

La democracia y la multitud: Spinoza contra Negri

Democracy and the multitude: Spinoza against Negri

Sandra Leonie Field*

Yale-NUS College
Singapur

Fecha de recepción: 01-10-2020

Fecha de aceptación: 27-05-2021

Resumen

Negri celebra una concepción de la democracia en la que los poderes concretos de los individuos humanos no se alienan sino que se agregan: una democracia de la multitud. Pero ¿cómo puede actuar la multitud sin alienar el poder de nadie? Para contestar esta dificultad, Negri explícitamente apela a Spinoza. Sin embargo, en este trabajo, sostengo que la filosofía de Spinoza no respalda el proyecto de Negri. Por el contrario, argumento que la multitud spinozista evita la jerarquía interna por medio de la mediación de las instituciones políticas y no a pesar de ellas; de la misma manera, estas instituciones tampoco simplemente emanan de la multitud tal cual es, sino que estructuran, contienen y canalizan sus pasiones. En particular, las instituciones requeridas no son las de la democracia simple y directa. Puede ser que existan otros argumentos no spinozistas en los cuales Negri pueda basar su teoría, pero no puede defender legítimamente su concepción de la multitud democrática apelando a Spinoza.

Palabras clave: instituciones democráticas; multitud; Negri; poder; democracia radical; Spinoza

Abstract

Negri celebrates a conception of democracy in which the concrete powers of individual humans are not alienated away, but rather are added together: this is a democracy of the multitude. But how can the multitude act without alienating anyone's power? To answer this difficulty, Negri explicitly appeals to Spinoza. Nonetheless, in this paper, I argue that Spinoza's philosophy does not support Negri's project. I argue that the Spinozist multitude avoids internal hierarchy through the mediation of political institutions and not in spite of them; nor do these institutions merely emanate from the multitude as it is, but rather they structure, restrain and channel its passions. In particular, the required institutions are not those of a simple direct democracy. There may be other non-Spinozist arguments on which Negri can ground his theory, but he cannot legitimately defend his conception of the democratic multitude by appeal to Spinoza.

Keywords: democratic institutions; multitude; Negri; power; radical democracy; Spinoza

* Este artículo fue publicado originalmente en *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 59, 2012. Traducido por María Cecilia Padilla (UBA-IIGG/CONICET) y Gonzalo Ricci Cernadas (UBA-IIGG).

Introducción

En los últimos años, la teoría democrática de Antonio Negri (Negri, 1999, 2004a; Hardt y Negri, 2000) ha suscitado una atención considerable. Su teoría gira en torno a una distinción entre poder constituido y poder constituyente. El poder constituyente es el poder directo del pueblo, anterior a cualquier representación: en los términos de Negri, es el poder de la multitud. Por el contrario, el poder constituido es el poder de las instituciones (Negri, 1999: 1-35). El radicalismo de Negri radica en concebir la verdadera democracia como la democracia de la multitud. Cualquier limitación, mediación o regularización de la multitud (cualquier control de su poder constituyente en formas de poder constituido) es visto como una traición a la autoridad democrática originaria del pueblo. Incluso si la multitud decide que las reglas y los procedimientos son necesarios para la administración de la vida en común, se precisa de la vigilancia para mantener esas reglas y procedimientos sujetos y subordinados al poder constituyente de la multitud (Negri, 1999: 1-35, 303-335; Hardt y Negri, 2000: 348-358, 2004: 361-364). En la práctica, los modelos de la democracia son los movimientos sociales y revolucionarios en los que los humanos espontáneamente actúan juntos como iguales sin jerarquías (Hardt y Negri 2004: 211-219). Negri afirma que los fundamentos de su teoría son spinozistas: el poder constituyente se correlaciona con la *potentia* de Spinoza; el poder constituido, con la *potestas*; y el elusivo concepto de multitud es una traducción directa de la *multitudo* de Spinoza (Negri 1991: *passim* pero especialmente XVII-XIX, 226-229, 1998, 1999: 2, 2004a; Hardt & Negri, 2000: 344, 408).

La democracia radical de Negri ha sido celebrada por algunos y criticada por otros (Laclau, 2004; Passavant, 2004; Shapiro, 2004; Žižek, 2005; Mouffe, 2006: 107-115), pero, en cualquier caso, su uso de Spinoza no ha sido generalmente cuestionado. El propósito de este trabajo es someter a escrutinio la relación con Spinoza. En el punto más difícil y esencial de su teoría —explicar cómo una multitud puede actuar sin renunciar a su naturaleza de multitud— Negri se apoya en Spinoza, por lo general haciendo referencia a sus propios trabajos sobre el autor (Negri, 1999: 24, 322-324; Hardt y Negri, 2000: 344, 2004: 189-190). En este artículo, sostengo que la filosofía de Spinoza no respalda el proyecto de Negri. Mientras que Negri entiende a la multitud

como un dominio de igualdad originaria entre los humanos, para Spinoza la igualdad humana es un logro frágil. La multitud spinoziana alcanza la igualdad por medio de las instituciones políticas y no a pesar de ellas; de la misma manera, estas instituciones tampoco meramente emanan de la multitud tal cual es, sino que estructuran, contienen y canalizan sus pasiones. En otras palabras, el poder de la multitud es inseparable de la mediación institucional que le da forma. Asimismo, niego que la expresión óptima del poder democrático de la multitud sea alcanzada a través de la democracia pura y directa.

Este trabajo plantea, pero no acepta, la invitación a traducir los detalles institucionales del siglo XVII de la democracia de la multitud de Spinoza al mundo contemporáneo. Sin embargo, cualesquiera sean los detalles precisos de esa traducción, no coincidirán, a mi entender, con la democracia radical de Negri. Los pasajes iniciales del Tratado político (Spinoza, 2000; citado como TP) critican a los filósofos por su utopismo o, en otras palabras, por “concebir a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran” (TP 1.1). Aunque Negri afirma que su teoría no es utópica (Negri, 1999: 14; Hardt y Negri, 2004: XVIII) su versión romantizada de la multitud no concibe a los humanos como son, ni tampoco como ellos podrían ser una vez removidas las estructuras políticas que los alienan, sino más bien como Negri quisiera que fueran. Tal vez existan otros argumentos no spinozistas en los cuales Negri pueda basar su teoría, pero él no puede defender su concepción de multitud democrática apelando a Spinoza.

El problema de la multitud democrática

La dificultad central de la democracia de la multitud propuesta por Negri es cómo concebir la capacidad de la multitud de ejercer la agencia política sin desprenderse de su carácter de multitud (Hardt & Negri, 2000: 394-400, 2004: 100, 350). Negri reconoce la seriedad de esta dificultad, y utiliza una exégesis de Spinoza tanto para caracterizar el problema (esta sección) como para plantear una solución (la sección siguiente).

