

# La constitución de la libertad política en Spinoza: una cuestión de resistencia y prudencia y no de obediencia\*

The Constitution of Political Freedom in Spinoza:

A Question of Resistance and Prudence but not of Obedience

**Laurent Bove**

Universidad de Picardie Jules Verne de Amiens, Francia

École Normale Supérieure de Lyon, Francia.

Correo electrónico: laurent.bove@wanadoo.fr



**Traducción**

**Gonzalo Ricci Cernadas**

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: gconcernadas@gmail.com

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

**Resumen:**

La tesis se desarrolla en torno a cuatro ejes: 1) develar una igualdad real en la concepción de los regímenes reformados en el Tratado político; 2) estudiar dos ejemplos de resistencia en el Tratado teológico-político; 3) correlacionar ciudadanía y “vida humana” en el Tratado político; 4) mostrar que la concepción spinozista de la “prudencia” se diferencia de la “obediencia” al hacer de esta prudencia el poder constitutivo de la “libertad común”.

**Palabras clave:**

Igualdad, resistencia, ciudadanía, prudencia, obediencia, libertad.

**Abstract:**

In this article, I develop my thesis along four axes: 1) an update of the notion of real equality in the project of the reformed regimes in the Political treatise; 2) the examination of two examples of resistance in the Theologico-political treatise; 3) the study of the correlation between citizenship and “human life” in the Political treatise; 4) an analysis of the Spinozist concept of “prudence” that, making it the constituent power of “common freedom”, reveals its distance from the idea of “obedience”.

**Keywords:**

Equality, Resistance, Citizenship, Prudence, Obedience, Freedom.

**Fecha de recepción del artículo:** 02/02/2023

**Fecha de aceptación del artículo:** 20/03/2023

**Para citación de este artículo:** Bove, Laurent (2023). La constitución de la libertad política en Spinoza: una cuestión de resistencia y prudencia y no de obediencia. *Anacronismo e Irrupción* 13 (24), 245-267.

\* Este artículo fue publicado originalmente en Bove Laurent, La constitution de la liberté politique chez Spinoza: une question de résistance et de prudence et non d’obéissance. *Revue internationale de philosophie*, 2021/1 (n° 295), pp. 91-107. DOI: 10.3917/rip.295.0091. URL: <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2021-1-page-91.htm>. El traductor agradece tanto al profesor Laurent Bove como a la editorial de la revista por autorizar la traducción y publicación del artículo.

Para Spinoza, la constitución de la libertad política es, ante todo, una cuestión de resistencia y prudencia y no de obediencia. Sostendremos esta tesis según cuatro ejes argumentativos: 1) la actualización de una *igualdad real* en la concepción de los regímenes democráticamente reformados del *Tratado político*; 2) el estudio, en el *Tratado teológico-político*, de dos ejemplos donde la resistencia se encuentra presente de manera positiva; 3) remarcando, en el *Tratado político*, la correlación decisiva entre la ciudadanía y la “vida humana” a partir de la cual el filósofo encuentra una idea de justicia en relación con un derecho de Estado “plenamente ejercido”; 4) por último, mostrando, a partir del ejemplo de la historia de los aragoneses, cómo la concepción spinozista de la “prudencia” se aparta de la “obediencia” al hacer de esta prudencia la potencia constituyente de la “libertad común”.

A través de estos cuatro ejes, verificamos que si “lo que hace al súbdito<sup>1</sup> [...] es la obediencia” (Spinoza, 2012, p. 354) es, sin embargo, en y por la resistencia a la dominación del hombre por el hombre y por la reivindicación de la igualdad en el disfrute de esas ventajas que se afirma el poder constituyente del ciudadano (y/o la ciudadanía misma en su sentido político); una resistencia correlativa a una prudencia que Spinoza va a ubicar en el principio de su constitución de la “libertad común”. Esta *posición* caracteriza la filosofía política de Spinoza en el corazón del siglo XVII, para el cual la cuestión de la obediencia es el problema central del pensamiento político.

<sup>1</sup> Es necesario realizar una importante aclaración: en la versión francesa de Jacqueline Lagrée y de Pierre-François Moreau del *Tratado teológico-político*, editada por Presses Universitaires de France, se utiliza el vocablo “*sujet*” para referirse indistintamente a los términos latinos “*subditus*” y “*subjectus*”. Esto supone un problema, porque ambos refieren a conceptos distintos: “*subditus*” es quien está obligado a obedecer los mandatos de la sociedad o de las supremas potestades de la comunidad política de la que él mismo forma parte y a la que ha consentido pertenecer, mientras que “*subjectus*” alude a la persona que se encuentra en una situación de dominación y sometimiento homologable a la de un esclavo o siervo. Dichos términos son traducidos al español por Atilano Domínguez por “súbdito” y “sometido”, respectivamente. En el presente artículo, todas las menciones de la palabra francesa “*sujet*” fueron traducida por “súbdito” [Nota del traductor].

## Construir la igualdad en y por el disfrute de las ventajas

En Spinoza, para quien el derecho natural se mantiene en el seno del orden civil<sup>2</sup>, el compromiso de cada persona con el Estado es como

[1]a promesa hecha a alguien, por la que uno se comprometió tan sólo de palabra a hacer esto o aquello que, con todo derecho, podía omitir o al revés, sólo mantiene su valor mientras no cambie la voluntad de quien hizo la promesa. Pues quien tiene la potestad de romper la promesa no ha cedido realmente su derecho, sino que sólo ha dado su palabra (2010, p. 97).

Si, así, el individuo, que es también su propio juez por derecho natural –y Spinoza defenderá, desde el *Tratado teológico-político* al *Tratado político*, el ejercicio del derecho natural en la libertad de juicio y de expresión– “llega a considerar, correcta o falsamente (pues equivocarse es humano), *que de la promesa hecha se le siguen más perjuicios que ventajas*, se convence de que debe romper la promesa y por derecho natural (por el § 9 de este capítulo) la romperá” (Spinoza, 2010, p. 97. *Cursivas nuestras*)<sup>3</sup>. Esta afirmación del *Tratado político*, que concierne al individuo en el estado de naturaleza, permanece válida dentro del orden civil donde, como lo declara el párrafo 8 del capítulo XVI del *Tratado teológico-político*,

el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad [*pactum nullam vim habere posse nisi ratione utilitatis*], y que, suprimida esta, se suprime *ipso facto* el pacto 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. Esta doctrina debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar un Estado (Spinoza, 2012, p. 339).

