

Hardt, M. (2020). La democracia de Spinoza: Las pasiones de los agenciamientos sociales. *Círculo Spinoziano*. 2(2), 26-35.

Michael Hardt

LA DEMOCRACIA DE SPINOZA: LAS PASIONES DE LOS AGENCIAMIENTOS SOCIALES

Traducción del inglés:

Guido Starosta

El *Tratado político* de Spinoza es, según Antonio Negri (1992, p. 17), la obra que funda el pensamiento político democrático moderno en Europa. En oposición a la noción antigua de democracia, que consideraba las libertades y participación de la ciudadanía dentro de los límites de la *polis*, la democracia de Spinoza se extiende igualmente a lo largo y a lo ancho de todo el plano universal. Este es el sentido en el que Spinoza propone a la democracia como la forma de gobierno “completamente absoluta”, *omnino absolutum imperium* (*Tratado político*, capítulo XI, párrafo 1). Si es cierto que la noción de democracia de Spinoza mantiene una posición central en el pensamiento político moderno, no puede decirse, sin embargo, que su concepción corresponde a nuestra realidad política o, incluso, que haya sido adoptada por las corrientes más importantes de la teoría política moderna. Más bien, la democracia de Spinoza puede considerarse central en el sentido de que permanece continuamente presente como un enigma y como un modelo a través del cual son medidas nuestras formas políticas y nuestras teorías. En contraste con la mayoría de las propuestas modernas sobre la democracia, las cuales sostienen que el gobierno democrático funciona indirectamente a través del establecimiento de contratos y de la transferencia de los derechos de los ciudadanos, la democracia de Spinoza requiere de la expresión inmediata y directa, o de la participación, del campo social entero. Esta noción spinoziana es fundamental para nuestro pensamiento político contemporáneo, pero no el sentido de que ha sido aceptado completamente y realizado; funciona, en cambio, como una anomalía o presión que nos fuerza continuamente a repensar y criticar nuestras propias nociones del gobierno democrático. Spinoza permanece presente dentro del pensamiento político moderno como una fuerza subversiva.

Podemos apreciar la fuerza de este enigma o aporía examinando una de las propuestas democráticas centrales de Spinoza: que el “derecho natural” de un sujeto nunca puede ser transferido a otro, propuesta que demuestra el rigor y la radicalidad de la democracia spinoziana. Consideremos solo dos ejemplos relacionados de esta. “Respecto de la política, la diferencia entre Hobbes y yo [...] consiste en esto: que yo preservo continuamente intacto el derecho natural de forma que el Poder supremo en un Estado no tiene más derecho sobre el sujeto que el proporcional al poder a través del cual es superior al sujeto. Esto es lo que siempre ocurre en el estado de naturaleza” (*Carta 50* a Jarig Jelles). El rechazo de Spinoza a la transferencia o alienación de derechos implica, por supuesto, un rechazo al poder de los contratos o, más bien, una subordinación constante del contrato a la voluntad cambiante del sujeto. “La promesa hecha a alguien [...] mantiene su valor mientras no cambie la voluntad de quien hizo la promesa. Así pues, si quien, por derecho natural, es su propio juez, llega a considerar [...] que de la promesa hecha se le siguen más prejuicios que ventajas, se convence de que debe romper la promesa y por derecho natural la romperá” (*Tratado político*, capítulo 2, párrafo 12)¹. El deseo del sujeto tiene así prioridad sobre cualquier transferencia o representación de autoridad, sobre cualquier fuerza de orden externa.

Desde la perspectiva de las corrientes principales del pensamiento democrático moderno, este conjunto de proposiciones, que remiten el estado civil al estado de naturaleza, parece abierto a dos posibilidades o dos problemas para la política. Por un lado, el rechazo a la transferencia de derechos y, en consecuencia, a los contratos sociales, parece hacer imposible la mayoría de las estrategias modernas para la construcción y mantenimiento del orden social y, por ende, deja el estado civil vulnerable al caos de la naturaleza que Hobbes y otros temían. Por el otro, si el uso que hace Spinoza de la naturaleza no nos remite a una competencia irracional y desorganizada sino a un estado de orden, entonces su “derecho natural” parece referirnos a una noción preconstituida, teológica del orden natural que dictaría en algún sentido la relación de los sujetos sociales y limitaría así nuestra libertad.

