

Jorge Jiménez

## Por los recodos del racionalismo. Autonomía y heteronomía en la obra política de Spinoza

**Summary:** *The autonomy of the ethical subject and the heteronomy of the political subject, appear, prima facie, as a paradox in Spinoza's philosophy. I try to elucidate the reaches of this paradox, studying the constitution of the social subject which it concretizes through the nature-Society relation, the State and civil Society conception, and finally the government forms, developed by the Dutch philosopher.*

**Resumen:** *La autonomía del sujeto ético y la heteronomía del sujeto político, aparecen, prima facie, como una paradoja en la obra de Spinoza. Intento dilucidar los alcances de esa paradoja, estudiando la constitución del sujeto social que se concreta a raíz de la relación naturaleza-sociedad, de la concepción del Estado y la sociedad civil y por último de las formas de gobierno, desarrolladas por el filósofo holandés.*

En la obra filosófica de Spinoza acecha una fértil paradoja que permite profundizar su concepción de la razón práctica, en especial, el contraste que he creído encontrar entre su *ética* y su *teoría política*. Me refiero al tema del sujeto y la forma en que Spinoza concibe su institución. Su *ética* va orientada a la constitución de un sujeto que, con una serie de precisiones que le son propias —y que expondré en el presente artículo—, puede definirse como de carácter *autónomo*. Mientras que en su obra política priva una concepción fundamentalmente *heterónoma* —aunque como mostraré más adelante, esta heteronomía tiene su excepción relativa cuando aborda el tema de la democracia.

Este contraste está relacionado con la tensión que simultáneamente se presenta entre una *ética*

concebida en términos proclives a un utopismo de orden idealista y una política entendida como realismo-racionalista, como *real politik*.

Pueden mediar diversas razones históricas que, en el orden de la vida política de Spinoza, condicionen la presencia de esas tensiones y paradojas, pero mi interés estará dirigido, más bien, a los aspectos de tipo sistemáticos de su obra. Sin embargo, no deja de llamar la atención el que sus dos obras más destacadas —y en las que precisamente se dibujan las discrepancias aludidas— las hubiera escrito el filósofo holandés durante un mismo período de tiempo. De hecho, aunque la redacción de la *Ética* la inició antes del *Tratado Teológico Político*, éste vio primero la luz y, como bien es sabido, fue objeto de disputas y de la censura por parte de la autoridad civil, luego del asesinato de Juan de Witt y del ascenso de los partidarios de los Orange, apoyados por la iglesia calvinista en sus afanes monárquicos. La otra obra política, a saber, el *Tratado Político* es la última que escribe, y dejó en ella apenas esbozado el tema de la democracia que, para efectos de este ensayo, constituye un vacío importante.

### Autonomía y heteronomía en la filosofía política moderna

La tradición de la filosofía política occidental ha privilegiado el desarrollo de un aparato teórico que o bien legitima la heteronomía sin ningún tipo de ambigüedades, o intentando una suerte de constitución del sujeto social en los términos de la autonomía, recurre a una serie de formulaciones teóricas que finalmente hacen de ese intento un

modelo heterónomo. Reparemos, a fin de ilustrar esto último, en el papel que desempeña la teoría de la representatividad, la delegación del poder social o la teoría del Estado, tanto en la tradición iusnaturalista como en la historicista: cualquier atisbo de autonomía o se desvirtúa por completo, como sucede con Rousseau o, como en el caso de Marx, el tema se vuelve especialmente complejo, tanto a la luz de la discusión con el anarquismo, como por la experiencia histórica de las sociedades socialistas, devenidas heterónomas luego de efímeras experiencias de autonomía.

Una concepción radicalmente heterónoma la encontramos en aquellos autores en los que la constitución de lo socio-político, su legalidad e institucionalidad, es concebida como labor de un príncipe, del soberano o de un sector ilustrado o vanguardista que dota a la sociedad de sus leyes, constituye el Estado y las instituciones. Una praxis de esa naturaleza conduce a una fetichización de las relaciones de poderío, a la sacralización del aparato estatal y a la canonización de la ley, toda vez que en su horizonte priva el objetivo de perpetuar el orden de dominación, generalmente apelando a nociones límite, tales como armonía, paz o seguridad social.<sup>1</sup>

Esta tradición teórica está respaldada por una práctica social heterónoma dominante en la historia social de occidente. Se trata de la historia de la dominación, de la sociedad de clases y del culto al poderío, animados por el principio de jerarquía y autoridad, y con la razón de Estado como lógica dominante.

La autonomía, por otro lado, ha contado con una escasa tradición teórica y con una práctica social excepcional y fugaz. La modernidad occidental ha ensayado la autonomía social durante algunos períodos revolucionarios álgidos, tales como en el apogeo de la Revolución Francesa de 1793 a 1795, en la Comuna de París de 1871, en la Rusia revolucionaria anterior a la centralización del poder por el Soviet Supremo, durante la República Española en 1936-37, para mencionar los ejemplos más destacados (Cf. Guérin: 1973, Lissagaray: 1971, Berneri: 1977, Archinof: 1975, entre otros). También se han registrado casos de pequeñas sociedades comunales con ciertos grados de autonomía, piénsese en las comunas instaladas en varios países americanos durante el siglo XIX y unas pocas durante el siglo XX. Se trató de sociedades comunales de inspiración fourieristas u owenianas o bien, del movimiento comunero de-

sarrollado en el transcurso de los años 60 de nuestro siglo, la mayoría de ellas de corta duración y de un insignificante peso social.

A diferencia de la concepción kantiana de la autonomía, la que es entendida como la consecución, en una Razón inmutable, de una ley que se dará de una vez por todas,<sup>2</sup> aquí entenderé por autonomía una *hacer* social que se interroga sobre su legalidad, que se pregunta por su institución y los fundamentos de su socialidad, en el marco de una razón dialéctica que se crea dinámicamente, de manera a la vez individual y social.

