

Ontología y Democracia en Baruch Spinoza

María LUCIANA CADAHIA¹

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/10/2009
Aprobado: 21/12/2009

Resumen

En sus escritos políticos, Baruch Spinoza afirma que la democracia es el mejor modo de gobierno posible. Ahora bien, esta afirmación puede ser comprendida desde dos lecturas diferentes. Por un lado, dentro de la clásica teoría del contrato, en donde Spinoza se limitaría a proponer una teoría sobre el mejor modo de gobierno posible. Pero, por otro lado, es posible acercarnos de otra manera a sus textos políticos, y considerar un vocabulario político en Spinoza que se encontraría desbordado por su propia ontología y no ya dentro de la tradicional teoría del contrato. En ese sentido, nos interesa pensar ¿qué papel le cabe a la democracia en el marco de la ontología inmanente de Spinoza?

Palabras claves: Ontología, Democracia, Política y Ética

¹ Becaria FPU-UAM y Residencia CSIC.

Ontology and Democracy in Baruch Spinoza

Abstract

This article will analyze the importance of the concept of democracy within the writings of Baruch Spinoza. In order to do so, this concept will be examined from two different perspectives. On one hand, this concept will be studied within the classical contract theory. On the other hand, a review will be made in regards to how Spinoza shows democracy as an ontological problem in his writings. This article aims to characterize the importance that ontology plays in his political thoughts. Its main hypothesis is that one can find an original way of thinking about democracy within the analysis of the relationship between ethics and politics.

Keywords: Ontology, Democracy, Politics, Ethics.

La sabiduría no es una meditación de la muerte,
sino de la vida
Ética, V, LXVII.

La clave de lectura que se va a ofrecer para acercarnos a los textos de Spinoza, no tiene por objeto tomar distancia de la importancia de los análisis políticos presentes en el filósofo, sino que pretende pensar que entre la ética y la política se establece un vínculo ineludible, puesto que mientras que el discurso político es desbordado por la ontología presente en la *Ética*, habría, a la vez, una cierta politicidad en la ontología spinoziana. Esta politicidad de la ontología del filósofo tiene lugar cuando acercamos sus reflexiones más al lenguaje de Maquiavelo² que al lenguaje de Hobbes. La posibilidad de aproximar a ambos filósofos descansa no sólo en la gran afinidad entre la noción de *virtú*, empleada por Maquiavelo, y la noción de *conatus*, elaborada por Spinoza, sino en la posibilidad de pensar la ontología spinoziana en los términos de un “campo de relaciones de fuerzas”³. Mediante esta clave de lectura, y frente a la idea de democracia como forma de organización de un

2 Con el objeto de justificar la aseveración de que Maquiavelo influye en el modo de pensar de Spinoza, es importante remarcar que éste lo cita al menos tres veces. Allí muestra una clara admiración por la agudeza intelectual y astucia del pensador florentino, llamándolo “*Acutissimus Machiavellus*”... “*Viro Sapiente*”... “*Pro libertate fuisse constat*”. Estas citas explícitas las encontramos en *Tratado Político*, V, 7 X, 1 y I.

3 La noción de *virtú* en Maquiavelo ha sido estudiada por Pocock, Leo Strauss, Quentin Skinner y Claude Lefort (ver bibliografía). En ese sentido se coincide en que Maquiavelo supone un punto de ruptura con las tesis clásicas del humanismo cívico, en el sentido de que la *virtú* se desliga de las connotaciones morales de la virtud clásica. A su vez, Maquiavelo encuentra que para comprender la grandeza de Roma, la “salud” de la República, no es suficiente con las explicaciones mediante las cuales la tradición entendió el Bien Político, ni con el modo en que el humanismo cívico florentino la comprende en su momento. Por el contrario, la grandeza de Roma descansa en su virtud política, es decir, en su *virtú*. Por eso, nos atrevemos a decir que para este pensador, como así también quizá para Spinoza con el término *conatus*, la República es más apta para hacer gala de la *virtú*, debido a que es la más conforme a la naturaleza de la cosa política. Cfr. Nicolás Maquiavelo, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000.

Estado, que garantiza el orden y la seguridad de los ciudadanos que se rigen por su ley, en Spinoza se abre la brecha para pensar la democracia como una praxis que atiende al irresoluble problema de la composición de las relaciones de fuerzas, es decir, al problema de la democracia como experiencia: conservación y expansión de las complejas relaciones entre las potencias.

