

## SPINOZA Y EL PROBLEMA DE LA POLÍTICA

**Tadashi Yanai**

En este pequeño trabajo nos proponemos estudiar el aspecto político de la obra de Spinoza. Nuestro objetivo es exponer, de manera sucinta, tanto las ideas de Spinoza sobre la relación entre el individuo y la sociedad, como los fundamentos metafísicos de los cuales Spinoza deduce esas ideas.

El centro de nuestra atención es la parte teórica del *Tratado político*. Sin embargo, ya que nos interesamos también por comprender los fundamentos metafísicos de su argumento, creemos conveniente comenzar por un resumen de algunas de sus ideas metafísicas contenidas en la *Ética*. Luego, ya entrando en el *Tratado teórico* —aunque siempre teniendo en cuenta la *Ética* como telón de fondo—, estudiaremos los temas como: ¿qué entiende Spinoza por el derecho natural del hombre? ¿cuál es el fundamento ontológico de la sociedad para Spinoza? ¿de qué manera, según Spinoza, la sociedad se constituye en la práctica? y ¿qué derecho tiene el hombre y qué debe hacer frente a la sociedad?

Finalmente, recogeremos algunas interpretaciones de la obra spinoziana por Antonio Negri en su libro, *La anomalía salvaje*, con el fin de comprender mejor tanto la radicalidad del pensamiento político del filósofo como su sentido actual<sup>1</sup>.

### 1. El hombre, el *conatus*, y la sociedad (principalmente de la *Ética*)

Veamos, primero, algunas ideas spinozianas que se relacionan directamente con el problema del sujeto político.

**El hombre, su esencia y su potencia** Según Spinoza, el hombre es una “cosa singular” cuya esencia se define como “modo finito”. El “modo finito” es una esencia

---

<sup>1</sup> Probablemente la interpretación marxista de Negri, original y radical, no será una interpretación aceptable para todo el mundo. Sin embargo, vale la pena señalar que tres investigadores destacados (G. Deleuze, P. Macherey y A. Matheron) coinciden en reconocer que su inspiración es profundamente spinoziana. Ver los tres prefacios de la edición francesa de *La anomalía salvaje (L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza)*, PUF, 1982).

singular que expresa, de manera limitada, la esencia de Dios y de la Naturaleza<sup>2</sup>. Y, en la misma manera que a la esencia divina corresponde su “potencia” divina, a la esencia de cada “cosa singular” corresponde un determinado grado de potencia proveniente de la potencia divina. Así, “la potencia del hombre, en cuanto se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia infinita de Dios o de la Naturaleza”<sup>3</sup>.

**La existencia del hombre y las partes extensivas** La característica fundamental de los modos finitos tales como la esencia del hombre, es lo siguiente: el modo finito “no envuelve la existencia necesaria”<sup>4</sup>. Es decir, diferentemente de Dios cuya existencia es envuelta en su esencia<sup>5</sup>, la existencia del hombre tiene que ser determinada siempre de manera exterior y contingente. Según la explicación de G. Deleuze, para los modos finitos, “existir es tener actualmente un gran número de partes (*plurimae*). Estas partes componentes son exteriores a la esencia del modo, exteriores los unos a los otros: son partes extensivas”<sup>6</sup>; y “poco importa que las partes componentes se renueven a cada instante; el conjunto permanece lo mismo, mientras es definido por una relación bajo la cual sus partes dadas pertenecen a tal esencia del modo. El modo existente es así sujeto a variaciones considerables y continuas”<sup>7</sup>.

**El hombre en el estado natural** De hecho, el hombre no puede subsistir sin ingerir los alimentos, ni sin mantener relaciones permanentes, por ejemplo, con otros seres biológicos (de sus semejantes hasta los microbios). Y es precisamente por esta razón que la existencia humana (al igual que cualquier “cosa singular”) está siempre amenazada por el peligro de descomposición: ya que sus partes extensivas son exteriores a su esencia, siempre existe la posibilidad de inducir en sí misma lo que no le conviene (por ejemplo, enfermedades,

---

<sup>2</sup> *Etica*, II, Def. 1. Nuestra referencia a esta obra es básicamente de la *Etica* traducido por A. Rodríguez Bachiller (Buenos Aires: Aguilar, 1982) y de la *Ethique*, traducida al francés por Charles Appuhn (Paris: Garnier-Frères, 1965). De aquí adelante emplearemos la abreviación: *E.* al referirnos a esta obra.

