

CÓMO SE ORDENA LA POTENCIA DE LA MULTITUD. INSTITUCIONES Y DERECHO DE LA CIUDAD EN LA TEORÍA POLÍTICA DE SPINOZA

Javier Peña Echeverría

javierp@fyl.uva.es

Universidad de Valladolid

RESUMEN

El concepto de multitud ocupa un lugar central en la teoría política de Spinoza. Al hacer de la potencia de la multitud el fundamento de la sociedad política, se distancia tanto del contractualismo individualista de Hobbes como del organicismo escolástico. Pero, pese a lo que sugieren algunas interpretaciones, la potencia de la multitud necesita expresarse a través de un marco jurídico e institucional que la ordene y canalice. El autogobierno democrático institucionalizado haría posible el mayor grado de integración y estabilidad de esa potencia.

PALABRAS CLAVE: Spinoza, multitud, poder, instituciones políticas, derecho, contractualismo, democracia.

ABSTRACT

«How to arrange the power of the multitude. Institutions and law of the commonwealth in Spinoza's political theory». The concept of multitude plays a central role in Spinoza's political theory. In understanding the power of multitude as the foundations of the political society, he departs from both Hobbes' individualist contractualism and scholastic organicism. However, despite what is suggested by several interpretations, the power of the multitude needs to be expressed through a legal and institutional framework that enables to arrange and channel it. The institutionalized, democratic self-government would make it possible for such power to achieve integration and stability to the fullest extent.

KEYWORDS: Spinoza, Multitude, Power, Political institutions, Law, Contractualism, Democracy.

«Este derecho que se define por la potencia de la multitud suele denominarse Estado»¹ —afirma Spinoza en el capítulo segundo del *Tratado político*—. Y en el siguiente amplía su tesis: «El derecho del Estado o de las supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por la potencia, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente»².

Al convertir esa «potencia de la multitud» en fundamento de la sociedad política, Spinoza enuncia en el *Tratado Político* una propuesta teórica original, que



se aparta llamativamente de la explicación contractualista de la constitución de la sociedad política propuesta por Hobbes, aunque también de la concepción iusnaturalista escolástica y de la grociana. Desde luego, no voy a ensayar aquí una exposición de la teoría spinoziana de la formación de la sociedad y de la constitución del poder político; resultaría imposible hacerlo en unos cuantos párrafos, y resulta innecesaria para los estudiosos de Spinoza. Me limitaré pues, *en primer lugar*, a llamar la atención sobre algunos elementos que me parece interesante destacar con vistas al desarrollo del núcleo de la exposición; que sin embargo no tiene como objetivo tanto esa génesis de las sociedades humanas como su constitución política como red de instituciones vertebradas por un ordenamiento jurídico común.

Ambos procesos están ligados por un concepto, el de *multitudo*, que ocupa un lugar crucial en la teoría política de Spinoza, y que ha merecido una particular atención por parte de los estudiosos. También yo haré alguna consideración al respecto, *en un segundo momento* de mi exposición. Pero querría hacer una observación preliminar: el término «multitud» tiene una singular fuerza de sugestión para muchos lectores e intérpretes de Spinoza, a partir del influyente ensayo de Antonio Negri titulado *La anomalía salvaje*. La noción de multitud aparece como clave para una concepción radical de la democracia, protagonizada por la convergencia más o menos espontánea de deseos e impulsos populares que resiste y se contrapone a las mediaciones institucionales por las que se erige una potestad política independizada y sustitutiva de la voluntad popular. Tomando pie en Spinoza, diversos autores (Negri, Montag, Morfino, Virno, etc.) han echado mano del concepto de multitud para sus análisis e interpretaciones de la política contemporánea³. Pero a mi juicio, si bien cada cual puede emplear los términos en el sentido que le parezca más oportuno con tal de que los defina previamente, resulta equívoca la sugerencia de una inspiración spinozista de una posición teórico-política como la que mantienen estos pensadores.

¹ TP 2/17: «*Hoc ius, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet*». En general sigo la traducción de A. Domínguez (SPINOZA, B.: *Tratado Político*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 2ª edición, 2004). En este caso he vertido *potentia* por 'potencia', y no por 'poder'. Respecto al término *imperium*, es difícil encontrar un equivalente en castellano en todos los contextos. Aquí puede aceptarse "Estado", entendido como estructura jurídico-política organizada de poder.

² TP 3/2: «...*imperio, seu summarum potestatum Ius nihil esse praeter ipsum naturae Ius, quod potentia, non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur...*».

³ Cf. por ejemplo VIRNO, P., *Gramática de la multitud*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2003; HARDT, M. y A. NEGRI, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona, Random House Mondadori, 2004. Explica muy bien la pretensión de estas interpretaciones A.S. CAMPOS, *Ius sive potentia. Directo natural e Individuação em Spinoza*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, p. 335: «...ella [la multitud, JP] parece traducir la superación de un modelo estatizante y de un modelo individualista liberal en la política recurriendo a una especie de teoría de las masas a las cuales se debe asociar una nueva potencia constituyente que refunde el orden mundial: la importancia que vienen adquiriendo nuevas estrategias de contestación al poder establecido (sea en forma de luchas de liberación, resistencia a Estados totalitarios, movimientos anticolonialistas, rechazo de un orden imperial o de un *modus vivendi* global que encuentra en el capitalismo su muleta) exige una fundamentación filosófica legitimadora, y ésta es buscada precisamente en la filosofía de Spinoza».

