


Hegel y Spinoza: un encuentro posible en torno a la libertad

Hegel and Spinoza: A Possible Encounter Regarding Freedom

Gonzalo Ricci Cernadas

Universidad de Buenos Aires – CONICET, Argentina


gocernadas@gmail.com

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

Juan Pablo de Nicola

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina

jpdenicola@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6835-1526>

Resumen

Este trabajo analiza una posible vinculación entre los pensamientos políticos de Spinoza y Hegel, utilizando como piedra de toque a la noción de la libertad. Su estructura está puesta en función de un estudio comparativo de acuerdo a tres ejes: la crítica de la libertad entendida como libre arbitrio, la concepción de la libertad como autodeterminación y el vínculo inextricable de la libertad con el Estado. En lugar de la propuesta de Pierre Macherey, que exclama “Hegel o Spinoza”, nosotros proclamamos “Hegel y Spinoza”.

Palabras clave: Hegel, Spinoza, libertad, autodeterminación, Estado.

Abstract

This paper examines a possible bond between the political idea of Spinoza and Hegel, focusing on the notion of freedom as a cornerstone. It is structured in the terms of a comparative study according to three dimensions: the critique of freedom understood as free will, the conception of freedom as self-determination, and the inextricable link between freedom and the State. Instead of Pierre Macherey’s proposal, who claims “Hegel or Spinoza”, we affirm “Hegel and Spinoza”.



Received: 12/01/2023. Final version: 24/10/2023

eISSN 0719-4242 – © 2023 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

Keywords: Hegel, Spinoza, freedom, self-determination, State.

1. Introducción

¿“Spinoza y Hegel”? ¿“Hegel y Spinoza”? ¿“Spinoza o Hegel”? o ¿“Hegel o Spinoza”? Ninguna de estas reformulaciones, poniendo un nombre propio antes o después o suplantando la conjunción copulativa “y” por la disyuntiva “o”, son anodinas, sino que obedecen a un planteo teórico bien claro que responde a dos interrogantes: si la primera de ellas remite a la superioridad de la filosofía de un autor por sobre otro (y de ahí la antecendencia de uno), la segunda remite a si los pensamientos de ambos son compatibles o deben ser teorizados de manera disímil.

Estas maneras de encarar el problema de marras tienen una inspiración bien situada, claro: el libro, ya clásico, de Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza* (2014). Justamente allí, Macherey advertía, en el prólogo a la segunda edición, que su intención al utilizar la conjunción “o” no es únicamente oponer o diferenciar a los dos autores, ya que la “o” también puede indicar identidad. Sin embargo, el sentido que termina por defender dicha obra es el de poner a Spinoza delante –o después– de Hegel en términos de superioridad de pensamiento tanto metafísico como político. Las reflexiones de Macherey a cuentas de Spinoza y Hegel no pueden desligarse del período en que colaboró con Louis Althusser en el estudio de *El capital* de Karl Marx, el cual terminó plasmado en la publicación *Lire Le Capital* (2014)¹. Que a mediados del siglo pasado en Francia se buscara establecer un diálogo filosófico que eludiera a Hegel es algo ya constatado. Y, dentro de esta tendencia, Althusser y el grupo de estudios que se concentraba alrededor de su figura hacía lo suyo: si Hegel se configuraba como un pensador de la totalidad cerrada, estable y monolítica, Spinoza permitiría advertir una brecha a dicha totalidad simple y sincrónica hegeliana para, lejos de abandonar la noción de totalidad, poder plantearla en otros términos. En esto consiste precisamente lo que Althusser reconocía al haber realizado un “un rodeo por Spinoza para ver un poco más claro en el rodeo de Marx por Hegel” (Althusser, 2008, p. 195).

Pero, como decíamos, no podemos separar los esfuerzos teóricos de Macherey de los de Althusser. Macherey busca, ciertamente, continuar el legado althusseriano de pensar un Spinoza capaz de superar los esfuerzos de Hegel para conservarlo y superarlo en su filosofía. Ya en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel había homologado negativamente al pensamiento del holandés con la causa de su fallecimiento:

¹ En su edición original en francés, dicha obra fue un esfuerzo colaborativo de autoría compartido por Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière. En español dicha obra quedó disponible en una versión condensada solamente a los aportes de los dos primeros pensadores.

Spinoza murió el 21 de febrero de 1677, a los cuarenta y cuatro años, víctima de la tuberculosis que desde hacía mucho tiempo venía minando su organismo; fue una muerte muy a tono con su sistema, en el que todo lo individual y todo lo particular desaparece en la sustancia una. (Hegel, 1997, p. 282)

En el sistema ontológico spinozista, Hegel ve un sentido unívoco y descendente que atraviesa sus tres conceptos: parte de la sustancia (lo general) para pasar por los atributos (lo particular) y terminar en los modos (lo individual). Pero para el idealista absoluto la clave descansa en que Spinoza nunca considera el modo como lo esencial, no detentaría el estatuto de esencial dentro de la esencia misma: todo queda subsumido bajo la sustancia, inmóvil, rígida, en la que no cabe lugar alguno para la conciencia; en la individuación, el sistema spinozista revela su falla: “La individuación, lo uno, es una simple unión; es lo contrario del Yo o de la “mismidad” de Böhme, ya que en Spinoza sólo nos encontramos con la generalidad, el pensamiento, y no la conciencia de sí” (Hegel, 1997, p. 297). Con ello, Hegel no intenta recusar *in toto* el legado spinoziano, sino algo bien distinto. El nacido en Stuttgart afirmaba solemnemente “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía” (Hegel, 1997, p. 285).

Para Macherey, en cambio, se trata de escapar a esta concepción ideada de antemano por Hegel: “Decimos: Hegel o Spinoza, y no a la inversa. Puesto que es Spinoza el que constituye la verdadera alternativa a la filosofía hegeliana” (Macherey, 2014, p. 26). Spinoza funcionaría como un escape posible del pensamiento hegeliano, el cual sería, en palabras de Macherey, inescindible de un sujeto incuestionable y de un *telos* inconcuso.²

En lugar de la propuesta de Macherey, que exclama “Hegel o Spinoza”, nosotros proclamamos “Hegel y Spinoza”. El uso de la conjunción copulativa “y” evade la posible fijación en la unilateralidad de uno de los polos de significación que implica la conjunción “o”: no retenemos solamente el sentido de la exclusión, oposición o diferencia, pero tampoco únicamente el de la inclusión, el acuerdo o la identidad. Nuestra intención es mucho más austera: simplemente señala una conjunción posible, latente, un potencial de variación de sentido según los usos cambiantes que la relación adquiera, entendiendo que ésta está en perpetuo devenir. De este pequeño cambio queremos desprender nuestra hipótesis: Hegel y Spinoza son dos pensadores cuya relación es fluctuante. No es estática y nunca está del todo fija. Más bien, Hegel y Spinoza aparecen como dos polos de un vínculo de oposición binaria, de una contradicción en apariencia irreconciliable, en la cual los términos se van subvirtiendo unos a otros, pero cuya mutua mediación emerge como su momento de verdad.

² Sin detenernos en demasía en trabajos que comparan a Spinoza y a Hegel, bien favoreciendo a uno, bien a otro, podríamos mencionar los siguientes: Sharp y Smith (2014), Moder (2017), Morfino (1997). Dos producciones que sí se detienen de manera concisa en la cercanía entre Hegel y Spinoza son de Gainza (2011) y Fortunato (2015). Si de Gainza propone la necesidad coyuntural de mantener a Hegel y a Spinoza cerca porque pueden acentuarse mutuamente sus alcances y límites, Fortunato expone cómo ambos autores pueden ser concebidos como realistas políticos, habilitando un análisis teórico-político coyuntural.

Para demarcar la sinuosa relación entre los pensamientos de Spinoza y Hegel utilizaremos como piedra de toque a la noción de la libertad y estructuraremos el siguiente trabajo en función de un estudio comparativo de acuerdo con tres ejes: la crítica de la libertad entendida como libre arbitrio, la concepción de la libertad como autodeterminación y el vínculo inextricable de la libertad con el Estado.