<sup>3</sup> *E.*, IV, Prop.4, Dem.

<sup>4</sup> *E.*, II, Ax.1.

<sup>5</sup> *E.*, I, Prop.34.

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*. Minuit. 1968. p.183.

<sup>7</sup> Deleuze, *ibid.*, p.190. Ver también los Lemas 4, 6, 7 de la segunda parte de la *Etica*.

venenos o agresiones de los enemigos); desde este punto de vista, el hombre, en este “estado natural”, es un ser sumamente frágil<sup>8</sup>.

**Lucha de potencias** Dicho de otro modo, la existencia humana, siempre y necesariamente, está implicada en una lucha de potencias omnipresente en la Naturaleza: las cosas singulares existentes (incluidos entre ellas los seres humanos) no les convienen necesariamente los unos a los otros, a pesar de que sus respectivas partes intensivas (o las de puras potencias) convienen entre ellas, siendo derivadas, todas ellas, de la esencia divina.<sup>9</sup>

**Conatus** Así, en el seno de esta interminable lucha de potencias, la esencia de toda cosa singular (como modo existente) se determina como *conatus* o “el esfuerzo de perseverar en su existencia”<sup>10</sup>, es decir, el esfuerzo para mantener y renovar las partes extensivas que le pertenecen dentro de la relación que corresponde a dicha esencia.

**Encuentros y variación en la potencia de actuar** Evidentemente, en su modo existente, el hombre encuentra con otras cosas singulares tanto positivamente (por ejemplo, con un alimento, con un ser amado o con un aliado —lo que le causa la alegría) como negativamente (con un veneno, con un ser odiado o con un enemigo —lo que le causa la tristeza). En el caso primero, nuestra potencia de actuar se aumenta por el encuentro, y en el segundo se disminuye; lo importante es, por tanto, organizar los encuentros para aumentar siempre la potencia de actuar. Este esfuerzo de aumentar la potencia de actuar es también un aspecto del *conatus*<sup>11</sup>.

**Nociones comunes** En realidad, el encuentro positivo o conveniente, al ser humano, no sólo le ayuda a perseverar en su ser y a aumentar su potencia de actuar: este tipo de encuentro le da la posibilidad de llegar a lo que Spinoza llama “noción común”: la forma

---

<sup>8</sup> Aquí cabe preguntarse: ¿es constante la potencia del hombre? ¿o es variable? En realidad, se puede afirmar que la potencia del hombre, por un lado, es constante desde el punto de vista de su *esencia*, pero que, por otro lado, su *potencia de actuar* varía permanentemente en una fase a otra de su *existencia* —así uno nace, crece, a veces se enferma, y muere. cf. Deleuze, *ibid.* p.205.

<sup>9</sup> cf. Deleuze, *ibid.*, p.137.

<sup>10</sup> *E.*, III, Prop.7.

<sup>11</sup> *E.*, III, Prop.28.

básica del conocimiento verdadero (segundo género de conocimiento)<sup>12</sup>. Y la posesión de estos conocimientos le permite experimentar la alegría activa —alegría intensa que sólo puede provenir del ejercicio de la Razón<sup>13</sup>.

**Sociedad** ¿Cuál es, entonces, la manera más efectiva de maximizar estos encuentros positivos, que sirven tanto para aumentar nuestra potencia de actuar como para llegar a los conocimientos verdaderos (que, a fin de cuentas, nos pueden conducir, a través del conocimiento de Dios, al tercer género de conocimiento o la beatitud<sup>14</sup>)? Para Spinoza, esto es precisamente el objetivo final de la Sociedad —siempre que ésta última funcione de acuerdo con la Razón—, ya que “en la Naturaleza no hay ninguna cosa singular más útil que un hombre que vive bajo el gobierno de la Razón” y que “cuanto más busca el hombre lo que le es útil, más útiles son los hombres unos para otros”<sup>15</sup>.

## 2. El derecho natural y el estado natural

¿Cuál es la característica de la teoría política de Spinoza? Un reconocido estudioso de Spinoza, L. Dujovne lo definió de la manera siguiente: “Si se admite que las teorías sobre la sociedad se dividen en dos grupos, contractualistas y orgánicas, la de Spinoza tendría tanto caracteres de uno como caracteres del otro. Spinoza es contractualista en la medida que resguarda la libertad individual; es organicista en la medida que sostiene que la sociedad es un producto necesario de los hombres y no resultado de una creación artificial”<sup>16</sup>. En lo que sigue veremos poco a poco cómo esta postura aparentemente ambigua de Spinoza no es sino una consecuencia directa de sus ideas ontológicas.

