

La apropiación deleuziana de Spinoza: El caso de la *Potentia* y la *Potestas*

*Deleuze's Appropriation of Spinoza:
The case of *Potentia* and *Potestas**

Luis Omar Díaz Chocobar
Centro Baruch Spinoza, Santiago, Chile
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5153-5924>
Contacto: luis.diaz.c09@mail.pucv.cl

RESUMEN

El presente artículo examina críticamente la apropiación que autores como Deleuze y Negri realizan de los conceptos spinozianos de *potentia* y *potestas*. Mediante un análisis conceptual, mostraremos que esta interpretación privilegia aspectos ontológicos de la *Ética* sobre las ideas socio-políticas del *Tratado Político* y *Tratado Teológico-Político*, estableciendo una contraposición rígida entre ambos conceptos que no se encuentra en Spinoza. Mientras Deleuze distingue *potentia* y *potestas* para, luego, contraponerlos políticamente; Negri y Hardt oponen rígidamente ambos conceptos en lo ontológico y lo político. Contra esta lectura, sostenemos que en Spinoza ambos conceptos forman un *continuum* dinámico: la *potentia* de la *multitudo* se actualiza necesariamente como *potestas* estatal para asegurar el bienestar común. Esto permitiría comprender mejor las relaciones entre poder popular (*potentia*) e institucional (*potestas*) en Spinoza, así como evitar tanto el esencialismo estatal como el anti-institucionalismo absoluto, ofreciendo herramientas conceptuales para afrontar la crisis contemporánea de la representatividad política.

Palabras claves: Deleuze; Negri; Política; *Potentia*; *Potestas*; Spinoza.

ABSTRACT

This article critically examines the appropriation that authors such as Deleuze and Negri make of the Spinoza's concepts of *potentia* and *potestas*. Through conceptual analysis, we will demonstrate that this interpretation privileges ontological aspects of the *Ethics* over the socio-political ideas of the *Political Treatise* and *Theological-Political Treatise*, establishing a rigid opposition between both concepts that is not found in Spinoza. While Deleuze distinguishes *potentia* and *potestas* to subsequently oppose them politically, Negri and Hardt rigidly oppose both concepts ontologically and politically. Against this reading, we maintain that in Spinoza both concepts form a dynamic *continuum*: the *potentia* of the *multitudo* necessarily actualizes itself as state *potestas* to secure the common welfare. This would allow for a better understanding of the relations between popular power (*potentia*) and institutional power (*potestas*) in Spinoza, as well as avoiding both state essentialism and absolute anti-institutionalism, offering conceptual tools to confront the contemporary crisis of political representativity.

Keywords: Deleuze; Negri; Politics; *Potentia*; *Potestas*; Spinoza.

INTRODUCCIÓN

En los últimos 10 años, el problema de la tensa relación entre el poder del pueblo y el poder estatal se ha tomado la palestra política, económica y social a nivel global. Esto se ha hecho patente en las numerosas revueltas, protestas y levantamientos que se han detectado desde el 2019 en adelante: las protestas en Ecuador y en Hong Kong en el 2019, las revueltas sociales en el Líbano y en Chile entre 2019 y 2020, el asesinato de George Floyd que provocó el movimiento Black Lives Matter en Estados Unidos, las protestas en Perú entre 2022 y 2023 (a raíz de la destitución de Pedro Castillo), y, actualmente, el recrudecimiento del conflicto en la Franja de Gaza, son sólo una muestra de la problemática y desigual relación entre el poder constituyente de los pueblos y el poder constituido de los estados. En general, entre todos los diferentes contextos, causas y consecuencias de los acontecimientos de protesta y levantamientos nombrados, se pudo detectar un factor común, a saber, un cierto tipo despliegue de injusticia, desigualdad y distanciamiento por parte de las instituciones estatales al momento de

actuar y resolver los diversos problemas que afectan al cuerpo socio-político de los pueblos.

Autores como Lumba (2018), Baumann (2019), y Lee (2019), han mostrado que muchas de las revueltas citadas ocurrieron en y por una falla del tradicional duopolio izquierda-derecha, en su intento de dar alguna solución a los problemas sociales, económicos y políticos relacionados con la crisis a gran escala del capitalismo y la tecnocracia emergente.

Frente a lo anterior, una respuesta se ha popularizado en los últimos años, a estas alturas casi intuitiva y ubicua: postular una democracia directa, en sus diversas variantes.¹ Ya en este punto, pasando de lo político a lo filosófico, podemos tomar la propuesta general que Negri y Hardt ofrecen al respecto, por ejemplo, donde se tendría que establecer un poder constituyente (*potentia*) en perpetua fruición, que se exprese a sí mismo mediante una democracia radical o directa; a la vez que se “conjura” (en una especie de ostracismo teórico-práctico) al poder constituido (*potestas*) bajo el espectro de la institucionalidad del Estado democrático-liberal. Ahora bien, si articulamos la discusión política con la problemática de nuestro trabajo, y teniendo en cuenta que Negri y Hardt declaran seguir la veta filosófica y política de Spinoza, creemos que una contraposición rígida entre el ámbito de la *potentia* y aquel de la *potestas* no se sigue lógica, ontológica ni políticamente del trabajo de Spinoza.

En cierto sentido, es comprensible la crítica de Negri a la institucionalidad estatal, en tanto se presenta como una entidad trascendente que subyuga a sus ciudadanos, sus deseos y sus vidas. Sin embargo, ese no es el Estado que Spinoza postula. El Estado racional y soberano que se muestra en el *Tractatus Theologico-politicus* y en el *Tractatus Politicus*, busca la seguridad, la paz y la armonía por y con el pueblo que lo constituye. Desde esta perspectiva, podemos decir que el Estado propuesto por Spinoza no se condice con el Estado democrático liberal contemporáneo.

1 Ejemplos contemporáneos moderados son los movimientos como “Democracia Real Ya” en España, *Fridays for Future* o algunos sectores del municipalismo latinoamericano, quienes apelan a la democracia directa como forma de participación ciudadana no mediada por partidos tradicionales. Aquí, se concibe la democracia directa como un proceso horizontal, deliberativo y basado en asambleas con referendos vinculantes, donde la soberanía reside en la comunidad, apelando a un empoderamiento político “desde abajo”, basado en la autogestión, la transparencia y la corresponsabilidad de las decisiones públicas.

Por lo tanto, si queremos ser intérpretes ecuánimes de la perspectiva spinoziana, es difícil afirmar una oposición rígida entre *potentia* y *potestas*. Al contrario, nos vemos forzados a admitir que la *potestas* no es otra cosa que la *potentia* de la *multitudo* constituyéndose y actualizándose en las instituciones del Estado. Aquí, el problema yace en que nunca ha existido un estado spinozista como tal.² De este modo, el Estado Spinoziano se presenta como una opción a los aparatos estatales occidentales, fragilizados por sus fundamentos conceptuales liberales, que enfatizan la libertad individual, pero de un modo formal y abstracto.

