

Negri, A. (2019). Spinoza: *Otra* potencia de la acción. *Círculo Spinoziano*. 2(1), 3-14.

Antonio Negri

SPINOZA: *OTRA* POTENCIA DE LA ACCIÓN

Traducción del italiano:

Margarita Itzagüery Ponce Marín y Simone Teofili

El pensamiento de Spinoza es un pensamiento de la potencia. Cuando se profundiza la concepción spinoziana del ser desde el punto de vista de la filosofía política, a menudo se encuentra ante diferentes interpretaciones del desarrollo de ese ser-potencia en relación con la definición de “poder”. Se dan, de hecho, diferentes evaluaciones de la intensidad ontológica y diferentes calificaciones de la productividad política de la “potencia”. En lo que a mí respecta, teniendo en cuenta que la identidad del ser y de la potencia no crea ningún problema *en* Spinoza, creo que su pensamiento político se desarrolla en torno a una propuesta “constituyente”, relativa al concepto y a la realidad del poder, por tanto, a partir del hecho de que la figura política fundamental en Spinoza es la del monismo ontológico y de la inmanencia democrática. Esta premisa creo haberla sostenido de manera continua y central en mi interpretación: la potencia ontológica (es decir, constituyente), la inmanencia política (es decir, democrática) y el monismo estratégico (es decir, programático) de *cupiditas* y de la consiguiente *praxis communis*.

El título de nuestra relación dice: *otra* potencia de la acción en Spinoza. ¿Por qué insistimos en *otra*? Por varias razones.

En primer lugar porque el concepto spinoziano de la potencia no está correctamente definido por las tradiciones aristotélicas, escolásticas o neoestoicas. Claro, es probable que se puedan encontrar tales influencias. Pero lo más seguro es que, si existieron a principios del siglo XVII, estas influencias estaban mezcladas (y se confundieron profundamente) en Spinoza, con un concepto de potencia divina (como el amor), que se derivaba sobre todo de León Hebreo y de la tradición neoplatónica, incorporada y transformada en el pensamiento renacentista. Estas influencias, en muchos sentidos, cruzaban la concepción del ser en el pensamiento español y holandés contemporáneo, que para Spinoza fueron fuentes inmediatas (como bien ha visto S. Ansaldi [2001] en *Spinoza et le Baroque*). En este contexto, en ningún sentido la definición

de Spinoza de *potentia* es atribuible al concepto de “individuo” o potencia individual de la acción: sería así si el concepto de potencia tuviera orígenes aristotélicos, si se adaptara a la dinámica de la identificación escolástica y fuese implantado exclusivamente en esa tradición. Pero no es así. Al contrario, el pensamiento de la “potencia como constitución” no insiste tanto en la marca de la individualidad sino en la singularidad modal de la expansión continua de la potencia y de la tensión epistemológica y ontológica en la composición de lo que es común. Por lo tanto, tampoco es cierto que (como les parece a algunos intérpretes) la potencia social esté estructurada y activada en la dirección de y a través de los individuos. Y, para evitar este error, no es suficiente excluir del método spinozista ese individualismo metodológico (de origen hobbesiano) que es retomado en las escuelas sociológicas contemporáneas. Si la dinámica de la potencia es ciertamente diferencial, relacional y horizontal; si no es nunca definible ni está sujeta al uso instrumental, esto se debe a que esa dinámica es constitutiva en términos (precisamente) sociales, innovadora con respecto al terreno de la interacción simple y cada vez más dirigida a lo común. La potencia spinozista es, ante todo, *otra*, en primer lugar, porque es una potencia modal y por lo tanto colectiva, común.

En segundo lugar, como consecuencia no debemos confundir entre *vis* y *potentia*. La *vis* nunca será común, pero la *potentia* se convierte en eso: la génesis y la estructura de las instituciones constituyen en Spinoza un *continuum* que transforma precisamente la interacción de fuerzas en instituciones de la potencia. Si asumiéramos la *potentia* como *vis individua*, nos abriríamos a una genealogía mitificada de instituciones e imaginaríamos la relación entre potencias como una relación plana, neutral y mecánica, como una relación temporal y provisional. Transindividuales. Nada más que una relación horizontal, geométrica. Pero, si así fuera, ¿cómo explicar la historicidad de las instituciones judías en el *Tratado teológico-político*? ¿Cómo captar la formación de la “*summa potestas*” en la *Ética* y en el *Tratado político*? Para dar respuesta, los autores de la “relación transindividual” hablan del proceso de la potencia como una “acumulación” —y esta observación es muy importante porque permite mantener una posición radicalmente crítica hacia cualquier concepción trascendental del poder, típica de la tradición hobbesiana moderna en la filosofía política. La acumulación de los productos o efectos de las potencias sociales presenta una perspectiva *monista* como nunca antes, genera la imagen más fuerte del rechazo inmanentista de cada “contrato” socio-estatal, y por lo tanto elimina cualquier posibilidad de transferencia trascendental de la potencia hacia el poder. Para decirlo de una manera aún más eficaz: en este sentido, trabajando en la idea