Comencemos por ver el hombre en el estado natural. Spinoza piensa que el hombre en el estado natural tiene el derecho de hacer todo lo que puede. Dicho de otro modo, su derecho natural “se extiende hasta donde llega su potencia”<sup>17</sup>. Ahora, ¿cómo, en la práctica,

---

<sup>12</sup> *E.*, II, Prop.39.

<sup>13</sup> cf. Deleuze, *ibid.*, pp.128-9.

<sup>14</sup> Ver la quinta parte de la *Ética*.

<sup>15</sup> *E.*, IV, Prop.35, Cor. 1 y 2.

<sup>16</sup> Citado en la pp.317-8 de “Tratado político”, en las *Obras completas de Spinoza*, Tomo II. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1977.

<sup>17</sup> *Tratado político* (de aquí adelante usaremos la abreviación “*TP*”), II, 4. Al citar el texto del *Tratado político*, utilizamos la traducción castellana arriba referida.

el hombre ejerce normalmente este derecho? El caso es muy diferente del de Dios (o la Naturaleza) en el cual todo lo que se deriva de su potencia es necesariamente racional. Dice Spinoza: “Si la naturaleza humana estuviese dispuesta de tal modo que los hombres viviesen siguiendo únicamente las prescripciones de la razón, y sus esfuerzos tendieran a ello solamente, el derecho de naturaleza (...) estaría determinado únicamente por la potencia de la razón. Pero a los hombres los conduce más bien el deseo ciego que la razón, y por lo tanto la potencia natural de los hombres, es decir su derecho natural debe ser definido no por la razón sino por los apetitos que los determinan a actuar y por medio de los cuales se esfuerzan en conservarse”<sup>18</sup>. Y Spinoza no lamenta ni ridiculiza esta situación<sup>19</sup>: por muy absurdo que sea, al hacer todo esto el hombre siempre está en su derecho: “El derecho de naturaleza no obliga a los insensatos y los débiles de espíritu a ordenar sabiamente sus vidas como no obliga al enfermo a tener un cuerpo sano”<sup>20</sup>.

De todas formas, esta situación trae una consecuencia bastante grave para el hombre, si tenemos en cuenta el hecho de que “en cuanto los hombres están dominados por afecciones que son pasiones, pueden ser contrarios los unos a los otros”<sup>21</sup>. Es decir, ya que “tan poco poder tenemos de poseer una alma sana como de poseer un cuerpo sano” y que “cada cual obedece a la atracción del placer que busca”<sup>22</sup>, los hombres “son también por naturaleza enemigos unos de otros”<sup>23</sup>. Pero el peligro no sólo viene de la enemistad entre los hombres. Mucho antes que eso, como ya hemos visto, la existencia humana está constantemente amenazada por el peligro de descomposición en la continua lucha de potencias en la Naturaleza: el hombre puede ser instantáneamente neutralizado por alguna existencia mucho más potente que él.

Así, la situación del hombre en el estado natural es bastante miserable. El hombre tiene el derecho de hacer todo lo que puede, pero, debido a la multitud de amenazas tanto humanas como naturales a las que se enfrenta cotidianamente, su derecho, en realidad, se reduce al mínimo. Por eso dice Spinoza: “Mientras el derecho natural humano esté determinado por la potencia de cada cual, este derecho será en realidad inexistente o tendrá

---

<sup>18</sup> *TP*, II, 5.

<sup>19</sup> *cf. TP*, I, 1.

<sup>20</sup> *TP.*, II, 18.

<sup>21</sup> *E.*, IV, Prop. 34.

<sup>22</sup> *TP*, II, 6.

<sup>23</sup> *TP*, II, 14. Cabe señalar que, aunque esta frase puede recordar a Hobbes, la semejanza entre los dos filósofos no es más que superficial: Spinoza no habla de la enemistad entre los hombres como una fatalidad sino como algo que se produce en determinadas situaciones.

por lo menos una existencia puramente teórica porque no se dispone de ningún medio seguro para conservarlo”<sup>24</sup>. Así, puesto que “sin la ayuda mutua los hombres no podrían conservar la vida ni cultivar el alma”<sup>25</sup>, los hombres tienden también a unirse entre ellos (sin que esto anule del todo la tendencia a la enemistad debido a su deseo ciego). Y es por esta razón que Spinoza dice: “los hombres tienen una apetencia natural por el estado civil”<sup>26</sup>.