En la institución autónoma del sujeto social, la sociedad se da su propia legalidad, construye una institucionalidad que surge de un proceso autoconsciente, en fin, funda su mismo principio de socialidad. La autonomía es el proceso por el cual se instituye el sujeto social. Conquistar la autonomía es develar la clave de todo proceso social: el sujeto se inventa a sí mismo y lo eleva a conciencia, lo legitima como acto fundacional de su *hacer* social. Es el momento de la praxis, de la autoconciencia del sujeto y, por tanto, de su constitución. El sujeto únicamente puede articularse autónomamente: no es solamente el acto jurídico-teorético de "darse sus propias leyes", es, fundamentalmente, la acción revolucionaria, la transformación "práctico-sensible" de una sociedad heterónoma en una sociedad autónoma, acto pragmático y teorético, a la vez, en una palabra, praxiológico. Por tanto, constituir el sujeto social no es un acto que se agote en una ficción jurídica. Todo lo contrario, la sociedad autónoma es una sociedad en constante escrutinio y discusión, en donde se puede plantear la revisión y transformación de su institución. Ese es posiblemente el sentido de la revolución permanente de la que hablaba Marx.<sup>3</sup> La sociedad autónoma no tiene principios incommovibles, a no ser el de estar perennemente sujeta a la indagación, a la crítica, al cambio. Todo ello posibilita la eliminación de la contradicción entre sociedad civil y sociedad política, la supresión de la burocracia política como ente situado por encima de la sociedad, en suma, la institución de un principio de socialidad que deviene *sociedad humana o humanidad social*, para usar las palabras de Marx.<sup>4</sup>

La heteronomía, en su función ideológica y pragmática, oculta el proceso social real, enmascarando el desempeño efectivo del sujeto con la acción hipotética de dioses, de Dios, de la naturaleza, de la razón, las leyes de la historia o el Estado, cuando no de los antepasados o de los valores

y tradiciones de la patria. Esta ocultación impide la toma de conciencia, el autoconocimiento del sujeto social, y por tanto propicia la subordinación a voluntades extrínsecas o extrasociales y el sometimiento relativo de la sociedad a la acción de los grupos políticamente hegemónicos. La tradición heterónoma y su lógica de subordinación e impotencia han tenido tal fuerza en la historia de occidente que aun muchos movimientos revolucionarios, con intenciones emancipatorias, se han visto dominados por un imaginario que reifica la constitución del sujeto a una praxis autoritaria y mesiánica.<sup>5</sup> A la vez, es necesario comprender que, por una especie de ley de economía de la dominación, las sociedades recaen en la praxis heterónoma toda vez que fracasan los intentos por conquistar la libertad y la igualdad sociales, es decir, la recurrencia a modelos heterónomos es consecuencia de la desarticulación de la subjetividad social.<sup>6</sup>

En una sociedad autónoma, como decíamos, el sujeto social construye su propia legalidad y toma conciencia de su verdadero papel como actor socio-histórico. Esto permite disolver la fetichización de que han sido objeto las leyes y las instituciones sociales en las sociedades heterónomas. Las leyes así instituidas ya no son más leyes inmutables, por el contrario, son susceptibles de discusión, cuestionamiento o sustitución por las nuevas leyes que dictamine el conjunto social.

En términos generales, lo que ha hecho discutir más a los filósofos se refiere a la forma en que se concreta una tal autonomía. Muchos han creído interpretarla legítimamente por medio de la teoría de la representatividad. De tal modo, el hipotético derecho natural, en el caso del iusnaturalismo, se transfiere total o parcialmente a un soberano individual (monarca), a una delegación ilustrada (aristocracia) o bien a una asamblea parlamentaria de representantes populares (democracia indirecta), y ellos, en nombre de la sociedad ejercen plenamente los poderes que les han sido conferidos. Y ahí, justamente, es donde empiezan toda clase de divergencias.

Una corriente de pensadores anarquistas atacan esas formas de representatividad, en tanto falsea el ejercicio de un auténtico poder social. La delegación o cesión de derechos a entidades políticas minoritarias e investidas de poder es, desde esa perspectiva, el origen de todo tipo de heteronomía. La experiencia histórica ha enseñado que en los procesos revolucionarios álgidos, tales como los mencionados más arriba, la sociedad ha recurrido

al ejercicio de un poder democrático directo, por medio de la formación de comunas autónomas y federadas. Y esto —según varios autores— se experimentó en sociedades de dimensiones considerables y de una cierta complejidad administrativa.<sup>7</sup>

### El sujeto ético spinoziano

La ética spinozista aspira, ciertamente, a la consecución de la autonomía individual. El estudio que desarrolla en torno a lo que ha sido llamado una mecánica de las pasiones humanas, así como la tipificación de los diversos grados del conocimiento y el orden de las facultades de la mente, van orientados a la cristalización de un sujeto ético autónomo. De tal forma que el sabio spinoziano puede prescindir de saberes que le son ajenos, por ejemplo la religión revelada o el culto religioso, se da a la vez sus propias normas de vida, las cuales, en todo caso, nunca están en contra de Dios y la naturaleza y, por tanto, estarán conformes a una sociedad justa y tolerante, todo ello gracias a que ha alcanzado, lo que Spinoza denomina, el III grado del conocimiento.

Hay que recordar que Spinoza define tres grados de conocimiento. En el primero, en el cual domina la imaginación y la opinión, el sujeto cognoscente se encuentra dominado por las pasiones y produce ideas de tipo inadecuadas, dentro de las cuales Spinoza ubica a las ideas universales, de acuerdo con su vocación nominalista. El que este nivel de conocimiento sea inadecuado no implica que no sea útil, todo lo contrario: es la forma en que nos conducimos en nuestra cotidianidad. Sin embargo, un individuo que no supera este nivel vivirá tanto en condiciones de una confusión epistemológica como de una heteronomía ética.

En segundo nivel de conocimiento, el sujeto spinoziano alcanza a concebir ideas adecuadas, gracias al empleo de su racionalidad. Este nivel lo denomina el filósofo como de carácter racional y es propio para el conocimiento geométrico y científico. Es, justamente, el nivel en que está escrito su *Ética* o cualquier otro tratado rigurosamente analítico y racionalista. En el segundo nivel de conocimiento se alcanzan las nociones comunes que, en lugar de las ideas universales, son necesarias para la comprensión racional de la realidad y de la ciencia. Esas ideas o nociones comunes son claras y distintas, son necesarias y constituyen el fundamento de la matemática y de la física.