de acumular potencias, se eliminan todas aquellas teologías políticas que acompañan, más o menos al estilo de Schmitt o de Agamben, desde la derecha y desde la izquierda, la restauración posmoderna del concepto de soberanía.

¿Cuáles son las modalidades de acumulación? Generalmente están limitadas por la unificación tendencial de la potencia constitutiva y de la positividad jurídica. Lo que en cierto modo es correcto: la unidad tendencial de *potentia* y *jus* se afirma repetidamente en Spinoza. Pero, en este punto, esta unidad potencial debe compararse con la afirmación del *Tratado político* 2/13 en la cual (retomando la *Ética*) se da tanta más potencia cuanto más se extiende la asociación. No hay suma cero a través de la asociación de la singularidad y la acumulación de potencias: esa asociación y acumulación simplemente producen. Entonces, ¿cómo se puede sostener la plana neutralidad de la interrelación entre individuos o de la cooperación social al mismo tiempo? En resumen, nos enfrentamos a un argumento contradictorio porque la identificación *positiva* de potencia y de derecho no puede ser generalizada de manera *positivista*. La *potentia* spinoziana es por lo tanto “otra”, porque es una potencia productiva.

En este sentido, me parecieron muy importantes el capítulo 3 de la segunda parte y la introducción de la tercera parte de *Spinoza* de Pascal Severac (2011) —en donde la caracterización productiva de las relaciones entre los cuerpos, en la física racional de Spinoza, se muestra de acuerdo con el criterio de “multiplicidad simultánea”, y el concepto que deriva de ella, lejos de definirse en términos pasivos, “parece expresar una acción del espíritu” (*Ética* II, def. 3, exp.) o, mejor aún, darse como una parte *finita* de la potencia divina.

Hay una tercera razón para considerar la *potentia* de Spinoza como “otra”. Esta consiste en modular el rechazo de cualquier determinación finalista en la teoría spinoziana. Es obvio que en la ontología de Spinoza no hay nada teleológico: pero la defensa de la libertad ciertamente constituye un valor en Spinoza, y esta defensa de la libertad representa claramente el *telos* del pensamiento y de la actividad política. ¿Cómo se hace para evitar nombrar teleológica a esta *praxis*? ¿Y cómo dar una base material y calificar desde el punto de vista de la ontología (pero también desde una “sociología de los afectos” spinoziana) este descubrimiento que quiere que el proceso social sea algo más que un proceso de suma cero, incluso desde el punto de vista de la intencionalidad de los mismos poderes? En realidad, en este caso la potencia se presenta dentro de una verdadera estrategia de resistencias singulares que se desarrolla a través de lo colectivo,

es decir, como un proceso que conduce de la singularidad a la totalidad social, que modifica, transforma y da forma a las instituciones colectivas. La inmanencia spinoziana de lo colectivo (modal, común) es constitutiva a través de los conflictos de las singularidades. Laurent Bove (1996) lo ha demostrado con gran eficacia. Y Filippo Del Lucchese (2004) ha demostrado que la recuperación spinozista de Maquiavelo nunca puede ser descrita en la figura del “maquiavelismo” (lo que significa neutralizar la ciencia política, el formalismo positivista, la apología de la fuerza, el filisteísmo de la razón del estado) sino que representa una inagotable instancia de libertad que se construye en la lucha, a través de la lucha.

Y así, en tercer lugar, la potencia de Spinoza es “otra” porque, lejos de ser teleológica, está atravesada por un *telos* que se forma a través de la resistencia y las confluencias de la *praxis*, a través de los conflictos de singularidades. Una estrategia de lo colectivo muestra como intransitivo el deseo absoluto de libertad y luego introduce la dinámica del amor.

