

Spinoza y la obediencia. O por qué en ocasiones obedecer también es liberarse

Spinoza and obedience. Or why sometimes to obey is also to free oneself

GONZALO RICCI CERNADAS*

ANTONIO DAVID ROZENBERG^{**,***}

Resumen: En el presente trabajo buscaremos elucidar una relación compleja entre la libertad y la obediencia. En primer lugar, explicaremos los conceptos de libertad y obediencia tal como Spinoza los desarrolla y cómo se articulan entre los seres humanos considerados de manera abstracta y entre los ciudadanos que habitan una comunidad política real. En segundo lugar, se describirá la plurivocidad de significados que la noción de la obediencia guarda en el autor nacido en Ámsterdam, la cual se plasma al designar distintos sujetos políticos. En el tercer apartado, explicaremos por qué la obediencia no debe ser entendida únicamente como un sinónimo de servidumbre, sino que puede ser articulada virtuosamente con la libertad en ciertas condiciones.

Abstract: In this paper we will seek to elucidate a complex relationship between freedom and obedience. First, we will explain the concepts of freedom and obedience as Spinoza develop them and how they are articulated between human beings considered in an abstract way and between citizens who inhabit a real political community. Secondly, we will describe the plurivocity of meanings that the notion of obedience holds in the Amsterdam-born author, which is embodied in the designation of different political subjects. In the third section, we will explain why obedience should not be understood only as a synonym of servitude, but can be virtuously articulated with freedom under certain conditions.

Recibido: 01/02/2023. Aceptado: 11/06/2023.

* Es licenciado en Ciencia Política, especialista en Estudios Políticos, magíster en Teoría Política y Social y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. También es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) y del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Asimismo es docente de Teoría Política y Social II y de Filosofía en la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Su línea de investigación es el miedo y la superstición en Thomas Hobbes y Baruch Spinoza dentro de la relación entre la política del miedo y el COVID-19. Sus últimos libros se titulan *Spinoza y la multitud: de la física a la política*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2022 y *La República de Spinoza: ciudadanía, instituciones y libertad*, Granada, Comares, 2023. Email: concernadas@gmail.com.

** Es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) y del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Sus líneas de investigación son el pensamiento teórico político de Baruch Spinoza a partir de la noción de resistencia. Últimamente ha publicado (en coautoría) “¿El ciudadano que resiste o el sujeto que obedece? Tensiones entre la resistencia y la obediencia en la filosofía de Spinoza”, *Estudios políticos*, 58, CDMX, 2023; “Mi cuerpo no es una jaula: Baruch Spinoza y ¿las resistencias de los cuerpos?”, *Bajo palabra*, 29, Madrid, 2022. Email: antoniodavidrozenberg@gmail.com.

*** Ambos autores han participado en todo el proceso de elaboración del trabajo y han puesto sus nombres en orden alfabético de apellidos.

Palabras clave: Spinoza, obediencia, libertad, autodeterminación.

Keywords: Spinoza, obedience, freedom, self-determination.

1. Introducción

Baruch Spinoza afirma en el *Tratado teológico-político* que «el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad» (Spinoza, 2012, p. 504). Dicha afirmación, que parece ser muy sencilla —una formulación moderna de la idea de libertad que la vincula con el fin del orden político—, lejos de generar certezas, requiere una explicitación de lo que se entiende, principalmente, por libertad.¹

Si empezamos con la libertad, Kiarina Kordela y Dimitris Vardoulakis, al preguntarse por la autoridad, enfatizan el rol de la obediencia:

Examinando la autoridad de Spinoza en toda la gama de sus significados —como autoridad profética o como soberanía, como poder o como proceso autorizado de interpretación— podemos evadir el dilema entre el pesimismo y el optimismo. De hecho, podemos ser capaces de seguir un camino que muestre cómo la resistencia es posible porque la autoridad está siempre presente como obediencia o como emociones tristes que disminuyen nuestro poder (2018, p. VI).

La frase con la que finaliza la cita anterior da cuenta del problema central buscamos señalar. La obediencia se articula como la disminución de la potencia, las pasiones tristes, la determinación externa. Toda autoridad iría siempre en contra de la vida y la obediencia solo tendría un camino: la servidumbre. La obediencia política se encontraría del lado de la servidumbre, del autoritarismo político que Spinoza mismo busca combatir a partir de pensar formas democráticas del poder.

No es raro, entonces que, cuando se piense el problema de la libertad, se mencionen los límites del conocimiento humano y se pueda llegar a comprender las causas que lo llevan a actuar. Sobre todo, mediante un nuevo tipo de conocimiento, el ser humano puede ser determinado a actuar de forma tal de que la libertad sea posible. Esto es algo que Spinoza afirma al decir que el sumo bien es la *beatitudo*, el «conocimiento y el amor de Dios» (Spinoza, 2012, p. 141).

1 Spinoza nunca separa libertad y Estado. No es posible entender la libertad si ella no es política. Por este motivo, la obediencia (al soberano, a la multitud, a las leyes, etc.) se convierte en un tema de suma relevancia. En nuestro caso, nos gustaría destacar las diferentes formas de entender la obediencia en lo señalado por Chantal Jaquet como «[l]a paradoja de una libertad de pensar sin una libertad de actuar en el Estado» (2018). Allí, la filósofa francesa —mediante el análisis del caso de Ulises señalado por Spinoza— afirma que la obediencia debe ser entendida tanto como un acto de cumplimiento como de rechazo a las leyes, pues la obediencia «prescribe la acción contra las órdenes absurdas en el marco de las instituciones que habilitan a los hombres a hacerlo» (Jaquet, 2018, p. 223). Lo interesante no es seguir la tesis de Jaquet, sino mostrar el carácter dinámico de la obediencia. No es solamente el cumplimiento de una ley, sino obedecer «a pesar de», es decir, una obediencia bien entendida a una voluntad «tambaleante». En ese sentido, la obediencia es más que la pura servidumbre, es un acto (en el sentido en que Spinoza piensa el actuar) de libertad.

