la esencia infinita de Dios de manera determinada. Pero en cuanto parte de la potencia infinita de la naturaleza, la potencia por la que los modos finitos existen y obran no les es propia sino completamente impropia – o “transindividual”, según el concepto de matriz simondoniana con el que Etienne Balibar abonó la discusión spinozista a partir de su escrito de 1997<sup>23</sup>. En efecto, hay siempre una dimensión transindividual e impropia en lo que hacemos y pensamos, que sólo puede ser descifrada en la práctica y colectivamente. Nos hallamos aquí en las antípodas del sujeto cartesiano, en medio del complejísimo juego de ser con otros en una trama de afecciones y afectaciones por la que cada uno de ellos es determinado a obrar de una cierta y determinada manera.

A los presupuestos ontológicos de la libertad humana reseñados hasta aquí es necesario añadir que Spinoza niega que una idea pueda ser causa de un efecto en la extensión y que un cuerpo pueda causar un efecto en el pensamiento. Con ello desmantela la representación de la libertad que la funda en una acción voluntaria del alma sobre el cuerpo – pues «ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo...» (E, III, 2) –, y la revela como una ficción. Cuerpo y alma no están pues “unidos” de manera ninguna, ni son “paralelos” (caso en el cual se estaría restableciendo el dualismo), sino más bien «son una sola y la misma cosa (*Mens et Corpus una, eademque res sit*)», ya la consideremos bajo la perspectiva del atributo pensamiento o ya sea que se la considere bajo la perspectiva de la extensión – es decir, designan una *identidad* que «se expresa de dos maneras (*duobus modis expressa*)».

En el largo escolio de esta proposición – donde se concibe al cuerpo como «fábrica» (*fabrica corporis*) y se pone de manifiesto la ignorancia general re-

<sup>23</sup> E. BALIBAR, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Delft, Eburon, 1997. La versión originaria de este texto fue una conferencia impartida en la Spinozahuis de Rijnsburg el 11 de mayo de 1993.



specto a lo que un cuerpo puede en virtud de las solas leyes de su naturaleza – Spinoza introduce una referencia al lenguaje, no irrelevante para la dimensión política y pública de la libertad que motiva la redacción del *Tratado teológico-político*. En ese escolio, en efecto, se afirma que los seres humanos no tienen poder sobre lo que dicen o callan puesto que el lenguaje obedece a una materialidad autónoma de una presunta voluntad libre:

«los asuntos humanos se hallarían en mucha mejor situación, si cayese igualmente bajo la potestad del hombre tanto el callar como el hablar. Pero la experiencia enseña sobradamente que los hombres no tienen sobre ninguna cosa menos poder que sobre su lengua»<sup>24</sup>.

El lenguaje se determina por un impulso – que, como sucede con los afectos, difícilmente los seres humanos son capaces de contener – y se basa en la memoria involuntaria de las palabras. La conclusión materialista a partir de haberse postulado la identidad de cuerpo y alma es que «quienes creen que hablan o callan, o hacen cualquier cosa por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos»<sup>25</sup>.

El alma no es “causa libre” del lenguaje ni de sus acciones sino que está determinada a hablar o callar por algo determinado a su vez; en otros términos: así como «no hay ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc.» (E, II, 48, esc.), tampoco hay una facultad absoluta de hablar. El lenguaje se explica por los movimientos del cuerpo y la *connexio* extensa, por lo que no es efecto del pensamiento en tanto concatenación de ideas. Sin embargo, precisamente debido a que el cuerpo y el alma (en tanto *idea corporis*) son «una sola y la misma cosa», la libertad de palabra no es inesencial ni exterior a la libertad de pensar. En efecto, el *Tratado teológico-político* no se propone tanto resguardar una libertad privada como fundar una libertad pública; ni tanto preservar la libertad de conciencia de su posible daño por parte de un poder común, como producir una libertad institucional capaz de expresar – sin expropiar – una *potentia democrática* que existe por naturaleza como poder colectivo de actuar y como inteligencia general. Esa común libertad civil, para ser tal, deberá manifestar (extender, incrementar, enmendar, desviar, politizar...) los derechos naturales y la naturaleza humana sin presuponer su cancelación ni su alienación – a la vez que su institución no equivale al derecho de cada cual «a vivir según su propio criterio». Se desvanece pues la tajante distinción entre *foro interno* y *foro externo* que Hobbes había establecido sustrayendo el primero (las creencias y las ideas en la medida en que no se comunican) del poder punitivo legítimo del Leviatán, cuyo ejercicio quedaba reducido a la exterioridad de las acciones y las palabras.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 205-206.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 207.