En cuarto lugar, nos encontramos en otro punto esencial de nuestra discusión sobre el concepto de *potentia*. Como se sabe, el proceso constitutivo de *potentia* se desarrolla a través de integraciones sucesivas y construcciones institucionales, desde el *conatus* a la *cupiditas*, hasta la expresión racional del *amor*. En el centro de este proceso está la *cupiditas*. De hecho, este es el momento en que la fisicalidad del *appetitus* y la corporalidad del *conatus*, se organizan en una experiencia social, producen *imaginación*. La imaginación es anticipar la constitución de las instituciones, es la potencia que toca la racionalidad, estructura su camino, *lo expresa*. Deleuze considera el pensamiento de Spinoza precisamente una “filosofía de la expresión”. Y es la imaginación la que atrae las singularidades desde la resistencia hacia lo común. Y es precisamente aquí donde actúa la *cupiditas*, y en su acción, “el deseo que surge de la razón, no puede tener exceso” (*Ética* IV, prop. 61). Es así que se afirma la inmanencia en la manera más fundamental y donde la estrategia de *cupiditas* muestra la asimetría entre *potentia* y *potestas*, es decir, la irreductibilidad del desarrollo del deseo constitutivo (social, colectivo) de la producción (aunque necesaria) de las normas de organización y mando. Esta asimetría positiva, esta abundancia, este excedente de *potentia*, es aquello que las teorías quieren neutralizar: la radicalidad transformadora del pensamiento de Spinoza, deben borrar: el exceso perpetuo de esa razón liberadora que, a través de la imaginación, se construye entre la acción de la *cupiditas* y la tensión del *amor*, construyendo la eternidad. Otro intento más

de eliminar la “alteridad” que caracteriza radicalmente la oposición spinoziana frente a la onto-teología de la modernidad.

Tengamos en cuenta que un comportamiento extraño aparece aquí. Quienes buscan la neutralización del excedente ético de *cupiditas* en Spinoza, a menudo basan el análisis del pensamiento político en los textos políticos de Spinoza en lugar de en la *Ética*. Por otro lado, debe recordarse aquí que el pensamiento político de Spinoza es eminentemente relevante en su ontología, y por lo tanto en la *Ética*, más que en cualquier otro trabajo paralelo o posterior. En cualquier caso, este intento terminará de manera contradictoria: de hecho, es en la relación entre *cupiditas* y *amor* que todos los que quieren aislar la potencia política parecen fracasar —porque, descartando la *Ética*, se olvidan de la excesiva especificidad de la relación *cupiditas-amor*, y por eso se olvidan que, en tanto la *cupiditas* se construye como *summa potestas*, el *amor* traspasa como *respublica*, como *Commonwealth*. La asimetría entre *potentia* y *potestas* —a favor de la *potentia*— se percibe por lo tanto con la misma intensidad si se le mira desde arriba —en la actualidad del nexo de *cupiditas-amor* que mejora su productividad— y si se le mira desde abajo (cuando precisamente la *potentia* se forma y actúa en la perspectiva de una apertura infinita).

Entonces, llegamos a la conclusión de que la *potentia* se imagina y expresa sobre la base de un exceso que rompe, a favor de la potencia, la simetría entre *potentia* y *potestas*. La ontología de la potencia estará, por lo tanto, marcada por la fuerza del amor.

Terminamos con los caracteres de “alteridad” —o “diferencia”— de la *potentia*. En quinto lugar, podremos oponer de manera concluyente a los detractores de la potencia spinoziana que lo político en Spinoza no es un medio transversal, un *ubiquum* de lo social; que, por lo tanto, no puede definirse como un elemento simple de la acción ni como una propiedad simple de la estructura. En Spinoza, lo político no es un medio social, sino que es la fuente permanente y la ruptura constitutiva continua, una potencia que excede todas las medidas, un excedente que construye una asimetría ontológica de las comparaciones de la *potestas*. Si este no fuera el caso, estaríamos realmente condenados al *acosmismo* (no solo —como quería Hegel— de la concepción panteísta del ser, sino también de esto) de lo político. Si lo político en Spinoza no puede ser nunca instrumental no es porque esté marcado por la fuerza de la ética; si se construye en la relación y en la dialéctica entre individuos y grupos, en esta dialéctica (que no es dialéctica) siempre se da un *surplus* del proceso constitutivo. Un *surplus* que es instituyente y comunicativo, es decir, no es individual o interindividual; una acumulación no de segmentos sustanciales