Efectivamente, la libertad no puede ser entendida como una extensión de la obediencia. Afirmar lo contrario sería hacer caso omiso a la misma intención política e histórica del propio Spinoza al escribir el *Tratado teológico-político*: contra el poder teológico y político que, mediante la reproducción de la superstición a partir de la obediencia, hace que los hombres luchen «por su esclavitud, como si se tratara de su salvación» (Spinoza, 2012, p. 64). Ahora bien, creemos que la relación entre obediencia y libertad es más compleja. La misma debe ser pensada directamente en la particularidad de la interacción de los modos finitos, en otras palabras, en su configuración política inmersa en relaciones de poder que exceden la mera reproducción de la superstición. ¿Qué queremos decir con esto? Precisamente que obediencia y libertad, lejos de ser algo dado, adquieren un estatuto diferente cuando se las piensa en relación al Estado. Explicitar esta compleja relación y analizarla es el objetivo de este trabajo. En primer lugar, explicaremos los conceptos de libertad y obediencia tal como Spinoza los elucida en su articulación entre los seres humanos considerados de manera abstracta y entre los ciudadanos que habitan una comunidad política real. En segundo lugar, se describirá la plurivocidad de significados que la noción de la obediencia guarda en el autor nacido en Ámsterdam, la cual se plasma al designar distintos sujetos políticos. En el tercer apartado, explicaremos por qué la obediencia no debe ser entendida únicamente como un sinónimo de servidumbre, sino que puede ser articulada virtuosamente con la libertad en ciertas condiciones.

2. Ser libre, obrar en virtud de la propia naturaleza

La séptima definición de la primera parte de la *Ética* puede inducir a error al lector incauto en lo que respecta al vínculo libertad-obediencia. La misma tiene una particularidad que llama la atención de cualquier interesado en el tema de la libertad: a saber, es pensada desde la necesidad natural de las cosas.² La definición es la siguiente:

Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada (Spinoza, 2000, p. 40).

La libertad para Spinoza, a partir de entenderla desde la esencia divina, no puede ser pensada como un acto indeterminado. Aún más, en la proposición 17 de la misma parte afirma que «Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie» (Spinoza, 2000, p. 53), por lo cual Dios es libre, esto es, existe en virtud de «la sola necesidad de su naturaleza» como expresa la definición anteriormente citada. Todo esto va a

2 La libertad en el pensamiento de Spinoza sigue siendo un tema que inspira y genera debates hasta nuestra actualidad. En general se lo intenta asociar a un tipo de libertad positiva (Berlin, 2019, p. 92), al liberalismo (Feuer, 1987), a cierto tipo de republicanism (Prokhovnik, 2004; Herold, 2014), pero también a ciertas ideas revolucionarias e incluso al marxismo (Negri, 2000; Montag, 2008, p. IX), por nombrar algunas. En lo que nos interesa, nos importa señalar la plasticidad de un concepto como la obediencia en el pensamiento de Spinoza para entenderla como un vehículo de libertad, algo que, dentro de algunas tradiciones de pensamiento, sería imposible de acuerdo a cómo se ha leído a Spinoza.

adquirir otra complejidad cuando, en la tercera parte de la *Ética*, se enuncien las dos primeras definiciones. La primera define la causa adecuada como «aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma» (Spinoza, 2000, p. 126). Ahora, como veremos a continuación, no parece casual que la segunda definición distinga actuar (*agere*) de padecer (*pati*). Se actúa «cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola» (Spinoza, 2000, p. 126) y se padece «cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial» (Spinoza, 2000, p. 126).

Esta forma de pensar la libertad da cuenta de dos cuestiones centrales. En primer lugar, la libertad no es lo contrario a la determinación. Como veremos más adelante, es a partir de un vínculo immanente con aquella que la libertad es posible. La diferencia se encuentra principalmente en si la determinación es interna o externa. Es decir, si la causa de un efecto en uno mismo o en el mundo es uno mismo o es el mundo. En segundo lugar, ser causa adecuada de algo remite a la determinación previa de ese algo. En otras palabras, somos causa adecuada de un efecto en nosotros o en el mundo cuando dicho efecto se sigue de nuestra naturaleza. Determinación y causa adecuada, en ese sentido, se vinculan para dar cuenta del registro de interioridad que Spinoza reconoce a la libertad. Una interioridad estrictamente relacionada con la acción.³ Ser libre implica la acción en la producción de cierto efecto, en ser determinado de manera tal que dicho efecto sea entendido desde nuestra propia naturaleza. Por lo tanto, libre es aquello que se autodetermina.

Así, los seres humanos se encuentran expuestos al mundo de una forma muy diferente a la sustancia. Spinoza, en la proposición 3 de la cuarta parte, afirma que «[l]a fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores» (Spinoza, 2000, p. 188). Las personas son modos finitos y, como tales, deben experimentar una libertad correspondiente a su finitud. Pero también la finitud de los seres humanos viene acompañada de una característica particular: son prejuiciosos. Como afirma Spinoza en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, los hombres creen que son libres porque ignoran las causas que los motivan a actuar. El libre albedrío, para el holandés, es una ilusión: la creencia de que los hombres son libres porque conocen los efectos de su acción, pero no su causa. Este prejuicio es sumamente peligroso, sobre todo y para lo que nos interesa en este trabajo, porque es la base de la servidumbre.

Spinoza, entonces, formula un camino de liberación⁴ para los seres humanos en tanto modos finitos, es decir, una forma en la cual la necesidad y la determinación causal no impidan el ejercicio de libertad, sino que se desprenda de ellas. Abdo Ferez (2020) sostiene

3 Puede apreciarse aquí una extrema cercanía con las postulaciones de Natalia Sabater vertidas en «La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad» (2020), donde, en efecto, la autora postula que, para Spinoza, la libertad no puede ser separada de la acción entendida como autodeterminación, tesis que suscribimos sin hesitación alguna. Pero, como se verá a lo largo del desarrollo del presente artículo, nos apartaremos de la visión de Sabater, en tanto, según entendemos, la obediencia no tiene connotaciones tan negativas y, en varios casos, ella puede coadyuvar a la libertad.

4 Varios autores han insistido en la liberación como un proceso que va de la filosofía a la política en el pensamiento de Spinoza (Tatián, 2018; Lordon, 2020; Solé, 2020). En ese sentido, se hace hincapié en el desprendimiento de las diferentes servidumbres teológicas mediante la construcción de un ser común que, lejos de generar una libertad de lo indeterminado y un ente cerrado en sí mismo, siempre se encuentra en proceso de su producción.

que la libertad no es propia de los seres humanos, sino que le corresponde a Dios. Aunque los modos se desprenden necesariamente de la sustancia, su relación con la libertad no es de propiedad. La libertad es algo de lo que no se tiene conocimiento previo, es «como algo de la esencia de otro que se es y no se es» (Abdo Ferez, 2020, p. 36). Es allí que identifica un camino para la liberación, un camino de conocimiento de sí dentro de la sustancia, de la determinación en la que uno actúa y es actuado por otros. Ese ejercicio del intelecto es una práctica, motivo por el cual debemos dirigir nuestro análisis a la razón.