2. Liberarse del libre arbitrio

Empecemos por una conclusión que, hasta efectuar el desarrollo correspondiente, quedará con un estatuto tentativo: Spinoza es crítico del concepto del libre arbitrio. Y una de las formas de llegar a este resultado es ateniéndonos a lo que el autor holandés constata en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, en donde la causa final es sometida a un escrutinio tanto exhaustivo como destructivo. Efectivamente, allí, Spinoza afirma que buscará:

pues, en primer lugar, la causa de que la mayoría de los hombres se contenten con este prejuicio y de que todos sean por naturaleza tan propensos a abrazarlo; después mostraré su falsedad; y, finalmente, cómo de éste han surgido los prejuicios acerca del bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión) la belleza y la fealdad, y acerca de otras cosas similares. (Spinoza, 2000, p. 68)

Así, Spinoza se aboca a enfrentarse a los prejuicios que oscurecen la adecuada comprensión de su doctrina. Todos los prejuicios o juicios de valores operan en perspectiva, relativos a las personas y es en torno a las cosas que las personas piensan que se constituye su interés: eso que se considera primero en las cosas, lo que ellas pueden eventualmente causar molestias y no lo que ellas son en sí mismas. Esto significa una doble dificultad: por un lado, según se narra en el apéndice a la primera parte de la *Ética*, las personas parecen naturalmente predispuestas a la ignorancia y a la búsqueda de su propio interés; por otro, lo que les preocupa ante todo a las personas son los efectos y no las causas, lo que hace tomar en forma inversa el movimiento por el cual las cosas se hacen en la realidad. Así, pues, Spinoza obtiene todas las categorías del conocimiento inadecuado, categorías fugaces, parciales e inciertas. Spinoza enumera diversas categorías por las cuales opera la perspectiva utilitarista de la realidad. Así llegamos a una descripción y explicación de cómo los hombres piensan que su actuar es absolutamente incondicionado:

Pues de esto se sigue: 1.º) que los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran. Se sigue: 2.º) que los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen; de donde resulta que siempre ansían saber únicamente las causas finales de las cosas hechas y, tan pronto las han oído, se quedan tranquilos, ya que no tienen motivo alguno para seguir dudando. (Spinoza, 2000, p. 68)

Se trata, en fin, de la misma impugnación que Spinoza realiza a aquellos pensadores que creen que Dios también puede comportarse de una manera alejada de la necesidad de su naturaleza. Precisamente, es en el escolio de la proposición 17 de la primera parte de la *Ética* en donde Spinoza cuestiona las distintas concepciones erróneas en relación a cómo diversas personas entienden que Dios es causa libre. Todas esas equivocaciones que fallan al entender adecuadamente la característica divina de ser causa libre tiene por denominador común reducir la libertad únicamente al libre albedrío, esto es, como si Dios pudiera optar por hacer algunas cosas y otras no. Que Dios sea concebido como un ser que elige qué hacer y qué no hacer es una concepción, para Spinoza, sumamente desacertada, ya que lleva ínsita una concepción antropomorfizada de Dios, esto es, entienden a la acción divina como una extrapolación del obrar humano, henchida de los mismos prejuicios de las personas: postular que cualquier ser se comporta sin atender a una causalidad previa, incondicionada. De ahí que el autor nacido en Ámsterdam asevere en el primer corolario de la proposición 32 de la primera parte de la *Ética* lo siguiente: “Dios no obra por la libertad de la voluntad” (Spinoza, 2000, p. 63). Como Macherey afirma,

[p]or un lado, los dos corolarios de la proposición 32 han mostrado que, primero, Dios no actúa a partir de la iniciativa libre de su voluntad y, segundo, que voluntad y entendimiento infinitos son los primeros efectos de la acción divina y no principios previos capaces de ser orientados o dirigidos. (Macherey, 2013, p. 238)

Pero la crítica de Spinoza va más lejos porque suma a estos equívocos el hecho de afirmar que Dios posee un entendimiento creador y una voluntad arbitraria. El holandés se dedica a refutar una manera de entender falsa la noción de la causa libre que la conceptualiza como una causa indeterminada, capaz de obrar independientemente de toda necesidad. Esto no implica otra cosa que concebir que el poder de Dios se encuentra privado de todo contenido racional. Se trataría entonces de una voluntad infinita disociada del entendimiento divino, de una voluntad entendida como único principio absoluto de la acción libre, tal y como Descartes la representaba, esto es, como un Dios que actúa a través de decretos desconocidos y de causas insondables para los seres humanos. En efecto, en una epístola dirigida a Mersenne el 15 de abril de 1630, Descartes afirmaba lo que se dio a llamar como la doctrina de las verdades eternas donde el francés aseguraba que las verdades eternas, entre ellas, la de la persistencia del mundo, “han sido establecidas por Dios y dependen de él enteramente, como así también el resto de las criaturas. (...) [E]s Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza, de la misma manera en que un Rey establece las leyes en su reino” (Descartes, 1897, p. 145). Así, vemos de qué manera las leyes que rigen el mundo se demuestran como

subordinadas³ a la decisión arbitraria y contingente de una voluntad divina que elige sin dar razones⁴ y que podría haber elegido otras e, inclusive, alterarlas en cualquier momento, comprometiendo así seriamente su proyecto científico y físico.⁵

Spinoza se aleja radicalmente de esta concepción cartesiana de la voluntad y del entendimiento divino. Justamente, si algo buscaba afirmar Spinoza con el primer corolario de la proposición 32 de la primera parte de la *Ética* es, como Gueroult dice, que “Dios no produce sus efectos a través de la libertad de su voluntad, ya que su voluntad no es libre en tanto es un efecto determinado por la naturaleza absoluta del atributo pensamiento” (Gueroult, 1968, p. 364). Sí, Dios no es causa libre, aunque deberíamos también agregar que solamente no lo es en virtud de la concepción vulgar de esa noción de causalidad libre que la comprende como un libre arbitrio.

Lo cierto es que también Hegel realiza, en la *Filosofía del derecho* [1821], una crítica a la idea de libertad como libre arbitrio. A lo largo de la introducción del libro, que sienta las bases para el desarrollo de los apartados sobre el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad, Hegel se ocupa de explicar, entre varios otros elementos, por qué “el sistema del derecho es el ámbito de la libertad realizada, el derecho es el mundo del espíritu nacido desde sí mismo como una segunda naturaleza” (*Ph. R.* § 4; Hegel, 2017b, p. 31), así como por qué es necesario considerar a la idea de libertad a través del concepto de voluntad, en sus diferentes determinaciones. De esta manera, reflexionar sobre la libertad implica atender inevitablemente el papel que la voluntad cumple en la posibilidad de su realización. No casualmente en las subdivisiones del libro Hegel se detiene a vincular qué tipo de voluntad fundamenta cada una de las esferas del derecho (*Ph. R.* § 33). Continúa en el añadido al § 4:

³ Es cierto que en la quinta parte del *Discurso* Descartes afirma que las leyes de naturaleza “son tales que, aun cuando Dios hubiese creado varios mundos, no podría haber uno donde no se observaran cumplidamente” (Descartes, 1982a, p. 71). En coincidencia con Curley, entendemos a estas leyes de naturaleza como “verdades necesarias” (Curley, 1988, p. 42), y, como tales, contingentes según la teología cartesiana y, a su vez, dependientes de la benevolencia divina. A su vez, que “la certeza y la verdad de toda ciencia dependen” del conocimiento verdadero de Dios (Descartes, 1982b, p. 165), es una afirmación que fue ya sometida a objeción por sus coetáneos (principalmente por Arnauld y por una serie de filósofos en el segundo grupo de comentarios a las *Meditaciones*). Frente a esta recusación, ante el incurrimiento en un círculo, Descartes adscribe a la respuesta de la memoria, esto es, que del conocimiento de Dios sólo dependen las deducciones –repetición de cadena de intuiciones memoria mediante– y no las intuiciones. Aun así, en distintos pasajes de la obra cartesiana parecería indicarse que no es sólo de la memoria, sino que “todo nuestro conocimiento [...] depende de Dios” (Williams, 2012, p. 246).

⁴ Libertad por indiferencia, llamará Descartes, a aquella que es característica de Dios, ciertamente distinta de la del hombre (Descartes, 2005, pp. 784-786).