### 3. La constitución de la sociedad: potencia de la multitud y afecciones comunes

Spinoza piensa que, después de todo, la potencia del hombre no es suficientemente grande como para poder perseverar en su existencia siendo solo, y que, por eso, tienden, de manera natural, a unirse. Y vale la pena: “Si dos personas se ponen de acuerdo y unen sus fuerzas, tendrán juntas más poder y por consiguiente un derecho superior sobre la naturaleza que el que tiene cada una de ellas por separado; y cuanto más numerosos sean los hombres que pongan sus fuerzas en común, tanto mayor será el derecho de que dispongan”<sup>27</sup>.

Pero, cabe preguntarnos: ¿cómo se explica este fenómeno del aumento de la potencia o del derecho natural producido al unirse los hombres? En realidad, lo que ocurre en ese paso del estado natural al estado civil, es la constitución de un sujeto nuevo<sup>28</sup>. Ya decía Spinoza en la *Ética*: “Si muchos individuos concurren en una misma acción de tal suerte que todos sean a la vez causa de un mismo efecto, les considero a todos a este respecto como una misma cosa singular”<sup>29</sup>. La sociedad es precisamente esta colectividad de individuos que aparece como una misma cosa singular —cosa singular dotada de una potencia (o de un derecho natural) enormemente superior a la (o al) de cada individuo<sup>30</sup>. De

---

<sup>24</sup> *TP*, II, 15.

<sup>25</sup> *TP*, II, 15.

<sup>26</sup> *TP*, VI, 1.

<sup>27</sup> *TP*, II, 13.

<sup>28</sup> A. Negri, como veremos más abajo, considera este tema de la constitución del sujeto colectivo (“multitud”) como el tema fundamental no sólo de la filosofía política de Spinoza sino también toda su filosofía. En la obra de Spinoza, la palabra “multitud” aparece, por ejemplo, en el *TP*, III, 7.

<sup>29</sup> *E.*, II, Def. 7.

<sup>30</sup> En este punto Spinoza es ciertamente el precursor de la “voluntad general” de Rousseau, y de hecho utiliza esta palabra en este mismo sentido (*TP*, II, 17). Sin embargo, como dice

ahí que diga Spinoza: “no pueden desear los hombres nada más valioso para la conservación de su ser que hallarse todos de acuerdo en todas las cosas, de modo que las Almas y los Cuerpos de todos compongan en alguna manera una sola Alma y un solo Cuerpo, esforzarse todos juntos en conservar su ser y buscar todos reunidos la utilidad común a todos”<sup>31</sup>.

¿Qué significa para el individuo esta constitución de la sociedad (o la “ciudad”) como un sujeto nuevo? Por un lado, esto implica, necesariamente, que en el estado civil el individuo ya no tiene el mismo derecho que antes: es inconcebible que “la regla de la ciudad permita a cada ciudadano vivir de acuerdo con sus propias inclinaciones. El derecho natural por el cual cada uno es juez de sí mismo desaparece necesariamente en el estado civil”<sup>32</sup>. Sin embargo, por otro lado, Spinoza piensa que el individuo tampoco pierde la totalidad de su derecho natural: “el derecho natural de cada cual (considerando bien las cosas) no se extingue en el estado civil”<sup>33</sup>. Todo esto significa lo siguiente: lo que pierde el individuo al entrar en el estado civil es solamente el derecho de tomar algunas de las acciones inducidas por las pasiones; se conserva íntegramente el derecho de tomar cualquier acción bajo el gobierno de la razón, puesto que, para Spinoza, este derecho está necesariamente incluido en el derecho de la colectividad. Y Spinoza mantiene este último punto por la siguiente razón: cuando la sociedad funciona tal como se debe, es decir, cuando los hombres que constituyen la sociedad viven bajo el gobierno de la razón, “ellos se ponen de acuerdo siempre y necesariamente en naturaleza”<sup>34</sup>.

Ahora bien, Spinoza sabe muy bien que, *en la práctica*, ocurre muchas veces que la sociedad limite al individuo incluso su derecho de tomar algunas acciones guiadas por la razón. ¿Cómo se explica esto?

