

Los autoritarismos del miedo ante la pandemia del COVID-19. Lecturas de la seguridad y la libertad desde Agamben y Spinoza¹

*The Authoritarianisms of Fear in the Face of COVID-19 Pandemic.
Readings of Security and Freedom from Agamben and Spinoza*

GONZALO RICCI CERNADAS
UBA, CONICET, Argentina
gocernadas@gmail.com



Declaración de interés:

Nada para declarar.

<https://doi.org/10.46468/rsaap.18.2.a7>

Resumen: Este trabajo reflexiona sobre la perspectiva de Agamben respecto a las respuestas gubernamentales ante la pandemia y argumenta que el pensamiento de Spinoza puede ofrecer una alternativa distinta a la conceptualización del filósofo italiano. Se divide en dos apartados: el primero se centra en Agamben, explorando su noción de *homo sacer*, su ontología y su visión del Estado. El segundo aborda a Spinoza, analizando la libertad y la seguridad, conceptos interrelacionados con el Estado. Se argumenta que, mientras en Agamben libertad y seguridad son antitéticas, en Spinoza pueden ser complementarias. Esta relación sugiere que algunas medidas excepcionales adoptadas por los gobiernos no necesariamente amenazan la libertad, sino que pueden ser vistas como un medio para preservarla y asegurarla.

Palabras clave: Agamben – Spinoza – seguridad – libertad – miedo – COVID-19.

Abstract: *This paper reflects on Agamben's perspective on governmental responses to the pandemic and argues that Spinoza's thought can offer a different alternative to the Italian philosopher's conceptualisation. It is divided into two sections: the first focuses on Agamben, exploring his notion of homo sacer, his ontology and his vision of the state. The second deals with Spinoza, analysing freedom and security, concepts interrelated with the state. It is argued that, while in Agamben freedom and security are antithetical, in Spinoza they can be complementary. This relationship suggests that some exceptional measures adopted by governments do not necessarily threaten freedom but can be seen as a means of preserving and securing it.*

Keywords: Agamben – Spinoza – security – freedom – fear – COVID-19.

¹ Recibido el 15 de noviembre de 2023 y aceptado para su publicación el 25 de septiembre de 2024.

“Una plaga se mueve rápido, todo lo come,
no es movida por el hambre, sino por el poder”
(Esper, 2023: 105)

1. Introducción

En algún momento a finales de 2019, una variante del coronavirus mutó de forma de hacerse transmisible desde los animales hacia los seres humanos. Esa mutación fue la que dio origen a la nueva variante del virus conocida como SARS-CoV-2 y que se cobró su primera víctima el 1 de diciembre de ese mismo año en la ciudad china de Wuhan, la cual se convertiría en el epicentro de la pandemia producto de la propagación de ese virus a lo largo y ancho del mundo durante los siguientes años. La pandemia del COVID-19, declarada como tal oficialmente el 11 de marzo de 2020 por la Organización Mundial de la Salud, todavía continúa a tres años de su aparición en la historia, a pesar de que los índices de mortalidad han caído sensiblemente y de que a determinados gobiernos hayan reducido su estatuto al de una enfermedad endémica.

Semejante acontecimiento histórico, tan inesperado como disruptivo para la totalidad de las dimensiones de las personas, no pudo más que generar raudas reflexiones por parte de la comunidad científica pertenecientes a todos los ámbitos. En lo que nos interesa aquí, repararemos en las indagaciones llevadas a cabo por aquellos investigadores vinculados al área de las ciencias humanas en general. Que la reciente pandemia ocasionada por el virus SARS-CoV-2 ha ocasionado sentimientos de ansiedad, angustia y miedo entre la población es algo que ha sido documentado por numerosos estudios (de Kloet et al., 2021; Follari, 2020, Hamourtziadore y Jackson, 2020). Ahora bien, la pandemia vigente no sólo está en relación con el afecto del miedo sino que también con la forma en que los distintos países la manejan. Por caso, Jean-Luc Nancy (2020) ha advertido el potencial conato que la situación de la pandemia tiene para revivir ciertas tendencias hacia el decisionismo, próximo al concepto de estado de excepción que iría en detrimento de la libertad (algo también señalado por Palermo (2020), Rama y Olivas Osuna (2021), Siegel (2020) y Vogt (2021)). Además, el que una epidemia sanitaria pueda disparar políticas del miedo por parte de distintos países es algo que también ya fue advertido por Michiel Hofman y Sokhieng Au (2017) a cuentas del brote de ébola en África entre 2014 y 2016.

De esta manera, buscamos estudiar cómo el concepto de *homo sacer* recuperado por Agamben informa su concepción del desarrollo de la pan-

demia del COVID-19 y de las respuesta gubernamentales a esta. Si bien Agamben había tomado parte ya en 1990 de la discusión en torno a la comunidad con su obra *La comunidad que viene* (1996)², es recién a mediados de esa misma década que se hará de un renombre mundial como intelectual a partir de la publicación del primer volumen de la saga *Homo sacer*, el cual lleva por subtítulo *El poder soberano y la nuda vida*, saga que continuará hasta 2014 con el segundo tomo del cuarto volumen *El uso de los cuerpo* y que fue reunida de una manera definitiva, corregida y aumentada con la compilación en italiano *Homo Sacer. Edizione integrale (1995-2015)* (2018a). Allí, Agamben buscaba proseguir el esfuerzo llevado por Michel Foucault en el *Collège de France* en los cursos impartidos desde 1970 hasta 1984 (a excepción del año sabático de 1976-1977) para proseguir la labor genealógica foucaultiana, aunque enfocada específicamente al derecho y a lo jurídico en relación a su concepción de la vida: “una arqueología del gobierno de la vida en Occidente” (Borovinsky, 2015: 79). Si Agamben estudiaba en este conjunto de trabajos la noción, *prima facie*, excepcional del *homo sacer*, podríamos decir que sus intervenciones a cuentas de las reacciones gubernamentales frente a la pandemia del COVID-19 también se han abocado a poner en evidencia cierto patrón de intervención de los gobiernos que, lejos de ser la excepción, en realidad constituyen la norma: la norma o lo común es, precisamente, el estado de excepción a la largo de la historia³. Para Agamben, de esta manera, la pandemia ocasionada por el nuevo coronavirus habría sido el pretexto ideal que los líderes políticos habrían estado esperando para limitar la libertad a través de la satisfacción de un deseo de seguridad, dando pie a la creación de un nuevo concepto que permita implementar un dispositivo gubernamental: la bioseguridad (2021). Esto es justamente lo que denominamos en la tercera sección del segundo apartado como la imposición de un “autoritarismo del miedo”,

² Sobre el problema de la comunidad intervinieron una mirada heterogénea de autores, tanto modernos (Hegel, Marx, Tönnies, Weber) como contemporáneos, entre los que podemos citar la comunidad a aquellos provenientes de una tradición liberal —John Rawls (1995, 1996)— y comunitaristas —Michael Sandel (2000), Charles Taylor (1993)—, y de diversos pensamientos —como Jean-Luc Nancy (2001), Georges Bataille (2008), Maurice Blanchot (1999), Jacques Derrida (1998, 2006) y Roberto Esposito (2012)—, junto con aportes por parte de distintos autores de la ciencia social —Zigmunt Bauman (2006)— e incluso desde el posmarxismo —Ernesto Laclau (1996)—.