Dicho lo anterior, el objetivo principal del presente es mostrar que en Spinoza no hay una contraposición rígida entre la *potentia* y la *potestas*, sino que hay un continuum, un devenir mutuo de la una en la otra, *passage* que es a la vez necesario y benéfico para el cuerpo socio-político como un todo. Por lo tanto, en específico, buscamos disolver la tensión rígida entre ambos conceptos, para clarificar el rol del Estado racional que Spinoza propone. Efectuaremos un análisis conceptual crítico de ciertas obras de Deleuze, Guattari, Negri y Hardt, así como del *corpus* spinoziano, siguiendo los lineamientos de autores como Field (2012, 2015), Ricci (2018), del Luchese (2006) y Jiménez Sánchez (2012).

Para elucidar mejor lo anterior, es necesario retomar la filosofía de Spinoza como un todo, evitando deducir ideas y postulados solamente desde la *Ética*. En este sentido, consideramos que su filosofía política no puede reducirse a un proto-marxismo/ateísmo (Althusser 1997; Negri 1991) ni a un liberalismo (Feuer 1958; Smith 1997), ni a una ética-política del devenir radical (Deleuze 2004; Deleuze & Guattari, 2002), ni mucho menos a una matriz conceptual aceleracionista, más cercana a un cripto-fascismo que al progresismo (Land 2011). La particularidad del pensamiento político de Spinoza radica en que su teoría del Estado no resta a los individuos de su derecho natural (lo cual es imposible), al contrario, es la misma potencia de la *multitudo*, con su unidad de ingenios y afectos, la que permite la constitución del poder soberano (*potestas*), para así preservarla y expresarla en una mancomunidad. Esto implica que, cuanto mejor se canalice la potencia de la *multitudo*, mejor serán las instituciones y mejor el

2 Esto a pesar de ciertos pensadores e intelectuales que ven a Estados Unidos como el reflejo directo del estado y la política propuesta por Spinoza.

Estado logrará su fin: asegurar la libertad, garantizar la paz y promover la armonía por y con sus ciudadanos (TP, XVI; TP, II, §15).³ Por lo tanto, un Estado de tipo spinoziano sería el producto de las relaciones de fuerzas de los individuos que constituyen la *multitudo*, para conducirse -lo mejor posible- a lo que determinen como su bien común (*salus communis*) (Spinoza, 1986; Field, 2012; 2015).⁴

De este modo, estimamos de suma importancia recuperar la perspectiva realista y ética que permea todo el análisis político de Spinoza, para comprender mejor, y delinear posibles respuestas a la problemática de la relación entre *potentia* y *potestas* en el spinozismo (Del Luchesse, 2009; Field, 2012), así como en la discusión política contemporánea más allá de aquel, por ejemplo, en la configuración las ideas de poder constituyente y poder constituido, para abordar el quiebre entre la así llamada “gente de a pie” y la “clase política” que detenta el poder estatal (Dussel, 2008; Laclau, 1990). En ese sentido, nuestra lectura es crítica, tanto de las propuestas que buscan un Estado que interfiera incluso el ámbito privado, como de aquellas que buscan horadar todo poder político institucional, ya para lograr una democracia directa, ya para configurar un nuevo tipo de oligarquía tecnocrática o neofascista.⁵

Nuestro trabajo se dividirá en tres momentos. Primero, veremos cómo Deleuze, siguiendo a Spinoza, distingue y diferencia *potentia* y *potestas*, mostrando que ambos conceptos son necesariamente concomitantes en Dios pero contrapuestos en el plano modal. Luego, analizaremos breve, pero suficientemente, la apropiación que Negri y Hardt realizan de ambos conceptos, en términos de una oposición rígida entre poder constituyente y poder constituido. Finalmente, a modo de superación crítica de los mo-

3 Las citas a la *Ética* (E) de Spinoza seguirán esta secuencia: parte en números romanos (I, II, etc.), número de proposición (p), definición (d) o axioma (a) (por ejemplo, p13 o d5), y luego se especificará si el material citado se encuentra en un escolio (schol), corolario (cor), demostración (dem), lema (lem) o prefacio (pref). Para el *Tratado teológico-político* (TP), se hará referencia a cada capítulo en números romanos (I, II, etc.). En cuanto al *Tratado político* (TP), se citarán sus partes en números romanos (I, II, etc.) y sus párrafos (§) en números arábigos. La abreviatura 'G' se refiere a Spinoza (1925). Ejemplos: (E, IV, pref., G II: p. 208); (TP, XVI, G I: p. 330) y (TP, I, §8, G I: p. 405).

4 TP, V, §2.

5 En la esfera de la política *outsider* estadounidense, han surgido algunos movimientos (fuera tanto de la academia como de los partidos políticos tradicionales), que apuestan por respuestas “radicales”. Por ejemplo, el movimiento de extrema derecha populista *alt-right* (término acuñado por el neo-nazi Richard B. Spencer) que aboga por una “batalla” contra el denominado “marxismo cultural”. Al respecto: Rego Robles, M. Á. y Sánchez Berrocal A. (2024). *Conspiración y meme en la alt-right: Notas sobre el mito del marxismo cultural*. *Re-visiones*, 9. <https://revistas.ucm.es/index.php/REVI/article/view/97174>

mentos previos, veremos cómo Spinoza despliega tales conceptos y el rol que juegan en su pensamiento político, a partir de una lectura guiada por las nociones de derecho natural y derecho civil presentes en el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*.

1. POTENTIA Y POTESTAS EN DELEUZE

Entre los capítulos I y V de *Spinoza y el problema de la expresión* (Deleuze, 1992), la *potentia* es abordada en el contexto de la naturaleza de Dios, quien tiene el potencial infinito de ser y pensar *infinitamente*, por lo tanto, Dios no puede ser concebido por una causa externa; entonces, debe existir necesariamente y ser absolutamente infinito (Spinoza, 2000).⁶ De esta manera, Deleuze deja claro que, mientras más realidad o perfección corresponda a la naturaleza de una cosa, más grande es su potencia, su fuerza para existir (*virium... ut existat*), como podemos ver en E, I, p11, schol. (Spinoza, 2000; Deleuze 1992).⁷ Esta lectura de la *potentia Dei*, al afirmar la necesidad de la existencia divina, desplaza el peso ontológico a la expresión de los modos y al cómo la potencia infinita se materializa en la diversidad finita.