Ninguna de estas alternativas nos da, sin embargo, una interpretación adecuada de la posición de Spinoza. Cuando Spinoza se refiere al derecho natural no está invocando

¹ Nótese que este rechazo de los contratos en el *Tratado político* se opone al discurso de Spinoza sobre los contratos en el *Tratado teológico-político*, escrito como diez años antes. Mi discusión se centra aquí en el trabajo posterior, considerándolo para este propósito como una expresión más madura del pensamiento político de Spinoza.

ni a un orden social fijo y eterno ni a un estado de caos y destrucción; está apuntando a un proceso de organización y formación que transforma la naturaleza misma. “El naturalismo spinoziano”, explica Étienne Balibar (1985, p. 48), “no priva a la noción de historia de su significado; al contrario, la naturaleza no es más que una nueva forma de pensar la historia”. Spinoza libera a la naturaleza de cualquier fijeza ontológica y la llena con una dinámica productiva. La cuestión del derecho, entonces, debería remitirse a la plasticidad y la constitución de la naturaleza, a la genealogía de la naturaleza misma y a las fuerzas que la componen. El rechazo a los contratos y a cualquier otra forma de transferencia subraya todavía más la centralidad de este proceso de constitución en la democracia spinoziana. Desde la perspectiva de la mayoría de los teóricos modernos tales como Hobbes, Rousseau, Hegel y Kant, el rechazo a la prioridad de la validez de los contratos parece dejar un agujero en el centro de la teoría social spinoziana, haciendo al orden social vulnerable a las vicisitudes del sentimiento popular irracional. La democracia spinoziana, en otras palabras, debe reconocerse, primero, en términos de lo que niega, de lo que le falta. Sin embargo, desde una perspectiva spinoziana, este “vacío” dejado por la autoridad racional del Estado se llena con las prácticas de las masas. Estas son las fuerzas que hacen posible concebir una democracia directa y radical, y esto, me parece, es lo que necesita ser captado de forma de apreciar el enigma de la política de Spinoza.

Antonio Negri es quizás el teórico contemporáneo que ha desarrollado de forma más completa las posibilidades radicalmente democráticas del pensamiento de Spinoza. Negri explica que el vacío dejado en la teoría social spinoziana por el rechazo a las estructuras normativas o morales fijas, es el espacio ocupado por la práctica ética de la multitud². En contraste con la masa (*vulgus*), que sin guía exterior solo puede actuar casual y destructivamente, la multitud (*multitudo*) es capaz de actuar de acuerdo a sus propios deseos, transformándose a sí misma y a su mundo. En este sentido, la multitud es el sujeto de la democracia spinoziana, el sujeto que actúa en el vacío donde las otras teorías modernas pondrían mecanismos de contrato, representación o control estatal. La distinción terminológica entre masa y multitud no debería ser entendida, sin embargo, como una oposición entre fuerzas sociales racionales e irracionales; las prácticas de la multitud no deberían ser entendidas ni como racionales ni como

² Para un análisis del término “*multitudo*” en la obra de Spinoza, ver Negri (1991, pp. 187-190; 1992, pp. 71-83) y Balibar (1985, pp. 84-87; 1989, pp. 104-128).

irracionales, sino, principalmente, en término de una lógica del deseo y las pasiones. En este sentido, el pensamiento político spinoziano es, en realidad, una genealogía de las pasiones del cuerpo social. Para entender la democracia como la práctica de la multitud hay que penetrar, entonces, en la profundidad de las fuerzas inmanentes de la organización, las cuales construyen y forman la naturaleza misma y apoyan una democracia directa y radical, por fuera de cualquier marco de orden contractual, representacional o moral. En otras palabras, la comprensión de la democracia spinoziana requiere que reconozcamos, en primer lugar, el proceso político y ontológico que Negri denomina constitución: el motor productivo y organizacional que empuja a la multitud.