(individuales), sino de potencias modales (singulares). El monismo de Spinoza se nutre de la potencia divina. ¿No es esta afirmación lo que hace a la divinidad *laboriosa* —según una línea estrictamente inmanentista—, lo que hace al judío de Ámsterdam “herético”? En consecuencia, la potencia positiva y la potencia negativa, el “poder de” y el “poder sobre” no se distinguen de ninguna manera en Spinoza, porque no hay antinomia estática en su pensamiento... sino, simplemente, porque —ontológicamente— lo negativo no existe. Solo hay potencia, o sea libertad, que se opone a la soledad y construye lo común. “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo” (*Ética* IV, prop. 73).

Entonces, la quinta anotación concluye así con la centralidad ética de lo político spinoziano, con el exceso común que rompe con cada determinismo o positivismo. Y para presentar lo que diremos en la segunda parte de este discurso, tomamos en cuenta la conclusión de Chantal Jaquet (2005) sobre el papel positivo de la voluntad en Spinoza: “Determinante para el estado y determinada por el estado, la voluntad es por lo tanto de naturaleza eminentemente política para Spinoza. [...] Denominación del *conatus* en la medida en que se relaciona con la mente sola, la voluntad se refiere al esfuerzo indefinido de una idea para perseverar en su ser. Una disposición de espíritu inclinada a durar, naturalmente encuentra su apogeo en la durabilidad de las instituciones. Aunque no difiere de la comprensión, tiene una función específica en el sistema spinozista. Expresa la idea de la ley y manifiesta el espíritu de las leyes” (p. 107).

* * *

Me gustaría en este punto aclarar que mi interpretación de la *potentia* spinoziana me ha servido ampliamente para construir conceptos para la interpretación del mundo político contemporáneo, para determinar la actualidad de la potencia. Por lo tanto, me gustaría, a partir de ahora, preguntarme más que sobre la legalidad, sobre la utilidad y la eficacia de este uso. Pregunta que podrá responderse de la manera siguiente.

A. Dada la *potentia*, productiva, colectiva, común, ¿cómo será posible identificar las asimetrías y los excedentes? En particular, si “la constitución ontológica es producción social”, ¿cómo —dentro de esta inmanencia radical— podemos expresar una condición

de antagonismo entre potencia y poder (en mi perspectiva, entre trabajo y capital, entre actividad creativa y apropiación privada del trabajo)? Ahora, en mi opinión, esta perspectiva de una *diferencia calificada* dentro del proceso de producción (mejor, en la relación entre “fuerzas productivas del trabajo” y “relaciones capitalistas de control”) es, como hemos visto hasta ahora, perfectamente compatible con la estrategia del *conatus*. Esto último no puede neutralizarse, sino introduciendo elementos “débiles” en el contexto ético, es decir, elementos de composición abstracta o reducción del carácter asimétrico de la relación ontológica, confundiendo las diferencias modales con las individuaciones sustanciales. Pero, si la calificación de la relación entre las potencias en el pensamiento spinoziano es asimétrica, ¿por qué atenuarla en un conjunto de equivalencias? ¿Por qué eliminar la posibilidad de expresar un significado a través del conflicto y una dirección emancipatoria?

B. Quizá la cosa no sea tan simple. De hecho, se me objeta de no haber aclarado las premisas posestructuralistas de mi interpretación de Spinoza (que ahora jugarían un papel esencial en mi filosofía política). Se afirma que yo, con Deleuze, habría asumido el *mos geometricus* como una clave para hacer que la ontología de Spinoza sea dinámica y anti-jerárquica. Luego, con Foucault, asumiendo el vocabulario, habría tratado de traducir la relación *potentia/potestas* con la relación “actividad biopolítica / ejercicio del biopoder”. El resultado sería una antinomia absoluta entre una *potentia* (ontológicamente creativa) y una *potestas* (fija y/o parasitaria). No es falso asumir la convergencia teórica del pensamiento de Deleuze y Foucault en mi trabajo y en mi uso de la obra de Spinoza (solo quisiera señalar que, como reconoció el propio Deleuze, esta convergencia fue concomitancia y no influencia. En cuanto a Foucault, solo mucho después de que escribí mi *Anomalía* fue que me precipité en el universo salvaje de su pensamiento). Pero precisamente por esta razón, por la profundidad de la relación entre Deleuze, Foucault y mi enfoque de Spinoza, precisamente por esto, es incorrecta la acusación, que constantemente me han hecho, de llevar la relación entre *potentia* y *potestas* a un límite antinómico. La dicotomía de biopolítica y biopoder, que siempre viven *juntos* (como el trabajo y el capital), se da en términos abiertos y caóticos en Deleuze y se construye en términos genealógicos en Foucault. Pero, por otro lado, ¿de qué otra manera, si no en esta forma, puede leerse la construcción interindividual o la “acumulación” de las potencias en mis interlocutores? ¿Qué más pueden expresar excepto la acción de la *potentia* en/contra la *potestas*?