La razón, para Spinoza, es el tipo de conocimiento por el cual se conoce las causas que determinan al ser humano, por la cual se transforma una pasión (Spinoza, 2000, p. 247) en otro tipo de determinación (Spinoza, 2000, pp. 223-224). Un pensar y actuar virtuoso (Spinoza, 2000, pp. 199-200) que busca la utilidad y en su camino encuentra la forma en la que se padecen menos los afectos (Spinoza, 2000, p. 249). Devenir activos, ser causa adecuada de los efectos y que ellos se desprendan de nuestra naturaleza implica —como sostiene Spinoza en el escolio de la proposición 18 de la cuarta parte de la *Ética*— tener algún «comercio» (*commercium*) con cosas externas a nuestro ser. La razón, entonces, es un tipo de conocimiento que permite autodeterminación y —en ese sentido— encontrar un proceso de liberación a partir de concebir la relación causal y necesaria en la que los modos finitos interactúan. Esto significa que la razón implica autodeterminarse de tal forma que, conociendo lo que es útil comúnmente, se rija por la propia naturaleza, una práctica de convivencia como conveniencia.

Pero volviendo al comienzo de esta sección, ser libre y su relación con la obediencia adquiere otra significación si se lo piensa de la forma que venimos desarrollando. Sobre todo porque la obediencia aparece como otro tipo de determinación común y se la concibe a partir de una particularidad: la autodeterminación generada por seguir las leyes comunes. La claridad de dicha problemática aparece cuando observamos dos proposiciones de la cuarta parte de la *Ética*.

En primer lugar, debemos ir al segundo escolio de la proposición 37 de la cuarta parte de la *Ética*. Allí Spinoza sostiene que los hombres están sometidos a afectos, lo que impide que cada uno viva según su derecho natural sin perjudicar a los otros. Los afectos, en este sentido, superan la capacidad humana o su potencia. Inmediatamente Spinoza sostiene que para que los hombres vivan en concordancia debemos prestar atención a la naturaleza de los afectos: «Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir» (Spinoza, 2000, p. 190). Solo así es posible una sociedad que, por cierto, en tanto protege mediante leyes las relaciones afectivas —entendidas como una potencia más fuerte que las potencias individuales—, se llama Estado. Es allí que el filósofo holandés piensa al Estado como una suerte de afecto,⁵ uno mucho más poderoso

5 Spinoza cita allí la proposición 7 de la cuarta parte donde dice que un afecto solo puede ser reprimido y suprimido por uno más fuerte y contrario. Es decir, el Estado viene a posicionarse como un afecto más fuerte que la individualidad de todas las potencias por separado en el estado de naturaleza. Esta concepción afectiva del Estado ha sido también examinada por Pierre-François Moreau, junto con otras facetas contractuales y laborales que se encuentran en el *Tratado teológico-político* (2005). Más recientemente Frédéric Lordon ha localizado este problema de la afectividad y la institución como una ambivalencia del afecto común en *La sociedad de los afectos* (2018).

que los afectos individuales (incluso aquellos que dominan a los hombres y que los lleva por el camino del prejuicio) y que establece derechos comunes.

Una objeción posible a este argumento puede darse de la teoría poshegemónica de Jon Beasley-Murray (2010). Siguiendo la interpretación de Deleuze sobre Spinoza, sostiene que «el afecto marca el pasaje por el que un cuerpo *deviene* otro cuerpo (...) el afecto siempre es un acontecimiento que pasa *entre* los cuerpos» (2010, p. 128. Cursivas del original). Esto supone que un afecto es capturado y que los individuos son cuerpos cerrados, fijados a una identidad. Beasley-Murray sostiene un dualismo en su concepción de afecto que no da cuenta del carácter dinámico del mismo: el Estado como una cosa que produce afectos o los captura y, por otro lado, que afectos son efectos de la misma institución. Al contrario, podemos decir que el Estado spinoziano es tanto un efecto como un afecto, esto es, tanto un resultado como una afección. De hecho, ambos términos comparten la misma raíz latina «*facere*», es decir, «hacer», aunque difieren en su prefijo: si «efecto» alude al prefijo asimilado «*ex*», el cual indica una relación allende lo producido, esto es, justamente, la conclusión o el corolario que se desprende de una causa, el prefijo «*ad*» de «afecto» implica una proximidad o una propinquidad entre dos partes, esto es, enfatizando el aspecto de afección de una cosa a otra. Esto significa que el Estado es un efecto, pues es la expresión de la potencia de la multitud que se materializa en derecho, como así también un afecto, pues, efectivamente, es un conjunto de «afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones» (Spinoza, 2000, p. 126), es decir, el Estado afecta a los cuerpos que lo componen, siempre, al menos normativamente, tendiente a emancipar y liberar a las personas, pues ese es su fin (Spinoza, 2012, p. 415).

Así, es particularmente importante el escolio que citamos anteriormente, ya que allí Spinoza entiende de otra forma la institución del Estado. Spinoza sostiene que ese acontecimiento que, en palabras de Beasley-Murray, pasa entre los cuerpos, no implica un desprendimiento trascendente en su institución. Por el contrario, el Estado no es solo aquello reduce la multiplicidad de afectos, sino un afecto en sí mismo (incluso alegre) que otorga la capacidad de desarrollo de afecciones que no era posible en el estado natural. Es decir, el Estado es entendido como una forma de determinación que permite la vida en común mediante leyes comunes. El Estado, en ese sentido, es un afecto común que permite ejercer más libertad que en el estado de naturaleza. La base del Estado en tanto afecto implica la agencia de los seres humanos en la consecución de un efecto: la creación de un afecto común. Por lo que la demostración de la proposición 73 de la cuarta parte de la *Ética*, a saber, que «el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente, desea observar los derechos comunes del Estado» (Spinoza, 2000, p. 232), da cuenta del vínculo ontológico entre libertad-necesidad y obediencia de forma positiva.

Luego, puede verse que Spinoza establece claramente el vínculo entre obediencia y libertad. Allí sostiene que

El hombre que se guía por la razón, no es inducido por el miedo a obedecer (por 4/63). Por el contrario, en cuanto que se esfuerza en conservar su ser, esto es (por 4/66e), en cuanto que se esfuerza en vivir libremente, desea mantener la norma de la vida común y de la común utilidad (por 4/37) y vivir, por tanto (como hemos

mostrado en 4/37e2), según el decreto común del Estado. Luego el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente, desea observar los derechos comunes del Estado (Spinoza, 2010, p. 232).

