

LA ACTUALIDAD DEL *TRATADO POLÍTICO* DE SPINOZA

CHANTAL JAQUET¹

Traducción: Ana María Ayala Román²
Universidad Icesi, Cali, Colombia.

Thomas Rimbot³
Université de Caen Normandie, Francia.

Para quienes se interesan en la recepción de sistemas de pensamiento no pueden dejar de asombrarse de la suerte del *Tratado Político* en el curso de la historia. Mientras que el *Tratado Teológico-Político* fue traducido muy rápidamente al francés, al inglés y el neerlandés, y que haya circulado bajo la mesa después de su prohibición en 1674, «el *Tratado Político* permanece absolutamente desconocido»⁴ antes de la revolución en Francia, si se le cree a Paul Vernière, y apenas suscitó comentario después de esa época. Es así sorprendente constatar que en la bibliografía de Spinozista, establecida por Jean Préposiet que va hasta 1973, ningún libro específicamente dedicado al *Tratado Político* figura en el capítulo X que contiene los comentarios en torno a la obra, mientras que todas las otras obras de Spinoza, incluida la correspondencia y el *Tratado Breve* dieron lugar a estudios tanto en Francia como en el extranjero⁵. Por supuesto que grandes comentaristas han analizado el pensamiento político de Spinoza y abordaron el *Tratado*⁶, pero

¹ El artículo que sigue fue publicado originalmente con el título « L'actualité du Traité politique de Spinoza » en el libro *La Multitude Libre Nouvelles. Lectures du Traité Politique*, de Éditions Amsterdam (Paris, 2008) y bajo la dirección de Chantal Jacquet, Pascal Sévère y Ariel Suhamy. Esta traducción se publica con autorización de Éditions Amsterdam.

² Doctora en Filosofía (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso – Chile). Magister y Licenciada en Filosofía (Universidad del Valle – Colombia).

ORCID: 0000-0001-9682-0625. **E-mail:** amayala@icesi.edu.co

³ Magister y Licenciado en Filosofía (Université de Caen Normandie – Francia). **E-mail:** thomas.rimbot@posteo.net

Recibido: 5 de noviembre de 2019. Aprobado: 8 de diciembre de 2019

⁴ Ver (Paul Vernière, 1954, p. 696).

⁵ Ver (Préposiet, 1973, pp. 193-198).

⁶ Ver particularmente a (Matheron, 1969).

estos no lo tomaron como objeto central y no llevaron un estudio sistemático, párrafo por párrafo, a semejanza del trabajo emprendido para la *Ética*. En el capítulo XVIII de la bibliografía spinozista que aborda la filosofía política, Jean Préposiet observa que no hay ningún artículo concerniente específicamente y exclusivamente al *Tratado*, dejando de lado el estudio de Cesare Goretti, “Il trattato político di Spinoza”⁷.

74 En estas circunstancias, ¿cómo explicar la actualidad del *Tratado* hoy día y comprender el pasaje de un largo silencio a la multiplicación de traducciones y estudios sobre él? Antes de interrogarse sobre las razones de este cambio, es necesario notar que en un sentido el *Tratado Político* es, y siempre fue, de actualidad. En efecto, hay actualidad y actualidad. De este modo, Spinoza precisa en el escolio de la proposición 29 de la *Ética V* que «las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o bien en tanto que concebimos la existencia en relación con el tiempo y lugar determinado, o bien en tanto que la concebimos como contenida en Dios y como siguiendo la necesidad de la naturaleza divina. Las que son concebidas como verdaderas o reales de la segunda manera, las concebimos como una suerte de eternidad». Es necesario, entonces, distinguir una actualidad temporal de una actualidad eterna. Desde este punto de vista, consideraciones inactuales espacio-temporales no dejan de ser actuales eternamente. Así, cualquiera que sea la suerte histórica reservada al *Tratado*, él es de actualidad en el sentido en que posee una necesidad y una verdad bajo el aspecto de la eternidad. Esta observación, sin embargo, no permite eludir el problema de la actualidad temporal del tratado, de su eclipse y de su surgimiento en la escena filosófica. En efecto, queda comprender el pasaje de su no-actualidad temporal hacia su actualidad presente e interrogarse sobre las causas de este cambio.

I. Del silencio pasado al interés presente: las razones del cambio

En su reseña sobre la recepción del *Tratado Político*⁸, Pierre François Moreau esgrime tres razones principales por explicar que la última obra de Spinoza haya pasado en silencio. La primera, que es la más evidente, se debe al inacabamiento del tratado y su publicación tardía en las *Obras Póstumas*, que le confieren un carácter periférico y lo confinan a un estatuto de apéndice cuyo contenido queda alejado de los grandes problemas polémicos del spinozismo, como la crítica a la Santa Escritura, el estatuto de la substancia, la relatividad del bien y del mal que provocaron controversias en torno al *Tratado Teológico-Político* y la *Ética*. La segunda proviene del

⁷ (Goretti, 1927, p. 277).

⁸ Ver (Spinoza, 2005, pp. 77-79).

hecho de que el *Tratado Político* atrae menos la atención que el *Tratado Teológico-Político*, porque no tiene esa dimensión panfletaria inherente a una cuestión tan acuciante de la libertad de filosofar y, parece volver a un modo de exposición más escolar y tradicional de los diferentes regímenes deteniéndose mucho tiempo en la descripción de instituciones de la cual el lector no ve inmediatamente justificación. La tercera razón está relacionada con la presencia de una teoría de pacto social en el *Tratado Teológico-Político* que confiere a Spinoza el estatuto de interlocutor de los teóricos del derecho natural y del contrato y lo inscribe en esta línea que, de Grocio a Rousseau, se refiere a este sistema de categorías esenciales para pensar los fundamentos de la ciudad y las relaciones interhumanas. Sin embargo, la ausencia de tales categorías en el *Tratado Político* lleva a leerlo rápidamente como una simple aplicación de principios formulados anteriormente y despacharlo «sin darle importancia ni para tomarlo o refutarlo»⁹.