Detengámonos sobre esta última cita porque la formulación de Spinoza podría dar a entender que la ruptura de la obediencia frente a un Estado *que no sería una*

<sup>2</sup> Cfr. la carta L a Jarig Jelles en la cual Spinoza escribe que, a diferencia de Hobbes, él “defiende que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que le corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural” (Spinoza, 1988, p. 308).

<sup>3</sup> El conjunto del párrafo 12 del capítulo II del *Tratado político*, que concierne al individuo y al estado de naturaleza, se sitúa en una perspectiva maquiaveliana, como también sucede en el *Tratado teológico-político* (2012, pp. 339-341). Respecto de Maquiavelo, cfr. el capítulo XVIII de *El príncipe* (2013) y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (2008, pp. 439-440).

*república*, podría –hablando en términos absolutos– tener, *in fine*, más beneficios que perjuicios para los sujetos, sin embargo, dedicados a la obediencia... Es necesario precisarlo *hablando en términos absolutos*, ya que no se encuentra en ninguna parte, en Spinoza, un estudio de las condiciones efectivas de una ruptura tal que conduciría, a aquellos que rompen el contrato, a una situación mejor... Lo que encontramos, por el contrario, son las rupturas que conducen “a cambiar para peor”... hasta el deseo compartido de un retorno al “estado primero” y, finalmente, al derecho legítimo.<sup>4</sup> Pero encontramos también en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político* –y este es nuestro objetivo– un estudio profundo de las condiciones políticas necesarias para el ejercicio del derecho natural de cada uno y por la libertad de todos. Esta última dimensión –que es (de alguna manera) la del estudio del Estado de los hebreos en el *Tratado teológico-político* y, sobre todo, de la reforma de los Estados reformados a partir del capítulo VI del *Tratado político*– se encuentra igualmente en el párrafo 8 del capítulo XVI del *Tratado teológico-político*: la *democratización* de los regímenes debe necesariamente conducir a que cada miembro de la ciudad disfrute de *todas* las ventajas de la vida en común en un sentimiento de *igualdad* independientemente, además, de la forma de soberanía del régimen considerado.<sup>5</sup> Este disfrute de todas las ventajas de la vida en la ciudad caracteriza al *ciudadano* en su distinción con el *súbdito* que, por otra parte, es definido por su obediencia a las instituciones y a las leyes (Spinoza, 2010, p. 105). Así, si en la aristocracia (aún reformada) sólo los patricios pueden participar en la asamblea soberana, los súbditos que componen la plebe deben, sin embargo, poder, por intermedio de sus *reivindicaciones* ante el Consejo de los síndicos, expresar sus reclamos a la

<sup>4</sup> Es precisamente lo que Spinoza escribe en relación del retorno de Carlos II, luego de que el pueblo inglés haya observado que “no había hecho por la salvación de la patria otra cosa que violar el derecho del rey legítimo y cambiar todas las cosas a peor [*quam jus legitimi regis violare resque omnes in pejorem statum mutare*]” (Spinoza, 2012, p. 393).

<sup>5</sup> No es cuestión, aquí, de igualitarismo sino de construir esta igualdad “*quantum fieri potest*” (Spinoza, 2010, p. 165). En este dominio, el uso de la noción de igualdad es relativo, *cfr.* Spinoza (2010, pp. 221-223).

asamblea de patricios que votan las leyes *según las sugerencias de los síndicos* (Spinoza, 2010, pp. 185-186). Los síndicos tienen, así, la función de escuchar las necesidades y deseos de la multitud mientras velan por aquello que la asamblea soberana de los patricios decide las leyes según el bien común. Es solamente así – por la *utilitas* que experimenta cada uno– que el Estado aristocrático puede fidelizar a los súbditos (no patricios) que son, dada la forma del régimen, como extranjeros en el seno de la ciudad y cuya voluntad de obedecer es proporcional a las ventajas que encuentran para vivir en una sociedad tal y, si es necesario, a defenderla en caso de agresión (extranjera o interior). La no igualdad jurídico-política de la plebe deviene entonces –dada la democratización efectiva de la sociedad– enteramente “teórica” en lo que respecta a la práctica y al sentimiento, en todos los miembros de la ciudad, de una *igualdad real* de la satisfacción (compartida por todos, plebeyos y patricios), una satisfacción común que instaure así el funcionamiento de instituciones de contra-poder, como la asamblea de síndicos que “será muy bien vista por la plebe, cuyos aplausos procurarán ganarse en cuanto les sea posible” (Spinoza, 2010, p. 213). Luego de haber escrito, en el párrafo 20 del capítulo VII, sobre la reforma democrática de la monarquía, que la igualdad de los ciudadanos sería una “condición primordial de la sociedad”, es nuevamente esta igualdad real la que Spinoza evoca –y esto, muy significativamente, lo hace en la conclusión de los capítulos sobre el régimen aristocrático que supone una desigualdad de estatuto entre los patricios y la plebe– cuando escribe que la pérdida de la igualdad “lleva automáticamente y necesariamente consigo la pérdida de la común libertad” (Spinoza, 2010, p. 240). Una *igualdad real* que, más allá de la desigualdad implicada por la forma del régimen, se afirma, en la práctica, como el principio y la medida de la libertad de todos.

Desde este punto de vista, la cuestión es ahora la de saber si una sociedad ofrece necesariamente *siempre* razones para obedecer, es decir, más ventajas y utilidades que perjuicios, independientemente del estado efectivo de las

desigualdades y de la corrupción y el deterioro de la libertad común que pueda resultar.

Es lo que parece sostener Spinoza cuando escribe que un hombre, conducido por la razón, debe siempre obedecer, incluso las órdenes contrarias a la razón porque “ese perjuicio queda ampliamente compensado por el bien que surge del mismo estado político” ( 2010, p. 110). Y Spinoza asegura que, “[p]odemos concluir, pues, que nadie hace nada contra el dictamen de la razón, siempre que obra tal como lo ordena el derecho de la sociedad” ( 2010, p. 110). Parece que el caso ha sido oído.

