
Spinoza: variaciones sobre la cuestión democrática

DIEGO TATIÁN*

UNSAM – CONICET (Argentina)

diegotatian@gmail.com

Recibido 21.12.2021 / Aprobado 02.03.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1972-6691>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.138.2022.p113-124>

RESUMEN

Bajo una inspiración spinozista, la democracia se concibe como un régimen en el que la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva, que de este modo es siempre autoinstitución. Esa noción de democracia nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo, ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control. En tanto apertura de lo político y no tanto una forma de gobierno entre otras, la cuestión democrática es la cuestión de la “multitud libre”.

Palabras clave: Spinoza; Pasiones; Democracia; Libertad

Spinoza: Variations on the Democratic Question

ABSTRACT

Under a Spinozist inspiration, democracy is conceived as a regime in which the constitution, laws and procedures are institutions forged by popular life, by social struggles and collective experience, which in this way is always self-institution. This notion of democracy never presupposes mistrust of the common power, inhibition by fear, or the depoliticization of the collective body for its control. As an

* El autor es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y Doctor en Ciencias de la Cultura por la Scuola di Alti Studi di Modena, Italia) Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente en la Universidad de San Martín (Argentina)

opening of the political and not so much a form of government among others, the democratic question is the question of the “free multitude”.

Key Words: Spinoza; Passions; Democracy; Freedom

Un programa de lectura latinoamericano -actualmente en construcción- del pensamiento de Spinoza, se articula de manera viva y creativa en torno a la cuestión democrática, cuya indagación convoca el uso inesperado de lo ya pensado y también la novedad y el riesgo de lo que aún no ha sido dicho. Ese capítulo latinoamericano -que tiene en *A nervura do real* y los demás escritos de Marilena Chaui su impulso más potente¹ es en gran medida un trabajo en y sobre la lengua, considerada en su extrema relevancia científica y política. La tarea en curso y por venir de producir un spinozismo en lengua castellana y en lengua portuguesa -que no eran idiomas irrelevantes para nuestro filósofo- presentaría no solo una importante contribución a un cosmopolitismo spinozista babélico y plurilingüe, sino también instituiría una perspectiva desde donde comprender los acontecimientos políticos por los que transitamos en la marcha de las democracias en la región (aún sin saber lo que puede una democracia, ni el destino de las nuestras en particular), y desde donde abrir el mundo.

1. La afirmación de la potencia natural y política con la que se hallan dotados los seres humanos para pensar el mundo y transformarlo, no deniega ni soslaya la vulnerabilidad de la existencia, la precariedad del deseo, la servidumbre, la pasividad, la estulticia

1 Marilena Chaui, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Volume I: *Imanência*, (São Paulo: Companhia das Letras, 1999) [Reciente edición al castellano, *La nervadura de lo real. Inmanencia y libertad en Spinoza*, traducción y prólogo de Mariana de Gainza, epílogo de Diego Tatián, (México, Fondo de Cultura Económica, 2020). Otros escritos importantes de Chaui sobre Spinoza: «Marx e a democracia (o jovem Marx leitor de Espinosa)», en Leandro Konder; Gisálio Cerqueira Filho; Eurico de Lima Figueiredo (Org.), *Por qué Marx?* (Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda.), 1983; «Spinoza: poder y libertad», en Borón, A., *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, (Buenos Aires: FLACSO / Eudeba), 2000; *Política em Espinosa*, (São Paulo: Companhia das Letras), 2003 [versión castellana: *Política en Spinoza*, traducción de Florencia Gómez, prólogo de Diego Tatián, (Buenos Aires: Gorla, 2004); *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, (São Paulo: Companhia das Letras), 2011.

y la “*imbecilias*” que afectan por naturaleza a la vida finita, siempre a merced de una exterioridad por la que será desbordada, apasionada de tristezas, y finalmente destruida.² Más aún, esa condición adversa de las existencias finitas es el hecho por el cual la política se vuelve necesaria. Resulta de allí una idea de democracia que no la concibe como hacer cosas *por* otros y otras, sino en hacer cosas *con* ellos y ellas. Activar composiciones donde antes no las había para revertir estados de adversidad bajo los que se halla la vida de muchas personas reducidas a la pasividad y la impotencia por un sistema de dominación que busca perpetuarse y perseverar a su costa.

Bajo una inspiración spinozista, democracia se concibe así como una reversión de las condiciones que perpetúan la impotencia. Como manifestación, incremento, apertura, composición imprevisible de diferencias, y nunca como bloqueo del deseo por la forma -que más bien promueve su extensión y su colectivización-. Régimen en el que la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva, que de este modo es siempre autoinstitución. Esa noción de democracia nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo, ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control. La excedencia democrática lo es respecto de la república. O de otro modo: excedencia del poder constituyente respecto del poder constituido; excedencia del derecho en relación a la ley; excedencia de la vida por relación a la forma (donde excedencia no equivale a contradicción).