Sin embargo, ese nivel no es el más alto que puede alcanzarse, toda vez que no permite la omnicompreensión del entero sistema de la naturaleza, es decir, de la totalidad y su unidad esencial en Dios o la naturaleza. Esto, según nuestro autor, es únicamente posible de lograr por medio de lo que denomina una "ciencia intuitiva", es decir, por un conocimiento de tipo intuitivo, el cual está reservado únicamente para los sabios. Acceder a este nivel superior, es acceder, en estrecha relación con los niveles anteriores, a una suerte de visión cósmica, con la cual el sabio comprende la relación esencial de todas las cosas individuales con Dios o la naturaleza. Esta iluminación no es necesariamente de tipo místico ni se adquiere por medios ascéticos o privativos. Según Spinoza, el sabio alcanza ese nivel de conocimiento gracias a haber logrado el segundo nivel y por un acto de afirmación y de esfuerzo, de conatus si se quiere, accede a una contemplación de la totalidad como teodicea, entendida como inmanencia o bien como cismundaneidad. De este modo el sabio desarrolla un amor intelectual por Dios o la naturaleza —lo que en una visión radicalmente inmanente debería entenderse como "amor a sí mismo"—, producto de esa iluminación intuitiva y en razón de la felicidad que lo embarga. Lo que le permite constituirse como un sujeto libre, en tanto logra el control de sus pasiones, ya no por una vía negativa o estoica, sino, tal y como declara en la quinta parte de la ética «puesto que la potencia humana para reprimir los afectos consiste sólo en el entendimiento, nadie goza entonces de esa felicidad porque reprima sus afectos, sino que, por el contrario, el poder de reprimir sus concupiscencias brota de la felicidad misma (Espinoza: 1980, 366)». Se trata de una definición positiva. El sabio spinoziano no prescinde de las pasiones sino que potencia todas aquellas que son afirmativas de su ser y controla, por considerarlas inútiles y contraproducentes, aquellas otras negativas y destructoras. Esto lo lleva a una exaltación de la racionalidad y al logro de esa intuición que le permite una contemplación beatífica y virtuosa de la divinidad o la naturaleza como totalidad idéntica.

Sin embargo, esta autonomía ética no está exenta de problemas. Y estos problemas tienen que ver tanto con el determinismo spinoziano como con el problema que introduce el intento de fundar el principio de socialidad o lo que es lo mismo, el tránsito de lo ético a lo político en la obra de Spinoza.

En relación con el determinismo, además de lo señalado por varios autores,<sup>8</sup> el tema de la autonomía tiende a entrar en crisis. Y esto por cuanto, en lo fundamental, el determinismo spinoziano se produce en la medida en que la relación naturaleza-sociedad se presenta sin mediación alguna y permanece incuestionada. El sabio spinoziano hipotéticamente alcanza la autonomía ética cuando finalmente comprende el inmanentismo Dios-naturaleza-sociedad, cuando intuye el infinito encadenamiento causal y el determinismo necesario y absoluto que sobre los modos finitos ejerce la Sustancia-Dios-naturaleza.

Haciendo profesión de su determinismo, en el *Tratado Teológico Político*, Spinoza intenta establecer una diferencia entre las leyes naturales y las humanas, pero como veremos, ese intento es sólo aparente. De este modo leemos: «... hay dos razones que me obligan a decir que ciertas leyes dependen del arbitrio de los hombres:

1. El hombre, como parte de la naturaleza, constituye una parte del poder de la naturaleza. Por consiguiente, todo lo que resulte necesariamente de la naturaleza humana, es decir, de la naturaleza, en tanto que se la concibe determinada en la naturaleza humana, resulta necesariamente del poder del hombre, de modo que puede decirse acertadamente que el establecimiento de las leyes de esta especie dependen de su arbitrio. Dependen, en efecto, de su poder, en cuanto la naturaleza humana, en tanto que percibe las cosas como verdaderas o falsas, puede comprenderse claramente, abstracción hecha de esas leyes, mientras que es ininteligible sin aquellas otras leyes necesarias que hemos definido más arriba (Spinoza: 1985, p. 16)». Con esta primera razón, Spinoza hace depender la voluntad humana de las leyes universales de la naturaleza. Con lo cual no hace más que reforzar su determinismo: la naturaleza humana es parte de la naturaleza universal.

Y la segunda razón que da reza: «2°. Dije que estas leyes dependían de la voluntad humana, porque las cosas deben explicarse y definirse por sus causas próximas, y la consideración de la necesidad en general y del encadenamiento de las causas, puede servirnos de muy poco para formar y enlazar nuestros pensamientos respecto a las cosas particulares. Añado que ignoramos absolutamente la coordinación y el encadenamiento de las cosas, es decir, el orden y encadenamiento real de las cosas y, por consiguiente, que es mejor y hasta indispensable para el uso de la vida, considerar

las cosas, no como necesarias sino como posibles. Esto en cuanto a la ley, examinada de un modo absoluto (Spinoza: 1985, p. 16)». Lo que nos dice Spinoza es que, por efectos puramente pragmáticos, es posible concebir las leyes como dependientes de los hombres. Pero su ontología ha demostrado que si trabajamos conocimiento del encañamiento causal, esta "causa próxima" se revela como parte de la concatenación infinita y universal de la naturaleza-Dios.

Estamos, entonces, frente a una autonomía ética inscrita en un sistema que, en razón de su inmanentismo cósmico, por medio del cual Dios-naturaleza es instalado en esta parte del mundo (cismundaneidad), resulta que deviene contemplativa y reificada, toda vez que la categoría naturaleza permanece fetichizada y más aun, la relación naturaleza-sociedad, naturaleza-cultura, la concibe Spinoza como un *continuum*, como un encadenamiento causal sin hiatos, carente de saltos y contradicciones. De este modo, la autonomía ética se ve disminuida por el naturalismo mecanicista de Spinoza: el hombre como parte de la naturaleza (*pars naturae*) está determinado a actuar en sociedad por una legalidad que, si bien sistemáticamente es cismundana, en razón de la carencia de la mediación naturaleza-sociedad, esa legalidad deviene heterónoma. Así el sabio spinozista —paradójicamente— conquista su autonomía gracias a la incorporación sistemática de aquello que por definición es extraño al hombre en sociedad: la ley divina o natural.

Esto lo vamos a comprender con mayor claridad al exponer el tránsito de lo ético a lo político en la obra de Spinoza.

### El sujeto político spinoziano

Si bien ni el sujeto ético ni el político<sup>9</sup> en Spinoza son de carácter asocial, resulta de mucho interés detenernos en cómo entiende la socialidad nuestro autor.

En varias partes de su obra, en efecto, Spinoza va a insistir en una dimensión social del individuo, lo que cristalizará en un cierto tipo de socialidad característica de su concepción filosófica.