En Spinoza los modos no tienen la potencia (*potentia*) de auto-conservarse en la existencia, sino que ellos son conservados en la existencia por la *potentia* de algo más. Luego, si los modos existen, ellos lo hacen *en y por* una substancia (i.e. Dios). En otras palabras, los modos son partes finitas de la *potentia* infinita, y es esta potencia infinita de la sustancia la que los determina. Para Deleuze (1992), esta *potentia* también se refiere a dos aspectos en el caso de los modos: como una invariante idéntica a la esencia (la constante del poder de afectar y ser afectado) y como una variación acorde a las afecciones activas de las cuales son capaces (lo que compone el poder de afectar y ser afectado). De este modo, Deleuze muestra cómo la *potentia* determina, define y establece las coordenadas de la existencia de todo lo que existe en el plano modal.

En línea con lo anterior, y ya en relación con la *potestas*, vemos que en *Spinoza. Filosofía práctica* (Deleuze, 2004), aquella refiere al poder de ser afectado (mediante

6 E, I, p11, dem.; G II: pp. 52-53.

7 G II: p. 54.

los modos, que son las afecciones de la substancia) y está determinada por la *potentia* o esencia. Esta distinción enfatiza que Dios es: a) una pura *puissance* (*potentia*) de existencia y, por extensión, de la producción de todas las cosas; y b) una pura *puissance* de pensar y, por lo tanto, de comprender todo lo que es producido. En tanto que el plano modal, Deleuze postula: a) una correspondencia entre el *conatus* y el grado de *potentia* como esencia (Spinoza, 2000)⁸; y b) al *aptus* o capacidad de ser afectado como *potestas* del *conatus* de un modo. Como hemos visto, al dar cuenta de la relación entre *potentia* y *potestas*, Deleuze tiende a situarse en lo ontológico, lo cual es fundamental para el comprender el proceso de “micro” politización de la filosofía de Spinoza,

Ya en el campo ético-político, hay un gesto sintomático de la lectura micropolítica de Spinoza, cuando Deleuze (2004), probablemente teniendo en mente el Apéndice del libro I de E, dice que Dios no sería una Voluntad personal que operaría a través de su *pouvoir* (*potestas*), como un tirano. Las elaboraciones ético-políticas de Deleuze y Guattari responden al marco general de lo macro versus micro, donde los aportes de Spinoza se derivan y reducen, *de facto*, desde la ontología presente en E, sin refrendar con ciertos pasajes explícitamente políticos del TTP y del TP. Esto es patente, por ejemplo, en *El Anti-Edipo* (Deleuze & Guattari, 2004), en la relación entre la producción deseante y el *socius*, y en *Mil mesetas* (Deleuze & Guattari, 2002), con la teoría de los devenires, como nuevo paradigma ético-político de individuación, o el devenir minoritario que busca escapar a los modelos capitalistas de existencia. Por lo tanto, en Deleuze no encontraremos una justificación en extenso de cómo la *potentia* y la *potestas* spinozianas se aplican al campo micro-político, sólo se detecta una aplicación tácita de su distinción ontológica y su oposición ética-política, como se puede ver en *Mil mesetas*:

Erigiendo la figura de una conciencia universal minoritaria, uno se dirige a potencias [*puissances*] de devenir que pertenecen a otro dominio que el del Poder [*pouvoir*] y la Dominación. La variación continua constituye el devenir minoritario de todo el mundo, por oposición al Hecho mayoritario de Alguien. (Deleuze & Guattari, 2002, p. 108)⁹

8 E, III, p7, dem; G II: p. 146.

9 Incluso la tensión entre los términos franceses *pouvoir* y *puissance*, que está presente a lo largo de *Mil mesetas*, nunca alcanza el nivel de oposición del par *potestas* versus *potentia* que afirma Negri. En ese sentido, Deleuze y Guattari (1980) parecen preferir el par *puissance/impuissance* y, aun así, conciben ambas nociones como concomitantes.

Observamos que las características de la *potentia*, ahora como *puissance*, operan en la producción del devenir, y las de la *potestas*, ahora como *pouvoir*, en la captura de esos devenires por parte del poder, especialmente el Estado. Otra muestra de dicha aplicación se da en la interrelación entre las nociones de máquina de guerra (que podría interpretarse como siendo movilizada, o incluso una corporeización, de y por la *potentia*) y el aparato de estado (que podemos leer como una “coagulación” de la *potentia*, es decir, *potestas* en su máxima expresión) (Deleuze & Guattari, 2002).¹⁰ Con todo, una oposición conceptual rígida entre *potentia* y *potestas* no aparece como tal ni en los trabajos en común de Deleuze y Guattari ni en su interpretación de Spinoza, aunque sí hay una tendencia a aquello, por ejemplo, en la conceptualización que opone lo micro y lo macro, el sistema-raíz y el rizoma, o lo molar y lo molecular (Deleuze & Guattari, 2002).

Estimamos que lo anterior es consistente con el entramado filosófico de Deleuze y Guattari, pero no con el pensamiento político de Spinoza. Podemos especular que aquella interpretación busca establecer, en el campo filosófico, una repulsión hacia todo lo que tenga relación con la política partidista y la organización estatal, dado que el grueso de dicha argumentación refiere a la ontología presente en E. Sirva de ejemplo, la *sui generis* articulación que los autores realizan entre la noción de Cuerpos sin Órganos, los drogadictos, masoquistas, esquizofrénicos y amantes con la substancia única, sus atributos y las intensidades presentes en E. (Deleuze & Guattari, 2002).

Para cerrar esta sección, creemos que la apropiación deleuziana de los conceptos de *potentia* y *potestas*, establece una distinción y diferenciación concomitante en lo ontológico, y una contraposición al pasar desde la ontología a la ético-política, paso que no está mediado por la teoría política presente en el TP y el TTP. Sostenemos que esto vela el aporte ontológico y político real de la obra de Spinoza. En congruencia, las ideas de Deleuze y Guattari sobre el estado y las instituciones tienen poco en común con las ideas políticas de Spinoza, en especial con el orden racional de la *Civitas*, como se mostrará en más adelante.

10 La aproximación sobre temáticas políticas, estatales e institucionales que realizan Deleuze y Guattari, así como Hardt y Negri, podría catalogarse de esencialista, siguiendo el paradigma del Enfoque Estratégico-Relacional de autores como Bob Jessop, Adam David Morton o Ngai-Ling Sum.

Siguiendo a Núñez (2009), postulamos que la distinción, diferenciación y contraposición entre *puissance/potentia* y *pouvoir/potestas*, se transporta desde la Ética spinoziana al campo político por autores como Negri (1991) y Hardt (2001), quienes enfatizan las tesis ontológicas y antropológicas que describen el derecho natural y la potencia de la *multitudo*, donde las derivaciones de la interpretación deleuziana de la *potentia* y *potestas* son transportadas al núcleo de la filosofía de Spinoza, pero ya no como conceptos meramente diferenciados y contrapuestos, sino como opuestos rígidamente, algo que no se sigue ni de E, ni de TP o de TTP, como veremos a continuación.