Si se puede estar globalmente de acuerdo con las tres razones esgrimidas por Pierre François Moreau, el hecho de que el inacabamiento del *Tratado* constituye un obstáculo que no bastaría para explicar que los comentaristas y los traductores hayan descuidado este texto durante largo tiempo. El *Tratado de la Reforma del Entendimiento* es, en efecto, un texto inacabado y publicado en las *Obras Postumas*, y él no tuvo, sin embargo, la misma suerte. Alexandre Koyré constata, en la advertencia que precede a su traducción, que «el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* ha sido considerado –con mucha razón– como uno de las fuentes más importantes para el estudio del pensamiento, al igual –con menos razón esta vez– como la mejor «introducción al estudio de Spinoza». Por eso fue muy frecuentemente editado y traducido. En Francés por E. Saisset (París, 1841) y por M. C. Appuhn (*Œuvres de Spinoza*, Vol. I, París, Garnier, sin fecha)¹⁰. El inacabamiento no es entonces un freno para el estudio de un texto. En el caso del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, al contrario, eso parece jugar como un factor que aumenta la curiosidad y que contribuye a desarrollar las investigaciones, así como lo muestran las múltiples tentativas para explicar la interrupción brutal de la reflexión y comentar la famosa fórmula «*reliqua desiderantur*», «se desea el resto». En realidad, si el inacabamiento del *Tratado Político* parece perjudicial, es sin duda a razón del carácter demasiado fragmentario y particularmente decepcionante del análisis spinozista de la democracia.

Desde este punto de vista, Pierre-François Moreau tiene razón en señalar que los análisis del *Tratado Político* parecen marcar un retroceso

⁹ Ver *Traité Politique* (en adelante TP) : (Spinoza, 2005, p. 78).

¹⁰ Ver (Spinoza, 1984, p. VII-VIII).

en relación a los del *Tratado Teológico-Político*, pero no es solamente a causa de un modo de exposición de las diferentes formas de regímenes que parece más escolar y más clásico. A los ojos de los lectores modernos, el *Tratado Político*, por su contenido, parece menos novedoso y mucho más conservador que el *Tratado Teológico-Político*. Por una parte, Spinoza enfría de entrada los entusiasmos revolucionarios precisando que «cuando dirigí mi atención a la política, no me propuse exponer nada nuevo e inaudito, sino demostrar de manera segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica.»¹¹ Este rechazo de la novedad, esta lealtad a la práctica, junto a la afirmación de la existencia de una naturaleza humana determinada, tiende a confundir a los pensadores de la libertad que aspiran a romper con la tradición y la experiencia pasada para inventar un hombre nuevo y formas políticas inéditas. Por otra parte, la apología de la democracia parece menos clara y concluyente que en el *Tratado Teológico-Político*. En el capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político*, Spinoza sostiene que el Estado democrático es «el más natural y el más próximo a la libertad que le corresponde naturalmente a cada uno»¹², y deja de lado los otros regímenes. Lo explica diciendo que solo ha tratado expresamente a la democracia porque es el Estado más ajustado con su proyecto de defender la utilidad de la libertad en la República. Es entonces a nombre de este objetivo bien delimitado que no habla de los fundamentos de los otros tipos de soberanía¹³. Al mismo tiempo, Spinoza aparece como el adalid de la democracia y un lector poco atento podría creer que él rechaza los otros tipos de regímenes, o por lo menos tiene poca consideración con ellos. En cambio, en el *Tratado Político*, cuyo objeto implica el examen tipológico de los regímenes, el privilegio concedido a la democracia se difumina, no solamente a razón del carácter incompleto del capítulo XI, interrumpido por la muerte de Spinoza, sino por la demostración de la perfección propia de la monarquía y la aristocracia. Aunque ellas no lo ponen en cuestión, los análisis dedicados a los fundamentos y las instituciones de la mejor monarquía y de la mejor aristocracia relativizan la primacía de la democracia y, sugieren que es posible adaptarse a otras formas de régimen y de conferirles una cierta perfección, variando las instituciones. Además, aunque conserve un carácter absoluto, la democracia descrita en el capítulo XI resulta decepcionante para las esperanzas de los que, en la lectura del *Tratado Teológico-Político*, habrían podido ver en Spinoza el triunfo de una

¹¹ Ver (*TP*, I, 4).

¹² *Traité théologico-politique* (en adelante *TTP*), XVI, 11.

¹³ *Ibid.*

libertad política y de una liberación para todos. La exclusión de sirvientes y mujeres mitiga el entusiasmo de espíritus progresistas, y se comprende que ellos puedan preferir referirse al *Tratado Teológico-Político* que expone los principios de la democracia en su generalidad, a cambio del *Tratado Político* cuyas afirmaciones problemáticas no dejan de avergonzarlos. Es cierto que la tesis del capítulo final del *Tratado Político*, según la cual las mujeres no son por naturaleza iguales a los hombres y no pueden rivalizar con ellos en fortaleza de ánimo ni ingeniosidad, tesis que conduce a Spinoza a concluir que «no puede suceder, sin gran daño a la paz, que hombres y mujeres gobiernen a la par»¹⁴ es perturbador en nuestra época y choca con la ideología retrospectiva de lo «políticamente correcto». Los que gustan de Spinoza y adhieren a su pensamiento se creen a menudo a excusar o justificarlo, o si no se puede, son tentados a eludir la dificultad y se refugian en un silencio púdico. Alexandre Matheron ha hecho prueba de un gran coraje intelectual por quebrantar este silencio procurando comprender, en lugar de lamentar, poniendo en evidencia la lógica que ha conducido a Spinoza a excluir del poder a las mujeres y los siervos¹⁵. En suma, el *Tratado Político* puede parecer un retroceso o una regresión visto en relación con el *Tratado Teológico-Político*, de suerte que así parece menos atractivo. El análisis detallado de las instituciones monárquicas y aristocráticas, que a veces se apoya sobre modelos históricos pasados, puede además parecer fechado por espíritus que sufren de neopatía, o difícil e inútil por los que sólo ven en él una aplicación particular de los principios generales del pacto social.