⁵ Incluso Sowell, para quien Dios no tiene ningún tipo de intervención en el campo del movimiento, admite que “dado que Dios creó un universo extenso indefinido, las divisiones y movimientos locales que percibimos en el universo extendido dependen en última instancia de Dios, quien introdujo movimiento en el universo. (...) Si Dios hubiese creado el universo extenso como extenso indefinidamente, pero sin movimiento, no podríamos considerarlo como dividido en movimientos locales” (Sowell, 2004, p. 239).

El peso es lo característico del cuerpo y el peso constituye el cuerpo. Lo mismo ocurre con la libertad y la voluntad, pues lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía y la libertad es real como voluntad (...). La diferencia entre el pensamiento y la voluntad es la misma que existe entre un procedimiento teórico y un procedimiento práctico, pero no son dos facultades distintas, sino que la voluntad es un modo particular del pensamiento: la voluntad es pensamiento traducido en existencia, es decir, es pensamiento que impulsa a darse a sí mismo la existencia. (Hegel, 2017b, pp. 31-32)

Pero, ¿por qué pensar la libertad sin la voluntad implicaría quitar cualquier posibilidad real de libertad? Para dar cuenta de la propuesta de Hegel es necesario concebir el modo en el que comprende la voluntad como pensamiento que es simultáneamente actividad (Abdo Ferez, 2022). Hegel ya se había detenido en este atolladero hacia el final de la “Doctrina del concepto”, en la última sección “La idea”, de su *Ciencia de la lógica* [1812-1816]. Allí, analiza minuciosamente la falsedad de la antinomia entre idea teórica e idea práctica, que deben ser asumidas en su unidad. Si el conocimiento teórico brota como una pulsión (*Trieb*) propia de los individuos vivientes, también lleva en sí mismo el germen de la finalidad de su realización práctica, o sea, de una acción orientada a una idea de bien. Una de las verdades que muestra esta unidad entre actividad teórica y actividad práctica no es otra cosa que “la idea de voluntad, en cuanto que es lo que se determina a sí mismo, tiene para sí el contenido dentro de sí misma” (*WdL* 231; Hegel, 2015, p. 379). Como vemos, ya en la *Ciencia de la lógica* estaba mentada la idea de voluntad como autodeterminación, pero continúa, como vimos, en la *Filosofía del derecho*, para anclarla más concisamente a la idea de libertad. No es posible concebir, entonces, a la voluntad como un sencillo querer sin más, como pura pulsión a actuar, pero tampoco solamente como una actividad unilateral de pensamiento. La voluntad es la unidad dialéctica de ambas: es pensamiento, es representación de los objetos del querer –Hegel contiene a Immanuel Kant en este aspecto, pero va más allá de él–, y es también una acción del pensar impulsada a darse existencia, a dar objetividad a sus representaciones –y no sólo a sus instintos, que es lo que diferencia al humano de los animales; el animal no tiene voluntad “porque no tiene una representación [una idea] de lo que desea” (*Ph. R.* § 4, añadido; Hegel, 2017b, p. 33)–.

Ahora bien, a mediados de la introducción, Hegel se dedica a desplegar concisamente la relación entre voluntad y libertad, atravesando lo inadecuado de algunas formas de voluntad no libres, entre las cuales encontramos al libre arbitrio. “El hombre común cree que es libre cuando se le permite actuar según su arbitrio [*willkürlich*], pero precisamente es en su libre arbitrio donde radica su falta de libertad” (*Ph. R.* § 15, añadido; Hegel, 2017b, p. 43). La detracción hegeliana del libre arbitrio se explica por la contingencia de las inclinaciones y deseos entre los cuales la voluntad se permite decidir. Cualquiera de estas inclinaciones o deseos es un objeto posible de ser elegido como el fin a satisfacer. La elección posible entre todos ellos presenta una contradicción, ya que cuando la voluntad se decide por alguno, todos los otros se ven sacrificados. Así, el escenario prefigura una pura voluntad indeterminada

que tiene la capacidad de elegir entre una multiplicidad de opciones que no son otra cosa que determinaciones que le vienen dadas. El problema yace en esa presuposición, nos dice Hegel. El objeto que la voluntad elige es un objeto determinado, dado, “pues un contenido que existe previamente y es encontrado no está en esa autoconciencia y le viene por tanto de fuera” (*Ph. R.* § 15, observación; Hegel, 2017b, p. 44). La voluntad no puede determinarse en esa elección que realiza de contenidos dados porque son puramente externos. La voluntad permanece indeterminada a pesar de que, y porque, elige entre determinaciones preestablecidas y contingentes.

La idea más habitual que se tiene de la libertad es la de que es libre arbitrio, un punto intermedio del pensamiento entre la voluntad simplemente determinada por los impulsos naturales y la voluntad libre en sí y para sí misma. Cuando oímos decir que la libertad es hacer lo que uno quiera, esta definición sólo revela un pensamiento totalmente inmaduro. (*Ph. R.* § 15, observación; Hegel, 2017b, p. 43)

El libre arbitrio, en realidad, es apariencia de libertad. Creer que, al decidir libremente entre una cantidad de contenidos, una voluntad es libre, es contradictorio. La voluntad no se estaría autodeterminando, sino siendo determinada por un objeto externo, y para que la libertad subjetiva sea realmente efectiva, dice Hegel, la voluntad debe autodeterminarse. La verdad del arbitrio, entonces, no es otra cosa que la obediencia a una autoridad externa: las inclinaciones o deseos. Ahora bien, como veremos mejor luego, esto no significa que Hegel rechace absolutamente la idea de arbitrio, sino que ella debe ser asumida (*aufheben*) para dar lugar a una noción real de libertad, fabricando una sistemática de las inclinaciones (*Ph. R.* § 19) que permita incorporar el carácter natural y contingente de los instintos humanos a la actividad del espíritu como segunda naturaleza. Una segunda naturaleza tal que pueda, no eliminar las inclinaciones naturales, sino racionalizarlas a través de un pensamiento que se realice a sí mismo en la acción: en suma, que la mera voluntad devenga voluntad libre (*Ph. R.* § 21).

El libre arbitrio es, para nuestros dos pensadores, un engaño. Una artimaña que reafirma la sumisión del sujeto a una ilusión de libertad que no es tal. No es tal, según Spinoza, porque trata al humano como un ser aislado y no como un modo de Dios que está inmerso en una trama de causas.⁶ Si quisiéramos comprender la libertad spinozista, entonces, sería válido considerar lo ilusorio de la idea típicamente liberal del libre arbitrio, que ignora las causas externas del deseo humano. Y no es tal, según Hegel, porque el arbitrio supone una indeterminación *ad infinitum* del sujeto como yo puro que tiene la capacidad de elegir entre una multiplicidad de inclinaciones naturales. Como estas últimas le vienen ya dadas, no hay

⁶ Si bien es cierto, como fue anteriormente mencionado, que las personas se prestarían a concepciones por las cuales se conciben como capaces de actuar indeterminadamente en virtud de la ignorancia de las causas y de la conciencia inmediata que tienen de sus apetitos, ello no implica que no pueda llevarse a cabo un esfuerzo racional para comprender el conjunto de causas que determinan los deseos de los seres humanos, lo cual cuestionaría el mentado libre arbitrio al que nos referimos.

lugar para una autodeterminación racional, sino únicamente para una decisión entre cosas ya determinadas que seguirá reafirmando el padecimiento por indeterminación y su obediencia a las inclinaciones como autoridades externas.

3. *Hic Rhodus, hic salta*. Libertad es hacerse libre

En la séptima definición de la primera parte Spinoza dice claramente qué entiende por cosa libre: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar [*agendum*]. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar [*operandum*] según una razón cierta y determinada” (Spinoza, 2000, p. 40). Distinción, entonces, capital entre los verbos latinos *agere* y *operari*, que podrían ser traducidos indistintamente por “obrar” (y, de hecho, esto lo realiza Atilano Domínguez en su traducción). Sin embargo, “*operari*” puede ser también traducido por “trabajar” o “laborar”. Vemos entonces que una cosa libre (como puede ser una sustancia) siempre actúa porque se determina a sí misma en virtud de su propia esencia, mientras que una cosa coaccionada (como pueden ser los modos) es constreñida a obrar. Por eso podría decirse que ésta opera, trabaja o labora, en tanto se ve compelida a obrar debido a una naturaleza que le es ajena. Puede verse que hay así una clara disimetría entre la cosa libre y la cosa coaccionada. Es importante tener en cuenta que la cuestión central de la Ética va residir en que las cosas finitas sean capaces, a través de un largo esfuerzo, de acceder a la libertad entendida como cosa libre, es decir, que puedan autodeterminarse (Macherey, 2013, p. 52).

