

Valentín Ariel Brodsky / UN Córdoba

Spinoza. Dos interpretaciones (in)actuales sobre la multitud

*...Las formas suelen ser extrañas.
Shakespeare observó una. Parecía
un dragón. Esa nube de una tarde
en su palabra resplandece y arde
y la seguimos viendo todavía.*

J.L. Borges, Nubes II

*Somos contemporáneos tan sólo hasta
donde nuestra comprensión alcanza.*

H. Arendt, Comprensión y política
(las dificultades de la comprensión)

I. Entre la obra de Spinoza, y toda interpretación que podamos acuñar en nuestra época, media siempre una cierta “distancia” que el tiempo se ha encargado de esculpir. Es esa distancia la que nos interroga, o mejor, son los hombres aquellos que – a través de ella – fatigan una y otra vez las páginas de la Ética, intentado producir nuevas reapropiaciones del pensamiento de aquel judío amstelodano, buscando incansablemente una respuesta satisfactoria a sus problemas actuales.

Como bien lo ha ilustrado Celine Spector¹, la filosofía de Spinoza posee su propia historicidad, se despliega a lo largo del tiempo como si se tratara de una riada subterránea cuyos brazos convergen – chocan –, generando ciertos momentos de enorme fecundidad para la filosofía, el derecho, la economía y la sociología. Los seminarios de Althusser, hacia mediados de la década del '60, marcan fuertemente

1 Cf. Spector, Celine. Le spinozisme politique aujourd'hui: Toni Negri, Étienne Balibar...”, en *Esprit*, Mayo 2007, pp. 27-45.

el inicio de unas *Spinoza renaissance*, donde toda una tradición heterogénea de intelectuales, intentará repensar el marxismo – por fuera de la sombra de Hegel – y a la luz de la obra de Spinoza: buena parte de la producción de Toni Negri a partir de la década del '80 se inserta en el interior de esta corriente; abriendo en 2001 una intensa e inacabada discusión, por parte de algunos intelectuales argentinos que intentarán comprender y dotar de sentido a ciertos acontecimientos políticos de nuestra historia reciente².

En función de esto, en un primer momento, nos proponemos reconstruir de forma esquemática la noción de “multitud”, que posee una gran importancia en el pensamiento de este autor italiano. En particular, buscaremos centrar nuestro análisis en *La anomalía salvaje*³ (1982).

En un segundo momento, nos interesaría poner en diálogo esta primera lectura de la obra de Spinoza, con aquella que Étienne Balibar ha desarrollado en *Spinoza y la política*⁴ hacia 1985. Al centrarnos en este punto de convergencia, tal vez nos sea posible volver a formular – bajo una nueva luz– la pregunta filosófica por la relación entre la democracia y las instituciones de nuestra sociedad. Se trata de dos textos que pertenecen a un mismo momento histórico y, aun así, creemos que la utilidad política de ambas lecturas en nuestro contexto

2 Cf. Borón, Atilio. *Imperio e imperialismo [una lectura crítica de Michel Hart y Antonio Negri]*. Buenos Aires: Clacso, 2002; Casullo, Nicolás. *Pensar entre épocas. Memorias, sujetos y crítica intelectual*. Buenos Aires: Norma, 2004, nota 2, pp. 162-164; González, Horacio. Toni Negri, el argentino. En *Dilemas políticos. 2001-2011*, Buenos Aires: Quadrata, 2012, pp. 95-109; Tatián, Diego. Anomalía italiana: Antonio Negri lector de Spinoza. En *Nombres*, n. 4, 1994, pp. 145-143.

3 Negri, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. México: Anthropos, 1993.

4 Balibar, Étienne. *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. Por lo demás, no pretendemos desarrollar aquí un ejercicio talmúdico de reflexión sobre la palabra de Spinoza, que permaneciera “encerrado” – si es que ello es posible – en la obra misma. Nuestro propósito tampoco consiste un análisis exegético de las obras de Negri y Balibar – tarea que excedería por mucho nuestras capacidades. Se trata más bien, de ensayar un recorrido por algunos elementos de estas reapropiaciones contemporáneas, con el propósito de formular con mayor claridad posible algunas inquietudes.

actual no es la misma. Esto, probablemente, nos diga algo acerca de nosotros como lectores situados.