³ Afirmación que se ubica en la misma posición que Walter Benjamin sostiene en su octava tesis en “Sobre el concepto de la historia”, donde asevera: “La tradición de los oprimidos nos enseña que ‘el estado de excepción’ en que vivimos es la regla” (Benjamin, 2009: 43). Cabe aclarar que Agamben es un conocedor eximio de la obra benjaminiana.

lo cual permite expresar lo esencial del entendimiento de Agamben sobre la pandemia: gobiernos que se aprovechan del miedo del nuevo virus para extender el estado de excepción a toda la población.

Pero no buscamos solamente reponer las intervenciones agambenianas a cuentas de la pandemia sino también plantearnos las siguientes interrogantes: ¿cuáles son los argumentos esgrimidos por Agamben para justificar su conclusión de que los gobiernos buscan avanzar sistemáticamente sobre las libertades y la dignidad de las personas? Y, en todo caso, ¿por qué la reciente pandemia constituiría un eslabón más de la larga cadena histórica de estados de excepción? Nuestra hipótesis se ubica en las antípodas de las de Agamben: circunscriptas al último fenómeno pandémico, las medidas gubernamentales de los países de Occidente han procurado garantizar la vida de las personas y brindar seguridad a la población por medio de un límite legalmente contemplado y espaciotemporalmente restringido y determinado. Para ello explicaremos la manera que ha tenido un autor temprano-moderno, Baruch Spinoza, de entender la relación entre libertad y seguridad, la cual se apartará de la óptica de Agamben, pues si para el italiano ambos términos aparecen formulados antinómicamente, en el holandés pueden complementarse mutuamente.

Sería, en este sentido, legítimo preguntarse por qué se ha de recurrir a un filósofo neerlandés del siglo XVII para confrontar las tesis y la lectura agambeniana. En particular, creemos que es dable a destacar dos cosas. La primera es que las reflexiones spinozianas que han tenido lugar en la temprana modernidad no dejan de interpelar nuestro presente. Una objeción podría sostener, no obstante, en este punto: ¿es lícito recurrir a un autor de la temprana modernidad como lo es Spinoza para echar luz sobre temáticas contemporáneas? Varios siglos separan al filósofo holandés de nuestro presente, es cierto. Pero ello no obsta a recuperar ciertos aspectos de su pensamiento para estudiar cómo ciertos conceptos presentes en su filosofía —como la libertad y la seguridad— permiten ofrecer otra mirada, distinta a la articulada por Agamben. En este sentido, si bien la historia conceptual advierte sobre los peligros de extrapolar conceptos históricos sin tener en cuenta su carácter diacrónico y dinámico, podemos recurrir a aquello que Giuseppe Duso destaca muy correctamente, a saber, que es algo muy propio del quehacer de la teoría política derivar su estatuto científico “del rigor de la construcción, del asentamiento que la disciplina ha asumido en el propio tiempo, de la capacidad de perfilar terrenos en el cual contienden propuestas teóricas distintas, que aparecen ligadas a diversas elecciones de fines y de valores” (Duso, 2009b: 325). Es cierto, entonces, que el uso de términos

como “libertad” o “seguridad” empleados por Spinoza en las Provincias Unidas de los Países Bajos en el siglo XVII tengan un contenido que difiere del uso actual, pero ello supondría extraviarse en una falsa problemática producto de un entendimiento inadecuado de la *Begriffsgeschichte*: “los trabajos que se reducen a una historia de las palabras no son historia conceptual” (Duso, 2009a: 165). Si esta fuera la metodología a utilizar, la de la historia conceptual, entonces encorsetaría a cada época para que lidie con sus términos problemáticos, volviendo imposible una comunicación crítica entre distintas eras. Por eso es que Duso busca atender a una doble interrogante decisiva: “cómo es posible entender este pensamiento otro [anterior al *Sattelzeit*], y sobre qué consigue comunicarnos aún este pensamiento” (Duso, 2009b: 346). Trabajamos con conceptos siempre heredados, sedimentados desde el pasado y justamente por ese motivo, por provenir de un horizonte pretérito, es que los mismos sirven de indicadores críticos para poner en liza con los conceptos tal como son entendidos en la contemporaneidad. Dicho en otras palabras: los conceptos clásicos y modernos anteriores al *Sattelzeit* todavía tienen algo que decir y, a su vez, enriquecer la comprensión de nuestro presente. Así, el de Spinoza es un pensamiento que permite “pensar radicalmente los conceptos modernos” (Duso, 2009a: 196), esto es, poder replantear problemáticas actuales en base a las articulaciones teóricas spinozianas.

Es por ello que, en este presente trabajo, reflexionaremos sobre la concepción que Agamben tiene sobre las respuestas de los gobiernos de diferentes países actuales a la pandemia persistente con el objeto de realizar una crítica a su concepción a partir del pensamiento de Spinoza. Así, este estudio se divide en dos apartados: uno abocado a Agamben y un segundo a Spinoza. El primero avanza en tres tiempos: repone los análisis agambenianos en torno a la noción del *homo sacer*, luego estudia la ontología que subyace a su pensamiento y finalmente examina cómo el filósofo italiano entiende al Estado. El segundo apartado que versa sobre Spinoza, en cambio, procede en dos pasos: pesquisa la noción de libertad y posteriormente hace lo mismo con el concepto de seguridad, ambas nociones puestas en estricta relación con el Estado. Esta contraposición entre dos autores permite mostrar que, mientras que en Agamben la libertad y la seguridad mantienen una relación antitética, en Spinoza dicho vínculo no es necesariamente contradictorio, sino que puede ser incluso complementario. Esta vinculación virtuosa entre la libertad y la seguridad permite entender que ciertas medidas gubernamentales adoptadas en ocasiones excepcionales no suponen de forma vinculante una amenaza a la libertad, sino que una manera de preservarla y asegurarla.

2. La figura del *homo sacer*

Como bien señala Anton Schütz, además de ser el título de una serie de publicaciones de Agamben, el *homo sacer* era el nombre dado “a una vaga pero compleja figura registrada en el inventario gramático-institucional de las personas de la Roma arcaica” (Schütz, 2011: 94). Esta figura lograba encargar, de alguna manera, un estatuto paradójico: “Conceptualmente, él [el *homo sacer*] es el lugar de la conjunción de una capacidad pasiva (‘puede ser asesinado’) con una incapacidad pasiva (‘no puede ser sacrificado’)” (Schütz, 2011: 95). En este sentido, la del *homo sacer* es una situación aporética: por un lado, él se encuentra fuera del orden jurídico ya que quien intente darle la muerte no se le considera como alguien que ha realizado un acto criminal; por el otro, el *homo sacer* parece estar contemplado por el derecho, ya que su exclusión se da en virtud de una rutina o sacrificio que se ha mantenido indemne a lo largo de un periodo temporal importante.