En la *Ética* leemos: «... no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros;... vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma... si,

por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose, todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad (Spinoza: 1980, p. 265)».

Resulta bastante claro aquí y en otros pasajes de su obra,<sup>10</sup> la concepción que tiene Spinoza de la socialidad como *multitud*. Es decir, priva en Spinoza una concepción de tipo cuantitativa, sumatoria. Como buen mecanicista, Spinoza, cifra ingenuamente los criterios para lograr un buen gobierno en el dato numérico: la democracia sería preferible ya que es más difícil que muchos se equivoquen a que lo hagan unos pocos.<sup>11</sup> Socialidad es número, es cantidad, es multitud. El criterio utilitario y pragmático es el único elemento que rudimentariamente apunta a elementos de orden cualitativo —ya que es el principio para entender el papel social de la producción y el trabajo—, pero, como bien puede comprobarse, en su obra no hay ningún desarrollo en ese sentido.<sup>12</sup>

Nuevamente nos encontramos con un tratamiento que, como en el caso de la relación naturaleza-sociedad, carece de mediaciones y por tanto es imposible que Spinoza comprenda el principio de socialidad en su compleja dimensión, no sólo cuantitativamente —el que naturalmente debe entenderse como un dato básico, pero insuficiente— sino cualitativa y dinámicamente estructurado.

Es propio de la concepción mecanicista de Spinoza—como decía anteriormente—, tanto la visión de continuidad, sin saltos, entre la Sustancia-naturaleza y la sociedad-cultura, como la reducción a factores cuantitativos del principio de socialidad. Spinoza está instalado en un mundo *ordine geometrico demonstrato*, y, en consecuencia, aplica una lógica lineal, estrictamente deductiva, para demostrar tanto la necesidad de su teoría ética como de su teoría política.<sup>13</sup>

Por ello la crítica que le hace Marx al pensamiento de Feuerbach encaja bastante bien en el caso de Spinoza. Dice Marx que Feuerbach se ve obligado a: «1º a prescindir del proceso histórico,... presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*. 2º La esencia (humana) sólo puede

concebirse, por tanto, de un modo "genérico", como una generalidad interna, muda, que une de modo *natural* a los muchos individuos (Marx: 1958, p. 667)». Del mismo modo Marx, en la tesis N° 9, hace una crítica al materialismo contemplativo, en el sentido de que a lo más que puede llegar «es a contemplar los diversos individuos sueltos y a la sociedad civil (Marx: 1958, p. 668)». Mientras que, al inicio de la tesis anterior, Marx ha insistido en que «la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de sus *relaciones sociales* (Marx: 1958, p. 667, cursiva agregada)».

Precisamente este es el núcleo de la crítica que se le puede formular a Spinoza: el sabio spinozista es un individuo aislado, aunque le conviene establecer vínculos colectivos —por razones meramente utilitarias. Spinoza no llega a entender que las relaciones sociales constituyen tanto un nuevo tipo de realidad cuanto un nuevo tipo de legalidad, radicalmente distinto de la naturaleza.<sup>14</sup> No hay en la naturaleza nada semejante al mundo que construye la cultura humana. El que ese mundo deba respetar condiciones naturales infranqueables, tales como la ley de la gravedad, por ejemplo, no implica que la cadena causal se remonte de la ley humana a la ley natural o divina. De esta forma, entre naturaleza y sociedad, lejos de darse un continuum, lo que vamos encontrar es un salto dialéctico: la sociedad se gesta en una ruptura con la naturaleza y su mediación es el trabajo humano, de tal suerte que la sociedad se naturaliza y la naturaleza se socializa, en ese complejo proceso histórico que constituye la cultura humana.

Muy ligado a lo anterior, desarrolla Spinoza su concepción de Estado. Si bien, en el tránsito de lo ético a lo político, busca nuestro autor fundar el principio de socialidad, éste cristaliza indudablemente en su concepción del Estado. De tal forma, el Estado es entendido como fundamento de la vida social, como urdimbre societaria y no como principio de dominación. En el *Tratado Político* dice al respecto: «El Estado ha de estar organizado necesariamente de modo que todos sus miembros, los gobernantes y los gobernados, quieran o no quieran, actúen de modo conveniente al servicio del *bienestar general* (Spinoza (TP): 1985, p. 176, cursiva agregada)». El Estado es entendido como creador de bienestar general. Spinoza no llega a comprender ni su carácter histórico ni su constitución como principio e instrumento de dominación. De tal forma que el Estado, para Spinoza, aparece

en el mismo acto en que los individuos ceden sus derechos naturales. Es decir sociedad civil y Estado coinciden lógicamente y ontológicamente.

Al inicio de su *Tratado teológico político*, Spinoza declara que «... es un hecho que el Estado no puede mantenerse sino por leyes que obliguen a todos los ciudadanos; y cuando se supone que los miembros de una sociedad no quieren sujetarse a los lazos de la ley, la sociedad se disuelve y el orden se destruye. (Spinoza: 1985, p.10)». Para Spinoza no hay diferencia entre sociedad civil y Estado. La rebelión contra la ley, es decir, contra el Estado, es entendida por Spinoza como la disolución del vínculo societario. A la vez, la cesión del derecho natural de los individuos que se encontraban en el estado de naturaleza, se hace con el fin de fundar el Estado, al que se reduce la sociedad civil.<sup>15</sup>

De forma tal que el Estado es la entidad societaria primigenia y cumple la función de articular todo principio de socialidad —ya que en el estado de naturaleza, según Spinoza, no hay socialidad de ninguna especie. Con lo cual la sociedad se ve reducida al ámbito estatal y éste, entonces, aparece fetichizado, deshistorizado e incomprensible en su función político-social fundamental, es decir, como principio de dominación de clase.

A propósito resulta esclarecedor percatarse de que Spinoza considera la monarquía, la aristocracia y la democracia como "formas de gobierno" y no como formas estatales. De ello se puede concluir que el autor concibe el Estado como una entelequia abstracta, la esfera de la legalidad, determinada, con algunas diferencias, por esas formas de gobierno, pero sin alterar sustancialmente el carácter del Estado.