77

¿Cómo comprender, entonces, el cambio de opinión que en nuestra época lleva a considerar el *Tratado Político* como tema actual de gran importancia? Efectivamente, por muy paradójico que esto parezca, son las razones mismas del desinterés de ayer las que van a explicar en gran parte el interés de hoy.

Sin entrar en un análisis exhaustivo de los motivos de esta atención recientemente dirigida al *Tratado*, hay que notar que después de una lectura atenta, el rechazo spinozista de la utopía y de la novedad a todo precio, que se dibuja en el primer capítulo, ya no aparece como la marca de un conservatismo, sino como la condición de una verdadera reforma que consiste en promover la libertad sin transformación de la naturaleza humana. La originalidad política de Spinoza se debe principalmente, en efecto, a su concepción de la libertad que concilia el realismo del determinismo natural con la potencia, y que evita el doble escollo de la utopía devastadora y de la resignación fatalista. Spinoza no busca inventar un hombre nuevo, de una

¹⁴ TP, XI, 4.

¹⁵ Ver (Matheron, 1977).

naturaleza diferente, proyecto que desemboca generalmente en prácticas totalitarias. Por esa razón su pensamiento ha podido servir de refugio a ciertos filósofos marxistas que ya no se reconocen en las teorías revolucionarias después del periodo stalinista y su cortejo de purgas, de liquidaciones, y de campos de rehabilitación. Spinoza se esfuerza por pensar las condiciones que permitieron al hombre *tal y como es* de alcanzar un máximo de potencia y de libertad. Él no piensa en extirpar los afectos nocivos de los hombres, sino en producir las condiciones donde ellos no se puedan manifestar. No se trata de soñar un hombre enteramente racional y totalmente exento de pasiones. En efecto, si damos crédito al prefacio del *Tratado Teológico-Político*¹⁶, el más sabio de los hombres está propenso al temor y a la superstición siempre que las circunstancias sean amenazantes para él. Es importante entonces procurar que tales circunstancias pasen lo menos posible a fin de encauzar las pasiones desde su fuente. Es en este sentido que podemos hablar de una doctrina realista y de un rechazo a la utopía.

78

Pero este realismo no se acompaña de resignación frente a las pasiones. Generalmente las teorías políticas que hacen referencia a una naturaleza humana imposible de cambiar se sirven de este argumento para justificar un inmovilismo social y defender una posición conservadora. La invocación de una naturaleza humana es frecuentemente asociada a tesis reaccionarias que encierran al hombre en un conjunto de características fijas y en un orden social intangible. Ella engendra el pesimismo y la fatalidad que son aprovechados por los privilegiados y los más poderosos. Spinoza toma las cosas de otra forma porque él no concibe la naturaleza humana como un conjunto de características estáticas, sino como una potencia de actuar dinámica cuyas facetas aún no están todas experimentadas. Si el espíritu es la idea del cuerpo y de sus afecciones, es necesario reconocer que ninguno sabe lo que puede un cuerpo y que se debe explorar este poder de afectar y ser afectado que lo define. Si todo está determinado, sin embargo nada está de antemano destinado para llegar a ser. La ilusión de la predeterminación viene de una confusión entre la eternidad y la duración, como si la esencia precediera a la existencia.

Spinoza invierte entonces el argumento del que se sirven los reaccionarios, para hacerlo un motor de dinamismo y de progreso. Si él rechaza la idea de una metamorfosis total, de un cambio radical de naturaleza, él reconoce la plasticidad del hombre cuya esencia no es fija, sino activa en tanto que ella se presenta bajo la forma de una potencia productora de efectos. Se trata de desplegar todo lo que está contenido en la naturaleza.

¹⁶ *TTP*, prefacio, §2.

Spinoza no es, entonces, el defensor de un hombre nuevo, ideal; no ofrece «futuros prometedores», intenta pasar de una menor a una mayor perfección, alcanzar la potencia máxima. Esta búsqueda va a traducirse políticamente en el pasaje de un Estado que gobierne con legitimidad al mejor Estado que gobierne óptimamente basándose en la razón¹⁷. La verdadera revolución no consiste en negar el hombre antiguo, sino en remediar la impotencia de sus pasiones produciendo otros afectos que vienen a equilibrarlos o suplantarlos. La política debe, entonces, liberarse del moralismo. Spinoza nos recuerda que cuando reflexionó sobre la manera de instituir una sociedad tenía «como meta no reírse de las acciones de los hombres, no deplorarlas, aún menos maldecirlas – sino solamente comprenderlas¹⁸». Comprender, esto no es excusar, es poner al descubierto el encadenamiento de causas que producen tales y tales efectos, para poder substituirlos con otra cadena de causalidad que no engendre más la servidumbre, sino la libertad.

Para esta concepción de la libertad, entendida como una expresión de la necesidad interior, de una potencia de actuar de una manera adecuada, Spinoza nos libera del libre arbitrio y de las ficciones políticas a que da lugar. La creencia en el libre arbitrio engendra el odio, porque conduce a pensar que el otro es responsable de sus actos, que los cumple voluntariamente e intencionalmente, mientras que en realidad está determinado a actuar, desde dentro, cuando se trata de acciones donde es causa adecuada o total, o desde el exterior, cuando sufre pasiones de las que es causa inadecuada o parcial. Esta ilusión de libre arbitrio conduce a pensar falsamente la constitución del Estado bajo la forma de un contrato en el que los hombres responsables y racionales se comprometen a respetar al otro para ver sus propios derechos garantizados. La idea de contrato reposa en gran parte sobre la ficción de hombres solitarios racionales, que deciden por algún supuesto decreto renunciar a sus prerrogativas para transferir sus derechos al Estado. No obstante, los hombres nacen ignorantes y son dominados por las pasiones, de suerte que no queda claro como ellos podrían «estipular y prometer muy firmemente tener el control según el solo mandato de la razón¹⁹». Desde este punto de vista, la desaparición en el *Tratado Político* del concepto de pacto social fundado sobre el mito de la promesa, que figura en el *Tratado Teológico-Político*, es menos el indicio de una debilidad especulativa, que condenaría la última obra de Spinoza a un rol de simple aplicación de los principios enunciados en otro lugar, más bien lo que indica es el signo de una potencia de pensamiento profundamente original en el campo de la

¹⁷ Ver *TP*, V, 1.