Contrario a ello, no hay para Spinoza libertad retenida, no manifestada o clandestina. La libertad es siempre política, efecto en la exterioridad, comunicación, puesto que el pensamiento es una *res publica*. No hay, en suma, «mentes libres que habiten cuerpos obedientes», ni «libertad de pensamiento si hay servidumbre de los cuerpos»<sup>26</sup>, ni es posible pues pensar lo que se quiere sin decir lo que se piensa (sometido esto a las restricciones que establece la paz), por lo que las ideas, las acciones y las palabras mantienen una unidad concomitante a la identidad del cuerpo y el alma que se expresa a través de ellas. Aunque la matriz tacitiana de la inspiración spinozista atestigua la “rareza” de la libertad («Rara temporum felicitate, ubi sentire quae velis, et quae sentias dicere licet» – Tácito, *Historias*, I, 1), en cierto sentido el «Estado violento» es siempre provisorio si no una imposibilidad, por cuanto su propósito – imperar sobre las almas e imponer las opiniones y los afectos de los ciudadanos para que opinen y sientan de manera diferente a como lo hacen – está condenado al fracaso debido a la constitución del derecho natural humano. Aunque se lo proponga, nadie es capaz de renunciar a su libertad de opinión y pensamiento, por lo que atenta contra sí mismo un Estado que busca imponer obligaciones y prohibiciones sobre el habla civil, la contienda política y la conversación filosófica, pues «ni los más versados, por no aludir siquiera a la plebe, saben callar. Es este un vicio común de los hombres: confiar a otros sus opiniones, aun cuando sería necesario el secreto. El Estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que se piensa»<sup>27</sup>.

Spinoza parte, pues, de la constatación de un hecho: los seres humanos son incapaces de ocultar sus pensamientos, que tienden siempre a manifestarse, a exteriorizarse en lenguaje y ponerse en circulación. La libertad de expresión (la *libertas philosophandi* pero no sólo; también la libertad de opinar sobre todas las cosas de todas las personas, cualquiera sea su competencia para hacerlo) no es tanto un imperativo moral como un requisito y una institución de la vida social que aspira a no ser violenta, habida cuenta de la irreductible diversidad humana en lo que respecta a las creencias y opiniones en materia religiosa, filosófica y política.

Lejos de obtener el efecto buscado de reprimir las opiniones adversas y ser eficaz en la censura de las palabras públicas que realizan y expanden la libertad de pensar, la violencia contra el lenguaje ocasiona lo contrario («...está muy lejos de ser posible que todos los hombres hablen de modo prefijado. Antes al contrario, cuanto más se intenta quitarles la libertad de hablar, más

<sup>26</sup> W. MONTAG, *Cuerpos, masas, poder* (1999), Madrid, Tierradenadie Ediciones, 2005, pp. 79-80.

<sup>27</sup> B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, p. 410.



se empeñan en lo contrario»<sup>28</sup>), y tienen por efecto la persecución, el exilio y el suplicio de las personas honradas, a la vez que la deslealtad y la adulación de quienes medran en la proximidad del monarca.