2. POTENTIA Y POTESTAS EN NEGRI Y HARDT

Estimamos que la línea interpretativa que comienza con la *Anomalía salvaje* (Negri 1991) y continúa con *Imperio* (Hardt y Negri 2001), comprende a la *potentia* y la *potestas* como rígida y ontológicamente opuestas, para luego, aplicar esa interpretación al campo político. Esta perspectiva lleva la lectura de Deleuze y Guattari hasta sus últimas consecuencias, yendo incluso más de allá del mismo Spinoza. Por ejemplo, tomemos el ya paradigmático modelo político de comprender opuestamente al poder constituyente (equivalente ahora a la *potentia*) y al poder constituido (equivalente a la *potestas*) (Field 2012), sobre el cual Hardt y Negri (2001) estipulan lo siguiente:

The first head of the imperial eagle is a juridical structure and a constituted power, constructed by the machine of biopolitical command [...]. The other head of the imperial eagle is the plural multitude of productive, creative subjectivities of globalization that have learned to sail on this enormous sea. They are in perpetual motion and they form constellations of singularities and events that impose continual global reconfigurations on the system. (pp. 60-61)¹¹

11 “La primera cabeza del águila imperial es una estructura jurídica y un poder constituido, construido por la máquina de comando biopolítico [...]. La otra cabeza del águila imperial es la multitud plural de subjetividades productivas y creativas de la globalización que han aprendido a navegar en este enorme mar. Ellas están en perpetuo movimiento y forman constelaciones de singularidades y eventos que imponen continuas reconfiguraciones globales al sistema” (Traducción propia).

Si, hipotéticamente, tomáramos esta interpretación como una lectura acertada de Spinoza, inmediatamente su ontología y su ética se convertirían en su política, tal como lo indica Negri: “[...] His terrific metaphysical installation was quickly recognized as politics and presented itself immediately as revolutionary thought. This confirms my hypothesis: Spinoza's true politics is his metaphysics” (1991, p. 266).¹² Como indica Ricci (2006), Negri y Hardt son los más representativos de este tipo de apropiación de Spinoza a la Deleuziana, donde predomina el carácter inferior y perverso de la *potestas* frente a la *potentia*. En el mismo tenor, en *La anomalía salvaje* leemos:

[...] Today, in an epoch characterized by the crisis of capitalism, this rupture between (capitalistic) relations of production and (proletarian) productive force has again reached a point of extreme tension. *Potestas* and *potentia* are presented as an absolute antagonism. The independence of productive force, then, can find in Spinoza an important source of reference, it can find in the development of his hypothesis a line on which to historically organize itself. (Negri, 1981, p. 229)¹³

Para Negri, la crisis contemporánea del capitalismo ha extremado el quiebre entre las relaciones capitalistas de producción y la fuerza productiva proletaria. En este contexto, interpreta los conceptos spinozianos de *potestas* y *potentia* como un "antagonismo absoluto", donde aquella representa al poder capitalista constituido, y ésta, a la potencia creativa del proletariado. Así, la filosofía spinoziana devendría en una herramienta revolucionaria en post de la autonomía de la clase oprimida frente a los poderes del capital. Ahora bien, creemos que esta lectura invisibilizaría o distorsionaría (en el mejor de los casos) la misma política presente en el TTP y en el TP. En esto, adherimos a Field (2012), quien muestra que Negri (1991) y Hardt (2001) tienden a correlacionar la noción potencia con la de poder constituyente, y la noción de *potestas*

12 “Su formidable instalación metafísica fue rápidamente reconocida como política y se presentó a sí misma, inmediatamente, como pensamiento revolucionario. Esto confirma mi hipótesis: la verdadera política de Spinoza es su metafísica” (Traducción propia).

13 “Hoy, en una época caracterizada por la crisis del capitalismo, esta ruptura entre las relaciones de producción (capitalista) y la fuerza productiva (proletaria) ha alcanzado, nuevamente, un punto de extrema tensión. *Potestas* y *potentia* se presentan como un antagonismo absoluto. La independencia de la fuerza productiva puede, entonces, encontrar en Spinoza una importante fuente de referencia, pueden encontrar en el desarrollo de su hipótesis una línea sobre la cual organizarse históricamente” (Traducción propia).

con el poder constituido; estableciendo una unidad tácita entre *multitudo*, *potentia* y la inmanencia en tanto igualdad, tríada que Negri entiende como algo que “viene por defecto” en los seres humanos, y que estos pierden al pasar del poder constituyente al poder constituido. En ese sentido, para Negri todo poder constituido es anatematizado por su, aparente, naturaleza trascendente, en favor de movimientos políticos alternativos -inmanentes- que ven en Spinoza como un gran iluminador de un nuevo modo de vida no capitalista.

Por otra parte, autores como Ricci (2018), siguiendo a Abdo Ferez (2013), sostienen una visión más matizada del papel de la *potestas* en Negri, donde esta referiría a recuperar su capacidad de subjetivación y extrañamiento al ayudar a entender la infinitud de lo real. Si esto se articula con los aspectos políticos de TP y TTP, *potentia* y *potestas* se muestran como concomitantes necesarios en Dios y en su expresión, incluyendo el plano modal de existencia donde emerge la política. Lo anterior da lugar a una lectura a medio camino entre Deleuze y Spinoza. Ahora bien, Ricci (2018), siguiendo en parte a del Lucchese (2006), indica que la *potentia* da lugar a la *potestas* en medio de sí misma, como si ésta fuera “algo incrustado en su propia estabilidad y tensión, afirmando y negando el poder colectivo, institucionalizándolo y negándolo al mismo tiempo” (p. 117), Esta visión apuesta por una ambivalencia constitutiva entre *potentia* y *potestas*, casi dialéctica; pero, siguiendo a Balibar (2017), creemos que dicha relación no es tanto una incrustación sino una tensión dinámica, que expone la inestabilidad propia orden político. Con todo, para Negri las relaciones entre *potentia* y *potestas* se signan por choques de fuerzas, donde, más que un movimiento de estabilización, se da un campo de luchas, por el cual la potencia colectiva busca afirmarse frente a la captura del poder estatal al alero del imperio mundial.