La respuesta de Spinoza es interesante. Piensa que, aunque es el ejercicio colectivo de la razón el que produce la más perfecta unión de los hombres, el proceso *real* de la constitución de la sociedad suele seguir otro tipo de lógica: “Como los hombres (...) se dejan guiar más por las afecciones que por la razón, resulta que si los hombres quieren concordar y poseer de algún modo una alma común, no lo harán mediante una percepción

---

Negri (ver abajo), el contexto en que se concibe este concepto es radicalmente diferente entre uno y otro.

<sup>31</sup> *E.*, IV, 18, Esc.

<sup>32</sup> *TP.*, III, 3.

<sup>33</sup> *TP.*, III, 3.

<sup>34</sup> *E.*, IV, Prop.35.

de la razón sino más bien en virtud de una afección común como la esperanza, el temor o el deseo de tomar venganza por algún daño sufrido”<sup>35</sup>; y en el estado civil “todos tienen los mismos temores y la seguridad presenta para todos las mismas causas y la regla de vida es común”<sup>36</sup>. Por tanto, según Spinoza, son en realidad las “afecciones comunes”, y no la razón, las que hacen unirse *actualmente* a los hombres y que los mantienen unidos en la forma de la sociedad.

Veamos más a fondo este proceso de constitución de la sociedad por “afecciones comunes”. Respecto a este tema, Spinoza subraya la importancia de los afectos comunes de Esperanza y de Temor. Ahora bien, “La Esperanza no es otra cosa que una Alegría inconstante nacida de la imagen de una cosa futura o pasada cuyo resultado es tenido por dudoso. Por el contrario, el Temor es una Tristeza inconstante nacida igualmente de la imagen de una cosa dudosa”<sup>37</sup>. Dicho de otro modo, la esperanza es un afecto producido por la imagen de una cosa dudosa que puede constituir un encuentro positivo para la persona (de ahí nace la alegría), y el temor es un afecto producido por la imagen de una cosa dudosa que puede constituir un encuentro negativo para la persona (de ahí la tristeza). Y puesto que muchos temores y muchas esperanzas son comunes o a los hombres en general (por ejemplo, la esperanza de encontrar un alimento o el temor de un catástrofe natural) o a un grupo de hombres (por ejemplo, la esperanza de encontrar con los aliados o el temor de encontrar con los enemigos), los hombres tienden a unirse y a mantenerse unidos por estos motivos.

Ahora bien, no es difícil comprender desde aquí el por qué en la sociedad se produce discordia, y también el por qué en la sociedad se establecen incluso leyes que son contrarias a la razón. Es porque, diferentemente del caso de la razón, estos motivos afectivos no pueden ser tan seguros ni siempre compartidos entre los miembros del grupo, puesto que en ellos constantemente se introducen en ellos los factores inciertos —factores que muchas veces se interpretan, además, de manera inadecuada. Entonces, ¿qué deberíamos hacer, según Spinoza, frente a esa sociedad que no funciona del todo bajo el gobierno de la razón? ¿qué debería hacer un individuo cuando la sociedad le limita incluso el derecho de actuar de acuerdo con la razón? Este es el punto que veremos a continuación.

---

<sup>35</sup> *TP*, IV, 1.

<sup>36</sup> *TP.*, III, 3.

<sup>37</sup> *E.*, III, Prop.18, Esc.2.

#### 4. El hombre y la sociedad: obediencia y libertad

Resumamos: tanto el individuo como la colectividad tienen la posibilidad de actuar bajo el dominio de la razón, pero, en la práctica, ambos suelen actuar más bien dominados por otras cosas. Ahora, a pesar de ello, Spinoza piensa que la sociedad, en principio, tampoco puede alejarse tanto de las prescripciones de la razón, porque si esto ocurriera la sociedad se desmoronaría completamente. Dice Spinoza: “no es posible hacer que la multitud se conduzca como guiada por un mismo pensamiento, según lo requiere un estado, cuando no existen leyes establecidas de acuerdo con las prescripciones de la razón”<sup>38</sup>. Así, aunque esto no es ninguna garantía, la sociedad *suele* funcionar, según Spinoza, *más o menos como si siguiera a las prescripciones de la razón*, para que ella misma pueda conservar su ser.