2 En su obra más reciente, Judith Butler ha desarrollado el motivo de la “vulnerabilidad”, la “precariedad” y la “desposesión” en el centro del deseo y la vida humana, y en ese programa se interroga por la fecundidad del pensamiento spinozista para una ontología que incorpora la desposesión, la exposición al mundo, la heteronomía y, en fin -si nos fuera permitido invocar el término balibariano-, la transindividualidad que desposee a los sujetos de autonomía: «Mientras que la mayoría de las posturas derivadas de los relatos spinozistas de la persistencia corporal recalcan el deseo productivo del cuerpo -afirma la filósofa norteamericana- ¿hemos encontrado ya nosotros un relato spinozista de la vulnerabilidad corporal o considerado sus implicaciones políticas?», *Marcos de guerra*, (Buenos Aires: Paidós, 2010), 53). En tanto ontología de lo viviente, la vulnerabilidad no es aquí, sin embargo, equivalente a la pasividad sino el presupuesto de la organización y de la acción. [Ver también «The desire to live. Spinoza's Ethics under pressure», en Victoria Khan y Daniela Coli (eds.), *Politics and the passions*, (Princeton: Princeton University Press, 2006), 111-130].

El fondo del que las instituciones provienen (y por el que son excedidas) es alternativamente instituyente y destituyente –y a veces lo es simultáneamente. Otra manera de designar esta dicotomía o esta inadecuación es con términos más antiguos y más clásicos en la filosofía política: *virtú* y *fortuna*. La fortuna a la vez amenaza y protege; constituye y destituye. Todo ello equivale a decir que la política es más extensa que el Estado: el Estado no puede abarcar la política, ni el poder constituido desactivar el poder constituyente, ni la ley bloquear el deseo o la irrupción de derechos no previstos por ella. Pensar la *potentia democratica* como “desutopía” es pensarla creativa, no teleológica, sin *arché* y sin *télos* exteriores a la potencia misma; anárquica y constructivista. Las instituciones a las que esa potencia da lugar son las que la dotan de una estabilidad y un sentido, sin nunca suprimirla ni subsumirla por completo en ellas.

Así, las instituciones se hallan amenazadas y protegidas por lo mismo -que esas instituciones no pueden nunca contener completamente-. Hay, pues, una inadecuación entre las instituciones y el origen del que las instituciones provienen (la potencia instituyente). Debido a ello es necesario pensar los dos términos que pierden entre sí cualquier equivalencia: política y Estado. El Estado como un trabajo y como una indeterminación irreductible al Principio de Policía (por el que se halla *también* habitado). La cuestión democrática tiene su inscripción en el “entre” de política y Estado; en el “entre” de la institución y la potencia instituyente; del deseo y la ley. Si democrático en sentido pleno, si hospitalario hacia experiencias populares que no controla y a las que confiere expresión, el Estado se vuelve contrapoder instituido. Se vuelve popular.

Para prosperar, la idea democrática así concebida deberá desmarcarse del idealismo que postula por principio del pensamiento una representación de cómo los seres humanos deberían ser si fuesen habitantes de una ciudad ideal, y en cambio tomar en cuenta el poder de las pasiones sobre las existencias concretas. Despojada de este legado maquiaveliano-spinozista, la democracia sería impotente y sería frágil, vulnerable en lo más hondo y destinada a ser

una pura impotencia conservadora. Sólo el poder es el límite del poder. Ello no equivale a decir que los individuos y las sociedades se hallan condenados a las pasiones tal y como irrumpen inmediatamente, ni que el realismo democrático sea convertible con una pura fuerza colectiva. Al contrario, esta perspectiva procura una idea *no sacrificial* de república. En ella, el consenso no es pensado como anulación de las diferencias, ni la institución como supresión del conflicto, ni la libertad es el diezmo a pagar por la obtención de seguridad. Diferencia y consenso, conflicto e institución, libertad y seguridad permanecen términos inescindibles, abiertos a un trabajo del pensamiento y de las prácticas sociales.