Lo anterior parece explicar la decidida vocación estatalista de Spinoza. Tendencia que se manifiesta en una expresa declaración del autor en relación con la necesidad de perpetuar el Estado, de fundamentar una razón de Estado con peligrosos visos totalitarios. Leamos lo siguiente, por ejemplo: «Sin embargo, si las leyes son de tal naturaleza que no pueden conculcarse sin que la propia República se debilite, es decir, sin que el miedo común a la mayoría de los ciudadanos se convierta en rebelión y la República se disuelva y el contrato termine, en este caso había que recurrir no al derecho de la República, sino *al derecho de guerra*. Se sigue que la autoridad soberana no está en este caso más obligada a respetar las condiciones del contrato que el hombre en estado de

naturaleza, quien no puede comportarse como enemigo de sí mismo ni atentar a su propia vida... (Spinoza (TP): 1985, p. 170)». Con esto último se pone de relieve una gran limitación del racionalismo spinoziano: el Estado sería una suerte de hombre a gran escala, y más precisamente, un hombre en estado de naturaleza. Por lo que lo único que lo obliga es su conservación a toda costa, incluso al precio de tener que declararle la guerra a los ciudadanos que pretenden su transformación o derrocamiento. El mismo criterio aplica cuando analiza el derecho internacional y las relaciones entre los estados.<sup>16</sup>

### La política como heteronomía

Spinoza es coherente al aplicar una misma matriz mecanicista cuando analiza la temática política. La adopción de una perspectiva heteronómica, en su obra política, se produce como consecuencia de la conjunción, en esa matriz mecanicista, de un realismo político de inspiración maquiavélica y hobbesiana, y la concepción de Estado y sociedad civil, en términos naturalistas y lineales, tal y como lo expuse anteriormente.

Pero, para efectos de entender cómo se origina esta heteronomía, hay que reparar que en el ámbito político Spinoza introduce una especie de dualismo antropológico. En el *Tratado teológico político*, cuando expone la necesidad de que la religión reciba "fuerza de derecho sólo por la voluntad de aquellos que son soberanos (el Estado)", Spinoza traza una distinción entre un hombre externo y otro interno, entre un hombre espiritual y otro político: «Hablo expresamente del ejercicio de la piedad y del culto *externo* de la religión, no de la piedad misma y del culto *interno*, o sea, los medios con los cuales se dispone interiormente el *espíritu* a adorar a Dios en la *interioridad de la conciencia*. El culto interno de Dios y la piedad misma son un derecho de cada uno... que no puede depositarse en otro (Spinoza (TTP): 1985, p. 109, cursiva agregada)». De tal modo, el hombre spinoziano está escindido, por un lado, en un hombre exterior que celebra un culto externo (político) y se somete a la autoridad del Estado, y por el otro, en un hombre espiritual, a saber, el sabio spinoziano que está recluido en su interioridad, y es allí donde encuentra su relativa autonomía ética, su libertad de conciencia política y religiosa. Tenemos entonces que Spinoza formula una antropología

política en la que el hombre aparece alienado, escindido en cuerpo y mente, exterior e interior, público y privado. Por eso el sabio spinoziano es contemplativo y beatífico. Se trata de una temprana escisión que se opera en el pensamiento burgués en ciernes: el sujeto social está extrañado en su esencialidad misma, es decir, en el conjunto de sus relaciones sociales, y es allí donde se va a potenciar la concepción heteronómica spinoziana.

Ciertamente, en Spinoza encontramos una heteronomía política con características diferentes a las que podemos encontrar en un autor como Hobbes, quien, en su fundamentación del poder absoluto, no repara en establecer una heteronomía absoluta sino, más aún, la configuración de una vida social en donde los ciudadanos depositan su miedo en un soberano y viven a su merced. Sin embargo, el núcleo de la concepción heteronómica spinozista tiene como fundamento una especie de conservadurismo socrático, por el cual la ley aparece incuestionada e incuestionable y como dada por un sector de la sociedad a otro. Léamos lo que dice al respecto: «De aquí que se pueda llamar ley a una regla de conducta impuesta por ciertos hombres a los demás y, por consiguiente, decir que aquellos que obedecen las leyes viven bajo su imperio y en un modo de esclavitud. Pero la verdad es que a quien da a cada uno su derecho, sólo por miedo al poder público, obediendo a una autoridad extraña y bajo la presión del mal que recela, no se le puede llamar justo. Al contrario, el que da a cada uno su derecho, porque conoce la razón de las leyes y su necesidad, obra con cuidado constante, no por voluntad extraña, sino por la propia, y merece realmente el nombre de justo (Spinoza(TTP): 1985, p.17)». Spinoza ya ha dicho que para el establecimiento del pacto social, los hombres ceden su derecho de obrar, su derecho a la acción, concretamente el derecho a cambiar las leyes y la sociedad, y se reserva su libertad de pensamiento, con lo cual la escisión, coherentemente, se proyecta al aspecto central de la constitución del sujeto, a saber, a su dimensión praxiológica. Por lo que en una declaración como la anterior —pese a las diferencias que pueden haber con Hobbes—, se puede apreciar que la heteronomía se emplaza con toda propiedad en la concepción antropológicamente escindida que sostiene nuestro autor: el hombre justo sólo en apariencia obra por una voluntad que no le es extraña, puesto que el extrañamiento fundamental entre acción transformadora y pensamiento deliberativo ya se ha operado como condición fundante de la sociedad civil y el Estado.

Esto adquiere particular relevancia en aquellos pasajes de su obra política donde el autor se plantea el problema del cambio de la ley y de la transformación del Estado, lo que está en estrecha relación con la rebelión y la sedición social. Leamos lo que sigue: «El contrato o leyes por las cuales la multitud delega su derecho a una asamblea o a un hombre, deben, sin duda alguna, romperse cuando el bienestar general reclame semejante infracción...» Hasta aquí Spinoza contempla la ruptura del pacto social a fin de cambiar unas leyes que se consideran lesivas para el bienestar general. Pero él mismo se encarga de postular la imposibilidad de esta acción, toda vez que, en una especie de versión del eterno retorno del poder, lo plantea desde una óptica enteramente heteronómica. Continúa diciendo: «Sin embargo, la única persona que tiene el derecho de juzgar cuáles son a este respecto las exigencias del bienestar general no es nunca un particular sino quien detenta la *autoridad soberana*. La autoridad soberana es la única que interpreta leyes según el derecho del Estado. Ningún particular tiene derecho a reclamar ese poder... (Spinoza (TP): 1985, p. 169, cursiva agregada)». Con esto, Spinoza cierra un círculo que hace prácticamente imposible cualquier ruptura del pacto social. De modo tal que la heteronomía llega a un punto álgido: quienes cedieron su derecho natural para instaurar un pacto social, no pueden ni romperlo ni siquiera interpretar las leyes. Y quienes insisten en sostener una opinión contraria a la razón de Estado, o peor aún, se atreven a emprender una acción de rebelión orientada al cambio político-social, son calificados por el autor como sediciosos y merecedores de que el Estado les declare el derecho de guerra.<sup>17</sup> Así leemos: «Por eso es impío<sup>18</sup> aquel que abandonándose a su albedrío obra contra los decretos del soberano, de quien es súbdito, puesto que si tal cosa se permitiese, se seguiría necesariamente la ruina del Estado (Spinoza (TTP): 1985, p. 126)».