En latín, existen dos palabras diferentes que comúnmente se traducen al español (y al inglés, por ejemplo) como poder: *potentia* y *potestas*. La distinción entre las dos corresponde generalmente a la distinción entre poder como capacidad

concreta y poder como derecho jurídico o autoridad. La teoría de la política en la tradición del contrato social se centra en el último de estos términos, *potestas*. Esta imagina a individuos que devienen sujetos políticos al transferir al soberano una autoridad para usar sus capacidades (*potentiae*). Esta autoridad es el poder del soberano (*potestas*); se trata de un poder constituido, que procede y sustituye al poder constituyente de las masas. Hobbes es el modelo de esta tradición: correlacionando derecho con poder (*potestas*), Hobbes atribuye al soberano en cualquier orden político la autoridad absoluta de representar al pueblo, mientras el pueblo debe simplemente obedecer (Negri, 1991: 112-114, 140, 1998: 222-223; Hobbes, 1994: XVII.13). Negri sitúa a Spinoza en una tradición alternativa y opuesta, el “materialismo republicano”. Los materialistas republicanos están a favor de un realismo político atento a la determinación concreta del dominio social; esto es, a la *potentia*. El poder político permanece siempre en los cuerpos de los individuos humanos que conforman la multitud. Por consiguiente, cualquier orden político que intente ofuscar la base popular del poder político, por ejemplo, atribuyendo autoridad para gobernar a una monarquía o una aristocracia, es inherentemente más débil y frágil que una democracia (Negri, 1991: 195, 1998: 226-227; 2004a: 103, 110-111). La idea de *imperium absolutum* (gobierno o soberanía absoluta) de Spinoza no tiene nada que ver con una soberanía jurídicamente trascendente; dado que el poder es concebido en concreto, el poder absoluto solo puede alcanzarse en democracia (*democraticum imperium*). “Ya que, si existe realmente un Estado absoluto [*imperium absolutum*], sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud [*integra multitudo*]” (TP 8.3; citado en Negri, 1998: 228). Así, cuando Spinoza infamemente asegura que el derecho es coextensivo al poder (*potentia*), esto no equivale al desagradable refrán según el cual el poder hace al derecho, ni a alguna perversa redefinición de la opresión como libertad como aparece en Hobbes. En cambio, equivale a una concepción de la libertad y del derecho que rechaza una mistificación jurídica (Negri, 1992: 192-193, 1998: 225-226).

Negri reconoce que el poder constituido puede tomar formas democráticas. De hecho, a pesar de una predilección por la monarquía, Hobbes concede que una asamblea democrática puede ser la absoluta representación de la voluntad del pueblo

tanto como el monarca (1994: XIX.1). Al mismo tiempo, Hobbes insiste en que la multitud no tiene voluntad ni capacidad de agencia; la muchedumbre desorganizada necesita ser representada para poder actuar. Rechaza de lleno la idea de una democracia de la multitud (1994: XVI.13, XVII.4). Contra el rechazo hobbesiano, Negri afirma que Spinoza ofrece una democracia que pertenece a la multitud y evita cualquier alienación en poderes constituidos (1998: 225-226).

Para entender qué puede significar esto, primero es necesario entender más claramente la naturaleza de la multitud. Negri apela a las dos maneras diferentes del TP de dar cuenta de cómo las personas se combinan en grupos, que él presenta como una distinción entre *potentia* y *potestas* (1991: 190-197). Por un lado, un grupo puede constituirse verticalmente, como cuando una persona tiene a otra bajo su potestad (*sub potestate habere*) (TP 2.9, 11). Esto ocurre a gran escala en el caso de las aristocracias y monarquías; y se constituye una relación de mando y sumisión. Por otro lado, el tipo de combinación más simple ocurre horizontalmente cuando dos personas aúnan sus fuerzas, logrando un poder mayor (*potentia*) al que poseían individualmente y, en igual medida, un derecho mayor (TP 2.13, Negri, 1998: 225, 2004b: 16). Para Negri, este es el principio metafísico fundacional de la multitud. Negri caracteriza a los individuos humanos como “singularidades libres”; cada una tiene su propia existencia material concreta, constituida por sus deseos y capacidades actuales. En la perspectiva de Negri, la multitud agrega estas singularidades (estos cuerpos concretos de ciudadanos o súbditos) como iguales en un plano social allanado (1998: 225, 228, 1999: 330-332). La multitud es la materialidad compleja de la población donde “[c]ada una de las singularidades es un fundamento” (Negri, 1998: 235).

Para que una multitud actúe, su poder considerado como un todo debe establecer una relación vertical con sus miembros individuales. En principio, esto es aceptable y no constituye una alienación de poder, siempre y cuando el gobierno del todo recaiga sobre una multitud concreta: esta es la idea fundamental de la democracia de la multitud de Negri (Negri, 1998: 30, 2004b: 17).

[A]travesando la *multitudo* de los sujetos, la democracia deviene absolutez, ya que pone en movimiento, desde abajo, desde la igualdad de una condición natural, a todas las potencias sociales. Democracia como forma *omnino* absoluta de gobierno significa,

pues, que ya no se da ninguna alienación del poder —ni en relación con su ejercicio, ni en relación con su formación, ni en relación con la especificidad de la acción ejecutiva, es decir, de la figura de la magistratura (Negri, 1998: 228)—.

Sin embargo, esta democracia de la multitud se enfrenta con una dificultad. ¿Cómo puede una multitud actuar y ejercer su poder sin dejar de ser una multitud? El problema surge porque la multitud carece de unidad real: física y objetivamente sigue siendo “un inaferrable conjunto de singularidades” (Negri, 1998: 231). Cualquier colección de individuos tendrá deseos e intenciones tirando en diferentes direcciones. Si tal grupo aun así actúa, su poder no puede ser “de” el conjunto del grupo en un sentido material porque no ha incorporado los poderes de todos sus miembros individuales. Este problema da lugar a una consideración representacionista de la voluntad del grupo: si puede decirse que la multitud es trascendida por una voluntad única del pueblo, que absorbe y elimina la singularidad de las partes que la componen, esto explica cómo una acción puede ser atribuida a un grupo como un todo a pesar de desacuerdos internos. No sólo Hobbes adopta esta perspectiva: cuando Hegel equipara la soberanía absoluta con la libertad, en este mismo movimiento desestima a la multitud como un mero amontonamiento de gente (Negri, 1998: 229). Para Negri, en cambio, cualquier gobierno popular que relega a la multitud de esta manera impide la libertad y no es verdaderamente absoluta (Negri, 1991: 190-191). La sombría conclusión provisional a la que arriba Negri es que la tensión entre democracia y multitud es irresoluble. “Todo valor, toda elección, todo acto político, debe desplegarse sobre la relación inconclusa entre absolutez del poder y multiplicidad de las propuestas, de las necesidades, de las experiencias” (Negri, 1998: 232).

Negri admite que, en un texto anterior, el Tratado teológico-político (Spinoza, 2001, citado como TTP), Spinoza plantea lo que podría considerarse una solución: el principio de la tolerancia de singularidades.