En el campo político, el alcance de la lectura de Negri es amplio, donde autores como Dussel critican dicha perspectiva para enmendarla. Irónicamente, dicho autor esgrime, sin advertirlo, argumentos similares a los presentes en el TTP y en el TP, pero con un tinte más cercano a la dialéctica de Hegel y Marx. Dussel (2008) busca superar la oposición rígida entre poder constituido y poder constituyente, indicando que la *potentia* es la *potestas* de una comunidad política. Esta comunidad, desde su base popular, constituye y construye las instituciones que ejercen y delegan la *potentia* para

y con el pueblo que debe constituir (en) la Sociedad Civil y el Estado (la *potestas*, es decir, la institucionalización de aquellos que deben gobernar obedeciendo).¹⁴

Lo anterior, a la vez que es mucho más cercano a Spinoza que la postura de Negri y Hardt, en términos hermenéuticos, nos permite entrever que estos conciben la *potentia* y la *potestas* casi como conceptos “inversamente proporcionales”, en vez de concebir el paso de la *potentia multitudinis* a la *potestas* como una necesidad para la determinación del cuerpo político de hecho.

En síntesis, estimamos que la lectura “intempestiva” de Spinoza, realizada por Negri y Hardt, es engañosa teórica y prácticamente, porque no sigue la continuidad deductiva entre la ontología, la ética y la antropología de la E y las tesis socio-políticas del TTP y TP, dada la “prisa” que dichos autores tienen en confrontar preguntas socio-políticas con una especie de ontología o metafísica política a gran escala.

3. POTENTIA Y POTESTAS EN SPINOZA

La diferenciación spinoziana entre ambos conceptos adquiere su mejor exposición en la articulación con el TTP y el TP, donde los componentes ontológicos adquieren cuerpo en el campo social y político. En el TP, la *potentia* representa la fuerza constitutiva de la realidad misma, dado que el derecho natural (las leyes de la naturaleza que determinan todas las cosas), sería “la potencia [*potentiam*] misma de la naturaleza” (Spinoza, 1986, p. 85).¹⁵ Así, la *potentia* no es solo un atributo de los modos, sino también el principio vivo que constituye su esencia. Es en este punto donde vemos cómo se despliega la inmanencia, ya que la potencia de cada modo sería una modulación singular de la potencia infinita de la naturaleza.

14 Es curioso que un autor como Dussel, teóricamente cercano a la tradición hegeliano-marxista, comprenda y exponga de manera más clara que Deleuze la interconexión radical entre *potentia* y *potestas*. Como veremos en el siguiente apartado, existe una distinción terminológica y ontológica entre *potentia* y *potestas*, pero no una contraposición rígida, ni menos un “antagonismo absoluto”, como Negri presenta.

15 TP, II, § 4, G III: p. 278.

Por su parte, la *potestas* refiere a una modalidad específica que toma la *potentia* colectiva al institucionalizarse en formas políticas determinadas. A pesar de cada ser humano posee tanto derecho cuanta potencia tiene para existir y obrar, tal potencia individual se realizaría plenamente en la constitución de la potencia colectiva, donde las leyes y dictámenes de la razón permiten una vida segura y sin miedo (TTP, XVI; Spinoza, 1997).

Para Spinoza, el paso de la *potentia* a la *potestas* se da mediante lo que denominaremos una composición transferencial: la unión acordada de individuos les permite tener más fuerza, por ende, más derecho sobre la naturaleza; y mientras más individuos compongan esa unidad, más derecho tendrán en conjunto (Spinoza, 1986).¹⁶ Esta composición no implica pérdida de potencia, sino potenciación, donde el concepto de *multitudo* sería el articulador. Spinoza (1986)¹⁷ sostiene que el derecho de una sociedad se determina por el poder de la multitud, la cual se conduce como si fuera guiada por una sola mente, en busca de lo que la razón estima como útil. Estimamos que esta unidad mental organizaría la multiplicidad de la *multitudo* según afectos comunes, donde la *potentia* de la multitud se distingue cualitativamente de la suma de potencias individuales. Por lo tanto, nos es lícito decir que, dado que cada ser humano se diferencia de los demás por su ingenio, la unidad mental colectiva no puede ser sino plural y heterogénea, una unidad o composición diferencial.

Ahora bien, la *potestas* adquiere plena forma sólo cuando la *potentia* de la multitud se cristaliza en instituciones específicas. Como es de esperar, Spinoza deja claro que el derecho del estado o de las supremas potestades (*jus imperii, seu summarum potestatum*) no es sino el derecho natural mismo (Spinoza, 1986).¹⁸ Estimamos que esto conjura tanto el contractualismo como el absolutismo, y posibilita a Spinoza situar la autoridad política en medio de la inmanencia de la *potentia multitudinis*.¹⁹

16 TP, II, § 13, G III: p. 281.

17 TP, III, § 7, G III: p. 288.

18 TP, III, § 2, G III: p. 285.

19 En el TTP, se elabora la relación entre obediencia y potencia, de modo que aquel que detenta el derecho soberano puede obligar a sus súbditos a que cumplan todo aquello que él ordena. Ahora bien, esta coerción tiene su límite en la propia naturaleza de la potencia, ya que no se puede obligar a los súbditos a amar lo que odian o a odiar lo que aman (TTP, XVII, G III: pp. 201-202; Spinoza, 1997).

Al contrastar lo anterior con las interpretaciones de Deleuze y Negri, que buscan una política del devenir o de la potencia absoluta, se observan aspectos de Spinoza que no pueden ser asimilados. Tal como señala Mengue (2007), hay al menos tres puntos donde el spinozismo no se compone del todo con la lectura deleuziana y negriana: i) la noción de Estado en Spinoza, ii) el problema de lo múltiple y lo uno, y iii) el anticontractualismo maquiaveliano.

En primer lugar, el principio de inmanencia no permite separar el derecho natural del estado civil, ya que el Estado es el gran auxiliar de la razón, porque la mejor constitución de cualquier Estado se deduce fácilmente del fin de la condición civil: la paz y la seguridad (Spinoza, 1986).²⁰ De modo que en Spinoza, el Estado no es solo represivo (como establece la crítica actual al capitalismo y al poder teológico), sino que también es un instrumento de la racionalidad humana, y si es democrático, coincide con la lógica de la política y el poder como *potentia*.

En segundo lugar, Spinoza, siguiendo a Maquiavelo, plantea que el dilema político central de cualquier sociedad es cómo articular una unidad capaz de respaldar y preservar la pluralidad de los múltiples estratos de un cuerpo político (Mengue, 2007). Como vimos con anterioridad, en la conformación del Estado no hay contrato, solo hay relaciones de fuerzas, y la autoridad del Estado reside en el hecho de que el poder colectivo es más fuerte que el poder de los individuos por separado. Solo existe consentimiento de obediencia, sujeto a renegociación según los afectos de las partes interesadas (o los intereses de los afectados), que fluctúa entre la esperanza y el miedo. Esto contrasta con la "camaradería de amigos" que Deleuze enuncia como núcleo y motor de un posible colectivo ético-político (Goh, 2007). Es este punto, donde evidenciamos la omisión deleuziana de la discusión sobre el TTP (por ejemplo, capítulo XVI), ya que, en esta obra el pensador holandés defiende el Estado democrático como la única manera posible de asegurar la subsistencia de la pluralidad de ciudadanos frente a la contingencia o fortuna, en términos de Maquiavelo (Spinoza, 1997; Maquiavelo, 2011).