Lo interesante aquí es la doble aclaración de Spinoza. El hombre guiado por la razón obedece por la razón misma. Es decir «en la medida en que se esfuerza por conservar su ser según el dictamen de la razón» el hombre obedece y es libre. Aquella razón lo lleva a ejercer una práctica «como hábito, como *ethos* político-ciudadano democrático, que permita vivir en sociedades que no se rijan por ideas ilusas del mal ni del bien, ni por imágenes de muerte y peligro, ni que destruyan sus derechos comunes» (Abdo Ferez, 2020, p. 40). Con esta doble aclaración Spinoza da cuenta del carácter dinámico de la obediencia sin recaer en la servidumbre. Es decir, la obediencia de la razón hacia las leyes no es la obediencia de la superstición, sino aquella que permite la propia producción de agentes cuyos efectos se desprendan de su propia naturaleza. En ese sentido, obedecer es una actividad del alma como del cuerpo, es un afecto activo y no una pasión solamente.

3. *Oboedientia dicitur multipliciter*

El problema de la obediencia se encuentra inextricablemente ligado al del sujeto respecto del cual esa acción se predica. El sujeto político se alude mediante distintas figuras. En este sentido, a lo largo del *Tratado teológico-político*, el holandés se refiere al agente con los nombres de vulgo [*vulgus*], plebe [*plebs*] y multitud [*multitudo*]. En este respecto, es reconocido el escrito de Étienne Balibar en donde discierne las especificidades de cada término:

Pero, mientras que *vulgus* (que tiene esencialmente una connotación epistemológica: es el público ignorante, por no decir retrógrado, caracterizado por sus prejuicios) y *plebs* (que tiene una connotación socio-política: es la masa del pueblo por oposición a los gobernantes, siendo así los inferiores, de derecho o de hecho) están presentes de punta a punta en el *Tratado teológico-político*, *multitudo*, que representa la unidad de los dos aspectos, no interviene más que en tres puntos estratégicos (Balibar, 1997, p. 68).

El análisis de Balibar se destaca, en este sentido, por haber sido uno de los primeros en rastrear de manera puntillosa los distintos vocablos que Spinoza utiliza para designar a la masa. Frente a Saccaro Battisti (1984a, 1984b), para quien el vulgo y la plebe son sinónimos, Balibar encuentra una especificidad propia de cada término.

Así, parecería que ambas implicaciones de *vulgus* (faz epistemológica) y *plebs* (faz socio-política) se aúnan en el término de *multitudo*. Como hemos destacado en otro lugar (Ricci Cernadas, 2022, pp. 78-87), frente a la tipología de Balibar se yergue la interpretación propuesta por Marilena Chaui, para quien Balibar peca en considerar a la multitud en el *Tratado teológico-político* de forma abstracta y ahistórica, como ausente de cualquier determinación previa. Precisamente, los términos que utiliza Spinoza para referirse a la masa (indiferenciables, según Chaui) de *vulgus*, *plebs*, *populus* y *multitudo* deben ser con-

templados al interior del objeto de este tratado recién mentado, esto es, los conceptos de la multitud deben ser entendidos a la luz del sistema del miedo y superstición en el cual son estudiados. Allí radica la diferencia con el trabajo realizado por Balibar, tal como Chauí lo explaya muy claramente:

Bajo ese aspecto tendemos a no concordar enteramente con el análisis de Balibar sobre los conflictos del *Tratado teológico-político* en cuanto a la idea de «masa», ya que nos parece que allí Spinoza lidia con una masa ya determinada por los campos políticos teocrático y monárquico, esto es, bajo los efectos del poder teológico-político, de la superstición y del sistema del miedo-esperanza, lo que vuelve a la plebe y el vulgo prácticamente indiscernibles (Chauí, 2012, pp. 412-413).

Para Chauí, la interpretación de Balibar toma como ya dado algo que en el tratado que nos aboca es, antes bien, el resultado de una coyuntura y de una situación en particular. De esta manera, Balibar toma la noción de multitud descontextualizada, obviando que Spinoza estudia un sistema que perpetúa la servidumbre y ocluye las posibilidades de libertad por medio de la promoción del miedo, la esperanza y la superstición. A ojos de Chauí, el ciudadano se mueve por la libertad: «el comportamiento —descrito en el capítulo XX— del ciudadano rebelde en un régimen violento y corrupto, listo para luchar por la libertad y que será tomado como ejemplo por los demás» (Chauí, 2012, p. 413). Sin embargo, hemos de destacar que la figura del ciudadano, que Chauí menta, no se halla horra de problemas, en particular, ateniéndose a la vaguedad con la que Spinoza utiliza dicho término. Específicamente, en el capítulo XX que Chauí indica, el término *cives* aparece en dos ocasiones en donde los ciudadanos pueden volverse amenazantes respecto del orden instituido y afectar y desestabilizar el orden y la seguridad de Estado.

Creemos que no puede atribuírseles a los *cives* las cualidades que Chauí destaca, esto es, calificar al ciudadano como un agente que pelea por su libertad en las condiciones de un gobierno opresivo y tiránico. Así, si bien la aparición de los ciudadanos en el *Tratado teológico-político* no es siempre negativa, es, cuanto menos, ambivalente: algunas veces constituyen un peligro para la duración y estabilidad del Estado, mientras que en otras son respetuosos de las leyes y, por eso, buenos ciudadanos. No puede entonces identificarse a la figura del ciudadano, al menos en el *Tratado teológico-político*, como el actor político por antonomasia de la filosofía política de Spinoza. Ese agente político debe buscarse en otra figura.

En el *Tratado teológico-político*, Spinoza también discrimina entre distintas figuras de agentes que obedecen. Lejos de concebir al individuo como un ser estático e inmóvil, parece que dicha persona se define en función de dos variables: por un lado, el origen que motiva su acción de obediencia; por otro, quién resulta beneficiado de ese obedecer. Es de esta manera que, *prima facie*, Spinoza distingue tres sujetos diferentes: el esclavo (*servum*), el hijo (*filium*) y el súbdito (*subditus*). Vemos que el siervo o esclavo es «alguien quien obedece exclusivamente por orden de su amo» (Pirola, 2017, p. 225) y que el hijo es quien hace algo que le es útil pero solamente bajo la autorización y la responsabilidad expresa de sus padres. El súbdito, en cambio, logra escapar a esta dicotomía en tanto realiza *motu proprio* aquello que él mismo ha elegido y que beneficia tanto a él como al conjunto de la comunidad.