La no-solución del problema del sujeto político deviene fundación de la tolerancia, del respeto de las conciencias, de la libertad del filosofar. La *multitudo*, en la paradójica naturaleza que presenta, es fundación de la democracia en la medida en que permite a cada cual trasladar a la sociedad, íntegramente, a iniciativa de cada uno, sus propios valores de libertad (Negri, 1998: 235).

Sin embargo, esta no es una solución verdadera. Primero, porque no todas las políticas y la vida con otros en sociedad pueden ser privatizadas como tolerancia. Hay una necesidad irreductible de actuar en asuntos comunes y esto exige una unidad que es claro que la multitud posea. Es posible que los individuos deseen cosas diferentes y que carezcan de sentimientos suficientemente comunes para llegar a un acuerdo (Negri, 1998: 235). Segundo, incluso alcanzar la unidad como una sociedad de tolerancia extensiva puede ser elusivo; esto requeriría que la multitud sea ya lo suficientemente racional para desear tolerar las diferencias. Porque muchas pasiones comunes atentan contra la disposición de tolerar la diversidad (Spinoza, 1994, E IIP31C, IIP31Esc, IVP34Esc, IVP34Esc1; citado como E).

Para Negri, el TP de Spinoza, escrito posteriormente, ofrece una respuesta más profunda, en la forma de una defensa de una democracia radical que no se limita a la privatización liberal de las diferencias (1991: 118-119, 186). La unificación de la muchedumbre en un sujeto democrático masivo capaz de actuar no debe lograrse por medio de una autorización normativa o jurídica; esto excedería la naturaleza concreta y real de los poderes individuales. Pero la unificación puede ser lograda si hay un cambio real y concreto de esos poderes de manera que, de hecho, puedan converger: “una convergencia de *cupiditates*, en la medida en que éstas, bajo la guía de la razón, se mueven materialmente del bien individual al bien colectivo” (Negri, 1998: 237). El nombre de esta orientación necesaria hacia el bien común es el de *pietas*: piedad o, mejor, moralidad (como en la traducción de Curley). Spinoza define la piedad como “el deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón” (E IVP37Esc1). Para Spinoza, los humanos se oponen los unos a los otros en tanto están gobernados por la pasión; cuando están gobernados por la razón sus fines se alinean y la tensión entre el interés privado y el interés común es eliminada. La razón enseña que “nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser que (...) todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos” (E IVP18Esc). Si puede lograrse tal genuino cambio en las *cupiditates*, entonces sus voluntades singulares tendrán la misma orientación y serán, de hecho, unificadas (Negri, 1998: 237).

La conceptualización de Negri de la *pietas*, entonces, especifica las condiciones

bajo las cuales la democracia puede ser verdaderamente una democracia de la multitud. Se supone que la exégesis spinozista de Negri debe fundar una política práctica o liberatoria; que esto suceda dependerá de cuán rápidamente estas condiciones de *pietas* puedan ser logradas. Con seguridad, la *pietas* de Negri no parece exigir la virtud ética del filósofo libre y perfectamente racional, sino más bien una virtud política accesible en principio a todos: el compromiso con la igualdad y al bien común (véase E IVP37Esc2). Pero, aun así, ¿qué base hay para pensar que la multitud pueda alguna vez tener esta *pietas*? La idea contraria, es decir, que la multitud siempre conserva tendencias hacia la jerarquía y la facción parece igual de plausible.

La solución spinozista de Negri

En su primera defensa de la *pietas* de la multitud, Negri se vale de la Ética de Spinoza para argumentar que, de hecho, los individuos llegan a adquirir *pietas*, o, en otras palabras, desean el bien a otros humanos, porque asegurar y avanzar su bienestar humanos sirve a la virtud y al poder (*potentia*) individual de cada uno. Negri se centra en pasajes como E IVP35C2, en la cual Spinoza dice que la razón y la virtud surgen naturalmente del esfuerzo de los individuos (su perseverar, o *conatus*) para preservarse a sí mismos y buscar su propio beneficio; y cada uno se esfuerza efectivamente en buscar su propio beneficio. Asimismo, para Spinoza, el individuo verdaderamente racional entiende que, lejos de existir un conflicto entre el beneficio propio y el comportamiento sociable, su beneficio yace en establecer una comunidad con otros seres humanos. “Los hombres, que se rigen por la razón, esto es, los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos” (E IV18Esc). El comportamiento sociable, a su vez, promueve el mayor desarrollo de la razón en una comunidad, reduciendo la gravedad y la frecuencia de las pasiones tristes. Así, mediante el proceso de incrementar y mutuamente reforzar la *pietas*, la *pietas* engendra unidad que genera aún más *pietas*, y como resultado se produce un sujeto político unificado capaz de asumir la soberanía absoluta sin borrar la singularidad de los individuos. En otras palabras, la “tendencia hacia lo universal” es motivada por “la función ontológicamente multiplicadora de la *pietas* y de la

honradez” (Negri, 1998: 238; véase también Hardt y Negri, 2004: 189-190; Negri, 2004b: 14). La democracia es “el límite al que tienden la absolutez masificada y singularidad constitutiva de las *potentiae*, es decir, *multitudo* y *pietas* (Negri, 1998: 240).

Semejante respuesta considerada en aislamiento invita inmediatamente al escepticismo: es difícil discernir una tendencia constante a la sociabilidad en el mundo real. La segunda defensa de Negri de la *pietas* de la multitud agrega una importante cualificación a su argumento: la multitud solo incrementa su poder bajo ciertas circunstancias, a saber, si no es obstaculizada por una fuerza externa, como una estructura política que aliena su poder (1998: 239-240, también 230, 234). En efecto, Spinoza afirma que un gobernante puede mantener a un pueblo servil, provocando su división y sometiéndolo al miedo y alejándolo de la razón (TP 5.6). Pero una vez que las estructuras alienantes han sido removidas, en la perspectiva de Negri, la multitud realmente existente tendrá una *potentia* mayor a su pasividad y se embarcará en una espiral virtuosa de crecimiento (1998: 237-239). Este optimismo respecto de la tendencia ontológica de la multitud hacia la virtud se basa en una consideración asimétrica de las instituciones. Las instituciones democráticas buenas y no alienantes no necesitan ser impuestas externamente, dado que ellas emanan de la multitud: “la institución es, en este caso, la figura extrínseca de un proceso natural no contenible” (Negri, 1998: 241, véase también 228). Se sigue de aquí que la remoción de estas malas instituciones alienantes, por ejemplo, mediante la revolución, debería develar una multitud de singularidades pre-políticas en un plano de igualdad horizontal que no tenderá a regenerar las malas instituciones. De hecho, por esta razón Negri iguala el poder de la multitud de Spinoza al poder constituyente de los movimientos sociales en oposición a las instituciones osificadas (1991: XXII, 210, 229).