Para adentrarnos en la política no hay que abandonar el texto de la *Ética*, puesto que allí se hace una de las aseveraciones que de alguna manera definirán los presupuestos básicos de los tratados⁴. Me refiero a las nociones de derecho natural y derecho civil. Nuestra propuesta es investigar cómo operan ambos a partir de la tensión entre acciones y pasiones. Es decir, a partir de la tensión ineludible entre las determinaciones que dependen de uno (causa directa) y las que dependen de los otros (causa indirecta)⁵. Para llevar a cabo esta tarea, comenzaremos con la siguiente pregunta ¿en qué medida los textos de Spinoza sugieren una reflexión sobre la democracia, más allá de la teoría del contrato? En sentido estricto, es a partir del capítulo XVI del *Tratado teológico político* que Spinoza inicia sus análisis sobre la formación social del poder político. Comienza este capítulo diciendo que “es tiempo de indagar hasta dónde se extiende en un Estado bien regido esta libertad de pensar y decir lo que se piensa”⁶, es decir, que el problema de la fundamentación del Estado tiene lugar a partir de la necesidad de garantizar la posibilidad de libertad del pensamiento. Para indagar sobre esto, surge la pregunta clave que determina la orientación hobbesiana de Spinoza, esto es, ¿en qué se fundamenta un Estado? La respuesta no tarda en llegar y, aceptando el vocabulario de su predecesor, nos dice que es a partir del derecho natural. Hasta aquí Spinoza sigue la línea de Hobbes, salvo que decidamos observar detenidamente en qué consiste el derecho natural para aquél. Lo primero a señalar es la diferencia que hay entre ambos al momento de pensar la expansión del derecho natural. Mientras que el primero sostiene que en el derecho natural todo está permitido, y por eso no hay una determinación, para Spinoza, en cambio, lo que puedo está orientado por mi naturaleza y sólo puedo aquello que se sigue necesariamente de ella. Es decir, no se puede hacer cualquier cosa, sino que debemos “concebir a cada individuo como determinado naturalmente a existir y obrar de un modo dado”⁷. Luego continúa con dos ideas que parecen en principio contradictorias. Por un lado, que la Naturaleza tiene un derecho sobre todo lo que está bajo su dominio, su soberanía (potestad) radica en su poder. Pero, por otro lado, nos dice que la Naturaleza es el poder de todos los individuos reunidos⁸. Para comprender ambos puntos, es sumamente necesario reconsiderar dentro del lenguaje político algunas consideraciones sobre la concepción de Dios que trabaja este filósofo. Aquí brevemente diremos que frente a la idea de un Dios trascendente como causa externa, Spinoza aboga por la idea de un Dios inmanente como única sustancia infinita o potencia con infinitos modos de ser⁹. Dios, por tanto, es la naturaleza en su conjunto, y las cosas son modos de ser de esa potencia o sustancia infinita. Por eso, la naturaleza de las cosas es potenciar su modo de ser, en tanto que son un modo de ser de Dios. El poder de un individuo es un modo de la potencia de Dios, por eso decir que el poder de la naturaleza es “el poder de todos los individuos reunidos” equivale a decir que el poder de la naturaleza coincide con Dios. Por tanto, de todo esto se desprende que cada individuo tiene el derecho

4 Spinoza, Baruch, *Ética*, IV, XXXVII.

5 Esta problemática será desarrollada en la página 19 del presente escrito.

6 Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, op. cit., XVI.

7 *Ibid.*, XVI.

8 *Ibid.*, XVI.

9 Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit., I Definición I-VIII.

de potenciarse a sí mismo y conservarse en su ser, puesto que eso no es sino un modo de potenciar a Dios. El derecho de cada uno, por tanto, se extiende hasta donde alcanza su poder (*potentia*):

“...y como es una ley general de la Naturaleza que cada cosa se esfuerce por mantenerse en su estado, sin tener en cuenta más que a sí misma, y no teniendo en cuenta sino su propia conservación, se sigue que cada individuo tiene el derecho absoluto de conservarse, esto es, de vivir y obrar según es determinado por su naturaleza”¹⁰.