Por lo tanto, este imperativo de obediencia no vale, en verdad, más que *en la teoría*<sup>6</sup>. En la práctica, es en cada circunstancia particular que la elección de la obediencia y/o desobediencia –incluso de rebelión– se va a presentar al ciudadano (en general) y al hombre conducido por la razón y/o al ciudadano-filósofo en particular.

#### De la resistencia según la Ley a la resistencia de la libertad del derecho natural

En el *Tratado teológico-político*, Spinoza cita dos casos de desobediencia e incluso de rebelión considerados, uno como legítimo (la figura del profeta resistente en la teocracia), el otro como moralmente ejemplificador (en el caso de Eleazar). Los profetas han tenido, en efecto, durante el periodo teocrático (que ha durado casi dos siglos luego de la muerte de Moisés), un rol político positivo de contra-poder inscrito en los “fundamentos del Estado”.<sup>7</sup> En un Estado donde “la razón de la

<sup>6</sup> Sobre esta distinción entre lo que es en la teoría y lo que es en la práctica, *cfr.* Spinoza (2010, pp. 107-108).

<sup>7</sup> Spinoza no da ejemplos históricos, y esto por una razón: el Libro de los Jueces indica apenas pocas intervenciones proféticas y, además, en las situaciones (Jue, 4: 1-15 y 5: 7-10) que no se corresponden al rol político de contra-poder que les asigna el *Tratado teológico-político* (Spinoza, 2012, pp. 372-373). Pero esto no invalida el razonamiento de Spinoza. El periodo teocrático, durante el cual las leyes han sido mejor observadas, difícilmente requiere la amonestación del profeta. Lo único políticamente eficaz es el “miedo” a la llegada de “un nuevo profeta”, no la presencia real del propio profeta. La posición radicalmente antimonárquica de la institución profética puede leerse claramente en el discurso de Samuel, I Sam, 8: 10-22.

utilidad [*ratio utilitatis*]” tenía una fuerza “singular” (Spinoza, 2012, p. 376) (con el derecho de los levitas, y no de los príncipes, de interpretar las leyes; el conocimiento de las leyes por el pueblo; un pueblo armado y formado en la “libertad de soldados conciudadanos”), la institución profética contribuyó a contener el apetito desenfrenado de los príncipes mientras que, al mismo tiempo, evitaba que el advenimiento de un nuevo profeta (que podía reivindicar para sí la soberanía) no provocara que la ciudad entre en un estado de sedición permanente (lo que sucederá a partir del advenimiento de la realeza (Spinoza, 2012, pp. 381-383)). En una teocracia, a riesgo de sufrir “odio teológico” (Spinoza, 2012, p. 371), los príncipes, sometidos a los levitas en la interpretación de las leyes y bajo la amenaza de un pueblo en armas, se ven así obligados a administrar los asuntos públicos de la mejor manera posible a fin de “tener tiempo” para el advenimiento de un “hombre de probadas costumbres” que reivindique “ciertos signos reconocidos [que mostraran] que era un profeta” y que pueda arrogarse así “el derecho supremo de gobernar” (Spinoza, 2012, p. 372). Así pues, es bajo la determinación del “temor que tenían a un nuevo profeta” que los gobernantes dirigían el Estado garantizando la “libertad pública”, ya que “tales profetas” podían fácilmente “atraer al pueblo oprimido y convencerle con leves señales de cuanto quisieran” (Spinoza, 2012, p. 373). En la figura spinozista del profeta en la teocracia convergían, así, los roles del tribuno y del dictador de la república romana: un rol que encontramos en los síndicos de la aristocracia reformada. En la teocracia, el profeta tenía entonces el oportuno recuerdo del “retorno” maquiaveliano al príncipe en un Estado (la teocracia), en el cual Spinoza supone la “prudencia intrínseca”<sup>8</sup>. El advenimiento del profeta y de su “derecho de guerra” –ya que él puede legítimamente revocar por la fuerza (de Dios y/o del pueblo armado) tanto al príncipe como al Gran Pontífice–, se situaba así en el dispositivo de instituciones “prudentes” que permitían resistir a la fuerza por la fuerza (como será el caso, en la aristocracia reformada, con la institución de los

<sup>8</sup> La formulación es de Maquiavelo (2008, pp. 62-63).

síndicos que disponían de un ejército y del apoyo de la plebe, pero también el del Estado ejemplar de los aragoneses que se reservaron el derecho de tomar las armas contra su propio rey en el caso de que se desviara de las leyes –luego volveremos sobre ello–).

Spinoza cita también el caso de Eleazar (quien es “uno de los primeros doctores de la Ley”<sup>9</sup>), mártir durante el reino de Antíoco IV Epífanos y de la helenización de Jerusalén. Un ejemplo que encierra un pensamiento ético-político de la liberación nacional. En una época donde, en efecto, “todavía subsistía algo de su patria” (Spinoza, 2012, p. 352) y donde la aceptación de comidas extranjeras contaba como una apostasía, Eleazar escupe la carne de cerdo prohibida por la Ley que lo fuerza a consumir con el fin, a través de ese gesto, de

dar a los suyos un ejemplo de constancia, para que, siguiéndole, lo soportasen todo antes de permitir que su derecho y su poder pasara a los griegos y sufriesen todas las pruebas antes que ser forzados a jurar fidelidad a los gentiles (Spinoza, 2012, p. 352)<sup>10</sup>.

Lo que reúne a los ejemplos de resistencia de Eleazar y de los profetas en teocracia es su fidelidad. Ellos desobedecen obedeciendo: desobedecen a las autoridades establecidas pero obedecen a Dios y/o a su Ley. Desde este punto de vista, incluso si la intervención del profeta en la teocracia expresa una lógica racional que sería la de la prudencia intrínseca del Estado, y que la decisión de Eleazar también manifiesta un pensamiento estratégico de una resistencia de los mejores –suscitada por el ejemplo del martirio–, estos dos casos, positivos a ojos de Spinoza, no son, sin embargo, casos de desobediencia *bajo la conducta de la razón*. La figura de Eleazar, empero, va a permitir pasar del caso particular que defiende, por el ejemplo de su muerte, su patria y su fe perseguidas a una lección

<sup>9</sup> Segundo libro de los Macabeos, 6: 18.