La tercera defensa que Negri hace de la *pietas* de la multitud invoca una perspectiva progresiva de la historia. La tendencia de la multitud hacia la virtud en contextos específicos se sustenta en una mayor “potencia de la totalidad del ser” que se mueve a través de un “proceso constitutivo” hacia la auto-formacidad y la eticalidad [*ethicality*] (Negri, 1991: 112-113). Específicamente, a pesar de los contratiempos temporales incurridos por la fuerza hostil de las estructuras políticas alienantes, en la

perspectiva de Negri la fuerza ontológica del *conatus* de la multitud es tan grande que avanza hacia una virtud colectiva a través de la historia. Negri insiste en que esta realización colectiva no es una utopía, sino un proceso real y material (1991: 210-229). Desde luego, se rehúsa a señalar una forma única y determinada hacia la cual se mueve la multitud. Pero esto no quiere decir que el movimiento de la multitud a través de la historia carezca de dirección. Más bien, la ausencia de un ideal de democracia de la multitud determinado se corresponde al hecho de que la realidad de la práctica social (la naturaleza concreta de la multitud) es siempre cambiante. Aunque siempre deberán existir formalizaciones legales del poder de la multitud, estas formalizaciones deben siempre estar listas para ser cambiadas (Negri, 1998: 240). Negri propone que, en nuestro predicamento político terrenal, la absolutez puede ser provechosamente concebida como “el proceso político en su complejidad” o, en otras palabras, como el esfuerzo perpetuo por emparejar al sujeto jurídico del poder con la práctica social (Negri, 1998: 240).

El poder de la multitud: Spinoza contra Negri

Negri insiste en que la teoría política es y debe ser disputada en el nivel de la metafísica (1991: 43, 211-217, 1998: 220, 225-226, 231, 2004b: 12-13). Siguiendo este espíritu, en esta sección examino la concepción de Negri de la metafísica de Spinoza, y demuestro que, tergiversando gravemente la doctrina del *conatus* de Spinoza, el autor ofrece una concepción insostenible de la composición de los poderes individuales que forman una multitud. Una vez que estos errores son corregidos, emerge una solución bien diferente al problema de la democracia de la multitud.

Negri atribuye a Spinoza un compromiso con una direccionalidad en la naturaleza, un compromiso que encaja bien con el marxismo de Negri (1991: XX, 1998: 223). Sin embargo, esta atribución es insostenible. El Dios de Spinoza no tiene fines y Dios es lo mismo que la naturaleza: Spinoza niega que haya un movimiento intencional en la naturaleza (E IP29, IP33, IAp.). El error de Negri se genera por su fusión entre los dos sentidos de *potentia* (poder) (Macherey, 1983: 29-30). El primer sentido denota el comportamiento de un individuo; lo que hace. Esta es la *potentia* del individuo como parte de la naturaleza o, lo que es lo mismo, como parte de Dios (TP 2.3). Por el

contrario, el segundo sentido denota el comportamiento de un individuo que puede ser entendido en términos de leyes de su propia naturaleza, o, en otras palabras, su acción (*actio*) (E IVP4D). Este poder activo propio de un individuo es su virtud y libertad. En tanto cada cosa actúa, su comportamiento es el producto de su propio poder (*potentia*), y por este poder cada cosa se esfuerza (*conatus*) por perseverar en su ser (E IIP6). Aun así, incontables cosas no logran incrementar o mantener su poder; porque una cosa no sólo actúa, sino que también puede ser actuada (*pati*) cuando se comporta de una manera en que no concuerda con las leyes de su propia naturaleza. En la medida en que una cosa es actuada, su comportamiento es el producto del poder y del *conatus* de las otras cosas que inciden sobre ella (E IID2, IIP4-7, IVD). Precisamente, el comportamiento de todos los individuos excepto Dios está determinado no sólo puramente por el poder propio del individuo sino también por el poder de las cosas a su alrededor (E IVP2-4).

Como resultado, en la metafísica de Spinoza no hay consecuencia práctica directa que surja de la identificación del *conatus* de una cosa; incluso si el *conatus* es definido como la tendencia innata o inherente de una cosa, será solamente actualizada si el contexto de otros poderes a su alrededor es proclive a ello. Un individuo finito se esfuerza por incrementar su *potentia* en la medida que puede; pero cuando no lo logra, esto solamente muestra que otro individuo finito lo ha logrado; y el Dios de Spinoza ni privilegia esforzarse por el perseverar de un individuo por sobre el de los demás ni garantiza que todos los individuos lograrán realizar su esfuerzo. Por ende, Negri erra al identificar una tendencia direccional real en la naturaleza en general. También erra al fusionar la libertad y la actividad de la multitud con lo que de hecho tiende a hacer. Numerosos pasajes en la Ética argumentan que la yuxtaposición no mediada de los poderes humanos en la multitud resulta en inestabilidad, miedo y discordia (E IVP40, IVP45C2); y contemplan límites a los poderes de la multitud y su tendencia a las pasiones tristes y viciosas (E IV54Esc, IV58Esc, IVP70). Estos pasajes sugieren que, lejos de ser una espiral virtuosa hacia la *pietas*, el comportamiento vicioso puede conducir a una escalada de pasiones y a una disipación del poder. Negri explícitamente desestima estos pasajes como testificación del “carácter inconcluso” de la política de la E, y escoge en cambio los pasajes que hablan del *conatus* de la multitud hacia la virtud (1998: 237-238). Pero incluso si la *potentia* de la multitud qua individuo

finito incluye el esfuerzo y una tendencia hacia la *pietas*, identificar esta disposición es completamente insuficiente para determinar el comportamiento propiamente real de la multitud. Negri a veces insiste en el carácter elusivo o contradictorio de la multitud, pero sospecho que esta evasiva se desprende de su propia ambigüedad (1998: 238-239, 2004b: 16).

Spinoza afirma y no niega el problema común de que una comunidad de personas pueda presentar hostilidad o jerarquías, y por qué aun si el poder de la comunidad yaciera en armonía, no hay tendencia necesaria en esta dirección. La preocupación de Spinoza por las tendencias disociativas de la multitud no se reduce a la Ética, sino que también puede verse en el TP. Directamente tras introducir la idea de una asociación horizontal de poderes humanos, Spinoza apaga el optimismo que Negri encuentra en esta idea al observar que estas pasiones odiosas alejan a los humanos, y que los humanos “están por naturaleza sometidos a estas pasiones” (TP 2.14). Spinoza insiste en la prevalencia de comportamientos viciosos entre los humanos:

es muy cierto que los hombres están necesariamente sometidos a los afectos. Y así, por su propia constitución, compadecen a quienes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y, además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuando pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso se gloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo (TP 1.5).

Escindidos por las pasiones, próximos unos a otros, los humanos son tan proclives a cazarse como a protegerse mutuamente.