La razón de estado predominante en Spinoza, lo lleva a afirmaciones de carácter absolutista: «... si no queremos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón que nos conduce a defenderle con todas nuestras fuerzas, estamos obligados *absolutamente* a efectuar todos los mandatos del poder soberano, aun aquellos más absurdos, pues la razón nos manda seguirlos para que de los males elijamos el más pequeño (Spinoza (TTP): 1985, p. 61)».

## Democracia y autonomía

Llama la atención el que Spinoza muestre en la *Ética* una coherencia que no encontramos en su obra política. Posiciones bien sustentadas en la primera, tales como el inmanentismo, el monismo o bien los propósitos por fundamentar un sujeto ético autónomo, tiende a resultar desvirtuados o contradictorios tanto en el *Tratado Teológico Político* como en el *Tratado Político*. Dice Dujovne, uno de sus biógrafos, refiriéndose al *Tratado Teológico Político*, que «En sus páginas no son pocas las contradicciones aparentes. Ellas no se deben a falta de coherencia en el pensamiento del filósofo. Responden a otra causa: Spinoza no dejaba de ser cauteloso en momento alguno (Dujovne: 1941, p. 198)». Sin embargo, por más que se esfuerce su biógrafo en justificarle, lo cierto es que esa cautela produjo en sus obras políticas un tratamiento asistemático de la temática dando, en muchos casos, la impresión de que abandona las precisiones conceptuales que ha establecido en la *Ética*.<sup>19</sup>

Lo mismo sucede con el tema que nos ocupa. Hay un tratamiento heteronómico sustancial en lo que se refiere a la constitución del sujeto, como he tratado de mostrar anteriormente. Esta heteronomía se concreta en especial cuando se refiere a las formas monárquicas y aristocráticas del gobierno. Pero resulta que al abordar la democracia, el autor formula una concepción —aunque con varias anomalías— bastante cercana a la idea de autonomía. Lamentablemente este tema no recibe un tratamiento de fondo en el *Tratado Teológico Político* y, en el caso del *Tratado Político*, no le alcanzó la vida para desarrollarlo exhaustivamente. Es muy posible que Spinoza subestimara la importancia de esta forma de gobierno o, lo que es similar, la considerara, de acuerdo con su realismo político, demasiado perfecta para la forma en que se conducen los hombres, ya que, una forma de gobierno de esa naturaleza exige, según nuestro autor, que la multitud se guíe fundamentalmente por la razón. De tal modo leemos en su *Tratado Político*: «Los que acarician la ilusión que sería posible inducir a la multitud o a los hombres divididos por los negocios públicos, a vivir según la disciplina exclusiva de la razón, sueñan con la edad de oro o con un cuento de hadas (Spinoza (TP): 1985, p. 144)». Y, como bien sabemos, un gobierno de todos los ciudadanos —en la perspectiva que ha venido desarrollando Spinoza, a saber, que el gobierno de la sociedad exige el mejor uso de la razón,—

es decir, en un gobierno democrático, se necesita que los ciudadanos gobernantes se conduzcan por la razón.

Sin embargo, pese a ello, resulta de interés la forma en que Spinoza concibe la democracia. Veamos.

Una de las primeras definiciones que da Spinoza sobre la democracia, se lee como sigue: «En verdad se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; *asamblea de todos los hombres* que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden, de lo cual se deduce que la soberana potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo. En esto, expresa o tácitamente, deben convenir todos cuando han transferido todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho en la sociedad misma (Spinoza(TTP): 1985, p. 61)».

Como puede colegirse de la definición anterior, Spinoza sostiene un modelo de democracia directa, en la que una asamblea de todos los hombres ejercen los poderes políticos. Esa asamblea constituye la soberana potestad democrática, la cual no está obligada por ninguna ley. Esto último puede desconcertar al lector. Sin embargo es posible entenderlo en el espíritu de la autonomía política: una asamblea democrática puede cambiar, de acuerdo con su exclusivo criterio, cualquier ley; en ese sentido “no está obligada por ninguna ley”. Creer que Spinoza plantea que tal asamblea puede actuar fuera de la legalidad instituida, resulta muy a contrapelo con su proverbial conservadurismo socrático.

En el último capítulo de su *Tratado Político*, Spinoza, en lo poco que escribió, mantiene criterios similares sobre la democracia. Luego de hacer algunas observaciones sobre restricciones elementales en relación con los requisitos para gozar de los derechos políticos democráticos, tales como la edad y la capacidad de contribuir económicamente a la comunidad, Spinoza retoma la concepción que formulara en su *Tratado Teológico Político* relativo a una democracia directa: «Se desprende del párrafo anterior que se podrían concebir diferentes clases de democracia. No tengo la intención de examinar aquí sucesivamente cada una de ellas. No voy a examinar más que una sola; aquella en que *todos los habitantes sin excepción*, siempre que no obedezcan otras leyes más que las de su patria, que sean independientes y lleven una vida honrada, gocen del derecho de

votar en una asamblea suprema y ostenten cargos públicos (Spinoza (TP): 1985, p. 260)».

Sin embargo, las tres restricciones que incorpora en esta definición terminan por desvirtuar el concepto de autonomía que en principio caracterizaba su idea de la democracia. La primera restricción (“que no obedezcan otras leyes más que las de su patria”), la formula nuestro autor «con el fin de excluir a los extranjeros, que se presume están sometidos a una autoridad política diferente (Spinoza(TP): 1985, p. 261)». La segunda (“que sean independientes”) está dirigida a «excluir a las mujeres y a los esclavos, sometidos al poder de sus maridos y sus dueños... (Spinoza(TP): 1985, p. 261)». Y la última (que “lleven una vida honrada”), tiene el fin de excluir a los delincuentes. Es evidente que Spinoza ha tomado sus ideas democráticas del modelo griego. Lo cual, como fácilmente se puede desprender, tiende a tergiversar la concepción autónoma que en principio Spinoza asigna al gobierno democrático.