<sup>10</sup> Eleazar declara actuar con el fin de que “muchos jóvenes [...] se alejen” y para dejar “a los jóvenes un noble ejemplo, mostrándome dispuesto a morir valientemente por nuestras venerables y santas leyes”, 2 Macabeos, 6: 24-28.



universal: la que otorga, *en un periodo de persecución*, la resistencia ejemplar “voluntaria y generosa” (como lo dice 2 Macabeos, 6: 28) de “hombres de buena voluntad” (eso que Spinoza llama también “sinceros”, a partir del párrafo 13 del *Tratado teológico-político XX*<sup>11</sup>).

Si descartamos el caso de la ayuda excepcional de Dios (que Spinoza ha indicado en lo que concierne a la desobediencia a Nabucodonosor de tres jóvenes durante el exilio a Babilonia, en el párrafo 22 del *Tratado teológico-político*), la valoración de la desobediencia (y/o de la resistencia a la opresión) descansa entonces sobre dos criterios: 1) en una situación donde un pueblo entero y su Estado caen bajo el yugo de la tiranía, es necesario que el derecho perdido, que es defendido por algunos –y que hace que estos últimos desobedezcan de una manera ejemplar que debe ser necesariamente seguida por otros–, *continúe existiendo de hecho*, “de alguna manera”: es un derecho común, siempre actual (aunque oprimido por quienes deberían servirlo o por fuerzas extranjeras); 2) y, por consecuencia, la resistencia sólo puede ser valorada moralmente en los casos en que expresa una *insistencia* y/o fidelidad, en y por la “constancia” de la virtud y del amor a la patria y a la libertad de todos que ella también manifiesta.

Haciéndose eco del heroísmo de Eleazar, Spinoza va a universalizar el caso: “la muerte de tales hombres”, escribe, “si las personas indolentes y pusilánimes ignoran el motivo, las sediciosas lo odian y las honradas lo aman” (Spinoza, 2012, p. 421), ofrece una auténtica lección de resistencia y de libertad que (en su contexto) llama necesariamente a la imitación y que debe ser meditada por nosotros.<sup>12</sup> El caso de Eleazar nos introduce así a una nueva *lección ético-política*; es un ejemplo universalizable de la defensa de la libertad común en

<sup>11</sup> Cfr. la nota 14 de Jacqueline Lagrée y Pierre-François Moreau de la edición francesa del *Tratado teológico-político* de Presses Universitaires de France (Lagrée y Moreau, 2016, p. 783), la cual remite a los “hombres de buena voluntad” mencionados en el noveno párrafo del capítulo XX de dicho tratado (Spinoza, 2012, p. 417).

<sup>12</sup> P.-F Moreau indica cómo Spinoza reconoce la “dimensión ética” del mártir “rechazando su eficacia veritativa”: una dimensión ética que es, sin embargo, relativizada por Spinoza quien, por extensión del caso del mártir, se desplaza rápidamente a la valoración de los “buenos ciudadanos perseguidos” en el capítulo XX del *Tratado teológico-político* (Moreau, 2006, pp. 187, 195-196).

un periodo de persecución. Una lección que va, *de hecho*, al encuentro de la doctrina general del párrafo 6 del capítulo III del *Tratado político*. ¿Qué es lo que hace Eleazar sino, en las condiciones donde la patria existe todavía, defender un derecho natural que es el derecho de los judíos de vivir “como ellos lo entienden”, según sus propias costumbres y sus propias leyes? El derecho natural sólo existe *efectivamente*, como lo explicará en el párrafo 15 del capítulo II del *Tratado político*, en un contexto histórico donde los hombres han construido un conjunto de “derechos comunes” y allí donde son verdaderamente capaces de defenderlos, es decir, “de repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, pueden vivir según su propio ingenio” (Spinoza, 2010, p. 99). El derecho natural es así también el derecho (o la potencia efectiva) de poder *reivindicar derechos* y también de poder resistir toda violencia que cuestionaría o impediría el libre disfrute de esos derechos: esto es lo que demuestra en acto y generosamente Eleazar cuando la patria de los hebreos, dominada por los griegos, existe todavía (aun así parcialmente) en el corazón y en las prácticas de cada uno. Ahora bien, ¿no es también cierto, *desde el punto de vista de la razón*, que aquellos que tienen el valor y la fuerza de hacerlo defenderán el derecho natural de todos? ¿No es esto lo que hizo el propio Spinoza cuando decidió escribir y publicar el *Tratado teológico-político* en una coyuntura histórica de creciente intolerancia y del riesgo monárquico que existe todavía, en los Países Bajos, una república libre y de “hombres de carácter libre” capaces de defenderla legítimamente?<sup>13</sup> ¿Qué hace Spinoza, en efecto, sino reivindicar un derecho, abierto a todos, que, en el seno de una república, es el del libre ejercicio de la razón? Corresponde al hombre, guiado por la razón, reivindicar la libertad de filosofar y también vivir como hombre libre y/o como filósofo, es decir, compartiendo libremente sus pensamientos con otros hombres, capaces, a su vez, de razonar. Frente a las actividades sediciosas de los gomaristas, apoyados por el

<sup>13</sup> El párrafo 10 del *Tratado teológico-político*, que recuerda la historia de los Estados de Holanda que nunca tuvieron un rey, sino “solamente condes a los cuales el poder del Estado jamás les fue transferido”, funda esta legitimidad.

partido orangista, y en el seno de una república que cede progresivamente a la dominación de los más intolerantes<sup>14</sup>, Spinoza se dirige a los hombres que comparten con él un “carácter libre” y que son capaces de comprender las razones universales de la reivindicación de la libertad para filosofar y que, además, tendrán el valor de resistir a la dominación de los “supersticiosos y de los ambiciosos” ejerciendo la virtud de la constancia en la defensa de un derecho que es, en verdad, inalienable.