Dejando a la figura del hijo de lado, preferimos concentrarnos en las del esclavo (*servus*) y el súbdito (*subditus*), ya que la concepción de estos términos como algo intercambiable por su pretendida identidad o escasa diferencia pueden derivar en grandes errores teóricos y políticos. En este sentido, es imprescindible no obviar la distinción entre esta diada, la cual puede recomponerse en el binomio sometido (*subjectus*)-súbdito (*subditus*). Efectivamente, «*subjectus*» vendría a ocupar estructuralmente la misma función que «*servus*» ya que es el sometido quien, al contrario del ciudadano, e incluso dentro de un contexto civil, se halla en una situación de vulnerabilidad y servidumbre.⁶

4. La obediencia no es siempre servidumbre

Así, en nuestra interpretación, y sin menospreciar las enormes clarificaciones realizadas tanto por Balibar como por Chauvi respecto del sujeto político spinoziano, debemos mencionar que no lo encontramos, al menos en el *Tratado teológico-político*, obra sobre la cual se desprenden los debates entre los filósofos francés y brasileña, ni en el vulgo, ni en la plebe, ni en el ciudadano. Entendemos que, antes bien, el sujeto político se encuentra en la figura del súbdito (*subditus*):

Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual a conservarse en su estado, tal como es determinada por los edictos de la potestad suprema y defendida por su sola autoridad. Pues, una vez que cada uno transfirió a otro su derecho a vivir a su antojo, es decir, su libertad y su poder de defenderse, ya está obligado a vivir según la razón de éste y a defenderse con su sola ayuda. La injuria se produce cuando un ciudadano o súbdito [*cives vel subditus*] se ve forzado por otro a sufrir algún daño contra el derecho civil o contra el edicto de la suprema potestad. En efecto, la injuria sólo puede concebirse en el estado civil; ahora bien, las potestades supremas, por estarles todo permitido por derecho, no puede inferir injuria alguna a los súbditos [*subditis*] (Spinoza, 2012, p. 345).

En la elucidación del derecho civil privado logra advertirse la propincuidad existente entre las figuras del ciudadano y del súbdito. Damos con el concepto del súbdito, el cual reviste una importancia capital en la obra que nos atiene: «En su tensión semántica con la noción de “ciudadano” (*civis*), el “súbdito” (*subditus*), en relación con la cuestión de la obediencia y la ley, se vuelve, en ese terreno de la representación política, un verdadero concepto teórico» (Bove, 2014: 80. Traducción modificada).

De esta manera, a diferencia tanto del siervo como del hijo, el súbdito «participa él mismo de la constitución de esta mediación instituyendo primero el interés más amplio de

6 Esta cercanía etimológica entre estos dos términos que expresan contenidos disímiles ha dado lugar a confusiones no sólo en nuestra lengua española, sino que también en otras romances e incluso en inglés, en donde tanto «*subjectus*» como «*subditus*» son traducidos por la misma palabra: «*sujet*» (francés), «*soggetto*» (italiano), «*súdito*» (portugués) y «*subject*» (inglés), por poner algunos ejemplos. Aun así, algunos traductores acertadamente logran respetar la diferencia entre ambos conceptos: en la lengua inglesa, Curley (Spinoza, 2016) traducirá «*subjectus*» por «*to be subject*» y en francés Appuhn (Spinoza, 2014b) lo hará por «*être suspendu*» y por «*soumis*». Esta vaguedad del término «sujeto» ha sido también recientemente enfatizada por Jaquet (2021).

la comunidad que preserva y garantiza como forma colectiva de la utilidad todos los lazos de obediencia» (Maesschalck, 2015, p. 290), realizando, al mismo tiempo, lo que le es útil a sí mismo.⁷ Ni alienado como el esclavo, ni ausente de participación en el establecimiento de la obediencia como el hijo: el súbdito es quien observa la ley y obedece al Estado, porque sabe que el fin de esa acción de obedecer «es la utilidad del mismo agente» (Spinoza, 2012, p. 343). He allí la naturaleza del súbdito: «lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma» (Spinoza, 2012, p. 354), esto es, «el Estado debe buscar la obediencia de los ciudadanos al derecho común, independientemente de los motivos que generen la acción» (Ramos-Alarcón Marcín, 2007, p. 462).

Así pues, es necesario precisar la existencia espacio-temporal en la que este concepto de libertad que Spinoza va a proponer se desarrolló. Esto implica un estudio de la coyuntura neerlandesa en la que el filósofo holandés vivió en sus facetas intelectuales y semánticas. Si bien hemos explorado estas temáticas con mayor profundidad en otro lugar (Ricci Cernadas, 2023), podemos advertir, muy sintéticamente, tres elementos que signaron la tesitura en la que Spinoza desplegó su teoría: la influencia del pensamiento de Descartes, el impacto de la filosofía política hobbesiana y los usos del concepto de libertad en el ámbito de la tradición republicana de los Países Bajos, la cual había alcanzado su punto álgido a mediados del siglo XVII. Respecto de Descartes, la popularidad de su filosofía había sido tal que había proliferado en varias universidades de los Países Bajos, aunque con alcances limitados que no llegaban a impactar en la metafísica (*cfr.* Nyden-Bullock, 2007, p. 14-28; Strazzoni, 2018, pp. 75, 115; van Bunge, 2001, p. 121). No cabe duda de que Spinoza también tenía un conocimiento profundo de la obra cartesiana, algo de lo que «Principios de filosofía de Descartes» da cuenta a la perfección. Allí, en el escolio de la primera parte, Spinoza, reponiendo la doctrina cartesiana de manera geométrica, afirma que, para el filósofo francés, la libertad se encuentra íntimamente ligada a la voluntad, la cual se determina por sí misma y que implica «la facultad de asentir dentro de los límites del entendimiento y de conseguir, por tanto, que no caigamos en el error. Es, pues, absolutamente evidente que sólo del uso de la voluntad depende que no caigamos en el error» (Spinoza, 2014a, p. 212). Este tipo de libertad, identificada con el libre arbitrio, es precisamente la que Descartes le adjudica a los seres humanos y que los separa de la libertad divina, la cual sería fundamentalmente una libertad por indiferencia (Descartes, 2005, pp. 784-786). Si para Descartes el error se debía a que la voluntad, siempre incausada y libre absolutamente, afirmaba proposiciones que sobrepasaban la capacidad del entendimiento, para Spinoza la voluntad es sumisa a determinaciones exteriores, lo que impide que este ejercicio tenga la característica propia de una acción libre: «En el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito» (Spinoza, 2000, p. 114). Y esto que Spinoza afirma para la voluntad también es pasible de ser extendido a todas las acciones que acontecen en el mundo, en especial aquellas llevadas a cabo por las personas: sus comportamientos jamás son independientes o incondicionados, sino que siempre están determinados causalmente de forma necesaria.

7 Otra perspectiva de análisis son los mecanismos ideológicos de dominación que asegura la obediencia, lo que es analizado por Coelho (1999).