Así, podemos dar entonces con la definición del *homo sacer* por parte de la pluma del filósofo italiano, la cual también permite explicar la relación de esa noción con la problemática de la vida estudiada en este iniciático volumen: “[...] la nuda vida, es decir la vida a quien cualquiera puede dar la muerte pero que es a la vez insacrificable del *homo sacer*” (Agamben, 2013: 18). Tal como la del *homo sacer*, la vida también es ambivalente a través de una característica que bien expresaban los antiguos griegos por medio de la ausencia de un término particular para designar lo que contemporáneamente se alude por “vida”. Los griegos clásicos solamente disponían de dos nociones: *zōē*, que expresaba el mero hecho de vivir (algo común tanto a los seres racionales como irracionales) y *bíos* (la forma particular que tiene un individuo o grupo de vivir). Vivir y vivir bien, pues, se imbrican mutuamente a partir de una curiosa exclusión de ambos términos que se materializa en la forma en que la vida es considerada en la dimensión común y pública de la política donde la vida aparece como desnuda⁴.

Estas consideraciones son desarrolladas con más extensión en un terreno más netamente político en una obra posterior, Stásis. *La guerra civil como paradigma político* (2018), en donde la *zōē* se equipara al dominio de lo privado o del *oikos* a la par que la *bíos* es concomitante al ámbito de lo público o de la *pólis*. Aquí, lo privado y lo público establecen una relación en función del concepto de *stásis* (el cual podría traducirse como

⁴ La forma que tiene Agamben de entender los términos de *zōē* y *bíos* ha sido puesta en cuestión por Ludueña Romandini en un exhaustivo trabajo (2010).

“guerra civil”) que, para la Antigua Grecia, debía ser necesariamente afirmada. Agamben hace explícita la hipótesis que guía sus reflexiones:

La *stásis* [...] no tiene lugar ni en el *oïkos* ni en la *pólis*, ni en la familia ni en la ciudad: constituye una zona de indiferencia entre el espacio impolítico de la familia y el político de la ciudad. Al transgredir este umbral, el *oïkos* se politiza y, a la inversa, la *pólis* se ‘economiza’, es decir, se reduce a *oïkos*. Esto significa que, en el sistema de la política griega, la guerra civil funciona como un umbral de politización o de despolitización, a través del cual la casa se excede en ciudad, y la ciudad se despolitiza en familia (Agamben, 2018b: 25).

La *stásis*, pues, vuelve indiscernible tanto al *oïkos* como a la *pólis*, tanto a lo privado como a lo público, tanto a la *zōē* como a la *bíos*, tanto a la mera vida como a la vida digna de ser vivida como tal.

Lo interesante del estudio llevado a cabo sobre la *stásis* es que, entendida como dispositivo, y en palabras del propio autor, “funciona de manera similar al estado de excepción” (Agamben, 2018b: 31): tal como la *zōē* está incluida en el orden jurídico a través de su exclusión, el *oïkos* se encuentra politizado e incluido en la *pólis* a través de la *stásis*. De hecho, el propio estado de excepción comporta una dinámica parecida: “no es ni externo ni interno al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o a una zona de indiferenciación, en el cual dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan” (Agamben, 2010: 59).

Ahora bien, es dable a destacar que, de todos los conceptos examinados, quizás el de mayor importancia para pensar la coyuntura actual, aquella específicamente marcada por el COVID-19 y el manejo gubernamental de esta pandemia, sea el del estado de excepción debido a que, ya en 2003, Agamben no hesitaba en aseverar categóricamente que “el estado de excepción tiende cada vez más a presentarse como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea” (Agamben, 2010: 25). Al fin y al cabo, el estado de excepción no se trata de otra cosa que la reiteración de las implicaciones que encierra la figura de esa vida sagrada, el *homo sacer*, sobre el cual se constituye el paradigma del derecho y de la política occidental actual: “Mis investigaciones han demostrado [...] que la producción de una vida a la que se puede dar muerte —una vida ‘sacra’— constituye desde el comienzo el umbral del edificio jurídico-político de Occidente” (Agamben, 2010: 98).

Veamos, entonces, la ontología que puede hallarse en Agamben, ontología que fundamenta todas las consideraciones vertidas hasta el momento.

Una ontología de la inoperancia

En un capítulo tan sugerente como esclarecedor abocado a la ontología de Agamben, Manuel Moyano atina a definirla como una ontología de la inoperancia. La tesis que Moyano intenta demostrar es la siguiente: “la política pensada como comunidad sólo se vuelve posible a partir de un despliegue de la inoperancia en tanto apertura a la politicidad del ser mismo” (2011: 123). A pesar de que la inoperancia parezca ser un concepto con escaso alcance para ser articulado con la política, es necesario destacar que, en la obra en donde más se despliega la noción de inoperancia, esto es, en *El reino y la gloria* (2017a), la inoperancia no disminuye su capacidad para escudriñar los alcances que tiene en relación a la vida. Y esto porque si la inoperancia coincide con la gloria, ésta, como también aquélla, “se presenta como el arcano central del poder, como el nexo indisoluble que lo liga al gobierno y a la *oikonomía*, es decir, al gobierno de los hombres como administración y gestión eficaz de la vida” (Raffin, 2015: 21).

Pero, para continuar con lo recién esbozado, la inoperancia, advierte Moyano, remite tanto a lo disfuncional de la existencia como así también a la posibilidad siempre latente de que esa misma realidad pueda volverse operativa, eficiente. No por nada la ontología agambeniana también ha recibido el nombre de “ontología de la potencia” (Galindo Hervás, 2003: 205)⁵. La falta que implica la inoperancia remite, de esta manera, no tanto a la capacidad de que puede efectuarse un paso de lo potencial al acto⁶ como al hecho de que el ser, precisamente, no pasa al acto, esto

⁵ De hecho, Valls Boix (2020) nombra a la ontología agambeniana con los nombres de «inoperancia» y «potencia» indistintamente.

⁶ Aquí, en medio de estas resonancias aristotélicas, como señala correctamente Porta Caballé (2022), debe tenerse en cuenta la traducción falseada de “*enérgeya*” por “acto” y “*dynamis*” por «potencia». Esto era algo que Heidegger ya había señalado tanto en el *Seminario de Le Thor 1969* (1995) —al cual Agamben asistió—, como también en *Sobre la esencia y el concepto de la φύσις*. Aristóteles, *Física B*, 1, en donde afirma: «'Ενέργεια', el estar-en-obra en el sentido de la venida a la presencia en el aspecto, fue traducido por los romanos como actus, y con esta traducción se derrumba de un solo golpe el mundo griego. De actus, agere, actuar, nació actualitas: la 'realidad'. De δύναμις surgió potentia, la capacidad y posibilidad encerradas en algo” (Heidegger, 2015: 236). Esto es debidamente contemplado por Agamben en *Opus Dei. Arqueología del oficio* (2012: 98-105, 144-153).

es, de que se retarda en su potencia. Aún más, la ontología de Agamben se basa en esa condición difícil de aprehender por la cual “el lugar de la imposibilidad del ser —el no ser— es justamente la condición de posibilidad de ese mismo ser” (Moyano, 2011: 123).

Esta permite dar lugar a una tarea ética que reconozca el lugar de esa dimensión en la constitución de una comunidad de personas:

El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Sólo por esto puede existir algo así como una ética: pues está claro que si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y sólo habría tareas que realizar (Agamben, 1996: 31).