Esta manera de pensar busca por tanto no contraponer las nociones de república (conjunto de instituciones que confieren una forma a la vida social) y democracia (palabra que designa el mundo de los deseos, pasiones y anhelos de los sectores populares), sino que muestra más bien su implicancia mutua. En la actual discusión latinoamericana se suele recurrir a la palabra república, al contrario, como palabra de orden y bloqueo de toda transformación social. Resulta necesario disputar ese término, recordar una proveniencia antigua que no separa la república de los litigios sociales (tal es el caso de eminentes pensadores republicanos como Aristóteles, Maquiavelo, Spinoza, Hegel, Montesquieu...), y rescatarla de la acepción vacía que la reduce al solo imperio de la ley.

Mantener abierta la cuestión democrática es no sólo dotar de vida a los procedimientos establecidos -es decir subsumir en ellos los conflictos-, sino también la invención de otros nuevos que sean capaces de expresar siempre más intensamente la vida como “pluralidad irrepresentable” (otra forma de definir el concepto spinozista de “multitud”), lo cual no solo permite precaverse de peligrosas clausuras, sino también dotar al trabajo de la decisión política con un rizoma mucho más eficaz. Esa renuencia a la representación resulta fundamental en los procesos de transformación social, en los raros tiempos en los que una sociedad se asume como fuerza productiva de nuevas libertades en torno a nuevas igualdades. Nunca

exenta de paradoja, abierta a una lógica de la composición afortunada, esa fuerza deberá evitar cualquier tentación de identidad.

2. El de Spinoza no es un pensamiento del Orden ni una celebración del conflicto que lo amenaza; no un pensamiento de la pura libertad que el derecho natural concede, ni una filosofía de la seguridad que para ser tal presupondría una cancelación de esa libertad. No un pensamiento que desatiende la dificultad que imponen las pasiones si despolitizadas -o cuando rehúyen su manifestación institucional-, ni una comprensión de las cuestiones sociales reductible a un republicanismo de la pura virtud ciudadana que adjudica a la ley el ilusorio poder de suprimir los afectos... La de Spinoza es menos una filosofía de la política, que una filosofía de la politización (menos una filosofía de la libertad que una filosofía de la liberación; menos una filosofía de la democracia que de la democratización, y así sucesivamente). Una tarea en la singularidad de las coyunturas y no una remisión del acontecimiento a principios que, fuera de ellos, lo dotarían de una presunta inteligibilidad.

Spinoza afirma pues el conflicto en el orden y un orden en los conflictos; la libertad en la seguridad y la seguridad en radicalización política de las libertades; el derecho en la ley; los afectos en la paz (la de Spinoza es una paz como virtud, es decir resultante de la vida humana -de una enmienda de las pasiones y de la imaginación-, no de su supresión). La democracia revela su plenitud como conjunción entre la potencia natural anómica en la que se nutre y la institución que la politiza; como inmanencia de la vida en la forma; como desalienación, expresión y participación. No solo como un modo de vida colectivo en el que los ciudadanos y las ciudadanas son parte, sino una forma de gobierno en el que *toman parte*³ y -sobre todo- una forma de sociedad activa, que rehúye la delegación pasiva del derecho, la sustracción de la disputa por el poder común y la reclusión en la mera custodia y conservación del interés privado.

3 Ver Chauí, «Marx e a democracia», 271.

“Tomar parte” en vez de solo “ser parte” establece un tipo de vínculo con las instituciones políticas que las vuelve más estables al reducir la distancia entre la potencia instituyente y el poder instituido que tiene su origen en ella. Pero también por constituirse de manera no sacrificial; es decir: como una extensión politizada de la naturaleza de los seres, y no como su inhibición o su represión. Este es el sentido principal de la afirmación que se lee en el capítulo XVI del TTP, según la cual la democracia es la forma más natural de gobierno: «Con esto pienso haber mostrado con suficiente claridad los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad de la que él es parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural».⁴

Sin embargo, Spinoza confiere a la democracia un sentido más elemental. En tanto potencia popular o soberanía popular, la democracia es el fundamento y la esencia del Estado, *cualquiera sea su forma de gobierno*: “El derecho de dicha sociedad se llama democracia. Esta se define, pues, por la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede».⁵ Todo Estado es necesariamente democrático en su fundamento (lo que equivale a decir que la democracia es la esencia de la política), aunque no lo sea en su forma de gobierno. En la medida en que un conjunto de procedimientos políticos se autonomiza de su origen democrático, o se vuelve contra él, deviene menos “natural”, es decir más violento. *Imperium violentum* es la expresión que Spinoza reserva para designar esa inadecuación de lo instituido con lo instituyente, vale decir de las sociedades consigo mismas cuando el poder común se ejerce contra la naturaleza de los seres y de las cosas.

4 Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, (Madrid: Alianza, 1986), 341.

5 *Ibid.*, 338.