Es desde esta perspectiva que Spinoza habla del beneficio —ciertamente relativo— de la obediencia de los ciudadanos. “El que decide obedecer a las prescripciones de la ciudad, sabe que reduce su potencia”<sup>39</sup>, pero, en realidad, lo hace para ganar el enorme beneficio de la vida colectiva: salir de la desamparo total del estado natural. Y “cuanto más vive un hombre guiado por la razón (...), más constantemente cumplirá las leyes de la ciudad y se adaptará a las prescripciones del soberano del que es súbdito”<sup>40</sup>. Y a veces vale la pena obedecer incluso cuando la sociedad no parece funcionar según las leyes de la razón: “si un hombre guiado por la razón debe hacer a veces, por orden de la ciudad, lo que él sabe que es contrario a la razón, el mal se compensa ampliamente por los beneficios que obtiene del estado civil; es también propio de la razón elegir de dos males el menor”<sup>41</sup>.

Sin embargo, esto no quiere decir que Spinoza recomiende a obedecer a las prescripciones del soberano sean las que sean. El principio es “elegir de dos males el menor”, y esto no es lo mismo que aceptar todos los males que pueda ocasionar la sociedad. En efecto, dice: “aunque digamos que los hombres no dependen de sí mismos sino de la ciudad, no queremos afirmar que los hombres puedan perder su naturaleza y asumir cualquier otra”<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> *TP*, II, 21.

<sup>39</sup> *TP*, III, 3.

<sup>40</sup> *TP*, III, 6.

<sup>41</sup> *TP*, III, 6.

<sup>42</sup> *TP*, IV, 4.

Entonces, ¿cuáles son, según Spinoza, las situaciones en las que la obediencia al soberano ya deja de ser el mal menor? Por ejemplo, son las como la siguiente: “si en una ciudad reina una malicia más grande que en otras, y se cometen en ella más pecados, es porque esa ciudad no se ocupa suficientemente en lograr la concordia, porque sus instituciones no son bastante prudentes y porque no ha establecido de ningún modo un derecho civil. Un estado civil que no suprime las causa de las sediciones, en el que cabe temer continuamente la guerra y en el que las leyes son frecuentemente violadas, no difiere mucho del estado de naturaleza donde cada cual actúa según sus propias inclinaciones, con gran peligro de vida.”<sup>43</sup>. Lógicamente, en estos casos el mal menor no será necesariamente el estado civil.

Y una situación igualmente insoportable puede producirse incluso cuando aparentemente reina la paz: “Cuando en una ciudad los súbditos se abstienen de tomar las armas porque están dominados por el terror, se debe decir, no que en ella reina la paz, sino más bien que no reina la guerra. ... Pordía decirse, incluso, que una ciudad donde la paz es un efecto de la inercia de los súbditos, que son conducidos como rebaños y formados únicamente para la servidumbre, merece más bien el nombre de soledad que el de ciudad”<sup>44</sup>. Por ejemplo, “Ningún estado se ha mantenido tanto tiempo sin cambios notables como el de los turcos... Pero si la paz debe llevar los hombres de servidumbre, barbarie y soledad, no hay para los hombres nada tan desastroso como la paz”<sup>45</sup>. ¿Por qué Spinoza rechaza esta “paz” mantenida por el terror? Es porque “la paz no consiste en la ausencia de guerra, sino en la unión de las almas, es decir en la concordia”<sup>46</sup>. Evidentemente, esta “concordia”, para Spinoza, es algo más que una simple tranquilidad; el objetivo final de esta “concordia” de los hombres es para aumentar su potencia de actuar a la vez que para llegar a los conocimientos verdaderos; y esto es lo mismo que obtener la libertad (ya que, para Spinoza, uno puede ser libre sólo cuando actúa con los conocimientos verdaderos), obtener colectivamente la libertad.

Volvamos a la oposición entre los contractualistas y los organicistas referida por L. Dujovne. En síntesis, podemos decir que Spinoza no es contractualista porque la sociedad, para él, no es una creación artificial; y tampoco es organicista porque Spinoza defiende el

---

<sup>43</sup> *TP*, V, 2.

<sup>44</sup> *TP*, V, 4.

<sup>45</sup> *TP*, VI, 4.

<sup>46</sup> *TP*, VI, 4.

derecho absoluto de la libertad de cada individuo cuando la sociedad más bien impide su realización. Según nuestro entender, esto no quiere decir que Spinoza se encuentre justo en el medio camino entre los contractualistas y los organicistas (como parece insinuar la frase de Dujovne). Más bien creemos que Spinoza abre una dimensión nueva, instaure una nueva manera de pensar la sociedad: pensarla no como algo hecho y cumplido (así piensan tanto los contractualistas como los organicistas), sino como algo que está en constante creación o recreación —y pensar la libertad humana como algo que sólo se puede realizar en el seno de este proceso creativo. Y es precisamente en esta dirección que, como veremos a continuación, Antonio Negri parece extraer de Spinoza algunas ideas políticas plenamente actuales.