Esta afirmación se asemeja a lo que nos decía Spinoza en la *Ética*, pudiendo comprender que este derecho absoluto a conservarse es lo mismo que decir “el esfuerzo por perseverar en el ser”¹¹ y eso en el hombre no era otra cosa que el deseo, en tanto que su esencia¹². Por tanto, decir que el derecho en el hombre se extiende hasta donde alcanza su poder, no es sino otro modo de decir que son las afecciones, en tanto que acciones y pasiones, las que mueven a los individuos. Ahora bien, Spinoza apelará a la ley de de la Naturaleza para argumentar que cada uno tiene derecho de hacer lo necesario para conservarse, pero también nos ha dicho que esa Naturaleza, en tanto que es Dios, expresa mejor su fuerza cuando se dan todos los individuos reunidos. Ahora bien, a partir de aquí es importante pensar dos cosas. Por un lado, en qué parte del hombre se fundamenta el derecho natural y, por otro, cómo se da el vínculo entre los individuos.

Con respecto al primer punto, el derecho natural no se fundamenta en la razón, sino en la fuerza o potencia para actuar¹³. Al entender que no es la razón lo que determina para cada uno el derecho natural, Spinoza da un paso muy importante que consiste en incluir las pasiones y los sentimientos como una realidad irreductible en el hombre, y que sólo comprendiéndolas y buscando una idea adecuada de ellas es como el hombre puede conservar y fortalecer su *conatus*, esto es, la extensión de su poder y las fuerzas de sus apetitos y necesidades (deseos). Con respecto a la segunda cuestión, Spinoza nos dice que:

“...abandonar el estado de naturaleza es que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez”¹⁴.

Así, de la fuerza de cada uno se pasa a la fuerza del conjunto, esto es, la fuerza de la mayoría, puesto que Spinoza considera que cuanto más sea el número de individuos que se ponen de acuerdo más racional será la decisión. De esta manera, el poder o derecho de naturaleza pasan a poseerlo en común y no a cederlo a otro. Es la fuerza que le otorgan los individuos lo que sostiene la soberanía de un Estado, en cuanto su fuerza disminuye ésta desaparece. Para ello debe juzgar lo que es útil y este deseo puede llevarlo por la razón o por la violencia de las pasiones. Regidos por el derecho de naturaleza, cada uno sólo está impedido de lo que no desea o lo que escape a sus medios de acción, lo que nos parece malo o bueno descansa en función de nuestra propia naturaleza y en el desconocimiento del orden y enlace de la naturaleza en su conjunto. Será la razón, en tanto que un modo de darse el deseo, aquella que nos muestre que conviene la unión de los individuos, siendo esta fuerza la que funda la soberanía común.

10 Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, op. cit., XVI.

11 Spinoza, Baruch, *Ética* op. cit., III, VII.

12 *Ibid.*, III, VII.

13 Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, op. cit., XVI.

14 *Ibid.*, XVI.

Ahora bien, si a simple vista el vivir en comunidad no viene dado por la necesidad, ¿por qué viene dado entonces? A este respecto, encontramos que se funda en el principio de utilidad que es regido por la razón. Spinoza nos dice que es una enseñanza de la razón que nos muestra que es útil para convivir con los demás, ya que esto es un modo de potenciar la propia naturaleza. En caso contrario, es decir, en el derecho natural donde uno puede hacer todo aquello que le permite su propia naturaleza para conservarse en su ser, conservarse a uno mismo se volverá algo más vulnerable en la medida en que mi potencia puede perecer ante otra potencia. Si bien la ley de la naturaleza determina que uno no debe descuidar lo que juzga un bien, no obstante, la razón ayuda a ver que conviene escoger el mejor bien y evitar el peor de los males. De este modo:

“...los hombres han debido entenderse mutuamente y hacer ejercitar comunalmente este derecho sobre todas las cosas que cada uno recibió de la naturaleza: han debido renunciar a la violencia de sus pasiones (apetitos individuales y someterse a la voluntad y al poder de todos los hombres reunidos)”¹⁵.