El desarrollo de esta teoría política en los textos de Spinoza permanece, por supuesto, incompleto. El capítulo del *Tratado político* sobre la democracia nunca se terminó³. Sin embargo, cuando reconocemos las presiones que pone Negri sobre la noción de democracia y comprendemos las funciones constitutivas que debe cumplir la multitud, obtenemos una clave para descubrir los elementos de esta democracia existentes en otros textos de Spinoza. De hecho, a la luz de esto, podemos reconocer cómo la obra de Gilles Deleuze sobre Spinoza, si bien no se ocupa principalmente de temas directamente políticos, es fundamental para la comprensión adecuada de la política de Spinoza. La investigación de Deleuze sobre las potencias de los cuerpos y la lógica de sus interacciones define una mecánica interna y elabora la lógica pasional y corpórea que sostiene a la multitud como el sujeto de la democracia. Este es el campo de fuerzas que llena lo que desde una perspectiva tradicional aparece como el “vacío” de la democracia spinoziana.

En el corazón de la interpretación de Deleuze se encuentra la comprensión de la práctica ontológica de Spinoza: la noción de una práctica corpórea e intelectual capaz de intervenir en, y constituir a, la naturaleza misma⁴. Deleuze no busca los mecanismos de esta práctica inmediatamente en grandes construcciones sociales, sino que se centra,

³ Para una construcción hipotética del capítulo faltante sobre la democracia en el *Tratado político* de Spinoza, ver el artículo de Negri “Relinqua Desideratur: Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell’ultimo Spinoza”, ahora incluido en Negri (1992). “Mi conjetura”, escribe Negri (1992, p. 84; traducción de M. Hardt), “es que la democracia spinoziana [...] debe ser concebida como una práctica de singularidades que se entretajan en un proceso de masas o, mejor, como *pietas* que forma y constituye las relaciones recíprocas únicas que se extienden entre la multiplicidad de sujetos que constituyen la multitud”.

⁴ Examinó *in extenso* la lectura de Deleuze sobre Spinoza en Hardt (1993), capítulo 3, en particular las pp. 87-111.

más bien, a nivel micro y en la interacción elemental entre cuerpos conducidos por el deseo. Las cuestiones éticas de la práctica deben considerarse, a este nivel, en términos de los afectos: afecciones pasivas y activas. Spinoza define las afecciones pasivas o pasiones, como aquellas causadas por fuerzas exteriores y que, en tanto su producción está fuera de nuestro control, permanecen contingentes respecto de nosotros, pudiendo resultar tanto en tristeza como en alegría. Las afecciones activas o acciones están causadas por nosotros mismos y son así tanto alegres como necesarias –esto último en el sentido de que la alegría que producen no es casual sino que retorna continuamente. Sin embargo, Deleuze insiste en que tenemos que concebir la lógica de esta dinámica productiva a un nivel muy local, en el cual las fuerzas que nos rodean sobrepasan enormemente nuestra propia potencia; aquí nuestros cuerpos y mentes están dominados no solo por afecciones pasivas en vez de activas, sino por pasiones tristes más que alegres. Este es el punto de partida para el trayecto ético a seguir. La alegría, en términos de Spinoza, no es otra cosa que el incremento de nuestra potencia y es así el hilo conductor de cualquier proyecto político y ético. “La cuestión ética”, explica Deleuze, “se divide, entonces, en dos partes: ¿Cómo podemos llegar a producir afecciones activas? Pero, y antes que nada, ¿cómo podemos llegar a experimentar pasiones alegres?” (1991, p. 246). ¿Cómo podemos comenzar una práctica de alegría? De hecho, esta tensión ética respecto de la alegría es, como veremos enseguida, el motor que conduce la constitución colectiva de la multitud.