Esto queda mucho más definido cuando, siguiendo la antropología aristotélica, Spinoza afirma que las mujeres están bajo el poder de sus maridos, no ya por convención —lo que, según Spinoza, no sería una razón para excluirlas del gobierno—, sino que esta dependencia se da en razón de su naturaleza. Leamos: «... si atendemos a la experiencia, veremos que la condición de las mujeres procede de su *debilidad natural*. En ninguna parte ha sucedido que los hombres y las mujeres reinen juntos... Pero si las mujeres fuesen por naturaleza iguales a los hombres, en fortaleza de ánimo e inteligencia, en lo que consiste principalmente el poder y, por tanto, el derecho de los humanos, las mujeres estarían al mismo nivel que los hombres... las mujeres no gozan naturalmente de un derecho igual al de los hombres y que son, *naturalmente*, inferiores. Por consiguiente, es imposible que los dos sexos aseguren juntos el gobierno del Estado, e incluso aún más, que los hombres sean gobernados por las mujeres (Spinoza(TP): 1985, p. 261-262, cursiva agregada)». Como bien se puede apreciar, una concepción de esta naturaleza, confirma las incoherencias sistemáticas a las que hacíamos referencia anteriormente. Es posible pensar que una visión del humano femenino en esos términos, pueda traer algunas complicaciones con la antropología que el autor desarrolló en la *Ética*.

En todo caso, para efectos de nuestro tema, una tipificación de la población con las características

00001217

1002 vol 36 No 88 y 89

mencionadas, desvirtúa significativamente la idea de autonomía que en un principio animaba la concepción del modelo democrático spinoziano. En este caso concreto, el principio heterónimo se introduce gracias a que de la sociedad se desagrega un sector humano fundamental (las mujeres) y, por lo tanto, la constitución de un sujeto social, en esas condiciones, es imposible bajo el principio de la autonomía.

En términos generales, atendiendo a los aspectos sistemáticos —en particular a su *real politik*, refractaria a las propuestas utópicas—, tanto como a la experiencia histórica de Spinoza, pareciera que sus predilecciones políticas estaban orientadas hacia formas de gobierno más cercanas al modelo aristocrático e ilustrado que a una democracia. En esto creo que pesa mucho su idealismo ético, su concepción del sabio y sus múltiples reservas frente a lo que él entiende como una multitud presa de las pasiones y los sentimientos, incapaz de acceder al uso de la razón y por lo tanto, necesitada de ser instruida y gobernada por los más virtuosos.

\*\*\*

La paradoja de la que hablaba al inicio de este ensayo, a saber, el contraste entre una ética orientada por Spinoza hacia la concepción de un individuo autónomo, por un lado, y una política de carácter heteronómica —con las excepciones relativas que he presentado—, por el otro, nos da algunas pistas para comprender las limitaciones del racionalismo mecanicista spinoziano. En particular, las pretensiones, muy a tono con el espíritu de su época, de querer tratar los asuntos humanos con el rigor analítico de las matemáticas o de la física. Sería insensato de mi parte restarle méritos a un autor de la talla de Spinoza, de justo reconocimiento en la historia de la filosofía. Pero me parece encontrar en muchos spinozistas una suerte de fascinación por la aparente seguridad que ofrece una propuesta filosófica —y especialmente metodológica—, como la de Spinoza, restándoles, en algunos casos, la capacidad de tomar una distancia crítica en relación con su obra.

Explorar, aunque sea modestamente, las anti-nomias potenciales, los afueras y carencias de un autor —sobre todo tratándose de un Benedictus que terminó *maledictus*—, me parece siempre un esfuerzo preferible y necesario.

## Notas

1. Me parece que estas nociones deben entenderse como liminares, en el sentido de que fácticamente están signadas por la contradicción, la inestabilidad, de tal modo que nunca están aseguradas como si se tratara de la conquista de un nirvana. Por el contrario, son condiciones eminentemente dinámicas y producto de un conflicto permanente, a saber, la vida social como experiencia humana básica.

2. Cf. Kant:1992. p. 135, 137, 253, 139, 318s.

3. Cf. Marx:1955, p. 102, t. I.

4. Cf. Tesis N°10 sobre Feuerbach (Marx y Engels:1958, p. 668).

5. Las confrontaciones entre corrientes de la izquierda autogestionaria y el estalinismo durante los años 60 es, en este sentido, muy significativa. Llama la atención las propuestas autonomistas del EZLN quien declara su intención de no tomar el poder y de proclamar un programa de lucha por "una sociedad en la que quepan todos". Su dirigente principal de hace llamar "sub"comandante Marcos.

6. La conciencia heteronomía ha colonizado el sentido común a tal punto que es muy corriente escuchar argumentos en contra de la autonomía que afirman ingenuamente que es imposible que sociedades de masas de las dimensiones actuales se den su propio gobierno, deliberen su propia legalidad o fiscalicen sus propias instituciones. Lo cual, por lo demás, aparece tecnológicamente, al menos, cada vez con mayores posibilidades de realización.

7. Piénsese que durante la Revolución Francesa se organizaron cerca de 44 mil comunas, frente a las cuales la comuna de París aspiraba únicamente a servir de modelo y no a imponerse como sucedió luego en el período del terror, o como en el caso soviético. Cf. Guérin: 1973.

8. Cf. la crítica que realiza Copleston en torno a este tema en Copleston: 1982.

9. Fácilmente podría objetarse esta división que establezco entre sujetos ético y político en Spinoza. Sin embargo, parte del cometido de este ensayo es demostrar la justificación de esa división y en todo caso, se hace necesario para efectos de tipo analítico y positivo.

10. Por ejemplo en el *Tratado Político* leemos: «Si dos individuos se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas, tienen más poder y, por tanto, más derecho juntos del que tenían, en el seno de la naturaleza, cada uno aisladamente. Cuanto mayor sea el número de los que se unen, mayor será el derecho de que gocen todos juntos (Spinoza (TP):1985, p.151)».