Así, la cosa libre está determinada a actuar en virtud de su propia naturaleza sin ser condicionada; mientras que la cosa coaccionada está determinada a obrar de acuerdo a una razón determinada, es decir, condicionada, puesto que su existencia misma está también condicionada por otra cosa. Y hace falta notar también que al final de la definición reaparece por segunda vez la palabra “determinada” en relación a cómo la cosa coaccionada manifiesta su potencia, la idea de una determinación, y, por medio de esto, una referencia a una condición o razón “determinada”, que la coacciona; así, como precisamente explica Macherey, “la operación de la cosa constreñida está en cierto modo doblemente determinada, o sobredeterminada” (2013, p. 52). Gran parte del esfuerzo propiamente ético de esta obra va a residir en que los modos finitos que las personas sean capaces puedan acceder a la libertad, entendida como cosa libre, es decir, que puedan autodeterminarse.

Si la naturaleza y las propiedades de Dios no son otra cosa que la realidad de las cosas existentes en su totalidad, entonces hemos de entender a la causalidad divina en un sentido bien específico. Desarrollado en los corolarios de la proposición 16 de la primera parte de la Ética como así también en las proposiciones 17 y 18, el principio de la causalidad es adjudicado a Dios: como causa eficiente (corolario 1 de la proposición 16), es decir, que su esencia es causa de todas las propiedades que se derivan de ella; como causa necesaria (corolario 2 de la proposición 16), esto es, que la causalidad bajo todas sus formas (cuyo principio está en Dios) no es otra cosa que la expresión, sin residuo o laguna alguna, de la necesidad de la naturaleza divina,

necesidad absoluta propia de la cosa que, disponiendo de la máxima realidad, afirma su ser ella misma al mismo tiempo que la realidad de todas las cosas que se desprenden de ella; como causa primera (corolario 3 de la proposición 16), esto es, Dios es el principio de todas las cosas; como causa libre (corolario 2 de la proposición 17), la libertad califica a una acción que sigue las leyes necesarias, sin posibilidad alguna de separarse de estas y;⁷ como causa inmanente (proposición 18), esto es, que la permanencia de un principio causal no pasa o transita, sino que sigue acompañando a su efecto. Es decir, Dios no puede no hacer, ni ser causa de aquello que no es. Dios no es causa pasajera u ocasional de las cosas: la acción de Dios no es relativa a ninguna causa exterior, como lo sería una causa efectuada en la duración: el actuar divino desarrolla toda su razón, excluyendo la posibilidad de modificaciones o alteraciones. Desterrando el cambio arbitrario e irracional de la determinación divina Spinoza se ubica en una perspectiva de eternidad y actualidad que son el desarrollo racional de su necesidad.

Todo acontecimiento tiene su causa o razón bajo la modificación del atributo de la extensión o del pensamiento, ya nada puede permanecer ajeno o allende al conocimiento humano o, para decirlo más precisamente, el conocimiento humano es capaz de conocer las cosas por sus causas próximas, puesto que el entendimiento de las personas, finito, es parte del entendimiento de Dios. Se abre entonces la posibilidad de que el hombre pueda devenir causa adecuada de sus acciones, conocer el entorno que lo rodea con el objeto de poder determinarse a sí mismo a actuar y, aún más, de buscar afectos que impliquen un aumento de su propia potencia, los denominados afectos alegres.

Causa adecuada, pues: “Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma” (Spinoza, 2000, p. 126). Esta es la primera definición de la tercera parte de la Ética, la cual es proseguida por otra que amplía sus consecuencias y que establece que alguien⁸ actúa cuando es causa adecuada de la acción (Spinoza, 2000, 126). Puede precisarse cómo la acción debe entroncarse con una dimensión eminentemente epistemológica ya que, como Spinoza no cesará de recordarnos a lo largo de su *magnum opus*, actuar y entender son dos actividades que se desdoblaron bajo el régimen de lo extenso y de lo mental, respectivamente.

De esta manera, se van sentando las bases de lo que será una teoría de la potencia y de las condiciones de su completa efectivización. El rol de la potencia es central, pues excluye que se pueda representar algo incompleto, como si la esencia de una cosa llevara ínsita una negatividad. Así, ser causa adecuada o inadecuada no depende tanto de lograr en forma completa

⁷ Se adelanta así la futura tesis de la identidad entre realidad y perfección precisada en la sexta definición de la segunda parte de la Ética: Dios no podría querer actuar (*agere*) de otra manera a como lo ha hecho, simplemente porque no actúa en función de una decisión arbitraria o voluntaria.

⁸ Es interesante mencionar que, en la segunda definición de la tercera parte de la Ética, Spinoza repite en numerosas ocasiones el vocablo “nosotros” (*nobis* y *nos*, en el original latín), lo cual permite colegir que la pasividad es transversal y que la posibilidad de liberación no está reservada a ciertos individuos, como ser los sabios o filósofos.

algunos efectos o no, sino principalmente del hecho de producir esos efectos desde un punto que sea adjudicado o atribuible a la naturaleza de una cosa, y no de otra, ajena a ésta. La potencia está relacionada con la mente, causa adecuada de un conocimiento que se encuentra basado sólo en ella misma, a partir de su naturaleza, siendo causa adecuada de los efectos que se derivan de ella, de su esencia, como una causa libre, es decir, explicada a partir de sus propias leyes sin ser coaccionada por una causa exterior.

En el caso de Hegel, no es posible prescindir de la aclaración respecto de los tres momentos que hacen a la libertad. Podríamos decir que, en algún punto, Hegel dialectiza la contraposición entre libertad negativa y libertad positiva⁹, sin restarle importancia a ninguna de las dos, pero analizando la legitimidad de ambas, así como sus insuficiencias y excesos. En esta tríada se conforma una idea de libertad como realización o liberación autodeterminada, así como en cada uno de estos momentos Hegel incorpora una noción de actividad que permite tensionar la idea de que la teoría política hegeliana sería hermética, teleológica y conservadora. No es casual la referencia en el prefacio de la *Ph. R.* a la fábula de Esopo, *El Fanfarrón*, en la que un atleta presume de haber logrado grandes hazañas, a lo que otro replica que, en vez de alardear, las demuestre allí: “*Hic Rhodus, hic salta* [Esto es Rodas, salta aquí]” (Hegel, 2017b, p. 19). La necesidad que Hegel coloca en la filosofía como aquella que porta la tarea de “comprender lo que es” (Hegel, 2017b, p. 19) y que no puede saltar por encima de su propio tiempo se extiende, inevitablemente, a la acción política:

Por lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo*; y la filosofía es asimismo *su propio tiempo aprehendido en pensamiento*. Por eso, tan insensato resulta imaginar que una filosofía pueda sobrepasar su mundo presente como que un individuo pueda saltar por encima de su época, pueda saltar más allá de Rodas. (Hegel, 2017b, p. 19)

Si la filosofía debe comprender lo que es, es porque ella no está excedida de ser igualmente hija de su tiempo. Ella es la actividad del pensar cuyo fin no reside únicamente en permanecer en viejas bibliotecas y pupitres de antaño, sino en proveer la reflexión sobre la racionalidad de la realidad efectiva¹⁰ como aquello que, lejos de justificar lo existente, debe comprometerse

⁹ Franco (1999, p. 156) afirma, contra la crítica de Isaiah Berlin, que la concepción hegeliana de la libertad es únicamente positiva. Nuestra hipótesis se sostiene en la propuesta de Giusti (2021), quien asevera que en la filosofía hegeliana son considerados ambos tipos de libertad, negativa y positiva. El autor propone un esquema tridimensional para abordar el problema: (I) libertad como autonomía; (II) libertad como opción moral; y (III) libertad como creación colectiva. Asimismo, otra aproximación posible es la de Axel Honneth (2014), que interpreta estas tres dimensiones como: (I) libertad negativa; (II) libertad reflexiva; y (III) libertad social. Basándonos en esta línea de interpretación, consolidaremos un muy sintético intento de aproximación mediante tres dimensiones, remitiendo al vínculo que en la introducción a la *Ph. R.* Hegel esboza entre la libertad y la voluntad a partir de: (a) la subjetividad; (b) la objetividad; y (c) el concepto concreto de la libertad. Dos autores que han trabajado en esta línea son Wood (1990) y Patten (1999).