3. Concebida por Spinoza como esencial a la democracia, la libertad se establece aquí como condición misma de la potencia de un Estado -el poder tiene la exacta medida de la libertad y por consiguiente un interés en ella, en mantenerla, en incrementarla-, y al revés: la relación de poder y libertad es de inmanencia estricta. Exactamente a esto confiere Spinoza el nombre de “democracia”, que por tanto no sería solamente un régimen entre otros sino el contenido último, la condición de posibilidad o la “verdad” de cada uno de ellos: «la exigencia inmanente de todo Estado». ⁶

En otros términos: democracia sería ante todo una “tendencia” en acto inscripta en cualquier régimen político, y sólo secundariamente un régimen en sentido estricto. Todo Estado estable es “absoluto”, en la medida en que su estructura realiza esa tendencia alojada en el cuerpo social (en la medida en que la institución realiza la potencia; en la medida en que la ley realiza el derecho, y así sucesivamente). Spinoza rehusaría pues definir la democracia como una forma propia de la relación *imperium-multitudo*, y más bien procura distinguir «diversos géneros de democracia». ⁷

6 Ver Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, (Paris: Presses universitaires de France, 1985) [existe versión castellana, *Spinoza y la política*, traducción de César Marchesino, (Buenos Aires: Prometeo, 2012)].

7 Bajo ese aspecto, tal vez su planteo no sea completamente extraño a la discusión acerca del “populismo”, renovada desde hace algunos años en América Latina por influjo de la obra de Ernesto Laclau: con ciertas precauciones, la idea de que la democracia es la esencia de la política, puede ser reescrita en la afirmación laclausiana según la cual el populismo es la esencia de la política. Para Laclau, en efecto, el populismo -categoría formal, ontológica y no óptica, de la que ningún movimiento político está absolutamente exento- acaba siendo sinónimo de democracia y de política, concebida en términos agonísticos. No hay política sin *demos*. La diferencia sería que lo que en Spinoza se enuncia como “potencia de la multitud” es un dato democrático primario, en tanto que en el pensamiento de Laclau, el “pueblo” es siempre una construcción. Pero en ninguno de los dos casos se trata de una identidad ni de una presencia plena, sino de una “plenitud ausente” y un antiesencialismo radical. Cf. Ernesto Laclau, «¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?», en *Emancipación y diferencia*, (Buenos Aires: Ariel, 1996), 80. Más recientemente, Chantal Mouffe ha incorporado una reflexión acerca de las pasiones en clave spinozista en la teoría del agonismo populista y la determinación de las subjetividades políticas. Por “pasiones” entiende Mouffe aquí no “emociones individuales” sino “afectos comunes” constitutivos de un campo político alternativo a la representación liberal de la acción humana como acción individual autointeresada, o bien moralmente motivada. La teoría spinozista de los afectos es invocada por Mouffe para la tarea de constituir un régimen de deseos y de afectos comunes orientado a desplazar el orden dado, es decir a favorecer la irrupción de una voluntad política alternativa tanto al neoliberalismo como al populismo de derecha. Cf. Chantal Mouffe, *Política y pasiones. El papel de los afectos en la política agonista*, (Valparaíso: Editorial de la Universidad de Valparaíso, 2016), 34-38.

Cuando no es colectiva, la libertad permanece precaria, frágil, mínima (o directamente nula) y abstracta. Política es autoinstitución de la libertad común que no tanto conserva sino más bien concreta al derecho natural y le confiere realidad, por lo que la libertad puramente individual es una postulación abstracta, en cuanto tal ínfima -si no inexistente-, apenas un ente de razón. En Spinoza, la libertad (también la que llamamos “individual”) es un efecto de lo común, requerido por ella como su condición de posibilidad. No hay, por tanto, verdadera libertad *solitaria* (podría invertirse aquí la clásica formulación liberal y reescribirla con una pequeña enmienda: “la libertad de cada uno *empieza* donde empieza la libertad de otro”); más bien, lo que Spinoza llama “estado de soledad” (ni de guerra ni de paz) es aquel en el que la libertad y el derecho son reducidos a su mínima expresión -por tanto un estado *contranatural*, ni propiamente natural ni plenamente político-. Spinoza parece distinguir, en efecto, entre la soledad que es condición propia del estado natural⁸ y una soledad social producida por el terror, según un pasaje que describe anacrónicamente de manera bastante aproximada lo que hoy llamaríamos “terrorismo de Estado”: «De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror (*metu territi*), no cabe decir que está en paz, sino más bien que no está en guerra... Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que el de sociedad» (TP, V, 4).