He insistido mucho en esta interacción y disociación de *potentia* y *potestas*, biopolítica y biopoder. He vuelto a trazar, a través de una referencia al “*hábito*” en los pragmáticos norteamericanos o al *habitus* en el pensamiento de Bourdieu, la construcción (desde adentro) de la relación y la diferencia entre *potentia* y *potestas*. La antinomia de los dos efectos (de las dos caras) de la potencia, a veces enfatizada como el límite de mi discurso spinozista, no puede definirse como un dualismo ontológico, peor aún, como una especie de maniqueísmo: un contraste producido continuamente, un conflicto continuamente colocado y continuamente resuelto, y nuevamente repetido en otros niveles, una tensión ética que emerge a través de las dificultades y obstáculos del camino que desde *conatus*, a través de *cupiditas*, llega a la expresión del *amor*. Si la relación entre *potentia* y *potestas* se reconoce como “asimétrica”, esto se debe a que la *potentia*, como *cupiditas*, nunca puede volverse mala y siempre es excedente. Lo que es malo es lo que no se ha logrado. Por el contrario, la *potentia* construye lo común, es decir, dirige la acumulación de pasiones hacia lo común. La misma conduce la lucha por lo común, a través de una producción continua de subjetividad, hacia una conciencia amorosa de la Razón.

C. Pero en este punto —todavía me pregunto— ¿qué más significa construir una “*democratia omnino absoluta*”? ¿Asumir la democracia absoluta, en este momento de la empresa conflictiva que atraviesa la construcción ética de Spinoza, no constituye una interrupción indebida de ese proceso continuo de conflicto entre las singularidades (entendidas como fuerzas sociales) que en Spinoza caracteriza el fundamento ético? ¿No se construye en esta manera una nueva especie de teología política? Una democracia absoluta —por un lado construida por una multitud que desde abajo va “hacia la libertad y el bien”; por otro lado, una democracia que ya no es “una forma de gobierno”, sino la gestión de la libertad de todos para todos. Se objeta: fuera de la soberanía no hay política. Por lo tanto, es una opción teológica la que permite hablar de democracia absoluta (y de multitud democrática), mientras que la perspectiva spinoziana define un conflicto sin fin que no puede tener ninguna solución, ya sea voluntaria o determinada. ¿No estamos buscando aquí una “garantía ontológica” utópica, imposible de encontrar, para la emancipación común de la humanidad? No. Aquí simplemente se afirma que la teoría de la democracia absoluta es en Spinoza un intento de inventar una nueva forma de lo político que escapa a la teoría de la soberanía y la tripartición clásica de las teorías de gobierno del Uno (monarquía, aristocracia, democracia). Si lo absoluto en Spinoza es el tejido ontológico de las singularidades libres, es lógico y realista, como afirma, pensar

que el poder-*potestas* sea el resultado del intento de limitar la acción de las singularidades en su búsqueda de la libertad.

No es casualidad que estas objeciones surjan sobre todo de aquellos intérpretes que insisten en el componente jurídico y positivista del desarrollo político de *potentia* en Spinoza. En el positivismo jurídico, la ley no está calificada como *cupiditas*, como una construcción realista de reclamos (de *claims*) en el derecho positivo y en las instituciones, sino que más bien califica como una segunda potencia, como una “conducta de conductas” (*Führung der Führungen*). La relación entre la constitución política y el orden jurídico se ubicaría aquí en una relación estática, bajo condiciones (por así decir) de efectividad tecnológica. Pero Spinoza no es Luhmann, la constitución en Spinoza es siempre un motor y no un resultado, un “poder constituyente” como una fuente permanente de derecho; y el orden jurídico, por lo tanto, se hace efectivo a través de la acción continua de las potencias constituyentes.