¹⁰ Vale aclarar el establecimiento del mantra que se le ha atribuido a Hegel como el filósofo justificador de lo existente debido a que todo lo real sería racional. Este error, ya sea por traducciones inadecuadas o inspirada por

con la explicación de lo que fue, de lo que es y de lo que merece ser.¹¹ Concomitantemente, pues, la posibilidad de la acción está atada, aunque no por eso reducida, al tiempo en el que se encuentra situada.

Como advertimos previamente, para Hegel la libertad como libre arbitrio no puede ser tenida como libertad efectivamente real. Libre no es quien que lo quiere todo y que decide entre un repertorio de inclinaciones, ya que recae en indeterminación. Por el contrario, “la libertad no está en la indeterminidad ni en la determinidad, sino que la libertad son ambas cosas” (*Ph. R.* § 7, añadido; Hegel, 2017b, p. 38). Ahora bien, ¿qué implica esta ambivalencia de la libertad? Hegel utiliza en reiteradas ocasiones la idea de “estar consigo en lo otro [*in diesem Anderen bei sich selbst sein*]” para definir el despliegue de la voluntad libre (*Ph. R.* § 7, añadido; Hegel, 2017b, p. 38). Podemos decir que, si el primer fragmento de la expresión, la de “estar consigo”, corresponde al costado de indeterminación, por la abstracción que supone el solipsismo que anula todo lo otro que no es yo, el segundo fragmento, “en lo otro”, supone la determinidad que invade al actuar en un mundo y sus objetos. Libre es aquel que actúa determinándose, en tanto esta acción le significa una actividad con otro en la cual se pone consigo. O sea que, al determinarse, el sujeto debe permanecer consigo en la universalidad.¹² La acción libre es aquella acción que se consolida en el retorno a sí incorporando y transformando reflexivamente a lo “otro” como propio, comprendiendo a lo “otro” tanto en la forma de las inclinaciones naturales, así como en objetivaciones éticas en la forma de instituciones políticas y de vida consuetudinaria. El proceso reflexivo supone asumir estas otredades como propias de la razón. A pesar de que Hegel, como desarrollamos, se posiciona en contra de la idea de libertad como libre arbitrio, no deja de percibir que allí hay una verdad: las inclina-

fuentes que han reiterado esta frase sin detenerse en el texto original de Hegel, confunde conceptos tan caros a la filosofía hegeliana como el de “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*) con el de “realidad” (*Realität*). La expresión que Hegel utiliza es, como la traduce Joaquín Abellán, “Lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional” (Hegel, 2017b, p. 17). Es notoria la ausencia de la palabra “todo” que ya matiza la afirmación que se le imputa a Hegel, pero más importante es el uso del término “realidad efectiva”, como unidad devenida entre esencia/interior y existencia/exterior (*Enc.* § 142; Hegel, 2017a, p. 327), que se diferencia de la mera realidad como aquella existencia posible y contingente. No todo lo real es racional, sólo lo realmente efectivo es racional.

¹¹ Aquí también Hegel imbuje su afirmación de un potencial del porvenir, de lo racional como aquello que debe convertirse en realmente efectivo, tal como asegura en sus lecciones de 1819/1820: “*Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig* [Lo que es racional se convierte en realmente efectivo, y lo realmente efectivo se convierte en racional]” (Hegel, 1983, p. 51). En una célebre anécdota, Heinrich Heine, uno de sus jóvenes discípulos, cuenta que, a la salida de una de las clases de Hegel, le reclamó por su afirmación de que lo realmente efectivo es racional: “Una vez que me impacienté contra la sentencia de “todo lo real es racional”, él [Hegel] sonrió curiosamente y me hizo observar que eso también podía querer decir “todo lo que es racional tiene que ser real”” (Heine, 2008, p. 133).

¹² “Es la libertad de querer algo determinado, pero seguir siendo ella misma en esta determinidad y regresando de nuevo a lo general” (*Ph. R.* § 7, añadido; Hegel, 2017b, p. 38).

ciones ocupan un lugar fundamental al momento de dar cuenta de la libertad.¹³ De ahí su oposición a las filosofías prácticas de Kant y de Fichte, en tanto ambos idealistas fijan una antinomia rígida entre libertad y naturaleza (Franco, 1999, pp. 154-156).

Un uso similar que realiza Hegel es el de “estar en casa [*zu Hause*]” en el sentido de autosuficiencia (*Selbständigkeit*).¹⁴ Pero, si la libertad implica autosuficiencia al determinarse en la acción, ¿cómo se configura esta autosuficiencia para Hegel? Justamente en la relación entre las dimensiones subjetiva y objetiva, así como en su asunción como unidad en el concepto concreto de libertad.

En primer lugar, la idea hegeliana de libertad entraña una primera dimensión que es primariamente subjetiva. En esta dimensión, Hegel parecería estar tratando la libertad típicamente moderna. Es libre quien reflexiona sobre su actividad, sobre los deberes que cumple. Es decir, no obedece automáticamente a la autoridad ni a sus inclinaciones, sino que, como inteligencia pensante, puede suprimirlos y elevarlos (*aufheben*) a la universalidad como racionales. Mediante este proceso reflexivo, el sujeto tiene derecho “a encontrar su satisfacción en sus acciones” (*Ph. R.* § 121; Hegel, 2017b, p. 136).

En segundo lugar, la dimensión objetiva de la libertad supone que la determinación a actuar del sujeto sea acorde a la razón, en tanto el sujeto es dependiente de, y se constituye en un conjunto de relaciones que implican deberes ético-comunitarios (*Sittlichkeit*). No obstante, esta dependencia no implica un conformismo con la situación vivida, sino que, al incorporar ya la dimensión subjetiva, los sujetos deben mediar entre la dependencia y la liberación en los deberes. Son los deberes los que permiten establecer un suelo objetivo mínimo para no permanecer en la mala infinitud de las inclinaciones naturales (*Ph. R.* § 148-149; Hegel, 2017b, pp. 172-173). En este sentido, prolifera en Hegel una teoría inmanente de los deberes en la cual estos últimos no están dados por supuestos, sino que deben ser tensionados a partir de

¹³ Si bien acordamos con su definición de la libertad hegeliana como autodeterminación racional, discrepamos de Patten (1999, p. 47) en que esta autodeterminación supondría una reflexión que se abstrae de los deseos. Tal conceptualización haría de la libertad hegeliana una mera continuación del planteo kantiano, que confiaría en un sujeto abstractamente auto-idéntico. La racionalidad de la realidad efectiva, la actualización de la libertad, consiste precisamente en incorporar los contenidos contingentes e históricos en la esfera de la razón al reflexionar sobre ellos. Hegel explicita esto con claridad al referirse a la actividad de la voluntad: “La autoconciencia de la voluntad, sensible en cuanto deseo o impulso (...). Lo general es precisamente la superación de la inmediatez de los deseos naturales y de la particularidad, en la que se mantiene lo natural cuando es producida por el pensamiento” (*Ph. R.* § 21, observación; Hegel, 2017b, p. 48).

¹⁴ No es menor la diferencia entre traducir *Selbständigkeit* como autosuficiencia o como autonomía. Algunas traducciones la denominan autonomía, perdiendo de vista el sentido que Hegel le atribuye a la autodeterminación como relación ineludible entre el sujeto de la voluntad y la *Sittlichkeit* como el contexto histórico-institucional y de costumbres en el que está inserto. Algunos comentaristas, como Taylor (2010, 66), optan por utilizar “autonomía” o “autonomía radical” porque consideran que habría una continuación del legado kantiano en Hegel. No rechazamos esta hipótesis, pero optamos por utilizar “autosuficiencia”, no sólo por una cuestión filológica, sino por el sentido específico que tiene este concepto en la teoría política hegeliana (Nosetto, 2021, p. 226).

la idea misma de libertad y de la racionalidad o no de los deberes comunitarios. La libertad hegeliana conlleva un contenido para la acción, una actividad de hacerse libre, ya que se sitúa en prácticas inscriptas socio-históricamente.