A este respecto, el pacto no se sostiene por necesidad de la razón sino por la utilidad. Por eso, si la utilidad desaparece el pacto se disipa y se retorna al derecho natural. Es así que se cede el propio derecho al soberano y éste lo conserva mientras dura su capacidad de ejercer su poder. La clave para pensar esto viene dada en el mismo capítulo XVI del *Tratado teológico político*, puesto que el concepto de utilidad rompe con el carácter trascendental e incondicional del soberano hobbesiano, ya que “El pacto no puede tener fuerza alguna sin razón de la utilidad, y que, suprimida ésta se suprime *ipso facto*, el pacto y queda sin valor”. La utilidad, por tanto, aparece como “criterio regulativo”¹⁶ del pacto. Si bien por utilidad entendemos el ser causa del incremento de la propia potencia, no obstante, aquí surge una doble naturaleza de la utilidad. Por un lado, está la utilidad particular que se refleja en el derecho natural consistente en incrementar la propia potencia. Por otro lado, está la utilidad común que tiene lugar no ya en el derecho natural sino en el derecho civil que rige la vida entre ciudadanos, con el objeto de incrementar “la composición de potencias” o la “potencia colectiva”¹⁷.

El principio de conservación implica incluir dentro del derecho positivo la sujeción como una *utilitas communis*, por eso uno de los peligros del pacto consiste en someterse incondicionalmente al libre arbitrio de otro. Además, para que un orden político tenga lugar, independientemente de la forma que éste adquiera, exige obediencia por parte de quienes lo integran. Lo cual nos lleva a la pregunta de ¿cómo alguien que obedece a algo cuya causa está fuera de sí puede ser libre? Para tratar de precisar mejor esta problemática, vamos a tratar de ver cómo define Spinoza la diferencia entre súbdito y esclavo. Aquí Spinoza nos dirá que la diferencia entre el esclavo y el hombre libre estará determinada por la utilidad de sus acciones, puesto que “no es la obediencia, sino el fin de la acción, la que hace a uno esclavo”¹⁸.

“Que alguien piense, sin embargo, que de este modo convertimos a los súbditos en esclavos, por creer que es esclavo quien obra por una orden, y libre quien vive a su antojo. Pero está muy lejos de ser verdad, ya que, en realidad, quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer

15 *Ibid.*, XVI.

16 E. Giancotti, “La teoría del absolutismo in Hobbes e Spinoza”, en *Studia Spinozana*, 1985, p 243.

17 Sebastián Torres, “Utilidad y concordia en la política spinoziana”, en Diego Tatián, *Spinoza* Editorial Brujas, 2007.

18 Spinoza, Baruch. *Tratado Teológico Político*, op. cit., XVI.

nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón. La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces, el agente es esclavo e inútil para sí¹⁹.

De este modo, “esclavo es quien es incapaz de ver y hacer lo útil, mientras que libre es aquel cuya alma le sirve de guía”²⁰. Si la obediencia implica un aumento o conservación de nuestra potencia, el fin de ella es nuestra utilidad, y en ese caso somos libres. En cambio, cuando nuestra obediencia sólo es útil a otro, es decir, cuando nuestra obediencia no contribuye a nuestra potencia, en ese caso, somos esclavos. Ahora bien, si hay algo que caracteriza al pacto, es que justamente aparece la figura de la obediencia, en tanto que surge una potencia externa de la que uno puede no ser causa directa –la suma potestad– y, cuando uno no es causa directa, lo que le sigue puede tanto aumentar o no la propia potencia. El problema, entonces, se ubica en la cuestión acerca de cómo nos gobernamos y somos gobernados, es decir, qué forma le damos a la práctica concreta de la libertad en relación con la obediencia.

Por tanto, las cosas resultan más complejas cuando se genera una tensión entre la utilidad común y la utilidad individual, y allí le podríamos preguntar a Spinoza qué sucede dentro de un Estado cuando se está obligado a obedecer para la conservación de la utilidad común, pero esa utilidad común ni conserva ni aumenta la utilidad individual. Aquí nos referimos a los abusos de poder que pueden tener lugar, y que no necesariamente contribuyen a la utilidad de todas las potencias.