D. Es extraño comprender estas objeciones cuando, en la globalización, en el debilitamiento relativo de los estados naciones y el derecho público europeo, cada vez más el spinozismo jurídico —en su versión abierta— se presenta como una especie de anticipación de cada experiencia teórica alternativa, generalizada en las disciplinas publicitarias europeas —una anticipación que en Alemania ha encontrado sobre todo una inquietud y expresión constantes, desde la “lucha por el derecho” en Jhering hasta el “constitucionalismo sin un estado” de Teubner. Pero aquí es necesario agregar con gran decisión que la filosofía política de Spinoza, aunque implantada como lo fue en la modernidad, juega en contra de la modernidad un proyecto fundamental: se opone con radicalismo a cualquier afirmación moderna de absolutismo soberano. Por lo tanto, el ateísmo de Spinoza es atacado con extrema violencia, especialmente sobre la base de la teoría jurídico-política, ya en el curso de la modernidad, a partir de Leibniz y de Pufendorf. Una curiosa cita de este último: “Spinoza —un tipo imprudente (*ein leichtfertiger Vogel*), *deorum hominumque irrisor*, que había encuadrado en un solo volumen el Antiguo y el Nuevo Testamento, y el Corán” (recuerda Agamben [2012] en *Opus dei*).

E. ¿Reafirmar en lo contemporáneo esta cualidad (el ateísmo) y, sobre todo, este sentido del discurso spinozista, tal vez signifique caer en una especie de filosofía de la historia? Hay quienes piensan eso. No parece —se objeta— que la *potentia* sea cada vez más efectiva (e históricamente más exitosa) que la *potestas*. Tampoco parece que la multitud, la subjetivación política de la *potentia*, que se presenta como una fuerza

histórica constituyente, como un poder creador, pueda o haya sido siempre exaltada contra los aspectos parasitarios de la *potestas*. Una vez que se da una consistencia asimétrica del conflicto y un sentido ontológico al antagonismo, ¿no termina garantizando una dudosa positividad de la producción de lo común por parte de la multitud? Por otro lado, ¿cómo podemos decidir y reconocer que la multitud, en lugar de ser productora de democracia, sea *mob* o, más bien, un evento simple de desorden plebeyo?

Me parece que la alternativa propuesta a la multitud: ser *mob* o un movimiento de liberación, constituye un pasaje equívoco —mejor, que representa— cuando se toma concretamente como una alternativa ética —un fraude. De hecho, esta declaración expresa la afirmación *a priori* (o comúnmente vulgar) de que la multitud puede ser más fácilmente *mob* que movimiento de liberación. Spinoza, de hecho, denuncia, en la masa irrazonable y homicida, los “*ultimi barbarorum*”; pero, por otro lado, afirma explícitamente que es precisamente el miedo a las masas lo que crea la barbarie. Por lo tanto, no depende de nosotros, sino de la multitud decidir lo que quiere ser. Cada individuo ha sido demasiado a menudo un canalla, antes de convertir su deseo hacia un fin razonable: así también la multitud, que no está tan masificada desde un punto de vista cuantitativo, sino constituida por una red de singularidades. Por otro lado, si no ponemos esa alternativa en la práctica, y si dejamos de pensar en ella como una opción abierta, sino la convertimos en una oportunidad para la reflexión trascendental sobre el terreno teórico, se va reintroduciendo tácitamente una propuesta para la trascendencia —contra y *au rebours* de la ontología spinozista. De hecho, la alternativa se pretende de forma incompleta para presentar nuevamente la alienación hobbesiana de la soberanía como la única posibilidad de construcción política. Dentro de esta alternativa, está dispuesto a moverse —ya lo hemos reconocido— el positivismo jurídico y está aquí cerca de la filosofía de la historia del hegelianismo y/o del positivismo (los dos son exaltaciones trascendentales del orden actual de las cosas) en lugar de esa experimentación ética en la inmanencia a la que nos llama Spinoza.