De la dinámica de estas dos dimensiones de libertad, Hegel desprende un concepto concreto de libertad. La asunción de ambas dimensiones exige, además, poner a la libertad como el contenido mismo de la voluntad. Es decir, la voluntad, si ha de ser libre, debe desear la libertad, o poner su libertad como fin. “La determinación absoluta del espíritu libre o, si se quiere, el impulso [*Trieb*] absoluto del espíritu libre es hacer de su libertad su propio objeto (...) es la voluntad libre que quiere una voluntad libre” (*Ph. R.* § 27; Hegel, 2017b, p. 53). Ponerse a sí misma como fin es lo elemental de la concreción realmente efectiva de la libertad, en tanto no sólo se suspende en una quietud trascendente del concepto de libertad, sino que va de allí a su realización como idea: a saber, debe actualizarse en circunstancias históricas específicas. “En la voluntad libre, lo verdaderamente infinito tiene realidad y presencia actual; la propia voluntad libre es esta Idea que se hace presente aquí y ahora dentro de la voluntad” (*Ph. R.* § 22, observación; Hegel, 2017b, p. 49).

De aquí podemos desprender que, como autodeterminación racional, la libertad está siempre en diálogo con las circunstancias históricas del sujeto como voluntad libre que se interroga por su acción en relación con los deberes, para reconocer o no su racionalidad. Por lo cual, la fuente de la acción no es otra cosa que la libertad situada en un contexto y en normas que son históricas. Todo este tratamiento no es otra cosa que un proceso histórico abierto, sin fin, sino que se coloca a sí mismo como finalidad. Como efecto de sí misma, la libertad funciona, para Hegel, como el motor que imbuye a los sujetos a actuar en su estado de voluntades libres.

Punto de coincidencia, otra vez, entre Spinoza y Hegel: una vez rechazada, para ambos autores, una concepción de la libertad que la equipare al libre arbitrio, tanto el neerlandés como el alemán acuerdan en entender la libertad como una acción cuyo movimiento debe ser provocado por el mismo agente y no por un ajeno. Libertad, pues, como determinar la propia acción, libertad como autodeterminación, como una actividad que, tanto para Hegel como para Spinoza, es histórica y está situada en contextos que requieren un conocimiento o una reflexión como mediación: libertad es el proceso de liberarse.

4. Libertad en el Estado, un proceso inconcluso

Si la libertad, para Spinoza, debe ser entendida menos como libre albedrío que como una autodeterminación, esto es, ser causa adecuada de las propias acciones e ideas que impulsan a un individuo a actuar, ello implica que la necesidad y la libertad puede perfectamente pensarse de manera conjunta, puesto que las personas no escapan a la causalidad eficiente de la

naturaleza, sino que forman parte de ella. Que el hombre comprenda que ocupa este terreno situado y específico dentro del universo es quizás, de hecho, la primera condición para que éste pueda comenzar el proceso ético y emancipatorio de autodeterminarse.

De esta manera, el hombre es apenas una parte de la naturaleza, mero modo finito entre una pluralidad de modos finitos, por lo que es posible entender que el individuo se halla de manera necesaria relacionado a un compuesto de individuos. Un individuo socializado no es un dato preexistente, anterior a cualquier ordenamiento social, sino que es un efecto de modo, relaciones de relaciones.

Esta dependencia de los individuos o modos de la sustancia es constitutiva de cualquier cuerpo o idea –afecciones desdobladas del modo en el plano de la extensión y del pensamiento, respectivamente– y signa tanto su situación trágica pero también su posibilidad de emprender un trabajo ético. La situación de permanente precariedad de un cuerpo es el lugar mismo en que se abre el horizonte emancipador. Es recién allí, en la comprensión de las condiciones en las que un modo finito se encuentra inserto, donde puede ponerse en práctica una teoría que propugne la autonomía, esto es, que un modo, en lugar de ser coaccionado a operar por causas externas, pueda ser capaz de determinarse a sí mismo a actuar como una cosa libre, para retomar la terminología de la definición 7 de la primera parte de la *Ética*.

El Estado es representado en Spinoza como un efecto inmanente de la multitud, que sería precisamente su causa: “El derecho que se define por el poder [*potentia*] de la multitud, suele denominarse Estado [*imperium*]” (Spinoza, 2010, p. 99). El Estado nace de la potencia de la multitud: la multitud crea al Estado, y no viceversa. Aquí, en el *Tratado político*, el surgimiento del Estado se explica por el poder de la multitud. Esta aparición de la multitud es una verdadera potencialización de la noción, una expansividad de la multitud tanto a nivel teórico como práctico en virtud de su aparición como sujeto político capaz de erigirse como el fundador y el agente principal de un orden político: la multitud. Es la multitud, entonces, la que instituye y funda un orden político a través de su potencia, la que, a través de su acción, da origen al Estado.

Respecto de la relación entre la libertad y el Estado, Spinoza es sumamente claro sobre ello en el *Tratado teológico-político*: “El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad” (Spinoza, 2012, p. 415). El fin del Estado, el verdadero fin del Estado, no puede ser otro más que la libertad, ya que la libertad es la condición natural del hombre mismo¹⁵. Con ello, Spinoza también hace explícita su preferencia por la democracia como mejor forma de gobierno:

¹⁵ Es menester aclarar que las personas son libres en su condición natural en el sentido en que el mismo es descrito en el *Tratado teológico-político*, esto es, como una consideración que no dejará “de ser en muchos aspectos puramente teórica” (Spinoza, 2012, p. 353). Así pues, la libertad es entendida por Spinoza en un sentido abstracto. Es interesante notar, en función de lo que Spinoza afirma en el *Tratado político*, que dicha libertad, por más abstracta que se la conceptualice, no puede lograrse nunca de manera individual, sino colectivamente, ya que “en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural

No cabe duda de que esta forma de gobernar es la mejor y la que trae menos inconvenientes, ya que está más acorde con la naturaleza humana. Efectivamente, en el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto, según hemos probado de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos, tan pronto descubrieran algo mejor. De ahí que cuanto menos libertad se concede a los hombres, más se aleja uno del estado más natural y con más violencia, por tanto, se gobierna. (Spinoza, 2012, p. 421)

El Estado democrático se revela así como aquel que más se aproxima al derecho natural, lo que, en el decir de Chauvi, significa “tanto que el derecho civil prolonga el derecho natural, como que la vida política es la vida natural en otra dimensión” (Chauvi, 2008, p. 127). Este cuerpo político democrático se legitima inmanentemente, en tanto que su soberanía reside en la multitud, donde la potencia individual y la potencia colectiva traban la menos conflictiva de todas las relaciones. En él se da una equivalencia entre el derecho y el poder de la soberanía: una se extiende hasta donde la otra también lo hace.

Por la temprana muerte del autor en plena redacción del *Tratado político*, precisamente del capítulo abocado a la democracia, no se pueden extraer muchas conclusiones de cómo se estructuraría este régimen político. De todos modos, sí podemos indicar un par de características sobre la democracia. Una enunciada explícitamente, y otra que se colige del estudio de la monarquía y de la aristocracia. Respecto del primer elemento, en el primer párrafo del capítulo XI del *Tratado político* Spinoza dice que:

[e]n el Estado democrático (...) todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas (...) reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado (Spinoza, 2010, p. 243)

Esto es, el derecho a poder participar de los asuntos del Estado, a constituirse como un ciudadano pleno, no depende de un criterio de elección (como sucedía en el caso de la aristocracia), sino que depende, ahora, de un “derecho innato o adquirido por fortuna” (Spinoza, 2010, p. 180). En relación a lo segundo, podemos deducir que, del análisis de las dos primeras formas de regímenes políticos, para Spinoza hay una piedra de toque que hace a la estabilidad y la libertad de los Estados: el poder constituido debe tender a identificarse con el constituyente. Tanto en la monarquía como en la aristocracia, la disimetría entre el número limitado de gobernantes y la masa de gobernados producía una serie de conflictos que afectaban la seguridad del Estado y que debían ser emparchados mediante diversas reformas institucionales. Por este motivo es que Spinoza puede afirmar que la democracia se trata de

de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula” (Spinoza, 2010, p. 98).

un Estado “totalmente absoluto”¹⁶ (Spinoza, 2010, p. 243). No hay distinción, pues, entre el contingente de personas dominadas y dominadoras: el poder se hace extensivo a todos los ciudadanos que habitan ese Estado y todos estos ciudadanos se ubican en un mismo plano de igualdad de derechos.¹⁷