¹⁸ *TP*, I, 4

¹⁹ *TTP*, XVI, 5.

filosofía clásica²⁰. Así, lo que podía desviar al lector del *Tratado Político* va a devenir un motivo para examinarlo más de cerca. En su obra *La Philosophie politique de Spinoza*, publicado en 1976, Lucien Mugnier-Pollet insiste sobre la ausencia de la teoría del contrato social en el *Tratado Político* y subraya la positividad de esta: «en este texto, lo primero que llama la atención es la desaparición del contrato en tanto que momento constitutivo del Estado. Si bien la palabra contrato podrá encontrarse, es de forma completamente accidental. Los textos que concernientes a la salida del Estado de naturaleza y la entrada en al [estado] civil no hacen ninguna alusión a ningún compromiso o a una promesa cualquiera de los individuos²¹.» El comentador va un poco más lejos: «el abandono del contrato presenta un doble beneficio: libra a la teoría política de elementos artificiales y ficticios, por decirlo utópicos, instalando la génesis del Estado en un clima naturalista»²². Es este naturalismo radical y dinámico lo que puede explicar el interés actual por el *Tratado Político*. Spinoza piensa la constitución de una sociedad política como la organización de una multitud que anuda relaciones afectivas más y más complejas y, que por el juego de la imitación de los afectos, el intercambio de temores y de aspiraciones comunes, se regula para formar un cuerpo político dotado de reglas que expresan la potencia colectiva²³. La multitud (*multitudo*), a través del juego de las relaciones interindividuales, se organiza y posee una fuerza instituyente propia que vuelve inútil el recurso de la tesis de un contrato para formar el Estado civil. Por eso la desaparición de la idea de un pacto abre la vía a nuevas investigaciones de las que es importante ahora determinar las grandes líneas.

II. Las relecturas actuales del *Tratado Político*

Es claro que las referencias a las concepciones políticas de Spinoza no datan de ayer²⁴, y hoy múltiples análisis son igualmente realizados para examinar cómo su teoría del derecho y el Estado ofrece una alternativa al pensamiento liberal por una parte, al marxismo por otra²⁵. Sin embargo, hay que distinguir el uso político general que se hace de Spinoza, del uso del

²⁰ Ver especialmente el artículo de (Matheron, 1990).

²¹ Ver (Mugnier-Pollet, 1976, p. 121).

²² Mugnier-Pollet, 1976, p. 123.

²³ Ver *TP*, II, 16 y 17.

²⁴ Ver sobre este punto (Citton, 2006, cap. XII y XIII); ver igualmente (Bloch, 1990); (Tosel, Moreau y Jean Salem, 2007, pp. 455-486); así como (Quiviger, 2008): ver el capítulo II: «L'inflexion spinoziste et l'horizon matérialiste».

²⁵ Ver sobre este punto (Tosel, 2007, pp. 515-523); (Fischbach, 2005); (Dardot, Laval y Mouhoud, 2007); (Spector, 2007, pp. 27-45).

Tratado Político en su especificidad²⁶. Es por eso que se tratará únicamente aquí de volver sobre el uso actual de conceptos centrales o propios de esta obra, como el de multitud, al cual se refieren Antonio Negri y Michaël Hardt²⁷, así como la revista epónima fundada en el 2000, o como el de *quasi mens* del Estado a partir del cual Étienne Balibar elabora la categoría de transindividualidad. No puede haber duda que estos dos conceptos de «multitud» y de «transindividualidad» ocupan hoy un lugar importante en la escena de la filosófica política, porque ellos constituyen, cada uno a su manera, una tentativa para pensar la relación entre la singularidad y lo común y esbozar los contornos de una sociedad política evitando la doble tiranía del individualismo y del totalitarismo.

Antonio Negri es tal vez el primero en haber atraído la atención sobre el rol central y original del concepto de *multitudo* en el *Tratado político*. El término está ya presente de manera incidental en el *Tratado teológico-político*, pero no tiene la importancia y la positividad que le son conferidas en el *Tratado político*. Es a partir de una interpretación de este concepto spinozista que Antonio Negri elabora su propia definición ontológica de la multitud y funda su enfoque político de poder y de potencia²⁸. El filósofo italiano reivindica abiertamente esta filiación: «es claro que los orígenes del discurso sobre la multitud se encuentran en la interpretación subversiva del pensamiento de Spinoza. Nunca se cansara lo suficiente en insistir sobre la importancia del presupuesto spinozista²⁹.» Sin entrar en el análisis detallado de la interpretación de Antonio Negri que ya ha sido objeto de numerosas discusiones³⁰, es importante para nuestro propósito precisar más exactamente lo que el concepto de multitud desplegado por Negri toma prestado del autor del *Tratado político*. Si tomamos en consideración los tres rasgos principales que caracterizan a la multitud en Negri, la deuda parece evidente. Concebida como un conjunto de singularidades, la multitud es primeramente «el nombre de una inmanencia», contra todos los avatares de la trascendencia del poder

²⁶ Véase a este respecto la introducción de Laurent Bove al *Traité politique*: (Spinoza, Paris, 2002, p. 9-106), así como la de Charles Ramond, Paris, PUF, 2005, pp. 7-43.