## 5. Política como ontología, ontología como política

Para concluir, en vez de hacer por nuestra parte algunos comentarios que no dejarían de ser elementales, creemos conveniente recoger algunas ideas de Negri sobre la obra spinoziana. Concretamente, nos limitaremos a ver brevemente los tres puntos establecidos por Negri: la diferencia que separa a Spinoza de Hobbes y de Rousseau, el significado de esta diferencia desde el punto de vista marxista, y el lugar de la teoría política en la ontología spinoziana.

¿Qué es lo que caracteriza la teoría política de Spinoza, sobre todo en comparación con las de Hobbes y de Rousseau? Según Negri, es el anti-juridismo de Spinoza (p.136n)<sup>47</sup> o, lo que viene a ser lo mismo, su constructivismo (p.319). La concepción jurídica del mundo, compartida por Hobbes y Rousseau, supone fundamentalmente que para la constitución de la sociedad se necesita una mediación política del Estado —mediación que acepta el individuo a través del contrato social, transfiriendo su derecho natural al Estado; y el efecto de esta operación es la “anulación del mundo real” y el “desdoblamiento del mundo en una imagen jurídica y política” (p.135). Ahora bien, para Spinoza, la constitución de la sociedad no requiere ninguna mediación, es inmediata.

---

<sup>47</sup> La referencia es de la traducción francesa del libro de Negri (ver arriba).

Spinoza no acepta la transferencia del derecho natural<sup>48</sup>; o, mejor dicho, en el fondo “el pensamiento social, jurídico y político de Spinoza es ajeno al Derecho Natural” (p.186), a pesar de que él mismo utiliza el término; lo que ocurre es un cierto desplazamiento de potencia, correlativo a la formación de un nuevo sujeto: la multitud (p.189).

Un punto fuerte de esta visión no jurídica del mundo es que en ella ya no hay ningún espacio para la mistificación ideológica de la dominación (cf. p.190), ningún pretexto para la manipulación política a través de la razón de Estado (cf. p.302). Si Spinoza parece ser indiferente hasta cierto punto a las formas de gobierno<sup>49</sup>, es, como dice Negri, porque “el problema no es el de las formas de gobierno, sino el de las formas de liberación” (p.333). Aquí podemos añadir por nuestra parte que hoy en día, como todos sabemos, la democracia como una simple forma de gobierno no garantiza de ninguna manera la verdadera liberación de los ciudadanos. Si Spinoza es importante hoy, será precisamente por esta manera de pensar propiamente suya: su pensamiento nos permite pensar la sociedad no como un cierto “arreglo” jurídico-político —pasivo y reactivo—, sino como un proceso creativo y afirmativo cuyo fin es y será siempre la liberación colectiva del hombre.

Pero, cabe preguntarnos: ¿por qué la visión jurídica del mundo, en vez de promocionar la liberación colectiva del hombre, más bien parece servir para justificar la dominación existente? La respuesta de Negri no puede ser más clara: es porque, históricamente, esa visión del mundo fue inventada justamente para encubrir, de manera extremadamente sutil, la dominación burguesa. “La historia de las relaciones de producción”, dice Negri, “debe privilegiar el siglo XVII, necesariamente, porque en este siglo las alternativas ideológicas que acompañan la génesis del capitalismo nos son dadas en el estado puro” (pp.225). En estas circunstancias, la ciencia política de Hobbes se entiende precisamente como un intento de “construir una imagen capitalista del poder y del Estado” (p.134), a través de una nueva forma de dominio racional y geométrico: el absolutismo, así como de un espacio jurídico donde las fuerzas de producción son

---

<sup>48</sup> Dice Spinoza en su Carta L: “Me preguntas qué diferencia hay entre Hobbes y yo respecto a la política: esta diferencia consiste en que yo mantengo siempre el derecho natural ... (el estado civil) es la continuación del estado natural” (citado en Negri, *op.cit.*, p.209).