El hombre, para Agamben, es así “el simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia” (Agamben 1996: 31). Desfundado, sin sustrato que predestine su futuro, el hombre carece de una esencia que signe su ulterior devenir. Lo único que puede experimentar, el solo acto que puede emprender —no desprovisto de contenidos éticos— es ser pura posibilidad, (im)potencia. “Que la potencia es siempre impotencia, que todo poder hacer es ya siempre un poder no hacer”, eso dirá Agamben con otras palabras en *Desnudez* (2014).

Como el ser, la vida adquiere un estatuto similar: la vida no se encuentra esencializada o fijada a una declinación particular o a una condición determinada, sino que se encuentra resguardada —podríamos decir incluso protegida— al replegarse sobre ella misma:

Sólo si no soy siempre y únicamente en acto, sino que soy asignado a una posibilidad y una potencia, sólo si en lo vivido y comprendido por mí están en juego en cada momento la propia vida y la propia comprensión —es decir si hay, en este sentido, pensamiento— una forma de vida puede devenir, en su propia facticidad y coseidad, forma-de-vida, en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida (Agamben, 2001: 18).

Reparemos, aunque sea brevemente, en este concepto de forma-de-vida, el cual parece apartarse de la nuda vida. La forma-de-vida permite pensar de manera allende el biopoder, en tanto que la primera se entiende como una vida “no separable de su contexto cultural” (Tac-

cecta, 2011: 359). Ni desarticular, como así tampoco reunir *zōē* junto con *bíos*, sino apenas “una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida” (Agamben, 2001: 13).

Aunque, claro, este concepto de inoperancia no puede erguirse por sí sólo como nomenclador de la ontología de Agamben, sino que debe aludir a otro que necesariamente supone: la decisión. A desarrollar este concepto en conjunción con la situación actual de la pandemia del COVID-19 es que procederemos con el siguiente apartado.

Estado de excepción y la pandemia del COVID-19

Reverso de la inoperancia, la decisión aparece como aquello que permite estabilizar en un sentido u otro lo indeterminado de la propia condición humana viviente. Al meditar sobre la decisión, Agamben hace referencia explícitamente a cómo dicha cuestión fue problematizada por Carl Schmitt en su Teología política, en particular en el célebre *dictum* que reza: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009: 13). De esta manera, la decisión es un acto que se lleva a cabo en un lugar caracterizado por la vacuidad, es una decisión excepcionalísima, llevada a término mediante una condición infundada. Así, la decisión es la que funda la norma *ex nihilo*, un puro acto de institución. Así entendida la decisión, es explícito que, cuando la excepción interviene y suspende el orden jurídico vigente, la norma hace su aparición mediante su ausencia.

En el análisis biopolítico de cuño foucaulteano del que Agamben hace uso, el filósofo italiano puede comprender “la aportación específica del poder soberano, dado que el elemento jurídico (el juego de excepción y norma) se asienta en la vida de los hombres” (Moyano, 2011: 139). El poder político soberano captura la *zōē* y la orienta a un *bíos* específico: la vida es reconducida y definida dentro de un marco particular de un bien al que ella debe tender.

Si el estado de excepción es el dispositivo por antonomasia por el cual el poder soberano puede capturar la vida, entonces es fácil ver la conexión con el primer volumen de la saga de *Homo sacer*. Siendo estudiada la noción del estado de excepción en la primera parte del segundo volumen de *Homo sacer* a través de la casuística italiana, francesa y anglosajona, aparece como la tesis de Agamben que

a partir de su creación, la historia del estado de excepción es la historia de su progresiva emancipación respecto de las situaciones de guerra, para convertirse en un instrumento extraordinario de la función de policía que ejerce el gobierno y, finalmente, en el paradigma de gobierno de las democracias contemporáneas (Castro, 2008: 65).

“Cuando la vida y política, divididas en su origen y articuladas entre sí a través de la tierra de nadie del estado de excepción en el que habita la nuda vida, tienden a identificarse, toda vida se hace sagrada y toda política se convierte en excepción”, afirma Agamben en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (2013: 188). Habría, así, para el filósofo italiano, una contaminación incapaz de ser detenida entre vida y política, lo cual llevaría, a su vez, a una politización tanto de la vida como de la muerte. Esto es precisamente lo que le permite a Agamben aseverar, de manera tajante y sin miramientos, que el campo de concentración, el *lager* nazi, es el *nomos*, la ley o la medida, de lo moderno: “El estado de excepción deja así de referirse a una situación exterior y provisional de peligro real y tiende a confundirse con la propia norma” (Agamben, 2013: 214). El campo de concentración no es otra cosa que el estado de excepción convertido en regla, es la situación en el que el derecho y el hecho se indiferencian y en el que la vida se despoja de cualquier solemnidad y garantía y pasa a ser un elemento administrable de acuerdo a las necesidades políticas. Para decirlo simplemente: “la esencia del campo de concentración consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la nuda vida y la norma entran en un umbral de indistinción” (Agamben, 2013: 221).

El campo de concentración deviene, entonces, en el paradigma de la Modernidad⁷. Si la vida se encuentra estrechamente ligada a la técnica y la administración gubernamental, cabe preguntarse pues por el lugar que el Estado ocupa en la filosofía de Agamben. Tal como elucida Moyano en otro trabajo, la tríada soberanía-gubernamentalidad-espectáculo se corresponde al igualmente correspondiente trinomio excepción-*oikonomioia*-gloria (*cf.* Moyano, 2017: 28). Estado y economía, como se ve, se encuentran inextricablemente ligados entre sí, sin dejar resquicio alguno

⁷ Entiéndase aquí bien el concepto agambeniano de paradigma: en estrecha relación con su labor arqueológica que busca escapar a cualquier suerte de binomio o de diada, el paradigma, tal como Agamben lo entiende, es un ejemplo que no es ni universal ni particular, sino que se trata más bien de un objeto singular que se presente de esa manera.

para ningún tipo de cuestionamiento. Ciertamente, lo imposible de quebrar es el involucramiento que para Agamben liga al Estado de derecho con el estado de excepción y que permite definir a la soberanía ejercida por el Estado no por cómo conduce formas de vida determinadas —como Foucault afirmaba— sino porque aísla la vida nuda de las personas, la cual pasa a gestionar. Así, las formas de vida se derivan de un supuesto sobre un estrato vital, la nuda vida, que la soberanía determina a través de la decisión. En suma, la soberanía estatal produce una negatividad: la nuda vida.

Si en *El poder soberano y la nuda vida* Agamben arriesgaba que “la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica” (Agamben, 2013: 155), ciertamente dicha hipótesis, para el pensador italiano, no pudo verse menos que constatada a raíz de las políticas implementadas por los distintos gobiernos del mundo ante la pandemia del COVID-19. Sobre estas intervenciones, Agamben advierte la implementación de una Gran Transformación impuesta a través de un estado de excepción por el cual las garantías constitucionales se suspenden. La pandemia habría sido un mero chivo expiatorio para poner en marcha ese procedimiento biopolítico definido por un antinómico paradigma de un terror sanitario y una religión de la salud. Así, Agamben acuña un nuevo término, la bioseguridad, la cual ha de ser entendida como el “dispositivo de gobierno que resulta de la conjunción entre la nueva religión de la salud y el poder estatal con su estado de excepción” (Agamben, 2021: 11). Religión y excepción, pero conjugadas también con la ciencia y la técnica digital que permite instrumentar los mecanismos de distanciamiento social entre las personas, la política gubernamental más aplicada por los diversos Estados ante la difusión del virus SARS-CoV-2. A lo largo de las diversas intervenciones que componen *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, Agamben no hesita en ningún momento en soslayar referirse al COVID-19 como una epidemia en lugar de como una pandemia, como así también de adjudicar la característica de “invención”, esto es, como la hipérbole de una situación sanitaria poco preocupante que, empero, es difuminada por los gobiernos y los medios masivos de comunicación como un clima de pánico.