²⁷ Ver (Hardt y Negri, 2000; 2004).

²⁸ Ver (Negri, 2002, pp. 36-48).

²⁹ Ver (Negri, 2002, p. 41).

³⁰ Ver especialmente el análisis crítico del libro de Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude, guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, realizado por Pierre Macherey, en el marco de las manifestaciones de Citéphilo en el Palais des Beaux-Arts de Lille, el 19 de noviembre de 2004, que se pueden leer en la siguiente dirección: <http://www.univ-lille3.fr/set/machereynegri.html>, así como la respuesta de Antonio Negri al texto de Pierre Macherey publicada en el nº2 de la revista *Multitudes* (otoño 2005).

soberano³¹. Aunque Spinoza no opone expresamente la multitud al pueblo como lo hace Negri, es innegable que en este último la multitud se sitúa siempre sobre un plano de inmanencia y que la constitución de un soberano no es la institución de un poder trascendental, sino la expresión organizada del derecho natural que sigue manteniéndose siempre y por todas partes³². El fundamento de la soberanía no puede ser comprendido en los términos del contractualismo y del pensamiento trascendental al que este conduce.

Multitud es, en segundo lugar, «un concepto de clase³³». El concepto de clase no es evidentemente de convicción spinozista, sin embargo, es necesario notar que Negri realiza una revisión de este término para poner el acento sobre la productividad de la multitud. No identifica el concepto de «la clase de la multitud» con el de clase obrera y lo amplía a todos los individuos que operan y cooperan y que son explotados. Entonces, reinvierte en este concepto la idea spinozista del entrelazamiento de las causas y de las potencias de actuar, de afectar y ser afectado. La referencia a la multitud le permite así salir del obrerismo, de englobar todos los agentes de producción y de tener en cuenta los nuevos modos de expresión productiva que siempre tienden a ser más inmateriales e intelectuales. La multitud es una multiplicidad actuando, es un actor social que no constituye un cuerpo unido como el pueblo, sino que puede auto-organizarse a diferencia de una masa informe.

La multitud dispone entonces de una potencia propia. Es esta su tercera característica. «La multitud es el concepto de una potencia³⁴.» Tomando a Spinoza, Antonio Negri insiste sobre la potencia de actuar, y en primer lugar sobre la de los cuerpos que se mezclan y se transforman dentro del juego de sus relaciones. Es sobre este punto que se reclama lo más vinculante con el filósofo holandés: «como temática enteramente spinozista, nosotros tenemos ante todo la del cuerpo, y en particular la del cuerpo potente. «Ustedes no saben lo que puede un cuerpo». Y la multitud es el nombre de una multitud de cuerpos³⁵.» Es el cuerpo contemplado como multitud de multitudes capaz de actuar en común el que va a servir de modelo al pensamiento de una organización política democrática, sin absorción de las singularidades en una unidad abstracta. «Si la multitud debe formar un cuerpo, éste puede sólo continuar como una composición abierta, plural, sin jamás devenir una entidad unitaria dividida en función de órganos

³¹ Ver (Negri, 2002, p. 36).

³² Ver *Carta L*.

³³ Ver (Negri, 2002, p. 36 y ss.).

³⁴ Ver (Negri, 2002, p. 36 y ss.).

³⁵ Ver (Negri, 2002, p. 36 y ss.).

jerarquizados»³⁶. La composición y la producción de lo común son el fruto alegre de la comunicación y de la colaboración a través del trabajo vivo y no resultan de un poder impuesto desde arriba. Entonces, de la lectura del *Tratado político*, Hardt y Negri extraen la idea de una democracia sin representación ni jerarquía fundada sobre una relación, a la vez abierta y estrecha, entre singularidad y multitud. Sin explicar más el uso propio que ellos hacen de esto, que no es el objeto directo de nuestro ensayo, es claro que la última obra de Spinoza les suministró herramientas intelectuales, conceptos operatorios destinados a pensar nuevas formas de acción, de organización y de resistencia frente a la dominación.

Contra las críticas que esta lectura ha planteado, y que se refieren en gran parte a la posibilidad de constituir realmente un cuerpo democráticamente organizado, Antonio Negri vuelve, en trabajos más recientes³⁷, sobre las relaciones entre singularidad y multitud en el desarrollo del pensamiento político de Spinoza. Distingue, entonces, dos maneras de singularidad de ser de la multitud. La primera manera es de *ser multitud* (*essere moltitudine*)³⁸; es por así decir un hecho de la existencia y se refiere a la relación de singularidades que se unen en virtud de un principio de utilidad, lo que no pasa sin tensiones y mutaciones. Esta manera de *ser multitud* se basa en el hecho que «excepto a los hombres, no hemos conocido en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar y que podamos unir a nosotros con amistad o con algún género de relación»³⁹. La vertiente política de este modo de *ser multitud* correspondería a una sociedad ilusoria sin Estado, sin construcción de un proyecto colectivo común de existencia. La segunda manera es la de *hacer multitud* (*fare moltitudine*)⁴⁰: se basa en un proceso constitutivo, a la vez material y colectivo, dirigido por una pasión común. La multitud así posee un poder constituyente y su potencia define el derecho público y el Estado. La expresión democrática y el conceso activo substituyen al contrato. Este *hacer la multitud* es la producción de nociones comunes por parte de las singularidades activas que expresan sus deseos, sus valores. Es un proceso constitutivo que implica un movimiento ético para lo cual las singularidades, a través y a pesar de los conflictos, construyen lo común y lo comparten en un mismo amor. Es por esto que Antonio Negri afirma que «la multitud tal como se ha redescubierto en Spinoza, sirve para leer esta plenitud de la realidad y de la historia que las singularidades

³⁶ Ver (Hardt y Negri, 2004, p. 226).

³⁷ Ver (Negri, 2007, p. 287-297).

³⁸ Ver (Negri, 2007, p. 290).

³⁹ Ética, (en adelante É), IV, apéndice, XXVI.