En esa línea, adherimos a los argumentos de Mengue sobre la incompatibilidad de la apropiación intempestiva de Spinoza por parte de Deleuze y Negri, pues, para

20 TP, V, §2, G III, p. 295.

Spinoza el estado natural no puede asegurar el derecho natural, ya que cada individuo necesitaría un flujo constante fuerzas suficientes para oponerse e imponerse a las fuerzas de los otros, lo cual es imposible. Como observamos en el parágrafo 15 del capítulo II del TP (en concordancia con TTP, XVI), el derecho de naturaleza se concibe y conserva solo allí donde los hombres tienen derechos comunes y sean conjuntamente capaces de reclamar para sí mismos tierras que puedan habitar y trabajar, de protegerse, de rechazar cualquier fuerza, y de vivir según la opinión común de todos (Spinoza, 1986). En otras palabras, las instituciones, el estado y las formas jurídicas no son, en esencia, formas de captura o elementos puramente funcionales al capital global del Imperio, sino modos para resguardar y expresar la potencia de la multitud. Ahora bien, ¿esto da pie para afirmar que el estado de cualquier país de occidente se explicaría por la teoría de Spinoza? Creemos que no, como veremos más adelante.

Nos hemos introducido a la discusión sobre la importancia de las instituciones y el estado en Spinoza, ya que es ahí donde la concomitancia entre *potentia* y *potestas* queda patente. Como señala Jiménez Sánchez (2012), para Spinoza el constituir una ley común garantizaría que cuantas más conexiones hayan formado de este modo los individuos, mayor derecho tendrán todos en conjunto (Spinoza, 1986).²¹ Por lo tanto, si la seguridad, la riqueza y el cultivo de la razón parecen constituir los tres argumentos fundacionales del orden civil, se requiere la constitución de poderes soberanos (*potestas*), debido a que estos poseen el derecho a decidir qué es justo y qué es injusto, qué es piadoso y qué es impío, siempre que a cada uno se le permita pensar lo que quiera y decir lo que piensa (Spinoza, 1997).²² De este modo, el Estado se justifica por los beneficios que provee, pero especialmente porque constituye el medio adecuado para el cultivo de la razón, la cual es, tal vez, una de las potencias más importantes del ser humano.

Desde este punto, es lógico pensar que el Estado, como *potestas* constituida, o bien es racional, o no puede existir en absoluto (Jiménez Sánchez, 2012).²³ Pero di-

21 TP, II, § 13, G III: p. 281.

22 TTP, Prefacio, G III: pp. 11-12.

23 Atilano Domínguez, en su traducción al español del TTP (nota al pie 336), muestra que la ley fundamental de la tendencia a la utilidad propia es, en realidad, una expresión del *conatus*, por E, III, p7; por tanto, “es tan necesaria como las leyes de las colisiones de los cuerpos y la asociación de imágenes” (Spinoza 1997: p. 337).

cha racionalidad no tiene que ver con alentar a los ciudadanos a controlar y guiar sus afectos mediante el poder de la razón -algo imposible, según Spinoza. Más bien, que el Estado deba ser racional significa que debe componerse y operar sobre la articulación indicada en E, dado que un afecto solo puede ser refrenado por un afecto más fuerte y opuesto, entonces, cada individuo se limitaría en causar daño por temor a uno mayor (Spinoza, 2000).²⁴ Precisamente, en la *Ética* (a lo largo de la proposición 37 de la parte IV), puede verse con claridad la “deducción” que comienza con el derecho natural (*jus naturae*, axiológicamente neutro), que luego atraviesa el estado natural (*statu natural*: individuos que hacen uso del derecho natural),²⁵ hasta llegar al estado de naturaleza (interrelación conflictiva de los individuos en el estado natural, ya que ejercen su derecho natural en la medida de su potencia), y finalmente alcanza la tríada: estado civil (*statu civili*), Estado (*Civitas*) y ciudadano (*cives*).

A partir de tales observaciones, podemos afirmar que la relación concomitante entre *potentia* y *potestas* en Spinoza se determina por el paso del estado natural al orden civil y a la constitución del Estado, mediante un proceso donde los distintos *co-natus* acuerdan delegar “una” parte de su derecho natural a un soberano y al Estado, de modo que, mediante una coerción latente y limitada por la amenaza, los ciudadanos puedan desarrollar y expresar todo lo que está en su potencia (*potentia*). Además, es crucial recalcar que las ideas políticas de Spinoza sobre el derecho natural no buscan suprimirlo; por el contrario, al aceptar la realidad de la naturaleza humana, se busca delimitar su alcance para asegurar, precisamente, una expresión efectiva de la misma.

En terminología contemporánea, siguiendo a Dussel, por ejemplo, se podría señalar que la única forma en que el poder constituyente puede alcanzar y ejercer su *potentia* es constituyéndose él mismo en poder constituido. Extrapolando lo anterior, ya desde una visión propia, que busque explicar las relaciones entre *potentia* y *potestas* más allá de los estudios spinozianos, podemos retratar la *potentia* del pueblo como

24 E, IV, p7; p37, schol2; G II: pp. 214, 238.

25 Esto también se observa en TTP, XVI, y en TP, II.

una serpiente en perpetuo cambio de piel, siendo esta piel la *potestas*, su capacidad de expresión política, cualquiera que sea el orden establecido.²⁶

En este contexto, el liberalismo (Lane, 1943; Plangue, 1990; Mahoney, 2000; Nieves, 2016) ha mantenido un litigio constante con las concepciones políticas de Spinoza, ya que conducirían a una alienación de los individuos, pues, el Estado no solo se concebiría como una entidad reguladora, sino también como la condición necesaria para que la *multitudo* exprese su *potentia* y logre todo el progreso y libertad que pueda agenciar. Sin embargo, consideramos que este sentido de comunidad constituye el punto fuerte del planteamiento spinozista, dado que la idea de *multitudo* busca dotar de contenido real a la institucionalidad, en tanto es la unión de “voluntades” particulares en un cuerpo soberano, las cuales no desaparecen en el Estado, sino que lo constituyen y le dan vida a las instituciones, la cuales garantizan la concreción del paso de la *potentia* a la *potestas*.