<sup>49</sup> Podemos recordar a este respecto el subtítulo mismo del *Tratado político*: “En el que demuestra que para no ser precipitados en la tiranía y para que la paz y la libertad de los ciudadanos permanezcan invioladas, es preciso instituir una sociedad de régimen monárquico, y también una sociedad en la que tengan el poder los mejores”.

falsamente reducidas en las relaciones de producción para garantizar la explotación capitalista: la sociedad burguesa (cf. pp.226-7). Y posteriormente, Rousseau la perfeccionará con otra operación igualmente sutil, por la cual “la transferencia autoritaria de las fuerzas productivas en la soberanía es democráticamente mistificada, y la alienación absolutamente santificada” (p.226); y de ahí “se desencadenan las tentativas de conjunción del derecho privado-forma absoluta del derecho público, de fundación jurídica de la dictadura del capital” (p.226).

Para Negri, “El pensamiento de Spinoza es la desmistificación previa de todo esto” (p.227). Spinoza “niega y refuta el instrumento inventado por Hobbes para transferir el concepto de fuerza productiva en el de relación de producción, el concepto de obligación, y utiliza el contrato social —en un primer momento sólo, además— como esquema de un proceso constitutivo (y no como motor de una transferencia de poder)” (p.228). En una palabra, “La metafísica de Spinoza es en efecto la proclamación explícita, clara y neta, de la irreductibilidad del desarrollo de las fuerzas productivas a cualquier puesta en orden que sea. Al orden burgués más que a cualquier otra” (p.225).

Queda sólo por ver que esta teoría política planteada de manera sumamente radical es inseparable de su ontología igualmente radical. ¿Cuál es la característica esencial de esta ontología? En síntesis, ella consistiría en la manera de interpretar la relación entre la sustancia (es decir, Dios o la Naturaleza) y sus modos (es decir, cosas), planteada en la *Ética*. La postura inicial de Spinoza respecto a este problema era comprender dicha relación de manera emanantista. Sin embargo, al profundizar su reflexión (y sobre todo, según Negri, al trabajar precisamente en su obra política: *Tratado teológico-político*), la postura de Spinoza se cambia radicalmente.

Sobre este punto, citaremos la siguiente explicación de A. Matheron en su prefacio para *La anomalía salvaje*, que resume el punto esencial de manera admirable: “(en la forma final de su ontología) Spinoza no sólo ha roto con toda supervivencia de emanantismo neoplatónico, sino tampoco admite la mínima trascendencia de la sustancia respecto a sus modos, bajo qué forma que ella se presente: la sustancia no es un fondo del cual los modos serían la superficie, nosotros no somos las olas en la superficie del océano divino, sino que *todo es reabsorbido en la superficie*. La sustancia sin sus modos no es más que una abstracción, exactamente como lo son los modos sin la sustancia: la única realidad concreta, son los seres naturales individuales, que se componen unos con otros para formar

nuevamente otros seres individuales, etc., infinitamente. (...) Ya no es Dios quien produce las cosas en la superficie de sí mismo, sino son las cosas mismas que se vuelven auto-productoras, al menos parcialmente, y productoras de efectos en el marco de las estructuras que definen los límites de su auto-productividad. (...) En la realidad, no hay más que los individuos más o menos compuestos, de los cuales (*naturans* y *naturata* al mismo tiempo) se esfuerza por producir todo lo que puede, y de producirse y de reproducirse a sí mismo produciendo todo lo que puede: la ontología *concreta* comienza con la teoría del *conatus*. Es por eso que Negri tiene toda la razón para caracterizar este estado final del spinozismo como una *metafísica de la fuerza productiva*; y esto en oposición a todas las otras metafísicas clásicas, que son siempre más o menos metafísicas de relaciones de producción en la medida en que éstas subordinan la productividad de las cosas a un orden trascendente”<sup>50</sup>.

De esta manera, podemos entender que, para Spinoza, no sólo la política es ontología (ya que su política no es sino la teoría del *conatus*), sino también su ontología es política (ya que su ontología, que es necesariamente concreta, no es sino la lucha de potencias entre los modos, es decir, la política). Así, según Spinoza, todo sujeto es necesariamente sujeto político —sujeto que, al menos virtualmente, busca colectivamente el conocimiento verdadero y la beatitud, que es lo mismo que su liberación absoluta.

(Agosto de 1997)

---

<sup>50</sup> “Préface d’Alexandre Matheron”, *L’anomalie sauvage*, pp.20-21. En el texto de Negri, las páginas directamente relacionadas con este tema son: pp.119-129, pp.145-154, pp.319-328.