⁴⁰ *Ibid.*

construyen»⁴¹. Por tanto, el *Tratado político*, en tanto que da a pensar la multitud, aparece como un instrumento actual que sirve de marco de lectura de la realidad y de la invención de una democracia absoluta.

Es igualmente a favor de una lectura atenta de esta obra que Étienne Balibar viene a conceder una dimensión política esencial al concepto de «transindividualidad», que retoma de Simondon, para repensarlo de una nueva forma. Comprender el poder constituyente de la multitud, es analizar cómo un complejo de individuos distintos pueden formar un cuerpo político. Se trata de pensar un conjunto de relaciones estables entre los movimientos de individuos de los que la legislación es la expresión, es decir, una composición dotada de una forma que se conserva a través de los cambios. Sin embargo, clásicamente desde los trabajos de Alexandre Matheron, la constitución del Estado es pensada sobre el modelo de la formación de un individuo. De ese modo, Étienne Balibar la presentaba en su libro de 1985, *Spinoza et la politique*: «el Estado debe entonces ser pensado él mismo como un individuo o más exactamente *como un individuo de individuos* teniendo un «cuerpo» y un «alma» o un «pensamiento» (*mens*)»⁴². El comentarista, no obstante, señalaba que no puede limitarse a esta asimilación, que puede envolver concepciones totalmente divergentes según si la individualidad del Estado es pensada como real o metafórica, natural o artificial, mecánica u orgánica⁴³. Volviendo sobre su interpretación de 1985, Balibar se interroga más a fondo sobre la extraña expresión que aparece bajo la pluma de Spinoza en el §2 del capítulo III del *Tratado político*, donde el derecho del Estado o del soberano es definido como derecho natural determinado por la potencia de la multitud conducida como por un solo espíritu (*quae una veluti mente ducitur*). Él procura dar un estatuto teórico a la idea de esta *quasi mens* evocada en varias ocasiones por Spinoza⁴⁴ para describir el derecho y la potencia del cuerpo político, y constata que no puede ser reducida ni a un agregado de individuos ni a un individuo completo. Balibar interpreta lo anterior, entonces, como el pasaje de la individualidad a una transindividualidad. Esta *quasi mens* corresponde para Étienne Balibar a un espíritu transindividual, es decir, a la identidad mental de un compuesto

84

⁴¹ La traducción es nuestra. «*La moltitudine, così come l'ho riscoperta in Spinoza, serve per leggere quel pieno della realtà e della storia che le singolarità costruiscono.*». Ver «Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero político di Spinoza», art. cit., p. 297.

⁴² Ver (Balibar, 1985, p.79).

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ver TP, III, 2; TP, III, 5; TP, IV, 1; TP, VI, 19; TP, VIII, 19.

que sobrepasa a los individuos⁴⁵. Étienne Balibar utiliza el concepto de «transindividual» como un instrumento teórico para comprender la constitución de un cuerpo político y la potencia de la multitud no como un individuo dado y completo, sino como un Cuasi-individuo que trasciende las individualidades singulares. Transindividual es así un concepto límite que se sitúa a la orilla del campo de aplicación de la noción de individuo, y que ofrece una alternativa al pensamiento clásico del cuerpo político como sujeto cuya unidad es dada de manera inmanente o trascendente. La noción de sujeto soberano, sea aprehendida bajo la forma de un hombre dotado de una personalidad singular o de un Estado dotado de una personalidad jurídica, presupone la existencia de entidades libres y se basa en la ficción de individuos separados actuando como substancias autónomas. Esta noción admite la libertad y la individualidad como datos infranqueables y dados que se quedan necesariamente ininteligibles, porque están aislados de las causas que los producen. En realidad, se trata más bien de dar cuenta del proceso de liberación y de individuación exhibiendo las causas que presiden a su existencia. No es entonces en término de personas, sino de relaciones inter-individuales y transindividuales que es necesario pensar.

85

Para comprender la constitución de un cuerpo político y sus movimientos sociales es, entonces, necesario determinar el origen y la naturaleza de esta *quasi mens* por la cual la multitud es conducida y determinar la manera como se forma o se destruye. A través de esta noción de *quasi mens* nos enfrentamos, según Étienne Balibar, a un régimen transindividual de producción y de asociación de ideas, a un complejo de afectos comunes y colectivos, sobre el que es importante pensar su relación con el *ingenium* propio de cada uno. Este *ingenium*, en el que Étienne Balibar tiene la tentación de ver un núcleo que resiste en parte a la asimilación, es modelado por las ideas transindividuales. Así, todos los procesos mentales, por más individualizados que ellos sean, comporten una dimensión transindividual⁴⁶. Lo transindividual es entonces este individuo-límite que invita a interrogarse con respecto a la naturaleza de las formas de la individualidad en Spinoza. Permite denunciar la ilusión antropomórfica que conduce a representarse todos los procesos de individuación sobre el esquema del individuo humano y, ofrece un otro modelo para analizar las relaciones entre los cuerpos y los espíritus, los movimientos físicos y la asociación de ideas.

⁴⁵ Ver sobre este tema, (Balibar, 1996 ; 2001 ; 2002); incluido en Riccardo Caporali, Vittorio Morfino y Stefano Visentin, *Individuo e moltitudine, op. cit.*, pp. 13-46. Es a esta última versión a la que nos remitimos.

⁴⁶ Étienne Balibar, «Individualité et transindividualité chez Spinoza», art. cit., p. 44.