Si prestamos atención a la *Ética*, allí encontramos que lo útil sólo es alcanzado por la razón, ya que ella sabe lo que es conveniente. En sentido estricto, la tensión entre la utilidad común y la utilidad particular tiene lugar en el campo de fuerzas de lo político, a partir del modo en que se instituye la política. La cuestión más importante ya la hemos planteado: que dentro de la política, y a diferencia de Hobbes, el derecho natural no cesa. El derecho natural no lo conserva sólo el soberano, en el sentido de que es el único que puede hacer todo lo que sea necesario para conservarse, sino que para Spinoza está en la relación entre el Soberano y los súbditos. Es decir, mientras que el derecho positivo se inscribe en la relación entre ciudadanos, en cambio, en lo que se refiere al vínculo de éstos con el Estado, no pierden su derecho natural. Y habría que añadir otro punto, que también ya fue aludido: que el derecho de sociedad se determina por el poder de la multitud (*Jus potentia multitudinis*). De este modo, y nuevamente tomando distancia del pensador inglés, no es que la multitud se une para establecer una ley trascendente, sino que la multitud ya es la unión de la utilidad inmanente, puesto que “la Naturaleza es el poder de todos los individuos reunidos”. O como nos dice ya en la *Ética*: “Somos una parte de la naturaleza que, por sí misma y sin relación a los otros individuos, no puede concebirse adecuadamente”²¹. Por tanto, no es el principio racional externo quien media (Ley, soberano, reyes) para lograr la concordia social, sino que excede esta cuestión en la medida de que es un problema de cómo se articula la potencia, es decir, es “en la relación”, y no en la “mediación”, donde concebimos “adecuadamente” la naturaleza y, por ende, a nosotros mismos. De esta manera, no hay un antes y después del pacto, sino un movimiento permanente e irrepresentable de composiciones y descomposiciones de fuerzas colectivas y la querrela está en lo que constituye la utilidad común. Las reflexiones en torno a la política

19 *Ibid.*; XVI.

20 *Ibid.*, XVI.

21 Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit., IV, LXXIII, Apéndice, Cap. I.

superan al problema del orden y la ley en la organización del Estado –aunque no anula estas cuestiones–, y deviene un problema de relaciones de fuerzas: el orden no anula el conflicto y la tensión se mantiene, puesto que el “derecho de naturaleza no cesa”. Y que el derecho de naturaleza no cese, quiere decir que el deseo particular no cesa, por tanto, la realidad del hombre sólo se puede dar a partir del deseo.

Ahora bien, dentro de las distintas formas de gobierno que son trabajadas en ambos tratados, es en el estudio de la democracia donde encontramos las reflexiones más agudas en torno a la cuestión de la composición y articulación de las potencias. Aquí, por tanto, nos acercamos a la cuestión que dio cuerpo a todo este escrito, esto es, qué significa pensar la democracia como una experiencia.

Según Spinoza, la democracia se presenta como el mejor modo de gobierno porque es el que mejor logra expresar la naturaleza, es decir, el que mejor expresa a “todos los individuos reunidos” dentro del movimiento constante de las relaciones de fuerza. Allí tiene lugar el pacto más útil. Veamos por qué:

“He preferido tratar esta forma de gobierno por parecerme la más natural y la más propia a la libertad que la naturaleza da a todos los hombres, porque en este estado nadie transfiere a otro su derecho sino que lo cede a favor de la mayoría de la sociedad entera de la que es una parte, entonces, todos, son iguales puesto que forman parte del estado en la misma medida, como en el estado de naturaleza”²².

Aquí el realismo político de Spinoza es evidente, la democracia es el mejor modo de gobierno porque es el que más realidad expresa, puesto que allí se da el poder de todos los individuos reunidos, es decir, se manifiesta su naturaleza: “asamblea general que posee comúnmente su derecho soberano sobre todo lo que cae en la esfera de su poder”²³. La disputa en torno de la utilidad común tiene lugar sólo en la mediación que procura la conservación de la forma de gobierno. No obstante, en lo que atañe a la multitud misma, ella ya es utilidad común, en el sentido de que en ella acontece el esfuerzo necesario para conservar y expandir su ser en tanto que multitud.

Hay así dos líneas paralelas desde las cuales entender la cuestión. Por un lado, en tanto que busca conservarse, la multitud funda una política representativa bajo la forma de la ley, el derecho y las instituciones. Por otro lado, y en tanto que se expande, funda una política irrepresentable a través de la acción y el conflicto. La ley entonces posibilita y produce comunidad, pero no agota la dinámica de la multitud, puesto que esta comunidad producida puede no expresar la conveniencia, de las distintas potencias.

Ahora bien, y a diferencia de los análisis de Negri sobre la política en Spinoza²⁴, no es sólo la dimensión expansiva la que rige la multitud, sino que coexiste tanto en la forma de la expansión como en la forma de conservación, aunque esta última desborde a la primera. Tomamos distancia de Negri porque no encontramos una vía de inteligibilidad a la pregunta ¿cómo se une la multitud dentro de su propuesta de pensamiento o en su manera de pensar la articulación política?