Deleuze sugiere que comencemos nuestra investigación de esta dinámica constitutiva observando más de cerca la física de los cuerpos de Spinoza. La estructura del cuerpo, explica Deleuze, debería comprenderse como un sistema de relaciones entre las partes del cuerpo. “Al investigar cómo estas relaciones varían de un cuerpo a otro, tenemos una forma de determinar directamente las similitudes entre dos cuerpos, por más dispares que puedan ser” (p. 278). En otras palabras, nuestra investigación de las estructuras o relaciones que constituyen el cuerpo nos permite reconocer relaciones comunes que existen entre nuestro cuerpo y otro cuerpo. Un encuentro entre nuestro cuerpo y este otro cuerpo será necesariamente alegre, dado que la relación común garantiza la compatibilidad y la oportunidad de componer una nueva relación, un nuevo cuerpo, incrementando así nuestra potencia. Precisamente de esta manera el análisis de los cuerpos nos permite comenzar un proyecto práctico. Al reconocer composiciones o relaciones similares entre cuerpos, tenemos un criterio necesario para la primera selección ética de la alegría: somos capaces de favorecer encuentros compatibles (es

decir, pasiones alegres) y evitar los incompatibles (es decir, pasiones tristes). Cuando hacemos esta selección comenzamos el proceso de producción de nociones comunes. “Una noción común”, explica Deleuze, “es siempre una idea de la similaridad de composición en los modos existentes” (p. 275). La formación de nociones comunes constituye el primer paso de una práctica ética.

La primera idea adecuada que podemos tener, es decir, la primera idea activa que contiene o envuelve a su propia causa, es el reconocimiento de algo en común entre dos cuerpos; esta idea adecuada nos conduce inmediatamente a otra. De esta manera podemos proceder en nuestro proyecto constructivo de devenir activos en vez de pasivos. La experiencia de alegría es la chispa que pone en movimiento la progresión ética. Según Deleuze, “cuando encontramos un cuerpo acorde al nuestro, cuando experimentamos una afección pasiva alegre, nos vemos inducidos a formar la idea de lo que es común entre ese cuerpo y el nuestro” (p. 282). El proceso comienza con la experiencia de alegría. Este encuentro casual con un cuerpo compatible nos permite o induce a reconocer una relación común, a formar una noción común. Sin embargo, aquí están teniendo lugar dos procesos que, Deleuze insiste, deben mantenerse separados. En el primer momento, nos esforzamos tanto por evitar las pasiones alegres que disminuyen nuestra potencia como por acumular pasiones alegres. Este esfuerzo de selección incrementa nuestra potencia, pero no al punto de devenir activos: las pasiones alegres son siempre el resultado de una causa externa y siempre indican una idea inadecuada. “Debemos, entonces”, insiste Deleuze, “con la ayuda de las pasiones alegres, formar la idea de lo que hay de común entre algún cuerpo externo y el nuestro. Porque solo esta idea, esta noción común, es adecuada” (p. 283). El primer momento, la acumulación de pasiones alegres, prepara la condición para este salto que nos provee de una idea adecuada y así, de una acción en lugar de una pasión —una alegría que producimos nosotros mismos, que no es más el fruto de la casualidad sino necesaria, que retorna continuamente.

Con esta constitución práctica de nociones comunes, Spinoza ha dado una visión radicalmente nueva de la ontología y la naturaleza. El ser no puede considerarse más un arreglo dado u orden; aquí el ser es el agenciamiento de relaciones “componibles”. Debemos tener en mente, sin embargo, que el elemento esencial para la constitución ontológica sigue siendo la focalización spinoziana en la causalidad, en la “productividad” y “producibilidad” del ser. La noción común es el agenciamiento de dos relaciones

componibles que crean una nueva y más poderosa relación –un cuerpo nuevo, más poderoso. Este agenciamiento, sin embargo, no es una mera composición casual sino una constitución ontológica, dado que el proceso envuelve la causa dentro de este nuevo cuerpo mismo. La estrategia práctica de formación de nociones comunes, de agenciamientos ontológicos, ha convertido la investigación ontológica en un proyecto ético: devenir activo, devenir adecuado, devenir ser. La práctica constitutiva de Spinoza define la serie productiva: de las pasiones alegres a las nociones comunes y, finalmente, a las afecciones activas. La composición que resulta en esta secuencia es la constitución misma del ser⁵.