De esta manera, Agamben afirma que el miedo es un mal consejero, pues exagera en cualquier momento la verdadera situación del estado de las cosas y sirve de pretexto para que los Estado puedan asentar su poderío. Ahora, y sobre esto quisiéramos detenernos, el filósofo italiano caracteriza esta operación gubernamental a través de la oposición entre la libertad y la seguridad: “vivimos en una sociedad que ha sacrificado la libertad en nombre de la así llamadas ‘razones de seguridad’ y por esto

se ha condenado a vivir en un perpetuo estado de miedo e inseguridad” (Agamben, 2021: 24). Oposición y relación inversamente proporcional, entonces, entre la libertad y la seguridad: si la primera se pierde, la segunda prima, y viceversa. Esto es lo que signa a los regímenes estatales que, a la luz de la pandemia del COVID-19, el colapso de cualquier tipo de fe o creencia espiritual que daría lugar a un nihilismo, salvo por el hecho de que todavía queda algo en que confiar: la existencia biológica y su protección. Es por eso que Agamben puede afirmar que “[m]as el miedo a perder la vida sólo puede fundar una tiranía, el monstruoso Leviatán con su espada desenvainada” (Agamben, 2021: 33). Es por ello que calificamos a este tipo de gobierno centrado únicamente en aspectos securitarios como “autoritarismo del miedo”: regímenes políticos que abolen cualquier tipo de libertad y de garantías constitucionales de una ciudadanía con el pretexto de salvaguardar sus vidas, sus desnudas vidas, su existencia biológica, cuando en realidad buscan expandir sus dispositivos biopolíticos a toda la población. ¿El resultado? La imposición del estado de excepción sin ningún tipo de cuestionamiento.

Esta lógica que, para el filósofo italiano, articula la libertad con la seguridad será puesta en cuestión a partir de la concepción de ambos términos por parte de Spinoza. Y eso procederemos a realizar en los siguientes dos acápites.

3. La libertad en Spinoza

Como dijimos, Agamben conceptualiza un régimen denominado como autoritarismo del miedo en el que se oponen la libertad y la seguridad y donde la segunda prevalece por sobre la primera. Ahora bien, creemos que esta articulación entre libertad y seguridad puede ser sometida a una crítica que muestre que esa relación no es dada e invariable, sino que reconfigurarse de una manera no antitética. Es Spinoza quien nos permitirá avistar cómo podría construirse una relación complementaria entre estos dos términos e incluso mostrar que la presencia de la seguridad no siempre remite a un régimen político de tipo autoritario, sino que puede darse también en uno democrático.

Empecemos entonces con la libertad. Sería impropio afirmar que Spinoza provee una definición del concepto de libertad. No obstante esta ausencia, podemos encontrar una precisión que el autor holandés realiza y que permite determinar a la libertad a partir de una cosa que es adjetivada como libre:

Se llamará libre [*libera*] aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar [*agendum determinatur*]. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada [*existendum et operandum certa ac determinata ratione*] (Spinoza, 2000: 40).

La cosa libre, como se ve, es aquella que existe por la sola necesidad de su naturaleza, lo que nos retrotrae a los términos utilizados en la definición primera de *causa sui*, esto es, ser causa de sí misma; mientras que la cosa coaccionada se encuentra determinada a existir por otra cosa. Así, hay una oposición en términos de existencia entre ambas cosas: una oposición entre existir por sí misma (cosa libre) y existir por otro (cosa coaccionada) (*cf.* Macherey, 2013).

La libertad aquí descrita por Spinoza no se trata, entonces, de una indeterminación absoluta, “sino una determinación por sí o una determinación interna opuesta no a la necesidad sino a la constricción o a la violencia, es decir, a la determinación por otro o una determinación externa” (Gueroult, 1968: 77). La libertad, entendida spinozianamente, se enfrenta tanto a la arbitrariedad que la entiende como un decreto libre, incondicionado y sin causa alguna imputable, como así también a la heteronomía, esto es, al hecho de que la causa resida en otra cosa distinta a sí misma. La verdadera libertad significa un actuar que siga las leyes necesarias de la naturaleza y cuyo origen se encuentre en sí mismo. Dios es causa libre y *causa sui*. Por contrapartida, los modos, esto es, las afecciones de la sustancia que, precisamente, no es otra que Dios, sólo pueden comportarse compelidos por causas ajenas a ellos. Los modos son en y por otro, no existen independientemente, sino que su origen se encuentra en otra cosa: tanto en la sustancia divina como en otros modos.

Sin embargo, esto no significa condenar a los modos finitos a una suerte de fatalismo, porque gran parte del esfuerzo propiamente ético del *magnum opus* de Spinoza va a residir en que las cosas finitas que los seres humanos son sean capaces, a través de un largo esfuerzo en detrimento de su propia condición inicial por la cual obrar en forma coaccionada, puedan acceder a la libertad, entendida como cosa libre, es decir, que puedan autodeterminarse. Esta apuesta emancipatoria va a empezar a aparecer cada vez con mayor fuerza a partir de su tercera parte en donde va a precisar la definición de lo que es ser causa adecuada, esto es, a “aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma” (Spinoza, 2000: 126). Puede precisarse cómo la acción debe

entroncarse con una dimensión eminentemente epistemológica ya que actuar y entender son dos actividades que se desdoblán bajo el régimen de lo extenso y de lo mental, respectivamente.

Traduzcamos ahora lo recién explicado en términos políticos. Es celeberrima la afirmación de Spinoza por la cual sostiene que el “verdadero fin del Estado es, pues, la libertad” (Spinoza, 2012: 415). Para ello, es condición necesaria, como afirma el autor en el *Tratado teológico-político*, que el poder de decisión se encuentre en manos de todos, esto es, que la organización política sea democrática. Se trata entonces no de quitarles libertad a los ciudadanos, sino de asegurarla y expandirla. Y esto se explica en función de la concepción antropológica tal como Spinoza la entiende:

No cabe duda que esta forma de gobernar [la democrática] 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 [...] 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 (Spinoza, 2012: 421).

A esto subyace lo que Spinoza concibe por estado natural⁸: las reglas de naturaleza de cada uno, por las cuales se encuentra determinado a existir y a actuar de una forma determinada. Según el filósofo holandés, todo individuo tiene derecho a todo lo que puede. Esto trae aparejado que el derecho de cada individuo es equiparable a su poder, ya que, como se sostiene en el *Tratado político*, cada individuo posee tanto más derecho cuando más poder tiene: “el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder” (Spinoza, 2010: 91). Todos los seres vivos, sin reparar si se tratan de animales o de seres humanos, actúan en virtud de las leyes de su naturaleza.