La defensa más plausible que Negri hace de la practicidad de una política del poder constituyente no mediado de la multitud es su argumento de que la tendencia de la multitud hacia la virtud se expresará solo si las instituciones alienantes son removidas. Por consecuencia, interpreta que los pasajes pesimistas de Spinoza atañen

a la multitud sólo bajo instituciones alienantes. Empero, esta defensa también falla, como demostraré al considerar las fuentes de la debilidad en la constitución del individuo. Según la doctrina del *conatus*, un individuo se esfuerza por perseverar en su poder en la medida en que puede. Que un individuo pueda actuar o sea pasivo depende de la relación entre sus propios poderes y los poderes a los que afronta. Consideremos a un individuo humano. Su poder consiste en sus capacidades físicas y en su razón y virtud (E IVP21-24). Si es incapaz de conservar o incrementar su poder, puede ser debido a que las fuerzas externas que enfrenta son muy grandes: por ejemplo, violencia u opresión por parte de otros seres humanos. Pero también puede deberse a que sus fuerzas son muy débiles. Incluso contando con seguridad física, un individuo humano puede no ser lo bastante internamente organizado ni fuerte para sortear el mundo a su alrededor según sus propios términos racionales, en lugar de ser arrojado por las pasiones de cada momento. Entonces, no son sólo las fuerzas externas las que impiden al individuo vivir virtuosamente e incrementar su virtud a lo largo del tiempo (E IVPref). En el caso de la multitud, análogamente sostengo que ésta puede albergar (de hecho, tiende a tenerlas) debilidades estructurales internas de manera tal que ningún incremento de la virtud suceda espontáneamente.

Esta debilidad interna se encuentra oscurecida en la conceptualización de Negri. Recuerden el carácter fuertemente horizontal de su multitud spinozista. Negri caracteriza a la multitud como una pura adición de singularidades libres e iguala dichas singularidades con las *potentiae* de los individuos y su libertad (1998: 226, 240). Por singularidad, él se refiere a lo que los individuos tienden a hacer, cuando sus poderes no están políticamente alienados de ellos. La situación de no alienación es caracterizada positivamente como “la liberación de todas las energías sociales en un *conatus* general de organización de la libertad de todos” (Negri, 1998: 228). La concepción de Negri, entonces, se basa en una conceptualización de las singularidades humanas como cosas que pueden ser puestas en relación pero que permanecen como iguales. Su falta de piedad simplemente significa que es difícil que acuerden; alcanzar la piedad permite a la adición de singularidades libres formar una unidad con una sola voluntad (Negri, 1998: 235, 237). Por el contrario, argumento que las singularidades de Negri, en la medida en que no son piadosas, incluso cuando están liberadas de las

instituciones alienantes, generan por sí mismas una jerarquía interna a ellas. Cualquier igualdad dentro de la multitud es un logro más que un punto de partida, y los medios para alcanzar ese logro son institucionales.

En la concepción de Spinoza, los individuos tienden a entrar en relaciones jerárquicas. La amistad es sin dudas el paradigma de una combinación horizontal de fuerzas humanas singulares (TP 2.13). Pero imaginen una amistad en la que una persona es más sabia que la otra, como seguramente ocurre a veces. El individuo menos sabio puede confiar en el juicio del individuo más sabio y también puede ser leal al individuo más sabio como benefactor. En la medida en que esto ocurre, Spinoza concluye que el individuo más sabio tiene menos sabiduría individual en su poder (*sub potestate habet*) (TP 2.10-11). Este ejemplo inocuo sugiere que las uniones de *potentiae* humanas tienden a presentar jerarquías, de forma que el poder colectivo de una unión no está igualmente determinado por cada miembro individual. El término potestas no refiere meramente a una autoridad alienada jurídicamente, sino también a poderes jerárquicos concretos e inevitables en relaciones interpersonales, incluso las inofensivas. Pero no todos los escenarios son inocuos, y Spinoza sugiere incluso varios muy hostiles: “Tiene a otro bajo su potestad [*sub potestate habet*] quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo” (TP 2.10). Aquí, la jerarquía dentro de la unión aliena la singularidad de uno de sus miembros. Puede haber también un rango de escenarios intermedios, como la amistad abusiva. Spinoza explícitamente afirma que la única manera de que esas relaciones no emerjan sería si los humanos en cuestión fueran “libres sin restricción alguna” o enteramente guiados por la razón, pues en este caso ni la pasión ni la ignorancia ni la fuerza los sujetan a otras personas (TP 2.11, E IVP30-35).

Como corolario, la multitud puede espontáneamente ser una combinación igualitaria de singularidades libres sólo cuando se logra la perfecta racionalidad de los súbditos. Sin embargo, incluso la multitud más virtuosa se encuentra lejos de este estándar filosófico de racionalidad. Una multitud presenta personas de todas las diferentes edades y Spinoza insiste en que todos nacen sin razón, e incluso si la logran, les lleva la mayor parte de sus vidas (TTP 16/174). Por eso, “quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos,

a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula” (TP 1.5). La consecuencia práctica de esto es que las relaciones jerárquicas sistemáticamente surgen en la interacción social; la multitud no puede ser concebida como una colección de singularidades no jerárquicas. Algunas de estas relaciones están de acuerdo con la razón (por ejemplo, la persona sabia que guía a un amigo menos sabio), pero otras no (por ejemplo, un matón que aterroriza a quienes lo rodean). Negri enfatiza el carácter natural y pre-político de la libertad democrática spinoziana: el desafío es evitar “renegar de su propia naturalidad” (1998: 225). Pero contra esto, no hay pureza originaria de la multitud; la multitud puede ser débil por sí misma y falla al tender hacia la virtud aun sin referir a las instituciones alienantes.

Las relaciones jerárquicas entre los individuos estructuran a la multitud y algunas de esas relaciones son alienantes. Pero si consideramos a las instituciones políticas simplemente como tipos más elaborados de relaciones, se sigue que incluso las instituciones más alienantes que a Negri (y a Spinoza) les interesa criticar son parte de la existencia de la multitud. La multitud tiene un orden político que se corresponde a su grado de libertad de poder: todas las diferentes formas de soberanía están basadas en la *potentia* de la multitud (TP 2.17). Por supuesto, la soberanía es menos absoluta cuanto más alienada se encuentre. Pero en mi lectura esto sólo muestra que la multitud con instituciones alienadas tiene en sí misma menos poder para ofrecer, no que el poder de alguna manera se ha disipado en el proceso de alienación de la soberanía. La existencia de buenas instituciones indica la fortaleza de la multitud, mientras que la existencia de un orden político muy alienante, por ejemplo, la monarquía absoluta centralizada hobbesiana, da cuenta de la debilidad y falta de virtud de la multitud.

Este punto tiene serias implicancias no sólo para los demócratas radicales cuya fe está investida en un poder constituyente espontáneo de la multitud, sino también para los entusiastas de los diseños institucionales, quienes buscan remediar todos los males mediante la instauración de buenas instituciones. Una multitud que ha vivido bajo instituciones alienantes tenderá hacia la falta de virtud y de razón y es probable que tenga un alto nivel de alienación latente. En consecuencia, si las instituciones

alienantes son simplemente removidas, por ejemplo, por medio de una revolución, el resultado será ora la guerra ora el resurgimiento de más instituciones malas. Es necio “quitar de en medio a un tirano, cuando no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano, sino que, por el contrario, se acrecientan en la medida en que se le dan mayores motivos de temor” (TP 5.7). De la misma manera, es poco probable que el establecimiento de instituciones que correspondan a un grado más alto de virtud tenga éxito. Y esto, porque el asidero de las malas instituciones es el bajo grado de *potentia* de una multitud particular en cuestión (TP 7.26, TTP 18/209-211).