Entonces, nuestra lectura de la relación entre *potentia* y *potestas* en Spinoza, nos permite clarificar los siguientes puntos en el campo político: 1) el Estado spinozista no es una entidad soberana absoluta *de facto*, formal y trascendente, criticada por cierto liberalismo; 2) a su vez, la conceptualización de lo institucional y del Estado que realiza Spinoza no cae en el esencialismo ni la reificación, como sí tienden hacerlo tanto la tradición liberal como los mismos Deleuze, Guattari, Negri y Hardt; 3) finalmente, el estado democrático de tipo neoliberal existente no corresponde a aquél expuesto por Spinoza, ya que la legitimidad del primero se sustenta en una juridicidad y operatividad burocrática abstractas. Esto desliga a la *potentia multitudinis* de una expresión plena, pues, como señala Balibar (2017), la transferencia de *potestas* a la clase política se sustentaría únicamente en la formalidad representacional del voto, reduciendo la democracia a un mecanismo nominal, sin efecto real sobre la potencia colectiva.

El enfoque de Spinoza (1997) también se diferencia del liberalismo al enfatizar la libertad de filosofar o pensar más que la libertad de conciencia y de culto, pues,

26 El análisis detallado de cómo se realizaría aquello, en el escenario actual de profunda crisis política, económica, racial y religiosa, supone inevitablemente un diálogo con los aportes de Marx, la Teoría Crítica, el Enfoque Estratégico-Relacional, entre otros enfoques más contemporáneos. Ahora bien, esto demandaría un trabajo de mayor alcance, imposible de abordar de manera suficiente en el marco acotado este escrito.

aquello posibilitaría el desarrollo de la razón y, en consecuencia, el conocimiento adecuado del mundo, el *Deus sive Natura*; en tanto que los contenidos de la conciencia y de la religión no lo permitirían, en estricto rigor, debido a su estrecha relación con el ámbito de la imaginación. En función de esto, el Estado debe garantizar la libertad de pensamiento, no en sentido teleológico, sino como un pacto de beneficio mutuo entre los ciudadanos y el gobierno.²⁷

Si comprendemos la propuesta política sustantiva de Spinoza -siguiendo a Okan Akkin (2018), del Lucchese (2006), y Field (2012, 2015)-, podemos decir que, el hecho de que la libertad de pensamiento sea más importante que la libertad de conciencia y religión para garantizar un Estado racional que salvaguarde el bien común, la paz y promueva la armonía (Spinoza, 1986),²⁸ lejos de alienar a los individuos, los integraría en la composición de un cuerpo político que exige participación, conocimiento y una ética activa. Para Spinoza, los ciudadanos conservan todo su derecho natural, y el Estado, al ser un cuerpo político inmanente (no una sustancia esencialista y trascendente) que busca asegurar sus propias condiciones de existencia y ejercicio, garantiza también las condiciones de existencia y libertad de sus partes componentes, es decir, de los individuos que conforman la ciudadanía de una nación que, en ese proceso, adquiere gobernanza.

CONCLUSIONES

Siguiendo nuestro análisis, concluimos que: 1) la apropiación deleuziana del par *potentia* -potestas, establece una distinción y diferenciación ontológica, y una contraposición ético-política, soslayando una deducción mediada por la exposición de la política expuesta en el TP y el TTP; 2) Negri y Hardt, llevan lo anterior al extremo, estableciendo una oposición rígida entre ambos conceptos en todos los campos, donde la *potestas*, como poder constituido, es ontológica y políticamente inferior a la *potentia*, como poder constituyente; 3) en Spinoza, la comprensión de la *potentia* y la *potestas* es ines-

27 A partir de esta discusión, vinculada también con los modos del conocimiento, podemos comprender que la libertad, para Spinoza (1986), se funda en niveles sucesivos de actividad racional, ya que no podría ejercerse una libertad cada vez más sólida, a partir de "semi-actos" (pasiones), en los que predomina el carácter imaginativo.

28 TP, V, 2, G III, 295.

cindible del rol analítico que cumplen en el paso del estado natural al orden civil y a la constitución del Estado, donde los distintos *conatus* acuerdan delegar “una” parte de su derecho natural, su *potentia*, al soberano o al Estado, para que puedan desarrollar y expresar todo lo que está en su potencia. Además, hemos constado que Spinoza no suprime el derecho natural, por el contrario, al aceptar la realidad de la naturaleza humana, busca delimitar su alcance para asegurar, mediante el paso de la *potentia* hacia la *potestas*, una expresión efectiva de aquella en la constitución del Estado.

Por lo anterior, postulamos que, cuando la *potentia* transita a la *potestas*, al configurarse en el Estado, aquella nunca pierde su capacidad de agencia, ya sea para desplegar procesos de cambio, o para estratificarse en el poder; incluso, en este último caso, la *potentia* nunca podría ser totalmente anulada en y por una pura *potestas* tiránica, ya que esto iría contra las leyes de la naturaleza, por ende, de la libertad que de ella necesariamente deriva y que se expresa en el ámbito humano.

Dado el marco de nuestro estudio, se recomienda una futura investigación para abordar la dinámica interna entre la *potentia* y la *potestas*, y profundizar en el proceso y las consecuencias de cómo ciertos individuos pasan a ser investidos con potestad institucional en Spinoza. Creemos que este aspecto socio-ontológico no ha sido tematizado lo suficiente ni por Spinoza y por los especialistas. Pensar el paso de la *potentia* a la *potestas* como un devenir compositivo en los individuos que forman parte de un gobierno (tomando elementos de la transindividualidad de Balibar, por ejemplo), nos permitiría conceptualizar un devenir político diferente de la idea devenir deleuziana (línea de fuga que desterritorializa y trastoca toda institucionalidad), así como de la idea tradicional de devenir como sustitución ontológica simple e irreversible de un factor en otro.

En este punto, cabe preguntarnos ¿cuáles elementos de la filosofía de Spinoza pueden ser retomados para pensar nuestro contexto sociopolítico?, ¿se pueden aplicar ideas del siglo XVII al siglo XXI? Una de las derivaciones políticas más importantes de la discusión *potentia-potestas* en Spinoza, es que la democracia es una expresión de la *potentia multitudinis*. Ahora bien, si queremos repensar las relaciones estructurales de dominación y explotación, desde el prisma spinoziano, la complejidad de las crisis contemporáneas exige reconfigurarla. En ese sentido, para analizar cómo el Estado democrático actual condensa, excluye y desgarra a la multitud, mediante el choque

de relaciones de fuerza y de intereses signados por la desigualdad y el predominio del capital, futuras investigaciones debieran dialogar con la tradición marxista, la teoría crítica e, incluso, con el enfoque estratégico-relacional de Bob Jessop. De ese modo, la inmanencia spinoziana podría ser retomada y reajustada en dicha dirección.