⁸ Recordemos que, como afirma Jorge Dotti, la gran mayoría de los filósofos ius-naturalistas entienden al estado de naturaleza como “aquella condición en que se encuentra el ser humano cuando no existe ninguna instancia superior de normativización, control y penalización de sus acciones externas; es decir, cuando obra siguiendo exclusivamente los dictados de su propia conciencia” (Dotti, 1994: 58).

Esto implica, ciertamente, que si el derecho es equiparable a la potencia, existe la posibilidad de que las relaciones que las personas traben entre sí sean tanto solidarias como conflictivas. De ahí es que Spinoza recurre a la figura del pacto, por la cual los individuos

debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como suyo propio (Spinoza, 2012: 338).

En fin, de acuerdo a lo estudiado, 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: 128). 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.

Lo que vemos en función del fin del Estado enunciado, esto es, la libertad, es que la apuesta spinoziana busca conciliar la perduración y la estabilidad de un régimen político a través de una política que no reprima las acciones de las personas, sino que, por el contrario, garantice su libertad para desarrollarse y volverse más racionales, en suma, para asegurar su emancipación. “[C]uanta menos libertad se concede a los hombres”, dice Spinoza, “más se aleja uno del estado más natural y con más violencia, por tanto, se gobierna” (2012: 421). Por ese motivo, para no gobernar solamente con violencia, es menester “conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz” (Spinoza, 2012: 421). El Estado que más oprime a sus ciudadanos es, como dice Spinoza, el que coarta y limita las libertades fundamentales de la población. En cambio, el respeto de ellas permite que el gobierno estatal no devenga tiránico y, a su vez, pueda perdurar en su existencia. Permitir la libertad de expresión en particular y la libertad de los súbditos de un Estado en general es, precisamente, la característica que hace a un Estado virtuoso,

no sólo porque sólo así garantiza perpetuar su existencia sino porque también coincide con su verdadera finalidad ética: no la opresión de los individuos a través de la superstición y el miedo, sino su liberación. En este aspecto, quien deviene libre, esto es, quien logra reconocer a la imaginación como tal, es decir, como un género de conocimiento que no proporciona ningún tipo de conocimiento adecuado, es alguien quien buscará también que las demás personas se emancipen ya que de otra manera se caería de vuelta en la esclavitud. Por eso es que Abdo Ferez correctamente afirma lo siguiente:

Por eso, dirá Spinoza, el régimen más cercano a la libertad natural es la democracia. Un régimen en el que cada quien participa en crear una legislación por la que todos se regirán, en el que hay soberanía colectiva y en el que se comparte un territorio común (que es un modo de la riqueza común) (Abdo Ferez, 2021: 40).

La verdadera emancipación, entendida como autodeterminación, causa de la propia acción, comprender los sucesos y acontecimientos según su determinación causal y necesaria, es algo que sólo puede lograrse en un horizonte colectivo. La liberación de las personas será democrática o no será.

La seguridad en Spinoza

Si en el *Tratado teológico-político* Spinoza afirmaba que el “verdadero fin del Estado es, pues, la libertad” (2012: 415), en el posterior *Tratado político* Spinoza dirá que “[l]a virtud del Estado es la seguridad” (Spinoza, 2010: 88). Qué debe entenderse por seguridad es algo que Spinoza había definido antes en la tercera parte de la *Ética*. Permítasenos, entonces, citar *in extenso* el párrafo donde dicho afecto se encuentra explicado:

Por lo ahora dicho entendemos qué es la esperanza [*spes*], el miedo [*metus*], la seguridad [*securitas*], la desesperación [*desperatio*], la grata sorpresa [*gaudium*] y la decepción [*conscientiae morsus*]. En efecto, la esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. El miedo, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Por otra par-

te, si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad y del miedo la desesperación, a saber, la alegría o la tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado. La grata sorpresa, por su parte, es la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo resultado hemos dudado; y, en fin, la decepción es la tristeza opuesta a la grata sorpresa (Spinoza, 2000: 140).

Lo específicos que tienen estos afectos recién enumerados es que implican una dimensión diacrónica, esto es, temporal. Los afectos no son solamente estudiados en un espacio y tiempo situados, ni tampoco son únicamente aprehendidos en su complejidad cada vez más enrevesada por mor de la introducción de mecánicas de asociación⁹, transferencia¹⁰ y ambivalencia¹¹ afectivas: ahora la consideración de los afectos es realizada en una dimensión temporal¹² que escapa a la mera actualidad y que se extiende tanto hacia el pasado como hacia el futuro. En este sentido, puede verse que esa alegría inconstante producto de que algo acontezca que es la esperanza devendrá en seguridad si dicha duda desaparece, es decir, si dicha inconstancia o inestabilidad es eliminada. De esta manera, si aquello que esperamos efectivamente sucede y se efectiviza dentro de este marco de cierta estabilidad, experimentaremos una grata sorpresa. Un idéntico sendero atraviesan los afectos del miedo, desesperación y decepción que derivan de aquella primaria tristeza.

Pero también Spinoza vuelve sobre la seguridad en su apartado dedicado a la definición general de los afectos que se encuentra al final de la tercera parte de la *Ética*: “La seguridad es la alegría surgida de la

⁹ Explícita en las proposiciones 14 y 15 de la tercera parte de la *Ética*: “Si el alma ha sido una vez afectada por dos afectos al mismo tiempo, cuando después sea afectada por uno de ellos, lo será también por el otro” (Spinoza, 2000: 137) y “Cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo” (Spinoza, 2000: 137).

¹⁰ Según lo que puede leerse en la proposición 16 de la tercera parte de la *Ética*: “Por el solo hecho de que imaginamos que una cosa tiene algo semejante a un objeto que suele afectar al alma de alegría o tristeza, aunque aquello en que la cosa es semejante al objeto no sea la causa eficiente de estos afectos, la amaremos o la odiamos” (Spinoza, 2000: 138).

¹¹ Lo cual se menciona en la proposición 17 de la tercera parte de la *Ética*: “Si imaginamos que una cosa, que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo semejante a otra que suele afectarnos con un afecto igual de alegría, la odiamos y amaremos a la vez” (Spinoza, 2000: 138).