Si las instituciones corresponden a un estado particular de poder de la multitud, ¿cómo sobreviene el cambio? ¿Cómo una multitud débil con un gobierno alienado incrementa su poder para volverse lo suficientemente poderosa como para evitar un gobierno alienado? La respuesta de Spinoza es que, aunque las instituciones sólo serán efectivas y durables si se ajustan con el estado real de la multitud, sin embargo, en momentos de claridad las personas pueden efectuar modificaciones incrementales a las instituciones (TP 1, 5.1-4). Y algunas instituciones, aunque ajustándose al estado actual de poder de la multitud, sin embargo, sirven para incrementar el poder de la multitud.

Las instituciones necesitan adherirse en cierta medida a las realidades de los humanos mientras existen en su grado específico de impotencia. Spinoza insiste en que no se sigue del hecho de que el soberano tenga el derecho supremo, que este tenga el poder para hacer que los ciudadanos hagan cualquier cosa (por ejemplo, hacerlos volar) (TP 4.4). Además, si bien es posible hacer grandes cambios en las conductas de los ciudadanos a través de medios coercitivos, un buen soberano no lo hará, más bien se esforzará por facilitar la actividad continuada de los ciudadanos de manera tal que la reconozcan como la suya (TP 10.8). Sin embargo, de esto no se desprende que las instituciones no alienantes meramente siguen los contornos de la población, emanando de ella sin intentar darle forma. Spinoza explícitamente rechaza la idea de concederle a cada uno el derecho a vivir como quiera: esto es la guerra y la inseguridad (TP 3.3). Como mínimo, para que la virtud se incremente en la multitud, las instituciones necesitan reducir las fuentes de sufrimiento e inseguridad (TP 2.21). Y más allá de esto, las instituciones no deberían meramente limitar la violencia, sino

sustantivamente moldear a los súbditos hacia el bien común. Porque el pueblo no está constituido de manera que desee lo más ventajoso:

hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, sean llevados a vivir según el dictamen de la razón (TP 6.3).

Por consiguiente, no es la multitud pre-política la que en sí misma es no jerárquica y comprometida con bien común, y por lo tanto, capaz de ejercer el poder. Más bien, tal poderosa multitud se logra sólo a través de la mediación de instituciones bien diseñadas:

Pero, así como los vicios de los súbditos y su excesiva licencia y contumacia deben ser imputados a la sociedad, así, a la inversa, su virtud y constante observancia de las leyes deben ser atribuidos, ante todo, a la virtud y al derecho absoluto de la sociedad (TP 5.3).

Esto es, la intervención activa de instituciones es necesaria para asegurar la igualdad de condiciones, limitar la propia destructividad y canalizar los sentimientos hacia un comportamiento racional (públicamente animado) (TP 1.6, 5.2, 10.9), produciendo una forma exterior de virtud (y el espacio de la posibilidad de su realidad) en lugar de depender de ella como causa.

Implicaciones institucionales

El lector podría sospechar que las diferencias identificadas en la sección anterior son insignificantes. Negri argumenta que Spinoza defiende las instituciones que se acoplan a [*flatten onto*] la multitud; por el contrario, yo sostengo que Spinoza aboga en favor de aquellas instituciones que dan forma a la multitud. Sin embargo, si en ambos casos

entendemos que Spinoza se refiere a instituciones de democracia directa, entonces tenemos una distinción teórica sin ninguna diferencia práctica. Contra esta sospecha, muestro ahora que en verdad este desacuerdo teórico conduce a diferencias institucionales sustantivas. Entiendo que, para Spinoza, el poder de la multitud no se expresa necesariamente mejor por medio de la democracia directa. En lugar de caracterizar a Spinoza como un demócrata directo, es mejor caracterizarlo antes que nada como un defensor del imperio de la ley, alguien que entiende que las instituciones populares a veces, pero no siempre, ayudan a asegurar este imperio de la ley.

El punto de vista final de Spinoza sobre las formas institucionales de la democracia de la multitud no puede ser determinado directamente por sus textos, porque el capítulo del TP sobre la democracia no estaba terminado al momento de su muerte. Sin embargo, los capítulos precedentes ofrecen una consideración extremadamente detallada de los mecanismos de los gobiernos aristocrático y monárquico, sugiriendo que algo similar podría aplicarse a la democracia. Estas constituciones son elaboradas con vistas a constreñir las conductas de los gobernantes y efectivamente movilizar sus deseos y pasiones hacia el bien común (TP 7-10). Sin embargo, Negri rechaza cualquier sugerencia de que las instituciones no masivas en la aristocracia y la monarquía de Spinoza tienen algún corolario o lección para la democracia: el análisis de la monarquía y la aristocracia presenta “una desproporción entre el papel metafísico que desempeña la noción de ‘gobierno absoluto’ y la idea-guía de la *multitudo* y los contenidos analíticos y experimentales del análisis constitucional, por otro”. Él anticipa que el capítulo sobre la democracia, de haber sido completado, habría eliminado esta complejidad institucional (2004b: 21, véase también Matheron, 1986: 120-121). La democracia es “un concejo compuesto por la multitud como un todo”; “democracia como la totalidad de los ciudadanos reunidos en asamblea” (Negri, 2004a: 102, 111, véase también 2004b: 19-21). Aunque Negri admita la necesidad de “funciones de control” (1998: 227-228) y piense que la democracia debería ser animada por la tolerancia y el respeto de la conciencia (1998: 235), le atribuye a Spinoza la concepción de que no es necesaria ninguna limitación constitucional: el poder de la multitud tiene inherentemente sus propios límites, en el

sentido de que las leyes opresivas provocarán rebelión y entonces se socavarán a ellas mismas (2004b: 18).

Hay algún mérito en la perspectiva que sostiene que Spinoza apoya el gobierno popular de masas. Spinoza afirma que la democracia tiene el potencial de ser la forma política más absoluta y libre (TP 11.1); en sus disquisiciones sobre la aristocracia y la monarquía propone que la absolutez puede alcanzarse si se aproximan al gobierno popular (TP 7.31, 8.4). Sin embargo, la explicación de Negri de que tal gobierno refleja la naturaleza de la multitud como una colección de singularidades libres distorsiona el razonamiento de Spinoza. El problema es que los gobernantes son meros seres humanos, propensos a abandonar el bien común en pos de la ganancia privada (TP 1.6, 7.27). Las formas de gobierno popular son defendidas incluso en ordenes no populares no porque las singularidades individuales que forman la multitud sean virtuosas o porque en lo que respecta y respondiendo a los individuos las singularidades sean valiosas por su propio bien. Más bien, precisamente cuando las singularidades individuales humanas son tan propensas al vicio, una estructura institucional que asegura y depende de la igual posición e influencia de una pluralidad de individuos auto-interesados puede aproximarse mejor al bien común, y por lo tanto expresar y promover mejor el poder de la multitud.