En el párrafo 8 del capítulo XX del *Tratado teológico-político*, Spinoza escribía, ciertamente, que el ciudadano no puede nunca ir en contra del decreto del soberano, “aunque muchas veces tenga que obrar en contra de lo que considera bueno” (Spinoza, 2012, p. 416); pero este “muchas veces” está ligado a una coyuntura política particular que es la de una república libre. Spinoza añadía, en efecto, que –en el caso donde está obligado a obedecer las órdenes que juzga contrarias a la razón– el ciudadano tiene el *deber* de manifestar públicamente su opinión, porque “[p]uede proceder así, sin menoscabo de su justicia y su piedad; más aún, debe hacerlo si quiere dar prueba de su justicia y su piedad” (Spinoza, 2012, p. 416). Y, evidentemente, ese ciudadano que obedece al resistir intelectualmente (por la manifestación pública de su desacuerdo) no podrá expresar su opinión más que en el contexto de la libertad común de una república que (relativamente, como es el caso todavía, en 1670, de las Provincias Unidas) permite la expresión mesurada de las opiniones de cada uno. ¿Qué sucedería, sin embargo, si ese ejercicio crítico de la razón, que Spinoza presenta como un “deber” del ciudadano –y que es también el ejercicio de un derecho natural–, fuera prohibido por la ley o por el poder que lo considera como “supersticioso”? Sabemos bien la respuesta:

<sup>14</sup> El amigo de Spinoza, el joven Adriaan Koerbagh, luego de la publicación, en febrero de 1668, de un diccionario de libre pensamiento, *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd*, es condenado a diez años de prisión, a diez años en el exilio y una multa de cuatro mil florines... Muere en prisión el 15 de octubre de 1669 (Nadler, 2018, pp. 309-314).

Así, pues, las demás opiniones que no llevan consigo el hecho, es decir, la ruptura del pacto, la venganza, la ira, etc., no son sediciosas; excepto quizá en un Estado de algún modo corrompido, en el que los supersticiosos y los ambiciosos, que no pueden soportar a los hombres de buena voluntad, han llegado a adquirir tanto renombre que su autoridad tiene más valor para la plebe que la de las potestades supremas (Spinoza, 2012, p. 417).

En una república tal donde no reina más que “la adulación”, “la perfidia”, “el engaño y la corrupción de los buenos modales” será, con todo, *imposible*

que todos los hombres hablen de modo prefijado. Antes al contrario, cuanto más se intenta quitarles la libertad de hablar; no ya los avaros, los aduladores y los impotentes [...] sino aquellos a los que la buena educación, la integridad de las costumbres y la virtud han hecho más libres” (Spinoza, 2012, p. 419).

*Así son las cosas.* Por la exigencia de su fe (en la fidelidad de su patria) o por la exigencia ética del deber del ciudadano conducido por la razón y/o por la libertad, *la resistencia a la opresión es irrenunciable.* Ya que “quienes tienen conciencia de su honradez no temen a la muerte [...], consideran honroso, que no un suplicio, morir por una buena causa y glorioso morir por la libertad” (Spinoza, 2012, p. 421).

“Un hombre conducido por la razón” no debe, así, obedecer *en cualquier circunstancia* las órdenes contrarias a la razón. Este imperativo jurídico es válido, por su generalidad, sólo en teoría. La sumisión a un orden absurdo tiene necesariamente un límite *racional y moral.* Y si un Estado buscara (como Spinoza *efectivamente* contempla) “convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas” (Spinoza, 2012, p. 415), ¿cómo podría un hombre, guiado él mismo por la razón, no decidir a resistirse a la tendencia *inhumana* de tal Estado, ya que (como en el caso de Eleazar) se trataría también de una cuestión de, en este caso, defender e incluso intentar reconstituir una “patria”, la de la comunidad de los hombres y/o “una vida humana”, que no se definiría por la mera “circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de, por la razón, verdadera virtud y vida del alma” (Spinoza, 2010, p. 128)?

### Construir la ciudadanía política, es decir, “una vida humana”

La noción de “vida humana” aparece al final de los últimos cinco primeros capítulos del *Tratado político* donde son definidas las principales nociones de la filosofía política de Spinoza antes de pasar (a partir del capítulo VI) a la concepción de los Estado reformados democráticamente. Luego de haber distinguido, en el seno de la ciudad, entre una situación de paz verdadera y la simple ausencia de guerra, Spinoza define también lo que entiende por “verdadera obediencia”<sup>15</sup>. Esta es inmediatamente correlativa al *imperium optimum*, es decir, al “mejor Estado” que permite, efectivamente para el ciudadano, disfrutar, en la igualdad, de todas las ventajas de la vida en común y de poder reivindicar ese derecho si fuera vulnerado. Así, en ese contexto, son enunciadas las características del mejor Estado:

De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de fuerza, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la *verdadera obediencia*<sup>16</sup> (por el § 19 del capítulo II) es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer. 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 de sociedad. Cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana [*vitam humanam intelligo*] aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón verdadera virtud y vida del alma (Spinoza, 2010, p. 128).

<sup>15</sup> Esta expresión (“verdadera obediencia”) proviene del párrafo 4 del capítulo V de la versión francesa del *Tratado político*, traducida por Émile Saisset en 1842 (“*véritable obéissance*”), la cual el autor utiliza en su edición de *Le Livre de Poche-Librairie Générale Française*. Empero, Saisset habría agregado el adjetivo “verdadera”, el cual no se encuentra presente en la versión latina original del texto de Spinoza y que tampoco se halla en la traducción española realizada por Atilano Domínguez. A pesar de ello, decidimos mantener la palabra “verdadera”, ya que sin ella se afectaría sensiblemente el argumento del autor [Nota del traductor].

<sup>16</sup> Véase la nota anterior [Nota del traductor].

En esta declaración –que aúna paz y obediencia verdaderas–, la definición de la política spinozista encuentra y prolonga la declaración del párrafo 6 del capítulo XX del *Tratado teológico-político*, a saber, que el fin último de la república

no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad (Spinoza, 2012, pp. 414-415).

Estos dos pasajes del *Tratado teológico-político* y del *Tratado político* permiten establecer una identidad subyacente de la política spinozista con el proyecto, político en sí mismo, de una antropogénesis. De allí el desplazamiento de sentido que opera el *Tratado político* sobre la idea de justicia (y/o de su reivindicación): una justicia, primero, ligada, de manera hobbesiana, a la soberanía establecida (como es el caso del párrafo 5 del capítulo III del *Tratado político*), pero que va a tomar otro sentido –ético y político– desde el punto de vista de la nueva concepción de la paz tal como la formula Spinoza. Porque, ¿qué significaría, para un hombre conducido por la razón, sacrificar *varias veces* la razón, incluso sacrificarla sistemáticamente según una obediencia exigida por un orden civil inhumano, productor de “bestias o autómatas”? Esta vida no sería ya la expresión de una verdadera obediencia y la paz preservada la de “una vida inhumana”... En este caso, la obediencia sería transformada en pura y simple sumisión a la tiranía. Y la razón de la obediencia sólo sería el miedo (o el terror que anima) y no ya la razonable protección de una paz, reducida al desierto de la servidumbre. El “deber”, en una república, de expresar críticas frente a órdenes irrazonables se ha convertido, así, en un régimen de persecución, en un deber de resistencia frente a las lógicas destructivas de “una vida humana”.