11. «Añádase a esto que en los estados democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea, especialmente si es numerosa, convenga en un absurdo...(Spinoza(TTP):1985, p. 62)»

12. Las ideas que se encuentran al respecto, se limitan a decir cosas similares: «Además, los hombres, si no se ayudasen entre sí, serían incapaces de alimentar su cuerpo y cultivar su espíritu (Spinoza(TP):1985, p.151)».

13. Cuando aborda los dos ámbitos (ético y político) hace explícita su intención de tratarlas con el mismo espíritu de las matemáticas, la geometría o la física.

14. Es bien sabido que la realidad y legalidad que funda la cultura humana tiene características opuestas a las que se consideran leyes naturales. Reparemos que el propósito de cuidar de los enfermos y de los inválidos es contraria a una cierta lógica que encontramos en la mayor parte del reino animal. Más en general, el principios de placer y de goce estético suelen ir a contrapelo de lo que podríamos llamar leyes de la naturaleza, toda vez que muchas veces atentan contra el principio de conservación, de competencia o de economía.

15. Aunque, al respecto, Spinoza no deja de mostrar cierta ambigüedad en el uso de la terminología. Por ejemplo habla de "sociedad civil" que pareciera ser equivalente a "estado civil", luego en el capítulo III del Tratado político introduce el término "República".

16. Cf. *Tratado político*, cap. III, apartados 12 y 13. (Spinoza (TP):1985, p. 163).

17. Recordemos la cita que utilicé más arriba: «Sin embargo, si las leyes son de tal naturaleza que no pueden conculcarse sin que la propia República se debilite, es decir, sin que el miedo común a la mayoría de los ciudadanos se convierta en rebelión y la República se disuelva y el contrato termine, en este caso había que recurrir no al derecho de la República, sino al derecho de guerra. Se sigue que la autoridad soberana no está en este caso más obligada a respetar las condiciones del contrato que el hombre en estado de naturaleza, quien no puede comportarse como enemigo de sí mismo ni atentar a su propia vida... (Spinoza (TP):1985, p. 170)»

18. Llama la atención el empleo por parte de Spinoza de un vocabulario de tipo religioso para referirse a los temas políticos. Constantemente usa términos como "pecado" "piedad" o "caridad", "fe", etc.

19. Por ejemplo, en la *Ética*, Spinoza trabaja coherentemente el tema de la inmanencia, negando la idea de un Dios creador, trascendente. Al respecto, en el Tratado teológico político usa expresiones ambiguas como "el decreto eterno de Dios", palabra o ley "revelada". Leemos en el Tratado Político: «Porque las leyes de la naturaleza... son leyes divinas establecidas por Dios en virtud de la misma libertad que necesariamente se sigue de su existencia (Spinoza:1985, p. 153)». En el mismo sentido, pareciera que Spinoza hace concesiones a la concepción creacionista cuando da crédito a las "verdades reveladas" o al papel de la fe, que no obstante la separa de la filosofía, sin embargo le asigna el papel de fundamentar dogmas como el de la obediencia que, al no poder ser objeto de un escrutinio de la razón, deben ser dados a conocer a los hombres por medio de la revelación. Cf. Spinoza: 1976, p. 270.

## Bibliografía

- Archinof, Pedro. *Historia del movimiento mackniovista*. Trad. Abad de Santillán. Tusquets. Barcelona: 1975.
- Berteri, Camillo. *Guerra de clases en España, 1936-1937*. Tusquets. Barcelona: 1977.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. Trad. José Florencio Fernández Santillán. FCE. México D.F.: 1986.
- Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Trad. W. Roces. FCE. México D. F.: 1956.
- Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. Marco-Aurelio Galmarini. Tusquets. Barcelona: 1989.
- Cerroni, Umberto. *Teoría política y socialismo*. Trad. Ana María Palos.Era. México D.F.: 1976.
- Copleston, Federick. *Historia de la filosofía*. Trad. Juan Carlos García-Borrón. Ariel. Barcelona: 1982. t.IV.
- Domínguez, Atilano. Editor. *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significados. (Actas del congreso internacional: Almagro, 24-26 de octubre de 1990)*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Castilla-La Mancha: 1992.
- Dujovne, León. *Spinoza. Su vida, su época, su obra y su influencia*. Monografías universitarias. Buenos Aires: 1941.
- Spinoza, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Orbis. Madrid: 1980.
- Ferrer, Christian (Compilador). *El lenguaje libertario 2. Filosofía de la protesta humana*. Editorial Nordan-Comunidad. Montevideo: 1991.
- Guérin, Daniel. *La lucha de clases en Francia en el apogeo de la revolución francesa 1793-1795*. Trad. Carlos Manzano. Alianza. Madrid: 1974.
- Hegel, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Vermal. Sudamericana. Buenos Aires: 1975.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Trad. Carlos Mellizo. Alianza. Madrid: 1992.
- Kant, E. *Crítica de la Facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Monte Avila. Caracas: 1992.
- Lissagary, Prosper Olivier. *Historia de la Comuna de París*. Trad. Gervasio Ruiz. Editorial Ciencias Sociales. La Habana: 1971.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *Obras escogidas*. Ciencias del hombre. Buenos Aires: 1973. 5 tomos.
- Marx, Karl. *Obras escogidas*. Progreso. Moscú: 1955. 2 tomos.
- Negri, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Trad. Gerardo de Pablo. Anthropos. Barcelona: 1993.
- Negri, Toni. *Fin de siglo*. Trad. Pedro Aragón Rincón. Paidós. Barcelona: 1992.
- Savater, Fernando. *Ética como amor propio*. Grijalbo. México D. F.: 1991.

- Savater, Fernando. *Para la anarquía y otros enfrentamientos*. Orbis. Barcelona: 1984.
- Spinoza. *Oeuvres*. Trad. Charles Appuhn. Garnier-Flammarion. Paris: 1964. T. I y IV.
- Spinoza, Baruc. *Tratado teológico-político*. Trad. Emilio Reus y Bahamonde. Sígueme. Salamanca: 1976.
- Spinoza, Baruch. *Tratado breve*. Trad. Atilano Domínguez. Alianza. Madrid: 1990.

- Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Trad. Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Tecnos. Madrid: 1989.
- Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político. Tratado político*. Trad. Enrique Tierno Galván. Tecnos. Madrid: 1985.
- Wolfson, Harry Austryn. *The philosophy of Spinoza*. Harvard University Press. Cambridge: 1962.

Jorge Jiménez  
Escuela de Filosofía  
Universidad de Costa Rica