Además, es claro que para Spinoza el gobierno popular es una solución imperfecta y parcial al problema político de asegurar el bien común. Ningún Estado “ha durado menos que los Estados populares o democráticos, y en ninguno se han producido tantas sediciones” (TP 6.4). Las democracias no se sostienen; cuando no son superadas no son derribadas por la rebelión o la guerra, tienden a degenerar en aristocracias y luego en monarquías. La razón es que “los hombres son enemigos por naturaleza, e incluso cuando son reunidos y ligados juntos por leyes ellos mantienen aún la ley de naturaleza” (TP 8.2). El gobierno popular de la democracia directa puede albergar patologías que van en contra del incremento de la unidad, de la virtud y de la razón: la tiranía de la mayoría y la opresión de las minorías, pero también el partisanismo así como otras legislaciones miopes que minan la forma constitucional, la igualdad de los súbditos y el poder de la multitud en el largo plazo. Ahora paso a considerar qué otros tipos de instituciones pueden ser capaces de enfrentar estas

deficiencias.

Contra la concepción de que la mejor monarquía sigue la voluntad del monarca solo, Spinoza argumenta que la mejor monarquía es una que se encuentra organizada alrededor del imperio de la ley: “no contradice de ningún modo a la práctica el que se establezcan derechos tan firmes que ni el mismo rey los pueda abolir”. La ley puede mantener el orden político en una conducta razonable incluso mientras el capricho y la pasión del monarca tienden a alejarse de ello. Spinoza argumenta que esto es consistente con la obligación de la absoluta obediencia al rey. “Efectivamente, los fundamentos del Estado han de ser tenidos por decretos eternos del rey”: y los ministros deberían abstenerse de llevar adelante órdenes contrarias a estas leyes fundamentales. Tal como Ulises se encontraba atado al mástil de la embarcación por su propio bien, también un monarca sabio se sujetará él mismo a dichas leyes (TP 7.1). Como corolario, sugiero que para Spinoza obedecer la voluntad del pueblo tal como se expresa en una asamblea democrática no sería la mejor manera de ordenar una democracia; porque la multitud, al igual que el rey, puede estar sujeta a caprichos y pasiones. En su lugar, una muchedumbre debe considerar la ley suprema. Y así como la monarquía gobernada por la ley es verdaderamente una monarquía, si un pueblo pone a ley por encima de la voluntad del pueblo en una democracia, esto de ninguna manera disminuirá la soberanía del pueblo.

Para Spinoza, la idea del imperio de la ley no es suficiente: “no basta haber mostrado qué conviene hacer, sino, ante todo, cómo se puede lograr que los hombres, ya se guíen por la pasión, ya por la razón, acepten los derechos como válidos y estables” (TP 7.2). Esta tarea se cumple principalmente de dos maneras. Primero, al llevar a cabo sus tareas, los funcionarios y ministros estatales deben alinear su provecho privado con el bienestar común, dado que la gente siempre persigue su propia ventaja con mayor interés (TP 7.4). Segundo, los fundamentos del orden político deben establecerse para que estos “[sean] estables y no [puedan] ser destruidos sin provocar indignación en la mayor parte de la multitud armada” (TP 7.2). Este último punto vincula el imperio de la ley con el poder del pueblo, lo que parecería favorecer la lectura de la democracia directa de Negri. Sobre esta base, Negri desestima los detalles institucionales de las monarquías y de las aristocracias presentes en el TP como

carentes de relevancia para la democracia. Pero esta conclusión es prematura, como mostraré al investigar qué significa concretamente basar el imperio de la ley en el poder popular.

El patriciado de una aristocracia forma el concejo aristocrático que es el soberano de la aristocracia (TP 8.1, 8.16). El patriciado no coincide con toda la comunidad política como sí lo hace la multitud democrática. Aun así el patriciado, considerado no sólo en relación a los plebeyos sino también a sí mismos y concebido como el patriciado de la multitud, enfrenta el mismo problema que la democracia de la multitud. En la medida en que sus miembros no son perfectamente virtuosos, siempre se corre el riesgo de gobernar de manera que se socave la igualdad entre los patricios y se corrompa la forma aristocrática. La solución de Spinoza es que el patriciado “[esté] de tal modo constreñido por las leyes, que formen como un solo cuerpo que se rige por una sola mente” (TP 8.19). El imperio de la ley coordina y constriñe las acciones de los patricios hacia el beneficio común.

Spinoza es muy claro respecto de que el patriciado no puede depender de sí mismo, dado que el mismo cuerpo que hace la ley la defiende y la mantiene: la tentación de torcer la ley en beneficio de los amigos y los asociados de uno es muy fuerte (TP 8.19). Es necesario un guardián de las leyes separado del concejo patricio: un subconcejo de síndicos (TP 8.20). Una estructura de incentivos minuciosa va en la misma línea para explicar cómo los síndicos podrían triunfar allí donde la asamblea patricia fallara. Para no depender de los patricios que se suponen deben disciplinar, ellos están designados de por vida; pero para evitar que se vuelvan arrogantes debido a sus largos mandatos, son seleccionados entre los más ancianos de un Estado (TP 8.21). Se les paga para que “no puedan administrar mal los asuntos del Estado sin gran perjuicio propio” (8.24). Específicamente, vigilan las multas que recolectan de los patricios que no cumplen con sus obligaciones cívicas; y recolectan la moneda de cada padre de familia, lo que les permite conocer el tamaño del pueblo (TP8.25). Semejantes incentivos tienen un mayor peso y efecto que los que un supremo concejo podría establecer por sí mismo. Dado que la estructura de incentivos está impuesta por el poder del patriciado como una totalidad, los síndicos no pueden modificar ningún aspecto que consideren inconveniente. A su vez, los patricios serán capaces de hacer

cumplir estos incentivos porque el rol de los síndicos es limitado: es relativamente simple ver y juzgar cuando se está realizando bien, lo cual no es el caso cuando se trata de la tarea más amplia de gobernar un orden político entero.

La efectividad de los síndicos depende de que se basan en el poder del patriciado, no meramente en el sentido de que el patriciado podría apoyarlos si lo quisieran, sino en que estarán de hecho inclinados a hacerlo. Los síndicos no serán capaces de vigilar las leyes si el patriciado ignora sus resoluciones o subvierte su estructura institucional. ¿Es poco realista esperar que los patricios presten apoyo a un cuerpo que a veces frustra sus deseos y que está aislado de su control? Al contrario, tal expectativa no depende de que los patricios tengan una virtud constante: si tienen el mínimo reconocimiento del beneficio de que ninguno pueda actuar con impunidad, estarán inclinados a apoyar a los síndicos. Porque el único deber de los síndicos es “vigilar que los derechos del Estado, relativos a los Concejos y funcionarios estatales, se mantengan intactos”; ellos tienen solamente el poder de “citar ante su propio tribunal y de condenar, conforme a las normas establecidas, a cualquier funcionario del Estado que haya cometido un delito” (TP 8.20). La estrechez de su rol significa que es claro que su poder es limitado y específico en su propósito; mientras se atengan a su rol, no limitan ningún aspecto del gobierno del patriciado, ni tampoco intentan gobernar sustantivamente. Además, dentro de su estrecho ámbito de responsabilidad defienden la igualdad patricia. Conducen sus asuntos de una manera internamente democrática y cada patricio tiene una chance justa de llegar a ser síndico algún día (TP 8.28, 30).