2. La historia de la recepción de la obra de Spinoza en el siglo XX se nos aparece hoy en día, bajo la forma de un conjunto de reapropiaciones heterogéneas, marcadas por diferentes temporalidades y necesidades locales. En el caso particular de Toni Negri podemos observar cómo, a partir de las experiencias revolucionarias en la Italia de 1968, el pensamiento autonomista ve en la obra de Spinoza la clave para escapar a la sombra de Hegel, que se cierne sobre un movimiento marxista incapaz de readaptarse a las nuevas transformaciones y reestructuraciones del capital.

Durante los primeros años de su formación intelectual, Negri ha sido un gran lector de Hegel, Kant, Dilthey y Marx, pero su encuentro y reflexión sistemática en torno a la obra de Spinoza, no se producirá sino hacia 1979, cuando sea llevado a prisión. Es allí donde este joven profesor de la universidad de Padua, desarrollará una innovadora lectura del filósofo amstelodano –que lo recoloca hacia el interior de toda una tradición de la teoría política, que se remonta desde Maquiavelo y llega hasta Marx –, proponiendo un cierto “materialismo democrático” que desconfía de toda mediación contractual, del derecho positivo, del sistema partidario. En este sentido, Negri nos dice:

La libertad, la verdadera, la íntegra, aquella que amamos y por la que vivimos y morimos, construye el mundo directamente, inmediatamente. La multiplicidad no está mediatizada por el derecho, sino por el proceso constitutivo: y la constitución de la libertad es siempre revolucionaria⁵.

Frente a aquel rostro que la tradición de pensamiento

5 Cf. Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, op.cit., p. 19.

burguesa sobre la modernidad, ha querido imponer a Spinoza – como la consumación, el punto más alto del desarrollo científico y civilizatorio del Renacimiento, o incluso, como un teórico del orden capitalista, Negri nos propone una segunda lectura, una interpretación a contrapelo de su obra: se trataría de una “filosofía del porvenir”, de un “materialismo revolucionario”, producto de la dislocación y proyección de las ideas de crisis y revolución, de la Holanda de su tiempo. Ya no más una interpretación barroca o dialéctica de Spinoza, se trata de una filosofía que rehúye toda mistificación jurídica del estado.

A lo largo de *La anomalía salvaje*, encontramos un análisis cuidadoso del contexto histórico y de las diferentes matrices (la judaica; la humanista-renacentista; la escolástica –pasada por el tamiz de la contrarreforma; y la cartesiana)⁶ que se conjugan en el pensamiento de Spinoza, bajo la forma de una tensión constante. Hay una cierta “desmesura” en la filosofía de Spinoza, se trata de un texto siempre vivo que, al acercarse a los márgenes de lo pensable en su época, acaba por desbordar su propio tiempo, proyectándose más allá de la simple actualidad. En este sentido, uno de los aspectos más ingeniosos de Negri es el intentar trazar una estela compleja – con sus rupturas y tensiones – que va, desde el *Tratado breve* hasta la primera y segunda parte de la *Ética*, mostrándonos un Spinoza renacentista, ilustrado, utópico.

La “primera fundación” de la *Ética* – acontecida entre 1660 y 1665 – es la expresión de un conjunto de aporías⁷: en las primeras páginas de esta obra, estamos ante a una filosofía donde la idea del “inicio” es puesta en el centro de la escena, intentando rehuir al problema de la mediación. Pero esto no podrá mantenerse por mucho tiempo. Entre la substancia y los modos, Spinoza coloca la noción del “atributo”. Bajo el

6 Cf. *ibid.*, pp. 32-45.

7 Cf. Negri, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, op. cit., pp. 93-128.

influjo del neo-platonismo, este último concepto opera como aquello que regula el vínculo entre el absoluto y el mundo: en el pasaje desde la unidad emanativa de la sustancia hacia la multiplicidad, la degradación del ser y la pluralidad modal de lo existente, coinciden.