La libertad establece así la encrucijada entre filosofía y política que conjunta el contenido filosófico de la política y el contenido político de la filosofía. La *libertas philosophandi* es una libertad política elemental en el spinozismo (más que un motivo liberal acaso podría detectarse aquí un lejano eco socrático), a la vez que las instituciones políticas democráticas expanden las condiciones de una filosofía común o en común, es decir una multiplicación no estrictamente de filósofos sino de «lectores con espíritu filosófico», según el anhelo de interlocución al que convoca el prefacio del *Tratado teológico-político*<sup>29</sup>.

### 3. *Libertad común*

Al igual que Dios, el hombre obra por absoluta necesidad de su naturaleza, y conforme esa necesidad se esfuerza por conservar su ser. La libertad humana - dice Spinoza en el capítulo del *Tratado político* sobre el derecho natural - no podría ser atribuida a nada que suponga impotencia (no existir, no pensar, no actuar en conformidad con la naturaleza...) puesto que es una virtud y una perfección que no debe ser confundida con la «contingencia» (TP, II, 7)<sup>30</sup>. Se introduce allí una clásica distinción del derecho romano entre estar y obrar bajo el poder de otro (*alterius juris esse*) y ser autónomo (*sui juris esse*). Spinoza describe someramente aquí las formas de ejercicio de poder que afectan o destruyen la libertad, por coacción o por impedir que alguien actúe orientado por la propia *utilitas* según su naturaleza. Esas formas son materiales (encarcelar, desarmar, impedir el movimiento por alguna amenaza...) o ideológicas: infundir miedo, conceder favores para mantener a alguien obligado, pero también el «engaño» que se apropia de la facultad de juzgar de otros para someterlos de ese modo a su propia conveniencia (TP, II, 9-11).

En el estado de naturaleza el derecho natural - por consiguiente la libertad - es siempre precario, frágil, mínimo (o directamente nulo) y abstracto. Es esta la principal diferencia con el jusnaturalismo hobbesiano, del que Spinoza parte para subvertirlo. En efecto, la política es autoinstitución de la libertad que no tanto conserva sino más bien concreta al derecho natural y le confiere realidad, por lo que la libertad puramente individual es una postulación

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 415.

<sup>29</sup> «Hé ahí, filósofo lector, los temas que someto a tu examen (*Haec sunt, Philosophe lector, quae tibi hic examinanda do*), etc.» (*ivi*, p. 72).

<sup>30</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, versión de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, p. 88. En las citas sucesivas del TP referimos siempre a esta edición.

abstracta, en cuanto tal ínfima si no inexistente, apenas un ente de razón. En Spinoza, la libertad (también la que llamamos “individual”) es un efecto de lo común, requerido por ella como su condición de posibilidad. El derecho civil, la existencia pública organizada en instituciones políticas y la vida en sociedad son una extensión y una prolongación del derecho natural – son el derecho natural mismo que adquiere de este modo realidad, por lo que la institución de lo común nunca presupone una cancelación de la naturaleza y del derecho provisto por ella a todos los seres, sino una *emendatio* politizadora que lo mantiene inmanente a la Ciudad instituida, y de esta manera lo radicaliza<sup>31</sup>.

No hay por tanto libertad *solitaria* (podría invertirse aquí la clásica formulación liberal y reescribirla con una pequeña enmienda: «mi libertad no termina sino que *empieza* donde empieza la libertad de otro»); más bien, lo que Spinoza llama «estado de soledad» (ni de guerra ni de paz) es aquel en el que la libertad y el derecho son reducidos a su mínima expresión – por tanto un estado *contranatural*, ni propiamente natural ni plenamente político. Spinoza parece distinguir entre la soledad que es condición propia del estado natural<sup>32</sup> y una soledad social producida por el terror, según un pasaje que describe anacrónicamente de manera bastante aproximada lo que hoy llamaríamos “terrorismo de Estado”.

«De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror (*metu territi*), no cabe decir que está en paz, sino más bien que no está en guerra [...] Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que el de sociedad (*rectiùs solitudo, quam Civitas dici potest*)» (TP, V, 4).