Respecto de Hobbes, si queremos precisar en Spinoza algún elemento que nos permita oficiar de contrapunto con el inglés, debemos centrarnos en *Del ciudadano*, ya que, como lo atestigua el relevamiento de la biblioteca realizado a partir de la muerte de Spinoza, este filósofo sólo poseía en su haber la mencionada obra de Hobbes en latín (Vulliaud, 2012, p. 147). En *Del ciudadano*, Hobbes asevera que la libertad no es otra cosa que el derecho «que tiene cada uno de usar sus capacidades naturales según su recta razón» (Hobbes, 2010, p. 134) con el objeto de proteger la vida propia. Considerando que el estado natural implica un miedo ubicuo esparcido entre todos los individuos y la capacidad de éstos de dañarse entre sí, la razón de la personas aconseja que, para preservar la vida, la mejor alternativa es abandonar esa libertad natural y animal para convertirse en un súbdito del soberano y obedecer sus dictados. Esto, claro, no quiere decir que, al entrar en un estado civil, las personas abandonen su libertad *in toto*, sino que su libertad se resignifica de una manera racional y despojada de ilusiones que la interpretan como un libre arbitrio. Así, la libertad bien entendida que se da en el marco de un Estado es concebida como «la ausencia de impedimentos al movimiento» (Hobbes, 2010, p. 221). Abundando en este sentido, Hobbes define a la sociedad civil como el hecho de que «nadie, sea súbdito, hijo de familia o siervo puede de este modo ser impedido por su Estado, padre o señor, no importa cuán severa sea la pena dispuesta, de hacer y poder usar por cierto todas las cosas necesarias para la protección de la vida y de la salud» (Hobbes, 2010, p. 221). Esto significa que el Estado no puede obligar a nadie a atentar contra su propia vida, pero no que el súbdito no se encuentre obligado por el contrato que origina al Estado, pues «[d]onde termina la libertad comienza la obligación» (Hobbes, 2010, p. 144).

En tercer lugar, debemos detenernos en el contexto de la tradición republicana que afloró en los Países Bajos, particularmente cuando la figura del estatudero quedó desierta y Johan de Witt ofició como principal actor a través del cargo de Gran Pensionario (*cfr.* Blom, 1995; Geuna, 1998, pp. 111-113; van Gelderen, 1992). En su radical heterogeneidad, el republicanismo neerlandés parecería encerrar una variedad de significados en tanto incluye a sectores pro-monárquicos (*prinsgezinden*) y a favor de Johan de Witt (*staatsgezinden*), ambos republicanos, como lo demuestra Weststeijn (2012, pp. 46-47), y cuyo denominador común es una concepción de la república de tipo exclusivista en el decir de Hankins, esto es, que niega toda legitimidad a los regímenes políticos que no se encuentren fundados en la soberanía popular (en particular, a la monarquía no electiva y a los privilegios políticos hereditarios), diferente de un republicanismo más integrador, el cual no para mientes en el hecho de si el gobierno se encuentra organizado de forma popular u oligárquica (Hankins, 2010, p. 453). De esta tradición específica, la obra de los hermanos de la Court se iba a mostrar como una de las más influyentes, sobre todo porque en ella se solapan dos definiciones de libertad: una en sentido negativo, como ausencia de interferencia, y otra en sentido republicano, como libertad de una dominación monárquica. Esto demuestra lo díscolo del papel desempeñado por Spinoza en la escena neerlandesa, en tanto él aboga por una libertad en sentido positivo, es decir, como capacidad de las personas para devenir autónomas y auto-determinarse: «la libertad humana (...) consiste en ser o devenir causa adecuada de los propios afectos y en afirmarse plenamente en la producción de un efecto» (Sibilia, 2022, p. 150).⁸ Así, es patente

8 Respecto de esta cuestión, Blom (2007) entiende al Estado spinoziano como perfeccionista, en tanto encarna una moralidad en la medida que las instituciones liberan a los ciudadanos. De Tommaso (2009, p. 49) comparte

cómo la definición republicana y positiva de la libertad de Spinoza escapa a la entendida como no dominación (esto es, como ausencia de interferencias arbitrarias), la cual es postulada por Pettit como la propia del pensamiento republicano contemporáneo (2010).

Esto arroja como resultado el hecho de que el vínculo entre la obediencia y la libertad debe ser matizado ya que, lejos de contraponerse, ambos términos pueden articularse de forma virtuosa. Precisamente es el mismo Spinoza el que afirma que:

La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a un esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí. Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito (Spinoza, 2012, pp. 342-343).

Es interesante advertir que aquí Spinoza se refiere a la libertad no como un estado absoluto, sino como uno relativo al afirmar que la obediencia provoca, en cierto sentido, una merma en la libertad del agente. Si analizamos con detenimiento este pasaje, podemos advertir que antes de establecer una relación necesaria e inversamente proporcional entre la obediencia y la libertad lo que tenemos es que la unión entre estos dos términos se da siempre de una manera contingente y variable. De esta forma podemos contemplar que, por un lado, en lo que respecta a la obediencia, según el fin de la acción ordenada por el mandato, la misma puede arrojar a las personas a una situación de servidumbre, así como también de emancipación. Pero, por otro lado, sería inconcebible llegar a pensar que un ser humano, un mero modo finito, pudiera realizar absolutamente su libertad, esto es, ser siempre y de manera absoluta causa adecuada de sus acciones, causa de sí mismo, ya que estos son atributos que únicamente le están reservados a la sustancia divina.

Puede analizarse esta temática también en el *Tratado político*, en donde vuelve a aparecer de una manera similar bajo los conceptos de *sui iuris* y de *alterius iuris*.⁹ La primera aparición de estos conceptos es en el párrafo 9 del capítulo 2:

Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro [*alterius esse sui iuris*] en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste [*sub alterius potestate est*], y que es jurídicamente autónomo [*sui iuris*] 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 (Spinoza, 2010, p. 95).

esta vocación ética del Estado¹⁵⁹. En nuestro entender, concebimos, junto con Cerezo Galán, que “[l]ibertad e igualdad marcan en sentido irrestricto a la democracia” (2016: 42), como, así también, al andamiaje institucional que acompaña a este tipo de régimen político.

9 Dada la difícil traducción, dicho sea de paso: Atilano Domínguez la ha traducido al español como «autónomo-heterónomo», pero en otras traducciones en español y en otros idiomas ha sido formulada como «independiente-dependiente», «depender de la propia jurisdicción-depender de la jurisdicción de otro» o «vivir bajo el propio derecho-vivir bajo la potestad de otro». Ante lo difícil de su traducción, optaremos por mantener, entonces, los términos latinos.

Vemos entonces que Spinoza refiere a tres situaciones que definen al *sui iuris*: repeler toda fuerza, vengar el daño sufrido, y vivir de acuerdo a su propio ingenio. Si ningún modo finito puede nunca ser plenamente independiente o *sui iuris*, entonces debemos inclinarnos por entender que ser *sui iuris* (como así también *alterius iuris*) no es un estado absoluto, sino relativo. Esto es, hay que aprehender el concepto de *sui iuris* en términos de grados. Con ello, pues, borramos cualquier tentativa de postulación mutuamente excluyente entre *sui iuris* y *alterius iuris*, en tanto entendemos que, comprendidos ambos como grados,¹⁰ pueden solaparse entre sí.