¹² Nicolas Israël acota, acertadamente, que estos nuevos afectos a ser descritos —la esperanza y el miedo— tienen que ver tanto con la imagen de una cosa pasada o futura como así también a la duda que genera que ese evento temido o esperado suceda efectivamente (2001: 142).

idea de una cosa futura o pasada, cuya causa duda ha desaparecido” (2000: 172). Si bien esta definición de la seguridad no difiere de la anteriormente citada, su reformulación más sucinta y escueta hace más fácil advertir un elemento crucial, a saber, que la seguridad no implica una idea afirmativa, pues, como bien lo señala Torres, “[l]a seguridad es la alegría surgida de la idea de una cosa futura o pasada, cuya causa duda ha desaparecido” (Torres, 2007: 97). En este sentido, Torres también hace notar un cambio de posición de Spinoza respecto a su tratamiento de la seguridad en, por un lado, la *Ética* y, por el otro, el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*. Para Torres, la “crítica [sobre la seguridad] que realiza Spinoza en la *Ética* es demoledora. No hay *transitio* alguna del miedo y la esperanza a la seguridad, sino fluctuaciones que suponen la constante presencia del temor” (Torres, 2006: 299). De manera opuesta, en el *Tratado teológico-político*, Spinoza asegura que todas las personas desean tres objetos: “entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, *vivir en seguridad* y con un cuerpo sano” (2012: 120. Cursivas nuestras). A diferencia de los dos primeros, cuyos medios residen en cosas internas, Spinoza aclara que la seguridad está ligada a acontecimientos externos, es decir, que dependen de hechos azarosos y cuya realización depende de la fortuna. No obstante, aquí Spinoza parece entender que la existencia de un gobierno en donde la seguridad impere es algo realizable gracias al imperio de la ley:

No obstante, para vivir en seguridad y evitar los ataques de los otros hombres y de los mismos brutos, nos puede prestar gran ayuda la vigilancia y el gobierno humano. A cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro, que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad (2012: 121).

De forma similar, en el *Tratado político* también advertimos que la seguridad pasa a ocupar un lugar relevante en tanto se asevera que “la virtud del Estado es la seguridad” (2010: 88).

Ahora bien, pareciera que cuando Spinoza dice que la seguridad es la virtud del Estado, esto puede entenderse en dos sentidos, como bien elucida Peña (2018: 162): bien como una seguridad conseguida gracias al temor y a la pérdida de la libertad de los súbditos bien como una seguridad basada en la deliberación y el acuerdo, esto es, en un régimen

libre. Spinoza asocia la primera al régimen turco mientras que aboga por la segunda, una seguridad de la mano de la libertad, pero sin obviar que la seguridad siempre se encuentra expuesta al conflicto. Empero, que en el *Tratado teológico-político* Spinoza enfatice la libertad y que en el *Tratado político* el autor haga lo propio con la seguridad no es índice de una contradicción. El aparente problema se disuelve debido a que no hay oposición entre, por un lado, la libertad y, por el otro, la seguridad. Lo que debe entenderse bien es que esta seguridad a la que nuestro autor refiere no se trata de una seguridad conseguida gracias al temor y a la pérdida de la libertad de los súbditos, sino que alude a una seguridad basada en la deliberación y el acuerdo que son inseparables de un régimen político libre, esto es, de la democracia, que es la forma de gobierno que permite que la libertad, la seguridad y la paz sean conseguidas y afianzadas mejor que cualquier otro régimen, gracias no al miedo, sino a la esperanza.

4. Conclusión

Según lo analizado, entonces, podemos contraponer dos paradigmas filosóficos que permiten pensar la actualidad política vigente en los tiempos que corren signados por la pandemia del COVID-19. Es por ello que hemos procedido realizando una comparación entre dos pensadores, uno contemporáneo, que enfatiza los peligros provenientes de las medidas gubernamentales en materia sanitaria respecto de la libertad de las personas, con otro autor de la temprana modernidad, quien contempla a la libertad desde una óptica distinta.

El primero de estos autores, Agamben, postula una ontología de la inoperancia que caracteriza la esencia del ser humano, la cual, sin embargo, es capturada por los dispositivos biopolíticos de los Estados modernos y contemporáneos que reducen su vida a una mera existencia, una vida desnuda rodeada de una zona de indistinción que queda a merced de los poderes gubernamentales de turno. En el contexto de las medidas adoptadas por la mayoría de los países ante la pandemia del COVID-19, esto implicó que Agamben fuera consecuente con sus postulados filosóficos y entendiera que todo control ejercido por los Estados sobre los cuerpos de las personas en lo atinente a su salud fuera entendido como un cercenamiento de la libertad en el marco de una situación de Estado de excepción. La pandemia es una excelente oportunidad para que se afiance la tendencia moderna de normalizar a la excepción como el espacio de la política, como bien afirma Villacañas (2024: 89). La relación

entre libertad y seguridad sería, para Agamben, una desigual, en donde la segunda primaría sobre la primera.

Spinoza, en cambio, concibe una ontología de la necesidad por la cual todo lo que acontece lo hace con el máximo grado de perfección o de realidad posible. Con ello aludimos a la sexta definición de la segunda parte de la *Ética*, por la que Spinoza asevera los siguiente: “Por realidad y perfección entiendo lo mismo” (2000: 78)¹³. Esta definición escueta, ya que, como tal, se trata de una formulación que debería ser demostrable por sí misma, puede ser desarrollada de una mejor manera. Quizás esta necesidad se deba a que, como señala Macherey, dicho “enunciado no es propiamente una definición” (Macherey, 1997: 34), sino que más bien expresa una tesis que apareció formulada en distintos lugares de la primera parte de la *Ética*, en donde se afirmaba la necesidad de que la realidad pueda ser pensada en el conjunto de sus múltiples aspectos desde un punto de vista positivo. Entendiendo que la realidad y la perfección son términos intercambiables, Spinoza no está expresando aquí ni que su ontología se base ni en la falta ni en el exceso¹⁴, sino en la suposición de que todo lo que existe no podría haber sido de otra manera, ya que la realidad es todo aquello que ella puede ser con el máximo grado de perfección. Carencia y abundancia son formas de entender erróneamente a la realidad: ella es lo que es, ya que todo lo que existe lo hace de manera necesaria, con causas y razones que explican de manera acabada cualquier acontecimiento.

Es de esta manera que precisamente tanto la libertad divina como la libertad humana deben pensarse: como un obrar que acompaña la propia necesidad de la naturaleza específica de cada uno. La libertad es, pues, autodeterminación, un devenir cada vez más racional en el caso de los seres humanos. Y esta labor emancipatoria solamente es posible a partir de una configuración estatal y política que permita hacerla concreta en el marco de una comunidad ordenada de forma democrática. En este sentido, y aunque solamente dentro de un Estado democrático, en donde el detentador del poder sea el pueblo y donde se gobierne a tra-

¹³ Recordemos que, aquí, Spinoza utiliza a la “realidad” y a la “perfección” sin dejar de referir, al menos de manera velada, su significado proveniente de la filosofía escolástica y cartesiana. De esta manera, así como la realidad puede desdoblarse en sus acepciones como objetiva (la realidad que algo posee en virtud de existir) y formal (la realidad que algo posee cuando hay una idea de ello) (Brown, 2016), la perfección debería entenderse como el hecho de poseer todos los atributos o cualidad que hacen que la naturaleza de una cosa sea excelente (Wuellner, 1966).

¹⁴ Así, escapa a los dos tipos de ontologías, la de la falta y la del exceso, consideradas por Tønder y Lasse Thomassen (2014).

vés de leyes fijas y conocidas por todos, es posible afirmar que la filosofía política de Spinoza permite pensar que las medidas gubernamentales que conciernan a la seguridad de los ciudadanos no colisionen con su libertad, sino que la protejan e incluso la refuercen, algo que, como vimos, Agamben considera como problemático.