Si, como hemos visto, la *Civitas* es la condición para que los seres humanos alcancen el grado más alto de bienestar del que son capaces, dar luces sobre una nueva idea de Estado es una condición insoslayable para la emancipación contemporánea. La complementariedad diferencial y dinámica entre *potentia* y *potestas*, aunque no constituye garantía alguna, se revela como una herramienta analítica potente para comprender la institucionalidad humana; conjurando, así, el esencialismo que piensa al Estado, a las instituciones y al capital, como entidades en sí mismas, externas al mundo cotidiano. Este enfoque nos permitiría comprender con claridad los factores principales de la relación entre Estado y capitalismo, su realidad y sus efectos sobre la población mundial; especialmente sobre nosotros, habitantes de la “periferia” global, donde la inestabilidad institucional nos urge a generar teorías y prácticas que orienten nuestro *conatus* hacia un mejor horizonte en común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abdo, C. (2013). *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Gorla.
- Althusser, L. (1997). The Only Materialist Tradition. En Montag, W., & Stolze, T. (Eds.), *The New Spinoza* (pp. 3-19). University of Minnesota Press. ISBN: 9780816625413.
- Balibar, É. (2017). *Spinoza and politics* (M. Mackenzie, Trans.). Verso. ISBN: 1859841023
- Baumann, H. (2019). The Causes, Nature, and Effect of the Current Crisis of Lebanese Capitalism. *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 25(1), pp. 61-77. <https://doi.org/10.1080/13537113.2019.1565178>

- Del Lucchese, F. (2006). Sedizione et modernitá. En Morfino, V., & Piro, F. (Eds.). *Spinoza, resistenza e conflitto* (pp. 9-31). Ghibli. <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/quaderni-materialisti/article/view/2419>
- Del Lucchese, F. (2009) Democracy, Multitudo and the Third Kind of Knowledge in the Works of Spinoza. *European Journal of Political Theory*, vol. 8(3), pp. 339–363.
- Deleuze, G. (1992). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Traducción de Martin Joughin. Zone Books. ISBN: 0-942299-51-5
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza. Filosofía práctica*. Tusquets Editores. ISBN: 9789509779686
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción de Francisco Monge. Ediciones Paidós Ibérica. ISBN: 8475093299
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972-1973). *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie*, vol. I. Les Éditions de Minuit. ISBN : 9782707327789
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Pre-Textos. ISBN: 9788485081950
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, vol. II. Les Éditions de Minuit. ISBN: 9782707327802
- Dussel, E. (2008). *20 theses on Politics*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822389446>
- Feuer, L. S. (1958). *Spinoza and the rise of liberalism*. Beacon Press.
- Field, S. (2012). Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, vol. 59(131), pp. 21-40.

- Field, S. (2015). The State: Spinoza's Institutional Turn. En Santos Campos, A. (Ed.), *Spinoza: Basic Concepts*, (pp. 142-154). Imprint Academic. ISBN: 9781472435965
- Goh, I. (2007). The Question of Community in Deleuze and Guattari (II): After Friendship. *Symploke*, vol. 15(1/2), pp. 218-243. <https://muse.jhu.edu/article/236799>
- Hardt, M. & Negri, A. (2001). *Empire*. Harvard University Press. ISBN: 0-674-00671-2. <https://doi.org/10.4159/9780674038325>
- Jiménez Sánchez, J. (2012). Los fundamentos del estado político en Spinoza. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (46), pp. 211-236. <https://doi.org/10.30827/acfs.v46i0.490>
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of our Time*. Verso. ISBN: 0860919196
- Land, N. (2011). *Fanged Noumena. Collected Writings 1987-2007*. Urbanomic-Sequence Press. ISBN: 978-0-9553087-8-9
- Lane, R. W. (1943). *The Discovery of Freedom*. The Devin-Adair Company.
- Lee, F.F.L., Yuen, S., Tang, G., Cheng, E. W. (2019). The Hong Kong's Summer of Uprising: From Anti-Extradition to Anti-Authoritarian Protest. *The China Review*, vol. 19(4), pp. 1-32. <https://www.jstor.org/stable/26838911>
- Lumba, A. E. S. (2018). Imperialism and its limits. En A. Roy, M. Dawson, N. Connolly, A. Finch, K.-K. Perry, A. Campi, et al. (Eds.), *Race and capitalism: Global territories, transnational histories* (pp. 28-31). Institute on Inequality and Democracy - UCLA Luskin. <https://escholarship.org/uc/item/9pz3j3bd>
- Mahoney, D. J. (2000). The Political Philosophy of Liberty: Rights and Order in the Thought of Spinoza and His Critics. *Modern Age*, vol. 42(2), pp. 105-118.
- Maquiavelo, N. (2011). *The Prince*. Penguin Random House. ISBN: 9780141442259

Mengue, P. (2007). El pueblo que falta y el agujero de la democracia. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, (4-5), pp. 173-184.

Negri, A. (1991). *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. University of Minnesota Press. ISBN: 0-8166-1877-1

Nieves, M. (2016). Alcance y límites de la defensa de la libertad de expresión en la teoría política de Baruch Spinoza. *Revista de Historia Constitucional*, (17), pp. 15-44. <https://doi.org/10.17811/hc.v0i17.450>

Núñez, A. (2009). *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética* [tesis doctoral]. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid. <https://e-spacio.uned.es/entities/publication/a7c59e3a-0c54-4d76-a0b0-629d6ef80dcd/full>

Office of the High Commissioner for Human Rights. (2019). *Report of the mission to Chile: 30 October–22 November 2019*. OHCHR. https://www.ohchr.org/Documents/Countries/CL/Report_Chile_2019_EN.pdf

Okan Akkin, I. (2018). A Short Study on Spinoza's View of Religion. En Dorczak, R., Lenart-Gansiniec, R., Ruggiero, C. & Ali Icbay, M. (Eds.), *Research and Development on Social Sciences* (pp. 225-232). Jagiellonian University Institute of Public Affairs. ISBN: 9788365688323

Pangle, T. L. (1990). *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*. University of Chicago Press. ISBN: 9780226645476

Ricci, G. (2018). Spinoza y las instituciones. Un comentario a la lectura de Toni Negri. *Revista Argentina de Ciencia Política*, (18), pp. 107-120. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/revistaargentinacienciapolitica/article/view/3252>

Smith, S. B. (1997). *Spinoza, liberalism, and the question of Jewish identity*. Yale University Press. ISBN: 9780300076653

Spinoza, B. (1925). *Spinoza Opera* (Edición de C. Gebhardt, 4 Vols.). Carl Winters. ISBN: 9781570855092.

Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Traducción de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. ISBN: 84-206-0219-1

Spinoza, B. (1997). *Tratado teológico-político*. Edición de Atilano Domínguez. Ediciones Altaya. ISBN: 84-487-0151-8

Spinoza, B (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Editorial Trotta. ISBN: 84-8164-379-3