Si ahora nos concentramos en el terreno político, encontraremos que esta lógica de agenciamiento presentada en la formación de las nociones comunes es la misma que juega un rol central en la formación de la multitud. La multitud, en otras palabras, no es un elemento fijo o dado de la escena política, sino que está continuamente hecha y deshecha de acuerdo con la composición y descomposición de sus relaciones. La teoría del poder (de la potencia) y de los cuerpos que hemos examinado hasta aquí, se traduce en la teoría de Spinoza del derecho natural, en términos de la práctica política. “Todo lo que un cuerpo puede hacer (su potencia)”, escribe Deleuze, “es también su ‘derecho natural’” (p. 257). Para entender esta proposición del derecho natural, tenemos que reconocer cómo la lógica interna de Spinoza sobre el agenciamiento y la constitución guía aquí el razonamiento. La constitución política sigue la lógica de los afectos.

Como ya vimos en términos del cuerpo, Spinoza insiste en que comencemos nuestro pensamiento político desde el menor nivel de potencia, desde el punto más bajo de organización social. De la misma forma que nadie nace activo, tampoco nadie nace ciudadano. Cada elemento de la sociedad spinoziana debe constituirse internamente con los elementos disponibles, por los sujetos constituyentes (sean ignorantes o educados), sobre la base de las afecciones existentes (sean pasiones o acciones). Sabemos que la condición humana está caracterizada predominantemente por nuestra debilidad, que las fuerzas que nos rodean en la naturaleza sobrepasan con creces nuestra fuerza y que, entonces, nuestra potencia de ser afectados está llena en su mayoría por afecciones pasivas más que activas. Esta devaluación es, sin embargo, una afirmación de nuestra libertad. Cuando Spinoza insiste en que nuestro derecho natural es coextensivo a nuestra potencia, esto significa que ningún orden social puede ser impuesto por ningún

⁵ Para un breve resumen de esta noción de constitución ontológica, ver Hardt (1993, pp. 112-122).

elemento trascendente, por nada fuera del campo de fuerzas inmanente. Siendo así, cualquier concepción del deber o la obligación, o cualquier mecanismo de contrato o representación, debe ser secundario con respecto a, y dependiente de, la afirmación de nuestra potencia. La expresión de la potencia libre de cualquier orden moral es el principio ético primario de la sociedad. “Llevar al máximo lo que podemos hacer”, explica Deleuze, “es, propiamente, la tarea ética. Es aquí donde la ética de Spinoza toma el cuerpo como modelo: pues todo cuerpo extiende su potencia tan lejos como puede. En cierto sentido, todo ser, cada momento, lleva al máximo lo que puede hacer” (1991, p. 269). Esta formulación ética no pone el acento principalmente en las limitaciones de nuestra potencia, sino que pone una dinámica entre el límite y lo que podemos hacer: cada vez que alcanzamos un punto extremo, lo que podemos hacer se incrementa para moverse más allá de ese punto. La tarea ética subraya nuestro esfuerzo material (*conatus*) moviéndose en el mundo para expresar nuestra potencia más allá de los límites dados del arreglo u orden presente. Este esfuerzo ético es la expresión abierta de la multiplicidad. La concepción de Spinoza acerca del derecho natural presenta, entonces, el liberarse del orden [*freedom from order*], la libertad de la multiplicidad, la libertad de la sociedad en la anarquía.