En su repaso por los distintos tipos de regímenes políticos, el propósito de Spinoza era “describir la estructura mejor de cualquier Estado [*imperii*]” (Spinoza, 2010, p. 205).¹⁸ Así, en primer lugar, el conjunto de propuestas descritas para la monarquía y la aristocracia dejó entrever que la mejor estructura que ambos podían adoptar era, precisamente, su democratización,¹⁹ esto es, el reparto equitativo del poder en la ciudadanía que compone el Estado. La democratización es algo inherente a cada régimen político, es y da cuenta de que el mismo se encuentra conformado de manera que es estable y puede perdurar.²⁰ Así, la democratización permite entrever dos caras de una misma moneda: por un lado, la inexistencia de un sector que posee un poder alternativo dentro del propio Estado; por el otro, la igualdad de derechos entre los ciudadanos que pueden participar íntegramente en los organismos de gobierno y que es definitoria de la libertad de la comunidad.²¹ Bajo el régimen democrático, todos los ciudadanos pueden acceder a tomar parte de los asuntos públicos y a tomar parte del Estado por ley: ése es un derecho que no puede cuestionarse de ninguna manera so pena de poner en peligro la libertad y la seguridad de ese Estado.

¹⁶ Semejante tenor en el calificativo de Spinoza hacia la democracia nos permite colegir que el autor no considera, como sostiene Steinberg (2008), en un plano de igualdad a todos los regímenes por igual (aunque sí que estos podían ser pasibles de ser vueltos más estables a través de un conjunto de reformas institucionales), sino que, al contrario, presenta una clara preferencia por el régimen democrático, el único absoluto.

¹⁷ Esto no quiere decir, claro, que en la democracia no haya individuos a cargo de llevar a cabo el gobierno y la administración de los asuntos comunes.

¹⁸ Y podríamos agregar: “para mantener, sin notables cambios, su forma actual” (Spinoza, 2010, p. 132). Se advierte así que la forma de lograr esto que Spinoza se propone consiste en “la instauración de sistemas institucionales perfectamente auto-regulados” (Matheron, 1992, p. 141).

¹⁹ Por eso compartimos la opinión de Visentin (2007) de que no se trata de afirmar que la democracia no es “el perfeccionamiento de la aristocracia” (Balibar, 1997, p. 84), sino que, antes bien, de postular que la aristocracia es una democracia incompleta, poniendo el acento en el proceso de democratización latente, el cual solo puede tener un asiento adecuado en un régimen organizado democráticamente.

²⁰ Eso no implica, ciertamente, que los Estados no puedan devenir menos democráticos: precisamente eso muestra el ejemplo del Estado de los hebreos del *Tratado teológico-político* y el párrafo primero del capítulo X del *Tratado político* (lo que, contrario a lo que sostiene Mugnier-Pollet (1985), marca la afinidad entre ambos tratados). Sí, de cualquier manera, permite atinar lo siguiente: que ni el régimen más unipersonal que pueda postularse es incapaz de existir de esa manera puesto que para funcionar, más o menos correctamente, requerirá la participación de otras personas, tanto fáctica como normativamente.

²¹ La relación estrecha entre igualdad y libertad se evidencia en la siguiente cita: “Finalmente, dejando aparte otras cosas, es cierto que la igualdad, cuya pérdida lleva automática y necesariamente consigo la pérdida de la común libertad, (...)” (Spinoza, 2010, p. 240).

Retornando a Hegel, el Estado es, precisamente, “la realización de la libertad concreta” (*Ph. R.* § 260; Hegel, 2017b, p. 259). La noción de libertad como concepto concreto que desarrollamos en el apartado anterior termina de ganar su sentido específico en el entramado hegeliano al incorporar al Estado como su concreción. El *quid* de la cuestión se encuentra en el desplazamiento de *bourgeois* a *citoyen*, de mero individuo que es en la sociedad civil a la cualidad de ciudadano que le inviste su membresía al Estado.

La libertad concreta consiste en que la persona individual y sus intereses particulares puedan encontrar su *desarrollo* total y el *reconocimiento de su derecho* para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), a la vez que los individuos y sus intereses pasan a formar parte del interés general y reconocen a éste consciente y voluntariamente como su propio *espíritu sustancial*, actuando a favor de él como su *fin último*. (*Ph. R.* § 260; Hegel, 2017b, p. 259)

Contrario a las lecturas que alegan que el Estado, tal como lo concibe Hegel, tendería a un Estado totalitario e inconexo con las singularidades que lo habitan (Popper, 2006), el primer elemento que Hegel incluye en su justificación del Estado como realización de la libertad concreta es, justamente, la estabilización de un momento institucional que sostenga y prevenga la destrucción de ambos momentos previos, exaltados por la particularidad —el de la familia y la sociedad civil—, así como simultáneamente forja lazos entre las particularidades y lo general como su finalidad inmanente.

El Estado, en tanto institucionalización universalizante de la voluntad libre, provee la realización y actualización de las dos dimensiones de libertad que mencionamos: la subjetiva y la objetiva. El sujeto que vive en la vida estatal, el ciudadano, es subjetivamente libre porque el Estado reconoce y permite el desarrollo subjetivo de cada uno de sus miembros (Nosetto, 2021, p. 223).

El principio del Estado moderno posee la inmensa fuerza y profundidad de hacer que se realice el principio de la subjetividad hasta la *autonomía extrema* de la particularidad personal y de *retrotraerlo* a la vez a la *unidad sustancial*, conservando así esta unidad sustancial en ese principio [de la subjetividad]. (*Ph. R.* § 260; Hegel, 2017b, p. 259)

La autoconciencia de un sujeto como ciudadano miembro del Estado habilita no sólo la posibilidad de reflexionar sobre la acción propia y las acciones de los otros, contemplando los intereses, inclinaciones y pasiones individuales, sino también —y sobre todo— su satisfacción. Al estar anclado en la unidad que hace a la comunidad estatal, el ciudadano puede ejercer su reflexividad en tanto que sujeto individual, pero sin dejar de remitir a la unidad intersubjetiva que hace al entramado relacional de la eticidad (*Sittlichkeit*). De esta manera, lo individual y consciente se encuentra, en el Estado, siempre-ya mediado por un estado de relacionalidad entre sujetos y entre estos con las instituciones que asfaltan su autorrealización. La racionalidad estatal trae consigo el porvenir posible de la libertad concreta, siempre y cuando los ciudadanos reconozcan que en él se efectiviza la justicia, tanto en sus instituciones como en sus leyes y costumbres (Weil, 1996, p. 92). Además, como ciudadano, el sujeto del Estado

comprende que sus determinaciones son racionales y no provenientes de caprichos individuales o inclinaciones naturales que resultan arbitrarios. O, como dijimos, se siente en casa (*zu Hause*).

Por otro lado, los ciudadanos son objetivamente libres porque el Estado sustenta la capacidad subjetiva de reflexionar sobre los deberes, normas e instituciones que los regulan. Su obediencia no puede derivarse de justificaciones pulsionales, sino de la racionalidad inmanente de esas instituciones y del reconocimiento de los ciudadanos de que ello efectivamente es así. El Estado no puede aparecer para los individuos como algo ajeno o externo (*Ph. R.* § 181). Para que la libertad atravesase el reino contingente de la posibilidad e ingrese a los dominios de la realidad efectiva, el Estado debe ser simultáneamente ordenador y suplidor de espacios para la reflexión subjetiva sobre los deberes.

Por último, la libertad como concepto concreto confluye en el Estado en tanto la ciudadanía se compromete y avala la actividad de realizar la libertad. La ciudadanía estatal tiene esta cualidad a la que no puede llegar la actividad privada de los individuos: puede poner como fin propio y a la vez compartido de desarrollar sus capacidades subjetivas teniendo como *telos* –como finalidad– el desarrollo y sustentación de la libertad *en y de* la comunidad. Al llevar adelante una vida pública comprometida políticamente, disponiendo de un estado de ánimo que Hegel denomina como patriotismo (*Patriotismus*), se produce la identificación entre el interés sustancial de la comunidad y los intereses particulares, permitiendo la expresión de la voluntad de quienes la componen:

Esta disposición es realmente una disposición de *confianza* (...), es la conciencia de que mi interés sustancial y mi interés particular está contenido y preservado en el interés y en el fin de otro (aquí, del Estado), que está en relación conmigo como individuo. De esta manera, este otro ya no es un otro para mí, y, al ser consciente de este hecho, yo soy libre (*Ph. R.* § 268; Hegel, 2017b, p. 265).