Como con la obediencia y la libertad, si entendemos a ser *sui iuris* y *alterius iuris* como asuntos de grados, tal como Justin Steinberg (2008) lo explica, entonces puede darse respuesta a lo que pareciera, *prima facie*, una contradicción a partir del siguiente razonamiento: 1. El párrafo 11 del segundo capítulo dice que uno es *sui iuris* en tanto que sigue el dictamen de la razón,¹¹ 2. El párrafo 6 del tercer capítulo indica que la razón nos exhorta a obedecer las leyes del Estado,¹² 3. Pero, según el párrafo 5 del capítulo 3, cuando uno obedece la ley del Estado, uno se encuentra bajo el derecho del Estado y no es *sui iuris*.¹³ Esta paradoja podría resolverse, entonces, a través de este encadenamiento de ideas aludido al recién comentado: en el estado político uno es más *sui iuris* que en el estado natural en tanto tiene que temer menos cosas y, por lo tanto, se encuentra menos expuesto a depender de otros individuos. En el estado político un individuo será más *sui iuris* que en el estado de naturaleza, pero no lo será completamente porque debe obedecer a las leyes y normas del Estado.

Lo que obtenemos de estos análisis es que la libertad no se realiza de forma plena al obedecer. Pero, para comprender correctamente lo que acabamos de afirmar, es menester entender que el acto de la obediencia no hace necesariamente mella a la libertad de cada individuo, esto es, que obedecer no vuelve siervo a un sujeto *ipso facto*. Y esto por dos razones. En primer lugar, ya que la libertad no se trata de un término absoluto, sino de grados: únicamente Dios o la sustancia es infinita o absolutamente libre al ser *causa sui*; los demás elementos que pueblan la naturaleza son meros modos finitos que pueden aspirar a ser más o menos libres, pero nunca libres de manera absoluta. En segundo lugar, la obediencia, en ciertas ocasiones —como, por ejemplo, cuando un súbdito o un ciudadano acata las órdenes de las supremas potestades— no reduce a las personas a una situación de servidumbre, puesto que no quedan libradas a las potenciales interferencias de los poderes de turno que gobiernan, sino que los actos que esos súbditos o ciudadanos realizan redundan tanto en un

10 Ya Spinoza admite esta posibilidad en el párrafo 11 del segundo capítulo del *Tratado político*: «se sigue que son autónomos en sumo grado quienes poseen el grado máximo de inteligencia y más se guían por ellas» (Spinoza, 2010, p. 96. Cursivas nuestras).

11 «Por eso mismo llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar» (Spinoza, 2010, pp. 96-97).

12 «Por lo cual, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito» (Spinoza, 2010, p. 110).

13 «Vemos, pues, que cada ciudadano no es autónomo, sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío» (Spinoza, 2010, p. 109).

beneficio propio como en un rédito para la comunidad toda. Obedecer, para el súbdito o el ciudadano, es volverse más potente o libre, para sí mismo y para la sociedad en general.

5. Conclusiones

En este trabajo nos hemos puesto como objetivo indagar sobre la relación entre la obediencia y la libertad. Nuestra investigación da cuenta de la relación compleja que aparece en el pensamiento de Spinoza y que no se agota en separar y distanciar una de otra sin más. Por el contrario, Spinoza elucida una relación positiva entre obediencia y libertad, donde el cumplimiento de una ley supone el ejercicio de liberación del sujeto político. Esto no solo aparece de forma explícita en el pensamiento de Spinoza, sino que es totalmente coherente con la intención del holandés de generar una práctica por la cual se es más libre. Es decir que, fuera de la servidumbre, es posible vincular obediencia y libertad de manera tal que la determinación causal y natural de las cosas se traduzca en un ámbito político como autodeterminación.

Es así como en el primer apartado partimos del interrogante abierto por el propio Spinoza de la posibilidad de libertad humana en un sistema de necesidad y determinación causal. De la misma forma en la que Dios es libre porque sigue las leyes de su propia naturaleza y es determinado por ella, el ser humano debe encontrar la forma en la que pueda autodeterminarse. Lejos de la ilusión del libre albedrío, la obediencia a las leyes comunes aparece como la solución al problema de la libertad. Pero, sin caer en la ingenuidad, la libertad como una práctica dinámica da lugar a un tipo de ejercicio dentro de la determinación natural de las cosas que puede vincularse de forma virtuosa con la obediencia.

En el segundo apartado nos centramos en describir y explicar los diferentes significados de la noción de obediencia para poder identificar a los sujetos políticos. Para ello se partió del debate establecido entre Étienne Balibar y Marinela Chaui sobre los términos *vulgus*, *plebs* y *multitudo* y el propuesto por la filósofa brasileña: *cives*. Frente a ello, se indagó en otros tres términos que se distinguen a partir de dos variables: el origen motivacional de la obediencia y el beneficiario de la misma. Dichos términos son el esclavo (*servus*), el hijo (*filius*) y el súbdito (*subditus*), los cuales nos permiten apreciar la diferencia que queremos sostener entre libertad y servidumbre en la misma noción de obediencia.

En el tercer y último apartado sostenemos que la obediencia no debe ser identificada con la servidumbre. Para ello analizamos al súbdito (*subditus*) como sujeto político que, conociendo su propia utilidad, observa la ley (consentida por él mismo) y la obedece. Es así como se disuelve la dicotomía entre lo propio y lo común y se matiza el vínculo entre obediencia y libertad. Incluso podemos aventurar y aseverar que, si entendemos el ejercicio de libertad y lo que en términos del *Tratado político* se entiende como *sui iuris*, observamos la gradualidad del ejercicio de la potencia. De esta manera, es factible poder pensar una obediencia de acuerdo a un grado de libertad, siempre y cuando esta no se entienda en términos absolutos.

A lo largo del trabajo insistimos en que la obediencia en sí misma no es un vehículo de libertad necesariamente. No queremos afirmar que la única forma de libertad posible se halle en el cumplimiento ciego e irrestricto de una ley o de la soberanía. Por el contrario,

el presente trabajo busca resaltar otro tipo de libertad posible. En todo caso, pensar en la libertad y las prácticas que implican su ejercicio es parte de su constitución determinada. Un afecto común puede ser emancipador siempre y cuando implique la acción del sujeto político, es decir, no su servidumbre pasional.