La sociedad descrita por este estado de naturaleza inicial nos presenta, sin embargo, en una condición invivible –o, más precisamente, nos presenta en el punto mínimo de nuestra potencia. En el estado de naturaleza así concebido, experimento encuentros casuales con otros cuerpos que tienen muy poco en común con el mío, dado que estamos determinados predominantemente por pasiones. En esta condición no solo mi potencia de ser afectado está llena predominantemente por afecciones pasivas, sino que, además, estas afecciones pasivas son en su mayoría tristes. Así como previamente nos movimos de las afecciones pasivas a las activas, ahora debemos descubrir un pasaje para el incremento de nuestra potencia desde el derecho natural al civil. “Sólo podría haber una forma de hacer vivible el estado de naturaleza”, sostiene Deleuze, “esforzándose en *organizar los encuentros*” (pp. 260-261). El estado civil es el estado de naturaleza hecho vivible o, más precisamente, es el estado de naturaleza infundido con el proyecto de incrementar nuestra potencia. Como vimos antes, el incremento de nuestra potencia involucra la organización de relaciones componibles y, consecuentemente, la constitución de una segunda naturaleza. Dice Spinoza: “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que

estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos” (*Tratado político*, capítulo II, párrafo 13). El corazón de la política spinoziana está orientado, entonces, hacia la organización de los encuentros sociales, de forma de estimular relaciones útiles y comonibles. El derecho natural no está negado en el pasaje al derecho civil, como sucede en las concepciones dialécticas de la sociedad, sino que está preservado e intensificado.

En esta transformación, la multiplicidad de la sociedad se convierte en una multitud. La multitud permanece contingente en el sentido de que está siempre abierta al antagonismo y al conflicto, pero a través de su dinámica de incrementar su potencia alcanza un plano de consistencia; tiene la capacidad de poner la normatividad social como derecho civil. La multitud es la multiplicidad hecha potente. La concepción de Spinoza del derecho civil complementa, entonces, la primera noción de libertad con una segunda: de la libertad frente al orden a la libertad de organización. La libertad de la multiplicidad deviene así la libertad de la multitud, y Spinoza define el gobierno de la multitud como democracia. En el pasaje de la libertad, desde la multiplicidad hasta la multitud, Spinoza compone e intensifica la anarquía en la democracia. La democracia spinoziana, el gobierno absoluto de la multitud a través de la igualdad de sus miembros constitutivos, está fundada en lo que Deleuze denomina “el arte de organizar encuentros” (p. 262). La noción común corpórea, el cuerpo social adecuado, adquiere forma material en la multitud.

Esta interpretación de la política de Spinoza pone una rigurosa lógica de agenciamiento corpórea y pasional, orientada hacia la alegría colectiva. La multitud así concebida remueve del pensamiento democrático cualquier esquema idealista o racionalista, cualquier forma de representación o mediación, y cualquier proceso contractual de abstracción de los deseos materiales de los sujetos sociales colectivos existentes. Esta lógica de constitución y agenciamiento llena el bache dejado por el rechazo de los mecanismos contractuales y representacionales con una dinámica social productiva. La pasión y la corporeidad de la multitud, y la inmanencia y apertura de su horizonte, sirven no solo para subvertir las corrientes principales del pensamiento político democrático, sino también para proponer una noción alternativa de democracia. Spinoza nos muestra cómo puede ser la democracia revolucionaria. “La innovación de Spinoza es, de hecho, una filosofía del comunismo; su ontología no es otra cosa que una genealogía del comunismo” (Negri, 1992, p. 163). Si ciertamente, como sostiene

Antonio Negri, la historia ha alcanzado en cierta forma la visión de Spinoza, quizás, entonces, su democracia revolucionaria pueda muy pronto dejar de ser un enigma para comenzar a ser una realidad.

Referencias

- Balibar, E. (1989). Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses. *Rethinking Marxism* 2(3). 104-139.
- (1985). *Spinoza et la politique*. París: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. 1991. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trad. M. Joughin. Nueva York: Zone Books.
- Hardt, M. 1993. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, A. 1991. *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trad. M. Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1992). *Spinoza sovversivo*. Roma: Antonio Pellicani Editore.