El objetivo de la “segunda fundación” – desarrollada entre 1670 y 1675 – será entonces eliminar el problema del atributo; haciendo emerger, al mismo tiempo, un nuevo sujeto político: la multitud. Los primeros signos de estos desarrollos, comienzan a perfilarse ya en las definiciones VI y VII de la Segunda Parte de la *Ética*, permitiendo un descenso desde la substancia a los modos, que no hipostata ni mediatiza la relación, sino que – evitando todo dualismo de la tradición cartesiana – hace recaer lo absoluto de lo divino, sobre el mundo de los modos. Esta segunda fundación es producto, nos dice Negri, de una “cesura”, de una intensidad propia del pensamiento de Spinoza, que se expresa a través de una obra como el *Tratado teológico-político* – escrito entre 1665 y 1670⁸: Macherey lo enuncia con precisión al sostener que, “... Negri lee el *Tratado teológico-político*, no tras la *Ética* o a su lado, sino en la *Ética*, es decir, en el intervalo que abre en ella la ‘desproporción’ de su razonamiento y sus conceptos...”⁹

Se vuelve central aquí la noción de “imaginación”, al mismo tiempo que la teoría política de Spinoza absorbe y proyecta la anomalía en el plano metafísico¹⁰. En ese mundo de los modos, los cuerpos (y las almas) aparecen como un plexo de relaciones de composición y descomposición, otorgándole a la “imaginación material” la posibilidad de una fundación ontológica del mundo. El “momento utópico” es abandonado, dando paso a un “materialismo democrático”. Sobre la

8 Cf. *ibid.*, pp. 129-156.

9 Cf. Macherey, Pierre. La actualidad del Spinoza de Negri. En *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, n. 144, Madrid, Mayo de 1993, p. 60.

10 Cf. *ibid.*, p. 60.

imaginación, el entendimiento construye no por “mediación”, sino por “fundación”: permitiendo generar el mayor número de encuentros componibles entre los cuerpos, permitiendo el surgimiento de la multitud.

Es en *La anomalía salvaje* donde “...la ontología constitutiva del sujeto colectivo halla su expresión”¹¹. Negri encuentra en Spinoza, el marco ontológico sobre el cual asentar sus primeras investigaciones en torno a las nuevas formas de trabajo, y para pensar el pasaje – en la Italia de 1968– desde el “fordismo” al “post-fordismo”, del “obrero masa” al “obrero social”. Esta reestructuración del capital (producto de las luchas del autonomismo-obrero) permite la constitución de un nuevo sujeto político, mentado a través de la noción filosófica y positiva¹² de multitud.

A partir de su lectura de Spinoza, Negri sostendrá que la multitud es una multiplicidad de sujetos, de singularidades, que desafían la reducción al Uno. “El engaño de la representación política, se teje sobre las nociones de ‘pueblo’ y ‘soberanía’”¹³, que buscan mediatizar, alienar – volviéndola extraña a sí misma – la potencia de esta multiplicidad de singularidades, que actúan como un mismo sujeto¹⁴.

La multitud es una “clase”¹⁵ conformada por las singularidades productivas, dentro del sistema de trabajo inmaterial. La clase obrera, el “obrero masa” como clase revolucionaria, ya no existe bajo la forma y la estructura que le imponía el modo

11 Cf. López Petit, Santiago. Spinoza en Moscú. En *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, n. 144, Madrid, Mayo de 1993, p. 50.

12 A lo largo de sus diferentes obras, Negri se ha mostrado reacio a otorgar una definición acabada de su noción de multitud. En este sentido, para una definición breve, pero sistemática de la misma ver: Negri, Toni. *Del retorno. Abecedario biopolítico*. Buenos Aires: Debate, 2003, pp. 107-108.

13 Cf. *ibid.*, p. 107.

14 Para una profundización en torno a esta temática, en el marco de la tradición autonomista de Negri ver: Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.

15 Cf. Homero, Santiago. Um conceito de classe. En *Cadernos Espinosanos*, n. 30, São Paulo, Enero-Junio, 2014, pp. 24-48.

de producción fordista. Hacia finales de la década del '70, la nueva tecnología que inviste el sistema productivo permite su automatización y un gran crecimiento del sector de servicios en la economía. Emerge aquello que Negri denomina como “fabrica difusa”, en articulación con la figura del “obrero social”: la producción inviste el cerebro, el lenguaje, la capacidad creativa —en pocas palabras, el aspecto más humano— de los trabajadores. El elemento central de la producción ya no es la máquina en sí misma (aunque esta siga siendo de gran importancia), sino más bien la capacidad comunicativa, que permite la socialización del trabajo por fuera de la fábrica.