Siguiendo el ejemplo de Eleazar y de los “hombres de buena voluntad” evocados en el párrafo 11 del capítulo XX del *Tratado teológico-político*, el pasaje del capítulo V del *Tratado político* (en los párrafos 4 y 5) abre una interpretación completamente distinta a la del párrafo 5 del capítulo III que exigía la obediencia estricta a la ley según los imperativos, siempre teóricos, de la teoría de la soberanía. Este pasaje se deslinda claramente de Hobbes en relación a la concepción de la paz que implica “una vida humana” según el derecho común de la ciudad: el *De Cive* (Hobbes, 2010, pp. 136-137) no concibe la paz más que como un tiempo de ausencia de guerra. Spinoza, al escribir que la paz no es la ausencia de guerra sino la afirmación positiva de una *obediencia* como “virtud”, introduce, al contrario, la idea de que, si bien es el Estado quien, según el derecho común, determina la justicia y la obediencia que le son correlativas, la pareja justicia-obediencia debe, sin embargo, ser también *evaluada* desde el punto de vista de la potencia de existir y/o de la virtud que este Estado es capaz de producir en sus propios súbditos. Evaluación ético-política que no se tiene en cuenta en el párrafo 5 del capítulo III. Ahora bien, esta consideración conduce a distinguir los Estados según su aptitud para producir lo verdaderamente común, esto es, de producir verdaderamente *la humanidad del hombre*, lo cual supone que una igualdad real se encuentra en el principio dinámico de la producción de la libertad común. Esta producción de lo común se hace en y por la operatividad de un derecho, el cual Spinoza nos dice –y el énfasis es importante– que es más o menos “absoluto”. Es lo que podemos leer en el párrafo 3 del capítulo V del *Tratado político*:

Pero, así como los vicios de los súbditos y su excesiva licencia y contumacia deben ser imputados a la sociedad, así, a la inversa, su virtud y constante observancia de las leyes deben ser atribuidas, ante todo, a la virtud y al derecho absoluto [*juri absoluto*] de la sociedad (Spinoza, 2010, p. 128).

El derecho absoluto, es decir, plenamente ejercido de la ciudad, es el régimen de potencia óptima (y de producción óptima de lo común) en el que puede darse la

*multitudinis potentia*, es decir, la soberanía de un Estado que ya no es concebido, abstractamente, desde el punto de vista de su forma instituida sino desde el punto de vista real de sus disposiciones y de sus prácticas, esto es, de su potencia efectiva de producir lo común (según la conexión igualdad real-libertad común) y, con ello, las vidas efectivamente humanas.

Es así que, si en la teoría (la jurídico-política de la soberanía), las ideas de justicia y de paz se encuentran ligadas a la cuestión de la obediencia (y así a la representación de una ley a la cual el súbdito debe obedecer), en la práctica las ideas de justicia y de paz están ontológicamente ligadas a una problemática de la “prudencia” o de la estrategia del *conatus*, es decir, a las condiciones efectivas y a las circunstancias reales de la afirmación inmanente y resistente de la libre potencia de la multitud y de sus miembros, para el ejercicio de una “vida humana”, esto es, a las condiciones de ejercicio de una prudencia común, resistente a las lógicas de guerra de dominación. Como lo escribe Spinoza, “esta cautela no es obediencia [*sane cautio non obsequium*], sino la libertad de la naturaleza humana [*sed humanæ naturæ libertas est*]” (Spinoza, 2010, p. 124).

#### La prudencia de los aragoneses

Esta prudencia o esta estrategia política –o esta libertad común que se trata de construir y de preservar al reivindicarla– es la que el papa Gregorio VII (que recordará, en esta situación, “al ejemplo de los hebreos”) enseñó a los aragoneses. Es el ejemplo histórico (en el parágrafo 30 del capítulo VII del *Tratado político*) de prudencia política que Spinoza trata más extensamente para ilustrar sus consideraciones sobre la necesaria reforma democrática de los Estados. Debemos detenernos aquí porque el ejemplo muestra que sólo hay justicia y obediencia verdadera de los ciudadanos en y por el establecimiento prudente de un derecho común en y por el Estado, pero que, 1) esta justicia es más equitativa en tanto es –como en la época del establecimiento de las primeras democracias (Spinoza, 2010, pp. 190-191)– la expresión efectiva de la voluntad de todos juntos;



2) que esta equidad o esta justicia, basada en la voluntad de todos, debe imponerse *de hecho* al ejercicio del poder soberano instituido y que, incluso en la formación del Estado, el establecimiento de la equidad y la promoción de las fuerzas ciudadanas (portadoras de esta justicia y que pueden defenderla) deben necesariamente preceder, como movimiento potente y constituyente, al ejercicio instituido del poder soberano. Si bien la equidad, que es esencialmente la igualdad, no es solamente una igualdad frente a la ley, es la igualdad dinámica de la afirmación potente del disfrute de un derecho común que “puede” hacer y que “puede deshacer” la ley según la voluntad de los ciudadanos que juzgan y deciden en común sobre su utilidad propia. De esta igualdad, debe decirse que ella es de naturaleza ontológico-política y que ella abre el espacio-tiempo de una radicalidad democrática de la potencia que se constituye en y por los procesos estratégicos y dinámicos de un derecho común a la ciudadanía que es, en acto, esta prudencia inmanente e inalienable de trazar indefinidamente, en conjunto, nuevas vías de libertad y de paz en la construcción de una “vida humana”. Y esta prudencia es, para Spinoza, inseparable de un derecho de resistencia a la dominación, principio mismo del orden civil.