La referencia al *Tratado político* no se impone solamente en el campo de la filosofía política contemporánea, tiene un alcance más ampliamente interdisciplinar. Conciérne especialmente a las ciencias económicas y sociales y demuestra el dinamismo y la fecundidad extra-filosóficas del pensamiento de Spinoza. Ya numerosos conceptos spinozistas han sido reinvertidos en el pensamiento económico. El ejemplo más notable es sin duda el del economista Frédéric Lordon⁴⁷ que utiliza la teoría del *conatus* en la línea de los trabajos de Laurent Bove⁴⁸. Él usa el *conatus* entendido como la expresión de una existencia interesada en ella misma para renovar las perspectivas de las ciencias económicas contemporáneas y, alejarlas de la antinomia estéril que opone los partidarios del utilitarismo radical y los partidarios del MAUSS⁴⁹ marcados por las problemáticas del autor del *Essai sur le don*. Ya presente en la *Politique du capital*, la referencia a Spinoza deviene así central en su último libro, *L'Intérêt souverain*, que se presenta explícitamente como «un ensayo de antropología económica spinozista». No obstante, en esta obra se trata más de un uso de la Ética que de los conceptos propios del *Tratado político*. Sin embargo, la referencia al *Tratado político* deviene más y más importante en la orientación de las investigaciones de Frédéric Lordon⁵⁰, como lo demuestra el volumen *Spinoza et les sciences sociales*, que él dirigió con Yves Citton⁵¹. La segunda parte dedicada a los conceptos spinozistas⁵², es un ejemplo particular de la manera en la que el *Tratado político* es utilizado actualmente y puesto a prueba en el laboratorio de las ciencias sociales. El primer ejemplo que ilustra esta fecundidad del *Tratado* se refiere al isomorfismo entre la génesis del Estado y la de la moneda y tiene como objetivo dar cuenta de la adhesión a las instituciones monetarias. Apoyándose en los trabajos de Alexandre Matheron y de Antonio Negri dedicados a la potencia de la multitud y a su fuerza constituyente, Frédéric Lordon y André Orléan recogen en el *Tratado político* un modelo

⁴⁷ Ver (Lordon, 2003a ; 2003b).

⁴⁸ Ver (Bove, 1996).

⁴⁹ Movimiento anti-utilitarista en ciencias sociales. Para un análisis de este movimiento, ver (Lordon, 2006, p. 16 y ss).

⁵⁰ Ver (Lordon, 2008). Damos las gracias a Frédéric Lordon de habernos dado este artículo.

⁵¹ Publicado por las Éditions de Amsterdam. Ver particularmente la introducción «Un devenir spinoziste des sciences sociales», p. 15-43, donde Yves Citton y Frédéric Lordon (2006) emiten cinco tesis-posiciones que definen un conjunto/suelo/base común susceptible de definir un spinozismo en las ciencias sociales: el spinozismo es un naturalismo integral, un determinismo integral, un antihumanismo teórico; denuncia de antemano las ilusiones del individualismo metodológico y propone un enfoque puramente relacional de las realidades humanas. Los dos autores analizan luego la emergencia spinozista en las ciencias sociales así como la construcción en curso y en proyecto.

⁵² Ver los capítulos IV y V, pp. 125-187.

que permite esclarecer el fenómeno económico de la moneda. Constatando una analogía entre el modelo de la génesis del Estado en el *Tratado político* tal como la reconstruyó Alexandre Matheron⁵³ y el modelo de la génesis de la moneda tal como André Orléan, en particular, lo ha establecido⁵⁴, ellos trasladan los principios de la filosofía política de Spinoza con el orden monetario y los hacen ver así, concretamente, operando en otro dominio que su marco de origen⁵⁵. Frédéric Lordon y André Orléan sostienen que lo monetario es un modo particular de expresión de *la potentia multitudinis*. Ellos utilizan así la gramática de la potencia para comprender no solamente el proceso de engendramiento, sino igualmente la crisis y los declives de esta institución que es la moneda. En consonancia con la teoría política de Spinoza, muestran que lo que confiere a la moneda su valor de representante de la riqueza es un cierto afecto común y estudian los mecanismos de producción, reproducción y destrucción de este afecto. El laboratorio monetario ofrece así una experiencia de tamaño real que permite poner a prueba y verificar los principios políticos de Spinoza.

En una línea diferente, un segundo ejemplo de concepto operativo spinozista es analizado en el capítulo V y concierne a la definición de una comunidad de acción a partir de la multitud⁵⁶. El sociólogo Philippe Zarifian toma prestado también este concepto del *Tratado político*, pero a diferencia de Antonio Negri, lo entiende como una composición de individualidades marcadas, más frecuentemente, por una doble servidumbre, con respecto a las pasiones y al poder soberano. Entonces, trata de pensar la emancipación de esta multitud sujeta a un régimen pasional para promover lo que él llama una «comunidad de acción», a saber, la emergencia de una conducta común colectiva bajo la dirección de la razón. La comunidad de acción, cuyos movimientos sociales y los colectivos de trabajo proporcionan una ilustración, surge durante los procesos de transición de afectos pasivos a afectos activos; ella asocia la firmeza de la resistencia a la opresión, a la generosidad que nace de la cooperación. «La comunidad de acción es una suerte de multitud que tiende a superar el régimen de las pasiones [...] y que] se abre a la razón, es decir, al conocimiento adecuado de su situación y de su potencia, haciendo emerger una nueva racionalidad orientada hacia

⁵³ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit.

⁵⁴ Ver principalmente Michel Aglietta y André Orléan, *La Violence de la monnaie*, Paris, PUF, 1982; Michel Aglietta y André Orléan (éd.), *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998; Michel Aglietta y André Orléan, *La Monnaie entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob, 2002; (Théret, 2007).

⁵⁵ Ver «Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie: le modèle de la *potentia multitudinis*», en *Spinoza et les sciences sociales*, op. cit., capítulo IV.

⁵⁶ Ver (Zarifian, 2008, pp. 171-186).

la libertad»⁵⁷. Es verdad que estas comunidades de acción son limitadas, pero pueden también perdurar en un registro ético que se traduce por una emancipación ligada al conocimiento de su potencia y, a la vez, un compromiso con las maneras de vivir y de pensar.