Aquí surge la posible unificación de todos los explotados. Los oprimidos de la sociedad, en su diferencia y singularidad, pueden actuar como uno solo movidos por su “deseo de libertad”. Hay una sistematización de los deseos, donde estos dejan de ser meramente corporativos, y se organizan en torno a la desarticulación de aquella forma del capital que tiene como objeto de explotación a la vida misma¹⁶. Esto es lo que lleva a Negri a sostener que la multitud debe ser pensada como una “potencia ontológica”, como “...un dispositivo que intenta representar el deseo y transformar el mundo. Quiere recrear el mundo, convertirlo en horizonte de subjetividades que se expresan libremente y conforman una comunidad de hombres libres”¹⁷.

3. Hasta aquí, hemos intentado reconstruir esquemáticamente la noción de “multitud” que Negri expone en *La anomalía salvaje*. Pero ahora lo que nos interesaría, es poner en diálogo esta primera lectura de la obra de Spinoza, con aquella que Étienne Balibar ha desarrollado en *Spinoza y la política*.

En este texto de 1985, el autor analiza tres grandes obras de Spinoza (el TTP, el TP y la E), mostrando la singularidad de

16 Cf. Homero, Santiago. Um conceito de classe, op. cit., pp. 32-33.

17 Cf. Negri, Toni. *Del retorno. Abecedario biopolítico*, op. cit., p. 108.

su potencia reflexiva y el influjo que ciertos acontecimientos políticos han tenido en su desenvolvimiento. Un primer punto de interés dentro del itinerario balibariano, es su concepción del *Tratado teológico-político*: se trataría no tanto de un necesario salto teórico – frente al *impasse* que representa la “primera fundación” de la Ética, como nos dice Negri –, sino más bien de un “manifiesto democrático” que interviene en la coyuntura histórica de su momento, intentando escapar a los equívocos de la noción de “tolerancia”¹⁸.

Spinoza conciliaría dos tesis, solo en apariencia, paradójicas: la soberanía del Estado debe ser absoluta, pero los individuos deben de poseer también el máximo de libertad posible para pensar y expresar sus opiniones. Debido a una “ley de la naturaleza humana”, cuanto mayor es la coacción que el Estado ejerce sobre la libertad individual, tanto más violenta será la reacción que obtenga como respuesta. Pero, por otra parte, la institución estatal tampoco puede sostenerse durante mucho tiempo, si acepta tolerar el desarrollo de un contrapoder espiritual, organizado y autónomo. La clave reside en la “auto-limitación”: en la medida de lo posible, el Estado debe garantizar la mayor apertura al campo de las opiniones individuales. Los individuos necesitan del Estado para subsistir, y hacia el interior de sus límites – siempre laxos, flexibles –, la libertad de expresión y comunicación, acaba por garantizar la mayor racionalidad posible en la toma de decisiones políticas¹⁹.

Uno de los aspectos más interesantes de Balibar, consiste en afirmar que este punto sólo sería alcanzable bajo la forma de aquello que Spinoza designa como “democracia”. En esta instancia, la libertad se convierte en “una causalidad inmanente a la constitución del Estado”. Balibar logra registrar una serie de continuidades y discontinuidades, entre el TTP y el TP: por un lado, podemos observar que en esta última

18 Cf. Balibar, Etienne. *Spinoza y la política*, op. cit., pp. 21-42.

19 Cf. *ibid.*, pp. 43-53.

obra, la libertad de pensar sigue siendo entendida como irrevocable. Por otro lado, constatamos que se ha dejado atrás la hipótesis contractualista del pacto social, la religión ya no ocupa un lugar central en la construcción política, y el fin de la sociedad ya no es la libertad – sino más bien la paz y la seguridad²⁰. El TP es una investigación teórica sobre los “fundamentos de la política”, que ve a la “democracia” como una tendencia immanente a todo régimen. Ninguna forma de gobierno (monarquía, aristocracia) es por sí misma incompatible con la vida humana y, de lo que se trata, es de descubrir las condiciones en las que todo Estado pueda garantizar la estabilidad, la seguridad, la paz, al mismo tiempo que extiende el campo de la libertad individual.