Los aragoneses, en efecto, luego de una guerra victoriosa de liberación contra la dominación de los moros, fueron libres de elegir el gobierno que deseaban. Ellos desearon, entonces, darse un rey. Sin embargo, con el fin de preservar su libertad entera (aquella adquirida en el curso de la guerra de liberación nacional), querían imponer al futuro rey las condiciones restrictivas (sin lograr, además, ponerse de acuerdo entre ellos sobre dichas condiciones). Así, pidieron consejo al papa que, luego de haber desaprobado vivazmente su deseo de vivir en monarquía (en relación a la historia de los hebreos), aconsejó que se dotaran de “normas bien equitativas y acordes con la idiosincrasia de su pueblo” (Spinoza, 2010, p. 175) antes de elegir al rey. Los aragoneses quisieron, así, antes de darse un rey, constituir un derecho común a partir de su utilidad propia y de su mundo propio de significados y valores. Y lo hicieron, según

muestra Spinoza, según el mismo derecho, la misma potencia o la misma virtud que les había permitido conducir victoriosamente, en conjunto, la guerra de liberación contra los moros. La afirmación inalienable del derecho natural soberano del pueblo aragonés se cifra así en un solo y mismo sentido (el de un derecho de guerra subyacente al orden civil) tanto cuando expulsan a los enemigos de su territorio como cuando constituyen, conjuntamente, el nuevo derecho, es decir, cuando construyen, en común, la soberanía de un Estado. Y ese derecho común natural y constituyente –como *jus belli*– no deberá ser abandonado ni transferido jamás. Instituido el Estado, este derecho natural soberano deberá poder ejercerse en y por la afirmación del cuerpo común y del derecho común del Estado, pero también inmediatamente contra toda tentativa de dominación de ese cuerpo, tanto proveniente del exterior como del interior del Estado.

Aquí nos encontramos con la insistente cuestión de la justicia. Es sintomático que los aragoneses llamaran “Justicia” no a quien encarna el ejercicio del poder soberano (a saber, el rey), sino a quien encarna, en el derecho común, el ejercicio resistente del contra-poder de la soberanía del pueblo aragonés a través de una asamblea suprema que deberá, escribe Spinoza, “como los éforos en Esparta, oponerse a los reyes y tuviera absoluto derecho de resolver los litigios que surgieran entre el rey y los ciudadanos” (Spinoza, 2010, p. 175). Así, continúa Spinoza, es la “Justicia” y la asamblea que preside, quienes “tienen el derecho absoluto de reexaminar y de anular todas las sentencias contra cualquier ciudadano [...] [d]e suerte que cualquier ciudadano tenía derecho a hacer comparecer al rey ante ese tribunal” (2010, p. 176).

El nombre de “Justicia” viene, según la dinámica de una paz verdadera, a encarnar –en y por el ejercicio de contra-poderes soberanos– el *jus belli* o el derecho de resistencia inalienable del pueblo aragonés que ese pueblo, según una potencia constituyente *siempre en acción*, manteniéndose viva al interior del corazón de sus instituciones. Esta asamblea presidida por la “Justicia” tiene, en

efecto, el “derecho de elegir rey y de privarlo de su libertad” (Spinoza, 2010, p. 176). Derecho que posteriormente pierde, señala Spinoza, añadiendo que, sin embargo, los aragoneses no cedieron realmente con ello su poder al nuevo monarca, pues (y este último pasaje es significativo):

como hemos probado en los §§ 5 y 6 del capítulo IV, el rey no puede ser desposeído del poder de gobernar en virtud del derecho civil, sino del derecho de guerra, es decir, que los súbditos sólo pueden repeler su fuerza mediante la fuerza (Spinoza, 2010, p. 177).

El concepto que, en el *Tratado político*, permite pensar la dinámica viva (y vital) de la ciudadanía resistente es el concepto de “reivindicación”, respaldado sobre el “derecho de guerra” o de resistencia que Spinoza ubica, en los Estados reformados, en el corazón de la *civitas* democrática. La noción de reivindicación se encontraba presente, en el espacio intelectual y calvinista de los Países Bajos para aludir a la resistencia legítima a la violencia del tirano desde la obra de Du Plessis-Mornay, *Vindiciæ contra tyrannos*, de 1579, obra que acompañó y sostuvo la Revuelta y la guerra de resistencia y de liberación nacional contra la dominación española. En Spinoza, sin embargo –en relación al derecho de resistencia de los monarcómacos–, la potencia de reivindicación se liberó de la idea del contrato. *Vindicare* manifiesta la dinámica misma de la defensa continuada de un derecho efectivo, es decir, de una potencia de actuar. En efecto, por detrás de las instituciones jurídicas existe un derecho, el de tener, ante todo, la potencia efectiva de poder afirmarlo, de poder defenderlo, es decir, de reivindicarlo. Es entonces que Spinoza escribe en el párrafo 9 del capítulo II del *Tratado político*

que cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de este, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio (2010, p. 95).

Esta distinción, proveniente del derecho romano (que diferencia, en el dominio del derecho privado, al *homo sui juris* del *homo alieni juris*) –distinción que Spinoza desplaza al terreno de la práctica de la perseverancia o de la potencia del *conatus*–, es fundamental ya que permite precisar la libertad como autonomía, algo que Spinoza precisa en el párrafo 7 del capítulo II del *Tratado político*: un hombre, en efecto, puede ser considerado como “libre, porque puede no existir o porque puede no usar de la razón” (Spinoza, 2010, p. 94), es decir, según el párrafo 5 del capítulo IV, su “cautela” propia. Esta autonomía, en primer lugar, es la de una vida *ex suo ingenio*, es decir, según su propio principio de placer (Spinoza, 2010, pp. 92-93). Esto será luego, en el párrafo 11 del capítulo II del *Tratado político*, la autonomía del hombre en tanto que es conducido por la razón y la utilidad propia, es decir, su propia necesidad, su propia determinación, su propia prudencia. Remarcamos que, en estos pasajes, la realidad efectiva del *sui juris* está inmediatamente planteada en función de la potencia, efectiva en sí misma, de resistir a la violencia de un otro y de poder rechazarla. Es a partir del párrafo 14 del prefacio del *Tratado teológico-político* que Spinoza escribe que “según el derecho de naturaleza, nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad [*nemo jure naturæ ex alterius ingenio vivere tenetur*]” (Spinoza, 2012, p. 71) y que, allí, cada uno está obligado a reivindicar esta libertad [*sed suae unusquisque libertatis vindex est*]. Y esa defensa es activa, dinámica (en el *Tratado político*, “*repellere*”, de “*pello*”, expresa un principio de actividad: forzar, rechazar, expulsar). Sin esta fuerza activa de resistencia, existir *sui juris* no sería nada. Es en este contexto de afirmación de la autonomía y de la potencia propia que es necesario inscribir el derecho natural de reivindicar (*vindicare*) que es constitutivo de la noción y del estatuto mismo de la ciudadanía política, que este estatuto –que concierne a la realidad efectividad de las cosas– tenga un equivalente dentro del cuadro de la legalidad jurídico-política o no. Lo hemos visto con el ejemplo del Estado aristocrático que no es efectivamente absoluto por el hecho de la resistencia de la multitud que se arroga