La inmanencia radical a la que se inclina, se orienta hacia una inversión de la clásica crítica que se le trazaba a determinadas lecturas de Marx. A los marxistas ortodoxos se les planteaba el siguiente dilema: si la revolución es un proceso inevitable de las mismas relaciones de fuerzas en el campo de lo real (fuerzas de producción vs. modos de producción), entonces, qué sentido tiene organizar la revolución si la transformación sería

22 Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, op. cit., XVI.

23 *Ibid.*; XVI.

24 Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Multitud*, Debate, 2004.

algo objetivo e independiente de la voluntad de los hombres, puesto que radicaría en el movimiento mismo de la historia. Por el contrario, Negri evita este dilema y, siguiendo una determinada lectura Spinozista, nos afirma que la expansión de la multitud es algo connatural a ella y que por tanto la transformación tendrá lugar, puesto que hay una tendencia natural de la gente a “luchar contra”. El problema es que en este caso, su concepción de la naturaleza de lo social parecería descansar en un acto de fe, puesto que postula que la expansión es natural, porque la gente está naturalmente en contra, y que por tanto de ahí vendrá la transformación de la multitud, pero ni la gente está siempre en contra ni explica cómo esto puede tener lugar. Su lectura de lo real, se abandona a la convicción de que las mismas fuerzas sociales (la multitud) espontáneamente derrocarán el capitalismo global, en tanto en cuanto está en su propia naturaleza.

Por otro lado, la inmanencia radical a la que se adhiere entra en contradicción con sus mismas lecturas rupturistas de la historia, puesto que así como no puede explicar cómo se une la multitud, tampoco puede dar cuenta del origen del antagonismo al que hace referencia. Si es natural que la unión venga por el hecho de que la multitud se une por estar en contra, por tanto iría de suyo y sin ruptura revolucionaria el devenir del poder a la multitud. Estas ideas podrán ser muy seductoras, pero si en el ámbito del pensamiento, procuramos comprender el modo en que tienen lugar sus articulaciones, la propuesta de Negri evidencia muchos puntos conflictivos y lagunas difíciles de salvar en el momento de recuperar ciertos elementos del pensamiento de Spinoza. En última instancia, su problema descansa en las dificultades que tiene para articular la tradición marxista rupturista con la lectura inmanente que hace de Spinoza²⁵.

Consideraciones finales

En lo que respecta a la lectura que nos hemos propuesto en este trabajo, entonces, decimos que al orientar una lectura que muestre que no es en la “mediación”, sino en la “relación” de las potencias que tiene lugar el “poder político”, se abre la posibilidad de leer los textos de Spinoza en una clave distinta a la teoría política de la representación, puesto que nos invita a pensar las cosas según sus concordancias, diferencias y oposiciones. De este modo, ética y política se convierten en dos caras de una misma moneda, permitiendo pensar que la libertad puede tener lugar en la medida en que la multitud actúa acorde a su naturaleza (múltiple), esto es, en la medida en que sigue su propia naturaleza de ser una

25 El problema es que no todo el tiempo se está en contra, a la vez que está el inconveniente de acordar qué significa “estar en contra” (la ambigüedad de esta idea desborda cualquier intento de asirla, no es que digo que hace falta irse a los senderos analíticos anglosajones o habermasianos y pensar que es posible (mejor dicho deseable, porque posible es) una definición clara y distinta -aparentemente consensuada y transparente para todos-, sino que lo que digo es que, dada esta vaguedad, me parece un tanto peligroso e injustificado el peso que se le da a esa idea como motor de movilización y cambio).

Me parece que si hay algo por recoger de Spinoza, es justamente aquello que quizá Negri deja de lado: la composición y descomposición de las relaciones de fuerzas que desbordan cualquier intento de representación y ordenación última de lo real (creo que nos mantiene atentos de los peligros de las “dictaduras de la mayoría”). Dado que en el campo de lo político, de lo que se trataría es de la composición y descomposición de las relaciones de fuerza, por tanto, habría una imposibilidad lógica por determinar y cristalizar una idea de lo que sea ese conjunto de relaciones de fuerzas (ej., la unidad de la multitud por su naturaleza de estar en contra). Pero a su vez, esta imposibilidad, en vez de paralizar la política, justamente vendría a ponerla en movimiento, a la vez que permite un aparato conceptual crítico para las experiencias totalizadoras. Es decir, como no hay una idea acabada de pueblo (por poner un ejemplo) se produce una tensión infinita por concretizarlo. A la vez que cualquier pretensión totalizadora, deja la huella de su propia “aporía” (y posiblemente sea interesante ubicarnos ahí para pensar los problemas -me refiero a las aporías, no a las pretensiones totalizadoras, claro está).