De esta manera, el caso de la aristocracia nos enseña que incluso cuando un orden político está constreñido a cumplir el imperio de la ley por el poder de la multitud, para Spinoza, este poder no se ejerce de la mejor manera a través de un procedimiento de democracia directa. Antes bien, la mediación institucional de ese poder, mediante el reparto de poderes limitados a grupos que están aislados de la decisión democrática directa, es el mejor camino. Es probable que este reparto sea exitoso cuando el ámbito de su responsabilidad es estrecho y cuando es patente y procedimentalmente justo.

Esta conclusión tiene implicaciones no sólo para reconstruir el capítulo de

Spinoza que falta sobre la democracia, sino para intentar construir hoy una teoría democrática sobre fundamentos spinozistas. El poder de la multitud democrática se expresa a través de un marco de igualdad y de orientación hacia el bien común dentro de restricciones de las cuales decisiones directamente democráticas pueden realizarse; no debe ser identificado con la democracia directa en sí misma. En la misma medida, una democracia debería renunciar a su capacidad de determinar cada elemento del orden político por su voluntad directamente democrática. De hecho, incluso los movimientos sociales, para sostenerse más allá del brote de entusiasmo inicial, crean estructuras de auto-limitación (procedimientos de reunión, reglas de decisión, delegación de responsabilidad); y es correcto que lo hagan. En la esfera formal de gobierno, el establecimiento de cuerpos intermediarios y semi-independientes no debe ser considerado como un contrapeso al poder de la multitud, sino como un potencial modo de expresión, en la medida en que estos cuerpos sirven para limitar las tendencias contraproducentes y auto-corruptoras de la democracia de masas. Un ejemplo es la existencia de una comisión electoral independiente, como sucede en Australia pero no en Estados Unidos, que determina las circunscripciones electorales y conduce las elecciones sin estar directamente controlada por la democracia electoral.

Spinoza denuncia que, como resultado de su concepción idealista, los filósofos “no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica” (TP 1.1). La tarea para los demócratas radicales que aspiran a aprender de Spinoza no es simplemente condenar la mediación institucional, sino discernir qué instituciones favorecen el poder de la multitud y alientan su desarrollo en una dirección más virtuosa. Aunque siempre se corre el riesgo de que las instituciones no masivas alienen y frustren el poder de la multitud, en lugar de postular una relación de oposición entre la multitud y tales instituciones, una aproximación seriamente spinozista a la democracia tomará un interés activo en tales formas.

Referencias bibliográficas

- Balibar, E. (1994). Spinoza, the anti-Orwell: the fear of the masses. En *Masses, classes, ideas: studies on politics and philosophy before and after Marx* (pp. 3-37). New York: Routledge.
- Duff, R. A. (1903). *Spinoza's political and ethical philosophy*. Glasgow: J. Maclehose and Sons.
- Feuer, L. S. (1958). *Spinoza and the rise of liberalism*. Boston: Beacon Press.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitude. War and democracy in the age of the Empire*. New York: Penguin Press.
- Hobbes, T. (1994). *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Indianapolis: Hackett.
- Holland, E. (1998). Spinoza and Marx. *Cultural Logic*, 2, 1.
- Kalyvas, A. (2005). Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power. *Constellations* 12 (2), 223-244.
- Laclau, E. (2004). Can Immanence Explain Social Struggles?. En Passavant, P. y Dean, J. (eds.), *Empire's new clothes: reading Hardt and Negri* (pp. 21-30). New York: Routledge.
- Macherey, P. (1983). De la médiation à la constitution: description d'un parcours spéculatif. *Cahiers Spinoza* 4, 9-38.
- Matheron, A. (1986). *Spinoza et le pouvoir. En Anthropologie et politique au XVIIe siècle : études sur Spinoza* (pp. 103-122). Paris: J. Vrin.
- Montag, W. (1999). *Bodies, masses, power: Spinoza and his contemporaries*. London & New York: Verso.
- Mouffe, C. (2006). *On the Political*. London: Routledge.
- Negri, A. (1991). *The savage anomaly: the power of Spinoza's metaphysics and politics*. Minneapolis: University
- Negri, A. (1998). Reliqua desiderantur: a conjecture of democracy in the final Spinoza. En Montag, W. (ed.), *The new Spinoza* (pp. 219-247). Minneapolis: University of Minneapolis Press.

- Negri, A. (1999). *Insurgencies: constituent power and the modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, A. (2004a). *Subversive Spinoza: (un)contemporary variations*. Manchester & New York: Manchester University Press.
- Negri, A. (2004b). The Political Treatise, or, the Foundation of Modern Democracy. En Murphy, T. S., et al. (eds.), *Subversive Spinoza: (un)contemporary variations* (pp. 9-27). Manchester & New York: Manchester University Press.
- Passavant, P. A. (2004). From Empire's law to the multitude's representation, revolution. En Passavant, P. y Dean, J. (eds.), *Empire's new clothes: reading Hardt and Negri* (pp. 95-120). New York: Routledge.
- Shapiro, K. (2004). The myth of the multitude. En Passavant, P. y Dean, J. (eds.), *Empire's new clothes: reading Hardt and Negri* (pp. 289-314). New York: Routledge.
- Smith, S. B. (2005). What kind of democrat was Spinoza. *Political Theory*, 33 (1), 6-27.
- Spinoza, B. (1972). *Spinoza Opera*. Heidelberg: Carl Winter.
- Spinoza, B. (1994). Ethics. En *A Spinoza reader: the Ethics and other works* (pp.85-265). Princeton: Princeton University Press. Citado como E por la referencia convencional de Curley.
- Spinoza, B. (2000). *Political Treatise*. Indianapolis: Hackett. Citado como TP, seguido por el número de capítulo y parágrafo.
- Spinoza, B. (2001). *Theological-political Treatise*. Indianapolis: Hackett. Citado como TTP, seguido por el número de capítulo y la paginación de Hackett.
- Steinberg, J. D. (2008). Spinoza on being sui iuris and the Republican conception of liberty. *History of European Ideas*, 34, 239-249.
- Tully, J. (2008). Modern constitutional democracy and imperialism. *Osgoode Hall Law Journal*, 46, 461-493.
- Wolin, S. S. (1994). Fugitive democracy. *Constellations*, 1 (1), 11-25.
- Žižek, S. (2005). *Objet a as inherent limit to capitalism: on Michael Hardt and Antonio Negri*. Disponible en: <https://www.lacan.com/zizmultitude.htm>.