los derechos “no por una ley explícita [*non expressa lege*], sino tácitamente [*tacite tamen sibi vindicat*]” (Spinoza, 2010, p. 185). Y esto vamos a reencontrar sintomáticamente, en el mismo pasaje del parágrafo 5 del capítulo VIII del *Tratado político* en dos ocasiones con la expresión *vindicare*, ligada a la afirmación de resistencia y autonomía: una primera vez (desde el punto de vista de la soberanía instituida) para decir que, mientras la multitud está obligada legalmente en su lugar,

que no posea más libertad que la que hay que concederle por la constitución de dicho Estado. Esta libertad, por consiguiente, no es tanto un derecho de la multitud cuanto de todo el Estado, derecho que sólo los aristócratas (*optimates*) representan y mantienen como propio” (Spinoza, 2010, p. 185).

La segunda vez sucede, al contrario, desde la realidad efectiva de la potencia de la multitud, donde *vindicare* se encuentra ahora utilizada para hablar del derecho de guerra de la multitud: “Pues no nos cabe la menor duda”, dice Spinoza, “que el Estado está tanto menos en poder de los patricios cuanto más derechos reclama para sí la plebe” (Spinoza, 2010, p. 185).. Vemos así que *vindicare* implica siempre una acción efectiva en la cual y por la cual se afirma de manera resistente su derecho según (o a) una posesión de hecho –ya sea que esta posesión de hecho tenga fuerza de ley civil, y esté así legalizada (como en el caso de los patricios), o no (como en el caso de la plebe que, por el contrario, intenta imponer su derecho por la fuerza, pero sin llegar –según Spinoza– a hacerse oír y dar efectos políticos efectivos a su reivindicación, salvo a través de la institución de los síndicos en la aristocracia reformada)–. En este segundo caso, es un derecho a la igualdad de las ventajas y a la participación plena y entera en la libertad común lo que es reivindicado: un derecho que Spinoza *reconoce*, así, a la plebe –en su reforma del Estado aristocrático–, reconociendo, consecuentemente, por sobre todo, las razones particulares que la plebe tiene para rebelarse: la razón fundamental y democrática de su naturaleza rebelde. Una naturaleza que, en última instancia, se

encuentra justificada por las condiciones de desigualdad y de miseria en las cuales la multitud suele hallarse.<sup>17</sup>

Concluamos. En Spinoza, la noción de obediencia, respecto a la resistencia y prudencia que exige la constitución de la libertad política, se *disuelve*, en cierto modo, cuando se la sumerge en el análisis de la realidad efectiva y de los distintos casos (o ejemplos) que dibujan la figura positiva de la resistencia. La obediencia es sólo un efecto de la buena organización del Estado, es decir, de su prudencia intrínseca. No es un principio. El principio es la libertad en la igualdad, es decir, la potencia de afirmación y de resistencia de la naturaleza humana, su derecho natural inalienable. Y, así, es a la figura del ciudadano *resistente*, que se diseña desde el *Tratado teológico-político* al *Tratado político*, y no al súbdito de la obediencia, a la que el pensamiento político de Spinoza da realmente la primacía. Falta entonces, para comprender sin ninguna duda el sentido spinoziano de la obediencia más allá de la abstracción jurídico-política, sustituir esta noción, *afectiva* y efectiva, de “fidelidad” que Spinoza utiliza en numerosas ocasiones, en particular cuando estudia la historia de los hebreos o de los aragoneses. Una fidelidad que implica una *fides* o una *pietas*: nociones que remiten a prácticas potentes afectivas comunes y que evocan una confianza política compartida, que no es una confianza en un particular, sino una confianza en la potencia de afirmación y de resistencia del propio cuerpo político del que los ciudadanos son a la vez los principios activos y los garantes: una fidelidad y/o una confianza que es entonces verdaderamente constitutiva del buen funcionamiento del Estado y de “su derecho plenamente ejercido” cuando este Estado es verdaderamente democrático.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Y uno no puede evitar pensar —es una anécdota de la vida que nos ha llegado como *propuesta* para ser tenida en cuenta— en el autorretrato evocado por Colerus en *La Vie de B. de Spinoza*: “un pescador dibujado en camisa, con una red sobre el hombro derecho, bastante parecido en actitud al famoso jefe de los rebeldes de Nápoles, Masaniello” (Spinoza, 1954, p. 1318).

<sup>18</sup> Lo que ya hemos mostrado, por otra parte, al trabajar sobre la dimensión política de la *fides* y de la *hilaritas* (Bove, 2014a, 2014b, 2019).

## Bibliografía

- Bove, Laurent (2014b). La *fides* et les principes de la socialité dans le *Traité théologico-politique*. En Q. Landenne y T. Storme. Bruxelles (Eds.). *L'Actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, pp.133-147. Éditorial de l'Université de Bruxelles.
- Bove, Laurent (2019). Le théologico-politique et la question de la liberté chez Spinoza. *La Pensée*, 398, pp. 98-109.
- Hobbes, Thomas (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Hydra.
- Maquiavelo, Nicolás (2008). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Losada.
- Maquiavelo, Nicolás (2013). *El príncipe*. Colihue.
- Moreau, Pierre-François (2006). *Problèmes du spinozisme*. Vrin.
- Moreau, Pierre-François y Lagrée, Jacqueline (2016). Notes des traducteurs. En *Traité théologico-politique*. B. Spinoza. Presses Universitaires de France, pp. 697-791.
- Nadler, Steven (2018). *Spinoza*. Cambridge University Press.
- Spinoza, Baruch (1954). *Œuvres complètes*. Gallimard.
- Spinoza, Baruch (1988). *Correspondencia*. Alianza.
- Spinoza, Baruch (2010). *Tratado político*. Alianza.
- Spinoza, Baruch (2012). *Tratado teológico-político*. Alianza.