Si para Agamben el Estado hace del individuo un objetivo al que es posible darle la muerte, para Spinoza el Estado es el garante de la libertad y de la seguridad de las personas. Si para Agamben, entonces, el Estado despliega una racionalidad gubernamental biopolítica negativa utilizando la pandemia del COVID-19 como una perfecta excusa, permitiendo asediar la vida de los hombres y sometiéndola a un control constante y cada vez más acuciante¹⁵, podría verse en Spinoza una suerte de biopolítica positiva, esto es, una biopolítica que, para retomar el vocabulario de Benjamin Bratton, es “el racionalismo de la vida, no de la muerte” (Bratton, 2022: 40), una gubernamentalidad que articula las intervenciones políticas para salvaguardar la libertad y la seguridad de las personas y no para amedrentarlas o aniquilarlas.

Referencias bibliográficas

- Abdo Ferez, C. (2021). *La libertad*. Los Polvorines: Universidad Nacional General Sarmiento.
- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2001). “Forma-de-vida”. En *Medios sin fin. Notas sobre la política* (pp. 13-20). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010). *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2012). *Opus Dei. Arqueología del oficio. Homo sacer, II, 5*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2013). *Homo sacer*. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2014). “Sobre lo que podemos no hacer”. En *Desnudez* (pp. 63-65). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017a). *El reino y la gloria*. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. *Homo sacer, II, 4*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017b). *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

¹⁵ De allí la reivindicación agambeniana para implementar una política destituyente del Estado, tal como la desarrolla en el epílogo de *El uso de los cuerpos* (2017b: 469-495).

- Agamben, G. (2018a). *Homo Sacer. Edizione integrale (1995-2015)*. Macerata: Quodlibet.
- Agamben, G. (2018b). *Stásis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer, II, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2021). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (2008). *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bauman, Z. (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Benjamin, W. (2009). "Sobre el concepto de la historia". En *La dialéctica en suspenso* (pp. 37-53). Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Blanchot, M. (1999). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros.
- Borovinsky, T. (2015). "Estado, violencia, crisis: Giorgio Agamben y la escena contemporánea". En Marcelo Raffin (Ed.), *La noción de política en el pensamiento de Agamben, Esposito y Negri* (pp. 79-93). Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Bratton, B. (2022). *The Revenge of the Real. Politics for a Post-pandemic World*. London & New York: Verso.
- Brown, D. (2016). *Being, Formal versus Objective*. En Lawrence Nolan (Ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon* (pp. 60-65). Cambridge: Cambridge University Press.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: Jorge Baduino Ediciones y UNSAM EDITA.
- Chauí, M. (2008). "Spinoza: poder y libertad". En Atilio Borón (Comp.), *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 111-141). Buenos Aires: Luxemburg.
- de Kloet, J., Lin, J. y Hu, J. (2021). The Politics of Emotion During COVID-19: Turning Fear into Pride in China's WeChat Discourse. *China Information*, 35(3), 366-392.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2006). *La hospitalidad*. Buenos Aires: de La Flor.
- Dotti, J. (1994). "Pensamiento político moderno". En Ezequiel de Olaso (Ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía. Volumen VI. Del renacimiento a la Ilustración* (pp. 53-76). Madrid: Trotta.
- Duso, G. (2009a). "Historia conceptual como filosofía política". En Sandro Chignola y Giuseppe Duso, *Historia de los conceptos y filosofía política* (pp. 159-196). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Duso, G. (2009b). "La historia de la filosofía política: entre historia conceptual y filosofía". En Sandro Chignola y Giuseppe Duso, *Historia de los conceptos y filosofía política* (pp. 323-349). Madrid: Biblioteca Nueva.

- Esper, S. (2023). *La segunda venida de Hilda Bustamante*. Buenos Aires: Sigilo.
- Esposito, R. (2012). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Follari, R. (2020). Después del aislamiento. En C. Alarcón, et al., *El futuro después del COVID- 19* (pp. 9-16). Argentina: Jefatura de Gabinete de Ministros.
- Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia: Res Publica.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza. Dieu (Éthique, I)*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Hamourziadou, L. y Jackson, J. (2020). COVID-19 and The Myth of Security. *Journal of Global Faultlines*, 7(1), 96-98.
- Heidegger, M. (1995). *Seminario de Le Thor 1969*. Córdoba: Alcion.
- Heidegger, M. (2015). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Hofinan, M. y Au, S. (2017). *The Politics of Fear. Médecins sans frontières and The West African Ebola Epidemic*. Oxford: Oxford University Press.
- Israël, N. (2001). *Spinoza. Le temps de la vigilance*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Macherey, P. (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La deuxième partie – La réalité mentale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (2013). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La première partie – La nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moreau, P.-F. (2012). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moyano, M. (2011). “Ontología de la inoperancia. La política en el pensamiento de Giorgio Agamben”. En Emmanuel Biset y Roque Farrán (Eds.), *Ontologías políticas* (pp. 123-150). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Moyano, M. (2017). “Agamben y el Estado. Soberanía, gobierno, espectáculo: la ‘vida desnuda’”. En Emmanuel Biset y Roque Farrán (Comps.), *Estado: perspectivas posfundacionales* (pp. 25-53). Buenos Aires: Prometeo.
- Nancy, J.-L. (2020). *Un virus demasiado humano*. Adrogué: La Cebra.
- Palermo, V. (2020). “El coronavirus, Argentina y la comprensión del tiempo”. En C. Alarcón et al., *El futuro después del COVID-19* (pp. 36-43). Argentina: Jefatura de Gabinete de Ministros.
- Peña, J. (2018). República, libertad y democracia en Spinoza. *Revista Co-herencia*, 15(28), 155-180.
- Porta Caballé, A. (2022). “Giorgio Agamben. Política sin obra”, de Juan Evaristo Valls Boix. *Valenciana*, 15(29), 391-396.
- Raffin, M. (2015). “Figuras de la subjetividad en el pensamiento de Giorgio Agamben”. En Marcelo Raffin (Ed.), *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben* (pp. 9-29). Buenos Aires: Aurelia Rivera.

- Rama, J. y Olivas Osuna, J. J. (2021). *¿Aprovechándose del miedo? El populismo de extrema derecha y la crisis de la COVID-19 en Europa*. Friedrich Ebert Stiftung.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schütz, A. (2011). "Homo sacer". En Alex Murray y Jessica Whyte (Eds.), *The Agamben Dictionary* (pp. 94-96). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Siegel, M. (2020). *COVID. The Politics of Fear and The Power of Science*. Nashville: Turner Publishing Company.
- Spinoza, B. (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2012). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Taccetta, N. (2011). *Agamben y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Tønder, L. y Thomassen, L. (2014). *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*. Manchester & New York: Manchester University Press.
- Torres, S. (2006). "Securitas: retracción y expansión de la potencia democrática spinoziana". En Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio* (pp. 295-308). Buenos Aires: Altamira.
- Torres, S. (2007). Machiavelli y Spinoza: entre *securitas* y *libertas*. *Revista Conatus*, 1(1), 87-103.
- Valls Boix, J. E. (2020). *Giorgio Agamben: política sin obra*. Barcelona: Gedisa.
- Villacañas, J. L. (2024). *Giorgio Agamben. Justicia viva*. Madrid: Trotta.
- Vogt, H. (2021). Covid-19 and Freedom. *Social Science Information*, 60(4): 548-559.
- Wuellner, B. (1966). *A Dictionary of Scholastic Philosophy*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.