En este sentido, debe enfatizarse otro posible malentendido, el de asumir la duración de las instituciones como una negación realista de la resistencia y de la actividad multitudinaria. Pero la duración en ontología, como en política, spinoziana no significa bloquear o debilitar la temporalidad. Al contrario. Como bien ha demostrado Laurent Bove (1999), la libertad humana, es decir, la necesidad propia de autoconservación de sí

mismo, se manifiesta como potencia constituyente en acto. “Los conflictos, las relaciones de fuerza que representan la condición antropológica en sí misma, son la expresión de una ontología dinámica de decisión sobre/de los problemas, o más bien, en la actualización absoluta de la potencia en cada ocasión singular, una ontología del *kairòs*” (p. 59). De ahí la posibilidad de considerar una duración dentro de la cual se manifiesten las instituciones de la multitud en la marcha de la libertad, sin ninguna ilusión de linealidad o del carácter final de este proceso.

F. Por tanto, no podemos hablar de la filosofía de la historia, sino más bien —en un terreno explorado desde la base, en una composición estrictamente monista— de “producción de subjetividad”. Esta producción de subjetividad está del todo objetivamente fundada, constituida materialmente —en ocasiones es verificable en los hechos. Estas son las condiciones sociales de nuestra existencia que confirman esta realidad. La teoría de la multitud (y la eventual “marcha de la libertad” que recorre la multitud) es simplemente la constatación de un desarrollo de la civilización material, es decir, de las civilizaciones y las culturas. Es una alternativa a la lucha contra la explotación y la búsqueda de la felicidad, la que se propone aquí. Esto no quita el reconocimiento —después de haber afirmado esta materialidad objetiva de nuestra argumentación— que toda la filosofía (que no sea filisteo o sofocada por la reticencia ideológica) debe decidir qué lado tomar, ya sea con opresores u oprimidos. Aquí actúa spinozianamente un cierto “optimismo de la razón” (y eventualmente un cierto “pesimismo de la voluntad”). Porque incluso si aceptamos la tesis de que la política es simplemente un intento de regular un conflicto interindividual, es decir, cuando nos colocamos en el terreno de un pretendido “realismo político” (y, por lo tanto, de un cierto “pesimismo de voluntad”), considerar este terreno de conflicto de manera neutra, reducir las tensiones libertarias, elimina cualquier posibilidad de que la lucha por la libertad pueda producir una nueva subjetividad y metamorfosis antropológica. Maquiavelo siempre ha pensado —en su propio realismo humanista— la positividad de esta potencia de la acción, Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* lo han demostrado de manera admirablemente activa y multiversa, Michel Foucault en sus *Lecciones* ha comenzado a construir estos dispositivos de subjetividad desde abajo. Por otro lado, la afirmación de que una teoría de la *potentia* sea únicamente diagnóstica, explicativa y crítica elimina su esencia spinoziana: aquella de ser la *praxis* de *cupiditas* y del amor racional, de la libertad y de lo común.

Entonces, ¿qué tiene de “otro”, de nuevo la “*potentia*” de Spinoza? Considerada desde el punto de vista de la política, es puramente y simplemente el punto de ruptura con toda la línea de pensamiento que —“con una sorprendente, pero cegadora, reflexión especulante” (como nos recuerda recientemente Sandro Chignola)— ilumina la continuidad del concepto trascendental de poder de Aristóteles a Hobbes a Schmitt. Pero nosotros, como me recuerda un amigo, afortunadamente hemos olvidado las declinaciones del aoristo. Desde otro punto de vista, inmanente, la “alteridad” del concepto de *potentia* radica en el hecho de que (como Chantal Jaquet nos recuerda nuevamente) construye, desde abajo, la virtud; generosidad y fortaleza mental están siempre encarnadas en la ciudad; en resumen, la felicidad es cívica.

Antonio Negri

Marzo 2012

Referencias

- Agamben, G. (2012). *Opus dei. Arqueología del oficio*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Ansaldi, S. (2001). *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, París, Francia: Kimé.
- Bove, L. (ed. L. Bove). (1999). Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel. En: *La recta ratio*, París, Francia: P. U., Paris-Sorbonne.
- Bove, L. (1996). *La stratégie du Conatus*, París, Francia: Vrin.
- Del Lucchese, F. (2004). *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milán, Italia: Ghibli.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mil plateaux (capitalisme et schizophrénie)*. París, Francia: Minuit.
- Jaquet, C. (2005). *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, París, Francia: Publications de la Sorbonne.
- Severac, P. (2011). *Spinoza*, París, Francia: Vrin.