Referencias

- Abdo Ferez, M. C. (2020). “Caminos posibles para repensar la libertad en B. de Spinoza”, en Jardim Lucas, F. *et al.* (orgs.), *Spinoza, filosofía & liberdade. Volume 1*, Rio de Janeiro: PUC-Rio.
- Balibar, É. (1997). “Spinoza, l’anti-Orwell”, en Balibar, É., *La crainte des masses*, Paris: Galilée.
- Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Argentina: Paidós.
- Blom, H. (1995). *Causality and Morality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*, Rotterdam: Dissertatie Universiteit Utrecht.
- Blom, H. (2007). “Spinoza on *res publica*, republics and monarchies”, Blom, H, Laursen, J. C. & Simonutti, L. (eds.), *Monarchisms in the Age of Enlightenment*, Toronto: University of Toronto Press.
- Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza* (trad. Gemma Díaz), Buenos Aires: Cruce.
- Cerezo Galán, P. (2016). “Razón, ciudad y democracia en Benito Spinoza”. *Revista de estudios políticos* 172: 13-45.
- Chauí, M. (2008). “Spinoza: poder y libertad”, en Boron A. (Comp.), *Filosofía política moderna*, Buenos Aires: Luxemburg.
- Chauí, M. (2012). “¿Quién le tiene miedo al pueblo?” (Floresncia Gómez, Trad.), en Chauí, M., *Política en Spinoza*, Buenos Aires: Gorla.
- Coelho, A. B. (1999). “Espinoza e os sistemas ideológico-práticos de obediencia”, en Blanco-Echauri, J. (ed.), *Espinoza: ética y política*, Santiago: Universidade de Santiago de Compostela.
- De Tommaso, E. M. (2009). “‘Conatus’ e ‘Multitudo’”. Il percorso antropo-fenomenologico nel pensiero di Spinoza”. *Filosofia oggi* XXXII (125): 29-50.
- Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus.
- Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (trad. Vidal García Peña), Oviedo: KRK
- Feuer, L. S. (1987). *Spinoza and the Rise of Liberalism*, New Jersey: Transaction.
- Geuna, M. (1998). “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti”. *Filosofia politica*, XII (1): 101-132.
- Herold, A. L. (2014). “Spinoza’s Liberal Republicanism and the Challenge of Revealed Religion”. *Political Research Quarterly* 67 (2): 239-252.
- Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano* (trad. Andrés Rosler), Buenos Aires: Hydra
- Jaquet, C. (2018). “La paradoja de una libertad de pensar sin una libertad de actuar en el Estado”. *Araucaria* 20 (39): 213-225.

- Jaquet, C. (2021). Le statut des sujets chez Spinoza. *Revue internationale de philosophie*, 1 (295): 5-17.
- Kordela, A. K. y Vardoulakis, D. (2018). "Preface", en Kordela A. K. y Vardoulakis D. (eds.), *Spinoza's Authority. Volume II. Resistance and Power in Political Treatises*, Oxford: Bloomsbury.
- Lordon, F. (2018). *La sociedad de los afectos* (trad. Antonio Oviedo), Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Lordon, F. (2020). *La condición anárquica: afectos e instituciones del valor* (trad. Antonio Oviedo), Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Maesschalck, M. (2015). "L'imaginaire théologico-politique". *Revue Les études philosophiques* 2 (113): 283-308.
- Montag, W. (2008). "Preface", en Balibar, É., *Spinoza and Politics*, Nueva York: Verso.
- Moreau, P.-F. (2005). "Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique*", en Moreau, P.-F., *Spinoza. État et religion*, Paris: ENS.
- Nyden-Bullock, T. (2007). *Spinoza's Radical Cartesian Mind*. Londres & Nueva York: Continuum.
- Pettit, P. (2010). *A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford UP.
- Pirola, F. (2017). L'obbedienza nel "Trattato teológico-politico" di Spinoza. *Filosofia politica*, 2, 217-234.
- Prokhovnik, R. (2004). *Spinoza and Republicanism*, Londres: Palgrave Macmillan.
- Ramos-Alarcón Marcín, L. (2007). "El ingenio de la multitud según Spinoza", en Martínez, J. et al. (Eds.), *El saber filosófico*, México: Asociación Filosófica de México.
- Ricci Cernadas, G. (2022). *La multitud en Spinoza. De la física a la política*, Buenos Aires: RAGIF.
- Ricci Cernadas, G. (2023). *La República de Spinoza*, Granada: Comares.
- Sabater, N. (2020). "La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad", en Aguilar, C. y Kretchel, V. (Comps.), *Caminos cruzados de la libertad*, Buenos Aires: RAGIF.
- Sibilia, G. (2022). "Capítulo 6. Libertad", en Solé, M. J. (Dir.), *Introducción a Spinoza*, Buenos Aires: RAGIF.
- Saccaro Battisti, G. (1984a). Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di "plebs", "multitudo", "populus" e "vulgus". *Rivista di storia della filosofia* 39 (1): 61-90.
- Saccaro Battisti, G. (1984b). Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di "plebs", "multitudo", "populus" e "vulgus" (continuazione). *Rivista di storia della filosofia* 39 (3): 453-474.
- Solé, Jimena (2020). "Libertad como liberación: reflexiones con Spinoza sobre la actualidad", en Jardim Lucas, F. et al. (orgs.). *Spinoza, filosofía & liberdade. Volume 1*, Rio de Janeiro: PUC-Rio.
- Spinoza, B. (2000). *Ética* (trad. Atilano Domínguez), Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político* (trad. Atilano Domínguez), Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2012). *Tratado teológico-político* (trad. Atilano Domínguez), Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2014a). "Principios de filosofía de Descartes", en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (trad. Atilano Domínguez), Madrid: Alianza.

- Spinoza, B. (2014b). *Traité théologico-politique* (trad. Charles Appuhn), París: Garnier.
- Spinoza, B. (2016). Theological-political treatise (trad. Edwin Curley), in *The Collected Works of Spinoza. Volume II* (pp. 65-354), Princeton: Princeton UP.
- Steinberg, J. D. (2008). "Spinoza on being *sui iuris* and the republican conception of liberty". *History of European Ideas* 34 (3): 239-249.
- Strazzoni, A. (2018). *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science*, Boston: De Gruyter.
- Tatián, D. (2018). "Spinoza, filosofía de la liberación". *Scienza & Politica* 30 (58): 115-130.
- van Bunge, W. (2001). *From Stevin to Spinoza*. Leiden, Boston & Cologne: Brill.
- van Gelderen, M. (1992). *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*, Cambridge: Cambridge UP.
- Weststeijn, A. (2012). *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age*, Leiden & Boston: Brill.
- Yagüe, P. (2017). "Spinoza y la imaginación teológica". *Anacronismo e irrupción* 7 (13): 122-145.