La supresión de la libertad por el terror no retrotrae a la vida precaria del estado natural; más bien inmuniza a los seres de los vínculos que pudieran establecer con otros y produce una forma de existencia despojada de humanidad, donde la vida se encuentra reducida a «la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales» (TP, V, 5). Al contrario de la «soledad», la construcción común de la libertad como desbloqueo de la vida activa – es decir como establecimiento de un conjunto de condiciones institucionales y sociales que favorecen la manifestación de la potencia de actuar, de pensar y de hablar (que es una sola), así como también la irrupción de nuevas composiciones y singularidades sociales – es lo que Spinoza designa con una palabra antigua y denostada: democracia.

<sup>31</sup> Sobre la cuestión de la inmanencia del derecho natural en el derecho positivo, ver M. CHAUI, *Spinoza: poder y libertad*, en A. BORÓN (ed), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Clacso / Eudeba, 2000, pp. 111-141.

<sup>32</sup> «el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida» (TP, VI, 1).



En tanto apertura de lo político y no una forma de gobierno ente otras, la cuestión democrática es la cuestión de la «multitud libre» – motivo fundamental del *Tratado político* que sustrae al spinozismo de cualquier reducción liberal de su pensamiento. François Zourabichvili proponía que con el concepto de «multitud libre» Spinoza designa el «momento originario» de la política, una instancia intermedia aún no organizada propiamente en un régimen institucional pero ya fuera del estado de naturaleza; libre sería pues la multitud en el «momento indeterminado» del estado civil<sup>33</sup>.

Pero además de condición de la política, la multitud libre – que no debe ser confundida con la «fábula» de una multitud racional (TP, I, 5) – sería también su efecto. En cuanto presupuesto de la condición social en general, toda forma de gobierno es originariamente democrática, pues su establecimiento requiere el momento originario de la multitud libre. Pero una multitud no lo es (es «esclava») cuando se halla sometida a otro por derecho de guerra, o bien cuando es dominada por el miedo y reducida a la soledad. El «cultivo de la vida» y la «esperanza» en vez del miedo a la muerte es lo que anima a una multitud cuando es *libre* (TP, V, 6), y para que ello suceda – según enseña Maquiavelo, conforme la interpretación spinozista del *segretario fiorentino* como partisano de la libertad –, «la multitud debe guardarse de confiar su salvación a uno solo» (TP, V, 7).

La inagotable vitalidad de la multitud libre produce instituciones que la expresan sin reducirse nunca completamente a ellas. Pensada en clave spinozista, democracia es manifestación, incremento, apertura, composición imprevista de diferencias, y nunca bloqueo del deseo por el procedimiento, inhibición del *occursus* entre heterogeneidades favorables o imposición de soledad. La libertad originaria se concreta en un régimen donde la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva, que de este modo es siempre «autoinstitución ininterrumpida». Comprendida como inmanencia de lo instituyente en las instituciones, democracia nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control, a la vez que se desmarca del idealismo que postula por principio del pensamiento una representación de cómo los seres humanos deberían ser (rationales, virtuosos, solidarios, austeros, justos), para tomar en cuenta el poder de los afectos sobre la vida humana (lo cual no equivale a decir que los individuos y las sociedades se hallan condenados a las pasiones tal

<sup>33</sup> F. ZOURABICHVILI, *L'énigme de la "multitude libre"*, en C. JAQUET – P. SEVERAC – A. SUHAMY (eds), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 69.

y como irrumpen inmediatamente). En cuanto «potencia democrática», la multitud libre es *Abgrund*; porta una excedencia (la misma excedencia en virtud de la cual la vida desquicia y vulnera las formas que por un momento la contuvieron) y una inadecuación, que es el punto exacto de irrupción de la libertad. Despojada de este legado maquiaveliano-spinozista, la democracia es impotente y es frágil.