Más allá de los avatares de su historia, el *Tratado político* es, entonces, efectivamente la obra de un Spinoza actual. Se convirtió en un bien compartido y da instrumentos de pensamiento inéditos permitiendo la renovación del análisis del poder y de las instituciones, rompiendo el yugo de divisiones disciplinarias rígidas. Entonces, ha pasado la época donde Lucien Mugnier-Pollet se asombraba de ver que los lectores franceses, entre otros, sólo otorgaban un lugar completamente secundario al pensamiento político de Spinoza. El comentarista explicaba este desinterés por razones históricas: la moral individualista del tiempo que conducía a interpretar el pasaje de la servidumbre a la libertad «privilegiando la ascesis y el éxito del hombre solitario»⁵⁸. Signo de que los tiempos han cambiado, y que los estragos del individualismo triunfante llaman más que nunca a la constitución de multitudes libres y de cuerpos políticos alegres como formando un solo espíritu.

88

Referencias bibliográficas

- Aglietta, M. y Orléan, A. (1982). *La Violence de la monnaie*. París, Francia: PUF
- Aglietta, M. y Orléan, A. (Ed). (2002). *La Monnaie souveraine*. París, Francia: Odile Jacob.
- Balibar, É. (1985). *Spinoza et la politique*. París, Francia: PUF.
- Balibar, É. (1996). Individualité et transindividualité chez Spinoza. En P.-F. Moreau. (Ed.), *Architectures de la raison, mélanges offerts à Alexandre Matheron* (pp. 35-46). París, Francia: ENS Éditions.
- Balibar, É. (2001). Potentia multitudinis, quae una veluti menti ducitur. En M. Senn, M. Walther (Eds.). *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza* (pp. 105-137). Zúrich, Suiza: Schulthess.
- Balibar, É. (2002). *Spinoza. Il transindividuale*. Milán, Italia: Edizioni Ghibli.
- Bloch, O. (dir.). (1990). *Spinoza au XVIIIe siècle*. París, Francia : Méridiens Klincksieck.
- Bove, L. (1996). *La Stratégie du conatus*. París, Francia: Vrin.
- Citton, Y. (2006). *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*. París, Francia: Éditions d'Amsterdam.
- Citton Yves, L. F. (Eds.). (2008). *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*. París, Francia: Amsterdam Editions.

⁵⁷ Ver (Zarifian, 2008, p. 179).

⁵⁸ Ver (Mugnier-Pollet, 1976, p. 9).

- Dardot P., Laval C., Mouhoud M. El. (2007). *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*. Paris, Francia: La Découverte.
- Fischbach, F. (2005). *La Production des hommes. Marx avec Spinoza*. Paris, Francia: PUF.
- Goretti, C. (1927). Il trattato político di Spinoza. *Rivista di filosofia*, 18(3), 235.
- Hardt Michaël, Negri, Antonio. (2000). *Empire*. Paris, Francia: Exils.
- Hardt Michaël, Negri, Antonio. (2004). *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*. Paris, Francia: La Découverte.
- Lordon, F. (2003a). Conatus et institutions. Pour un structuralisme énergétique. En *L'Année de la régulation*. 2003-2004 (pp. 111-146). Paris, Francia : Presses de Sciences Po.
- Lordon, F. (2003b). Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente. En *L'Année de la régulation*. 2003-2004 (pp.147-166). Paris, Francia : Presses de Sciences Po.
- Lordon, F. (2006). *L'Intérêt souverain*. Paris, Francia: La Découverte.
- Lordon, F. (2008). La légitimité n'existe pas. Éléments pour une théorie des institutions. En *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* No. 53. Paris, Francia : L'Harmattan.
- Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Francia: Editions de Minuit.
- Mugnier-Pollet, L. (1976). *La Philosophie politique de Spinoza*. Paris, Francia: Vrin
- Matheron, A. (1977). Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste. En *Revue philosophique*, t. 167, (2), 181-200.
- Matheron, A. (1990). Le problème de l'évolution de Spinoza, du Traité théologico-politique au Traité politique. En Edwin Curley et Pierre-François Moreau (Eds), *Spinoza, Issues and Directions (The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference)*. Leiden, Paises Bajos: E.J. Brill.
- Negri, T. (2002). Pour une définition ontologique de la multitude. *Multitudes*, (9), pp. 36-48.
- Negri, T. (2007). Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza. En R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (Eds.), *Spinoza: Individuo e moltitudine* (pp. 287-297). Cesena, Italia: Il Ponte Vecchio.
- Préposiet, J. (1973). *Bibliographie spinoziste, Annales littéraires de l'université de Besançon*. Paris, Francia: Les Belles Lettres.
- Quiviger, P.-Y. (2008). *Le Principe d'immanence. Métaphysique et droit administratif chez Sieyès*. Paris, Francia: Champion.
- Spector, C. (2007). Le spinozisme politique aujourd'hui, Toni Negri, Étienne Baliba. *Esprit*, (334), 27-45.
- Spinoza, B. (1925). *Opera*. Vol III. Heidelber, Alemania : Editorial Reviews.
- Spinoza, B. (1984). *Traité de la réforme de l'Entendement*. Paris, Francia: VRIN.
- Spinoza, B. (2002). *Traité politique*. Paris, Francia: Le Livre de Poche.
- Spinoza, B. (2005). *Oeuvres V. Tractatus politicus/Traité Politique* (C. Ramon, Trad.). Paris, Francia: PUF.

- Théret, B. (2007). *La Monnaie dévoilée par ses crises, dos volumen*. París, Francia: Éditions de l'EHESS.
- Tosel A., Moreau P.-F., Salem J. (dir.) (2007). *Spinoza au XIXe siècle*. París, Francia: Publications de la Sorbone.
- Vernière, P. (1954). *Spinoza et la pensée française avant la révolution*. París, Francia: PUF.
- Zarifian, P. (2008). Puissance et communauté d'action (à partir de Spinoza). En Y. Citton y F. Lordon (Eds.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects* (pp. 171-186). París, Francia: Éditions d'Amsterdam.