La autoconciencia de esta identificación, que tiene como objeto a la libertad como finalidad, consolida, mediante el Estado y sus instituciones, la realización del concepto concreto de libertad. Las acciones que ponen a la libertad como fin racional se inscriben en un estado de eticidad (*Sittlichkeit*), una “segunda naturaleza” (*Ph. R.* § 151; Hegel, 2017b, p. 175) con la que se identifican y en la cual se realizan los ciudadanos, y que tiene como garante al Estado. Como dice Taylor, “lo *sittlich* es lo que ha de hacerse con una comunidad en la que el bien se realiza en una vida común o pública. Por tanto, la categoría engloba más que el Estado” (Taylor, 2010, p. 375). Sin embargo, no debe perderse de vista que la unidad sustancial que hace a la vida ética una vida vivible es el rol de garantía y sustento que cumple la institución del Estado como la concreción de la universalidad al conservar, unir y encaminar los momentos de la particularidad, la familia y la sociedad civil, como momentos posibles más allá de su condena a la desintegración.

Como se ha expuesto, vemos que ni para Spinoza ni para Hegel el hecho de que la libertad prolifere en el seno de un Estado es un proceso que ha llegado a un punto muerto, sino que

se encuentra abierto a constantes cambios y modificaciones. Esto, indefectiblemente, implica que la libertad, en ocasiones, puede decrecer y disminuir dentro de una comunidad política organizada estatalmente. Esta es una posibilidad siempre latente pero, a su vez, contingente y no necesaria, ya que la libertad terminará acrecentándose y afirmándose con mayor solidez dentro de cualquier Estado cuyas instituciones efectivamente puedan reflejar y satisfacer los deseos de libertad de sus habitantes.

5. Reflexiones finales

El sendero trazado entre las teorías políticas de Spinoza y Hegel nos permite transitar una vía de encuentro posible, un cruce de caminos asfaltado por el concepto de libertad. La proximidad denotada durante este trabajo no busca sugerir una identidad absoluta entre los dos pensadores. Por el contrario, es precisamente en el “entre” de sus diferencias, oposiciones y contradicciones que tiene lugar su cercanía.

Hegel y Spinoza no son sustituibles uno por el otro, como si la presencia del primero conllevara la desaparición del segundo o viceversa. Su relación en la historia es variable, cargando un potencial de sentidos posibles que iluminan constelaciones conceptuales, tal como la propuesta aquí respecto de la libertad. Mediante esto vislumbramos el entrelazamiento de las teorías políticas de Hegel y Spinoza a través de tres ejes: la crítica a la concepción de la libertad como libre arbitrio, la libertad como práctica de autodeterminación, y el lazo indisoluble de la libertad con el Estado.

Respecto de la primera, observamos el carácter ilusorio de la idea típicamente liberal del libre arbitrio, siendo objetado por Spinoza por su imposibilidad de considerar debidamente el entramado causal que hace a las acciones humanas y, por Hegel, por la obediencia irreflexiva a las inclinaciones como autoridades externas. Respecto de la segunda, dimos cuenta de que en ambos pensadores la noción de libertad prefigura la necesidad de su práctica como ejercicio de autodeterminación. La libertad se realiza en acciones que no pueden derivar de una alteridad exterior, sino que debe consolidarse en función de una acción propia guiada por la reflexión racional. Respecto de la tercera y última, analizamos el enmarque estatista que contiene a la libertad como realizable, en tanto las instituciones estatales habilitan la identificación y el reflejo de los deseos, reflexiones y razones de sus habitantes. Este es un hecho que no está garantizado *a priori*, sino que debe situarse en contextos históricos que hagan de la libertad la autorrealización efectiva de una comunidad política.

Referencias bibliográficas

Abdo Ferez, M. C. (2022). La voluntad libre en Hegel. Recorridos del concepto, de Hobbes a Kant. En M. C. Abdo Ferez y M. Á. Rossi (Comps.), *El punto sobre la i: repensar la Filosofía del derecho de Hegel* (pp. 71-92). Eudeba.



- Abdo Ferez, M. C., y Rossi, M. Á. (Comps.) (2022). *El punto sobre la i: repensar la Filosofía del derecho de Hegel*. Eudeba.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Akal.
- Althusser, L., et al. (2014). *Lire Le Capital*. Presses Universitaires de France.
- Balibar, É. (1997). Spinoza, l'anti-Orwell. En É. Balibar, *La crainte des masses* (pp. 57-99). Galilée.
- Borón, A. (Comp.) (2008). *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Luxemburg.
- Caporali, R., Morfino, V., y Visentin, S. (Eds.) (2007). *Spinoza: individuo e moltitudine*. Società Editrice Il Ponte Vecchio.
- Chauí, M. (2008). Spinoza: poder y libertad. En A. Borón (Comp.), *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 111-141). Luxemburg.
- Curley, E. (1988). *Behind the Geometrical Method*. Princeton University Press.
- De Gainza, M. (2011). *Espinosa: una filosofía materialista do infinito positivo*. EDUSP.
- Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. KRK Ediciones.
- Descartes, R. (1897). *Œuvres de Descartes I. Correspondance Avril 1622 – Février 1638*. Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1982a). Discurso del método. En: R. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (pp. 31-97). Espasa-Calpe
- Descartes, R. (1982b). Meditaciones metafísicas. En: R. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (pp. 99-182). Espasa-Calpe.
- Fortunato, A. (2015). *Fundamentos metafísicos del realismo político: sobre Hegel y Spinoza*. Teseo.
- Franco, P. (1999). *Hegel's Philosophy of Freedom*. Yale University Press.
- Giusti, M. (2021). *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*. Abada.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza. Dieu (Éthique, I)*. Aubier-Montaigne.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto*. Abada.
- Hegel, G. W. F. (2017a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Abada.
- Hegel, G. W. F. (2017b). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1983). *Philosophie des Rechts: die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Suhrkamp.
- Heine, H. (2008). *Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*. Alianza.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Katz.

- Lazzeri, C., y Reynié, D (Dir.) (1992). *La raison d'État : politique et rationalité*. Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (2013). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La première partie – La nature des choses*. Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (2014) *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón.
- Matheron, A. (1992). Passions et institutions selon Spinoza. En: C. Lazzeri y D. Reynié (dirs.), *La raison d'Etat: politique et rationalité* (pp. 141-170). Presses Universitaires de France.
- Moder, G. (2017). *Hegel and Spinoza: Substance and Negativity*. Northwestern University Press.
- Morfini, V. (1997). *Substantia sive Organismus: immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Hegeliana 17, Guerini.
- Mugnier-Pollet, L. (1976). *La philosophie politique de Spinoza*. Librairie philosophique J. Vrin.
- Mugnier-Pollet, L. (1985). Les avatars du pouvoir absolu. En: E. Giancotti (Ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita* (pp. 367-371). Bibliopolis.
- Nosetto, L. (2022). Hegel y el Estado. En M. C. Abdo Ferez y M. Á. Rossi (Comps.), *El punto sobre la i: repensar la Filosofía del derecho de Hegel* (pp. 219-249). Eudeba.
- Patten, A. (1999). *Hegel's Idea of Freedom*. Cambridge University Press.
- Popper, K. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Sharp, H. y Smith, J. E. (Eds.) (2014). *Between Hegel and Spinoza: A Volume of Critical Essays*. Bloomsbury Academic.
- Spinoza, B. (2000). *Ética*. Trotta.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Alianza.
- Spinoza, B. (2012). *Tratado teológico-político*. Alianza.
- Steinberg, J. D. (2008). Spinoza on being *sui iuris* and the republican conception of liberty. *History of European ideas*, 34(3), 239-249.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. Anthropos.
- Visentin, S. (2007). La parzialità dell'universale. La moltitudine nell'imperium aristocraticum. En R. Caporali, V. Morfini y S. Visentin (Eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine* (pp. 373-389). Società Editrice Il Ponte Vecchio.
- Weil, E. (1996). *Hegel y el Estado*. Leviatán.
- Williams, B. (2012). *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Cátedra.