Si bien el Estado es un individuo, conformado por un conjunto de relaciones –instituciones y dispositivos jurídicos – estables, que han sido construidas por la acción común de la multitud; es necesario reconocer, nos dice el autor, que todo Estado está siempre más amenazado por sus propios ciudadanos, que por sus enemigos externos²¹. La filosofía de Spinoza disolvería la antinomia clásica entre “individuo-estado”, para permitirnos pensar que la multitud es aquel sujeto político que constituye (y conserva) a la ciudad (al calor de sus “decisiones” políticas), pero también se trata de aquella figura que amenaza constantemente con su disolución.

Este último punto es de central importancia, puesto que encontramos aquí, lo que creemos se constituye en uno de los mayores problemas de la interpretación de Negri. La multitud, aquel sujeto político que – según se nos dice – esconde en su seno el poder constituyente, aquella *potentia* que insistentemente arremete contra toda *potestas*, nos ha mostrado también – a lo largo del s. XX – una enorme capacidad para sustentar regímenes fascistas, para perseguir,

20 Cf. *ibid.*, pp. 67-74.

21 Cf. Balibar, Etienne. *Spinoza y la política*, op. cit., pp. 79-86.

torturar, “desaparecer” a sus opositores, reclamar por mayor “seguridad”, por más cárceles. Hay una “ambivalencia” que es propia del comportamiento de este sujeto político y que, aun así, no parece ser capturada por la interpretación de Negri²².

Lo que hay en juego en estas dos interpretaciones contrapuestas – y esto es sobre lo que hemos venido insistiendo desde el comienzo de nuestro trabajo –, son diferentes formas en que la imaginación es capaz de moldear la vida. Lo que se disputa, son proyectos sobre modalidades de la existencia (y puede que el discurso filosófico tenga cierta influencia en este ámbito²³): Spinoza – como bien lo muestra Balibar – desarrolla un trabajo lento sobre el concepto de multitud, a lo largo de su obra, con el propósito de pensar los fenómenos políticos de su tiempo; se entiende así, que tomara como objeto histórico de análisis a una de las posibles modalidades de existencia en sociedad, la “multitud religiosa”²⁴.

Balibar y Negri tampoco son ajenos a esta preocupación de fondo. Ambos autores están interesados por comprender y transformar aquellas nuevas formas de organización de la sociedad europea que emergen hacia la década del '80. En esta línea de pensamiento, una de las cuestiones más apremiantes que se nos presenta a nosotros – particularmente desde 2001 –, es la pregunta por la “actualidad” de la interpretación de Negri. De lo que se trataría, es de poner en tela de juicio su

22 Por el contrario, Balibar nos permitiría ver que en Spinoza no existe un Estado artificial, un salto en el pasaje de lo individual a lo social, una política sacrificial. Estaríamos más bien, frente a una compleja química de relación entre potencias; ante procesos siempre conflictivos de composición o descomposición, donde la política no supone la clausura del estado de naturaleza, sino más bien la extensión y politización del mismo, a través de toda una trama frágil de interacciones pasionales, de construcciones imaginarias, de instituciones históricas.

23 Si la filosofía posee efectivamente esa influencia sobre los procesos políticos reales, no es algo que nosotros estemos en condiciones de afirmar. Nuestra hipótesis consiste en sostener que existe una “pretensión” de que esto sea así, en ciertas interpretaciones. Para un abordaje claro de este problema *ver*: Homero Santiago. Um conceito de classe, op. cit., pp. 40-44.

24 Cf. Balibar, Etienne. Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses. En *Les Temps Modernes*, n. 470, Septiembre, 1985.

forma de concebir el vínculo entre la multitud y el Estado, en nuestro actual contexto democrático latinoamericano. No cabe duda de la originalidad y agudeza de su pensamiento; pero, aun así, deberíamos preguntarnos por la potencialidad de esta teoría para permitirnos pensar a la zaga de nuestros propios problemas políticos, en Argentina, en Latinoamérica.