En tanto apertura de lo político y no una forma de gobierno entre otras, la cuestión democrática es la cuestión de la “multitud libre” -motivo fundamental del *Tratado político* que sustrae al spinozismo de cualquier reducción liberal de su pensamiento-. El concepto spinozista de “multitud libre” designa el “momento originario” de la política, una instancia intermedia aún no organizada propiamente en un régimen institucional pero ya fuera del estado

⁸ «...el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida» (TP, VI, 1).

de naturaleza: libre sería pues la multitud en el “momento indeterminado” del estado civil.⁹

Pero además de causa eficiente de la política, la multitud libre -que no debe ser confundida con la “fábula” de una multitud racional (TP, I, 5)- sería también su efecto. En cuanto presupuesto de la condición social en general, toda forma de gobierno es originariamente democrática, pues su establecimiento requiere el momento originario de la multitud libre. Pero una multitud no lo es (es “esclava”) cuando se halla sometida a otro por derecho de guerra, o bien cuando es dominada por el miedo y reducida a la soledad. El “cultivo de la vida” y la “esperanza” en vez del miedo a la muerte es lo que anima a una multitud cuando es *libre* (TP, V, 6), y para que ello suceda, «la multitud debe guardarse de confiar su salvación a uno solo» (TP, V, 7).

La inagotable vitalidad de la multitud produce instituciones que la expresan sin reducirse nunca completamente a ellas. En cuanto *potentia democratica*, la multitud libre es abismo; porta una excedencia (la misma excedencia en virtud de la cual la vida desquicia y vulnera las formas que por un momento la contuvieron) y una inadecuación, que abre la tarea política. Esa tarea consiste en una democratización continua e inmanente a la potencia democrática que tiene origen en la *libera multitudo*.

4. Así reseñada en sus conceptos principales, la idea democrática de proveniencia spinozista establece que la forma política más estable es aquella en la cual la brecha entre la potencia constituyente y el poder constituido tiende a su reducción hasta llegar a ser mínima. En un lenguaje más próximo a la teoría social contemporánea, la “verdadera democracia” sería aquella en la cual una ciudadanía (concepto más contiguo a la *multitudo* spinozista que al *people* hob-

⁹ François Zourabichvili, «L'énigme de la multitude libre», en Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, (Paris: Éditions Amsterdam, 2008), 69.

besiano) es *sujeto* de las políticas públicas que las instituciones ejecutan y no simplemente objeto de ellas; o bien: democracia designaría la forma de vida en la cual la relación entre las fuerzas sociales y el orden institucional es de inmanencia. La trascendencia entre ambos, por el contrario, genera ya sea una “despolitización” de la sociedad (una a-patía, es decir una desafección), ya sea un conjunto de pasiones que anhelan la destrucción de las instituciones y promueven una guerra contra ellas. En cualquiera de los dos casos, la vida democrática se torna frágil y deja de ser precisamente una *vida* para ser apenas un procedimiento y una pura forma, o un violento antagonismo de los ciudadanos contra la ley.

En tanto creciente inmanencia de potencia y poder, politización de la sociedad significa su devenir activo, el abandono de la pasividad, de la autopercepción como una “víctima” o de la reacción impotente e inmediata frente a un estado de cosas adverso u opresivo. Ese tránsito de una pasividad dada a una actividad que se constituye y se desencadena colectivamente; de una condición de objeto (sea de dominación, sea de “beneficios”) a la de sujeto, se produce como resultado de una extensión de derechos por medio de una autoafirmación y una autoestima de las propias capacidades de producir transformaciones. La formación de subjetividades populares deja atrás la noción de “demanda” -demasiado inscripta en una pasividad- y sustituye los conceptos de “beneficio” o de “asistencia” por el de “derecho”. Así concebidos, esos nuevos sujetos sociales precipitan condiciones para la formación de derechos comunes, capaces de proveer de una base real y no solo formal a la generación de políticas públicas -que, con una pequeña alteración del adjetivo, podrán llamarse así, más apropiadamente, *políticas comunes*-.

Bibliografía

- Balibar, Étienne. *Spinoza et la politique*. Paris: Presses universitaires de France, 1985
- Butler, Judith. *Marcos de guerra*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

- Chauí, Marilena. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999
- Chauí, Marilena. «Spinoza: poder y libertad». En Borón, Atilio. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: FLACSO / Eudeba, 2000
- Mouffe, Chantal. *Política y pasiones. El papel de los afectos en la política agonista*. Valparaíso: Editorial de la Universidad de Valparaíso, 2016
- Spinoza. *Ética*. Madrid: Editora Nacional, 1984
- Spinoza. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 1986
- Spinoza. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza, 1986
- Tatián, Diego. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001
- Zourabichvili, François. «L'énigme de la multitude libre». En Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy. *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008