fuerza colectiva con infinitos modos de ser. Así se abre una diferencia irreductible en el corazón mismo de la idea de democracia, en los términos de una tensión entre las formas de gobierno (concepto) y la multitud (vida). En última instancia, la democracia, en vez de obturar el movimiento de composición y descomposición de las potencias, se identifica con ellas y hace explícita la infinita tensión entre el problema del gobierno y el problema de la obediencia. O dicho de otra manera, el problema entre devenir libres y devenir esclavos, ya sea en las relaciones que establecemos con nosotros mismos (ética), ya sea en las relaciones que establecemos con los otros (política). A esto nos referíamos, entonces, cuando decíamos que la democracia en Spinoza puede ser pensada como una experiencia antes que como la organización de un Estado.

Y con estas reflexiones Spinoza nos invita a pensar y a tomar distancia de la obediencia como aquel modo de vida en el cual ella se vuelve objeto de su propia finalidad (esclavitud); en el sentido de que elabora un lenguaje en el cual poder problematizar tanto aquellos aspectos en los cuales el pacto social, al exigir cierto tipo de obediencia, corre el riesgo de limitarnos a la mera sujeción a un poder externo —es decir, devenir esclavos, puesto que si la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces, el agente es esclavo e inútil para sí—, como el modo en que tienen lugar las acciones y las pasiones (afectos) en nosotros mismos, con el objeto de pensar qué hacemos de nosotros mismos para convertirnos o no en esclavos —en tanto que la obediencia se convierte en su propio fin deseado—. A la vez que nos persuade de los engaños vacíos de la libertad, la cual, al mostrarse como aquella voluntad que todo lo puede, no hace más que alimentar los peores despotismos y sólo contribuye a la triste historia en la cual el hombre no hace más que volverse esclavo de otro hombre.

Bibliografía

- A.A.V.V, *Primer coloquio internacional deseo de ley* (Editorial Biblos, 2003)
- Marilena Chaui, *Política en Spinoza* (Gorla, 2004)
- Edwin M. Curley, *Spinoza* (BRILL, 1990)
- Firmin Debrabander, *Spinoza And the Stoics: Power, Politics And the Passions* (Continuum, 2007)
- Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Muchnik Editores, 1975)
- Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía Práctica*, (Tusquets, 1984)
- Don Garrett, *The Cambridge Companion to Spinoza* (Cambridge University Press, 1995)
- E. Giancotti, “La teoría del absolutismo in Hobbes e Spinoza”, en *Studia Spinozana*, (1985) 243
- J. G.A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, (Madrid: Técnos, 2002)
- Martial Gueroult, *Spinoza - Dieu* (Aubier-Montaigne, 1968)
- Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud* (Debate, 2004)
- Michel Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (Paidós, 2002)
- Alan Hart, *Spinoza's Ethics, Part I and II* (Brill Archive, 1983)
- Thomas Hobbes, *Leviatán* (Fondo de Cultura Económica, 1984)
- Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza* (Presses universitaires de France, 1994)
- Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera decada de Tito Livio* (Alianza, 2000)
- Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe* (Alba Editorial, S.L., 1854)
- Antonio Negri, *La anomalía salvaje* (Anthropos Editorial, 1993)
- Claude Lefort, “Maciavell et la virtù effectuale”, en *Écrire l' epreuve du politique*, (Gallimard, 1992)
- Quentin Skinner, *Machiavelli: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, USA, 2001)
- Baruch Spinoza, *Tratado Teológico-Político / Tratado Político* (Tecnos, 1999)
- Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos* (Tecnos, 2007)
- Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (University of Chicago Press, 1978)
- Diego Tatián, *Spinoza* (Editorial Brujas, 2007)
- Diego Tatián, “Deseo, imaginación y ley en Spinoza”, en AA.VV, *Deseo de ley*, (Biblos, 2007) 225-227.
- Vidal I. Peña García, El materialismo de Spinoza (*Revista de Occidente*, 1974)