Esto es lo que me ha movido a retomar algunas reflexiones sobre el lugar que tienen el derecho y las instituciones en la filosofía política de Spinoza.

Trataré, por tanto, en la *última parte* de mi intervención, de mostrar que en el *Tratado político* la potencia de la multitud es vista como una fuerza que ha de expresarse a través de un marco jurídico e institucional que la ordena y canaliza. Es verdad que la estructura jurídico-política puede ser más o menos incluyente, y que se sirve de estratagemas ideológicas para mover en su provecho la imaginación y los afectos de la mayoría a favor del interés del grupo dominante. Hay diversas formas de organización política, y cada una de ellas se las arregla para establecer un equilibrio estable de fuerzas que conjugue *potentia* y *potestas*. Pero la más racional, es decir la más estable y unificadora de las potencias de la multitud, y por consiguiente la que permite a ésta ser plenamente autónoma, es la democracia, el autogobierno de la multitud.

Ahora bien, no encuentro argumentos para pensar que, de haber acabado el *Tratado Político*, Spinoza no habría propuesto una arquitectura institucional democrática análoga en muchos aspectos a la del régimen aristocrático (y en parte, al monárquico), que no habría ideado formas de control y deliberación que garantizaran la calidad epistémica de las decisiones siguiendo pautas asentadas desde antiguo en la tradición republicana, e incluso en la experiencia política de la joven república de las Provincias Unidas. Y no me cabe duda de que ese diseño constitucional reflejaría a su vez los límites de una teoría de la democracia en el contexto de las condiciones y la cultura política de su época. En todo caso, me parece que para comprender la filosofía política de Spinoza hay que atender también al detalle de esas propuestas «constitucionales», indebidamente preteridas en ocasiones por los estudiosos.

1. LA FORMACIÓN DE LA MULTITUD EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SPINOZA

Para comprender cómo y por qué la noción de multitud ocupa un lugar central en la teoría política de Spinoza es necesario recordar algunos aspectos de su explicación de la aparición del «estado civil» o político (*status civilis*)⁴ en el *Tratado Político*, libro en el cual, como es sabido, el término *multitudo* es profusamente utilizado, a diferencia de lo que ocurría en obras anteriores del filósofo, incluido el *Tratado Teológico-político*⁵.

⁴ De nuevo hay que referirse a la dificultad de traducción de los términos incluidos en TP 3/1. Ver nota 54 de la traducción de A. DOMÍNGUEZ del *Tratado político*, y sobre todo la nota 11 (p. 213) de la de Diogo P. Aurélio. (ESPINOSA, B. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Círculo de Leitores, 2008).

⁵ El término apenas es empleado en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética*. Véanse los índices analíticos de A. Domínguez (SPINOZA, B.: *Tratado Teológico-Político*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 2ª edición, 2003; *Ética demostrada según el orden gemométrico*. Madrid, Trotta, 2000). Véase también E. GIANCOTTI, *Lexicon Spinozanum* (2 volúmenes). La Haya, Martinus Nijhoff. 1970, vol. II, pp. 728-729.

En síntesis, al poner Spinoza como fundamento del cuerpo político la potencia de la multitud, reemplaza la interpretación contractualista hobbesiana del origen del Estado como resultado de un pacto en el que un conjunto de individuos ceden o transfieren sus derechos originarios a un representante, conforme a un modelo jurídico, por una explicación naturalista de la formación de las sociedades, acorde con su ontología, en la que el orden político resulta de procesos de conjunción o acumulación de potencias individuales interrelacionadas.

No por ello elude Spinoza el recurso a una terminología jurídica. Como el resto de los teóricos de la época, afronta el debate sobre la constitución de la sociedad civil y el poder político con los términos y categorías que proporciona el Derecho. Lo que hace es servirse de términos y conceptos procediendo a un desplazamiento, como afirma Walter⁶, o una «endorreconstrucción», como prefiere decir Campos⁷, de la noción de *derecho natural*, típica de la filosofía jurídica y política de su tiempo, situándola en un marco ontológico y antropológico en el cual el «derecho» de un individuo no significa una facultad de la que dispone un sujeto para hacer legítimamente aquello que estime conveniente para su conservación, como sostiene Hobbes⁸, sino que se equipara a su *potencia* efectiva en el conjunto de la Naturaleza⁹. Por otra parte, dicho sea de paso, el derecho natural no remite tampoco a un orden axiológico objetivo, como en la filosofía del derecho escolástica, o aun en Grocio, sino a un orden necesario. Spinoza trasciende la disputa entre voluntarismo e intelectualismo¹⁰.

Es esta redefinición del derecho natural la que hace inviable el recurso a la hipótesis contractualista para explicar la génesis del orden político. Si derecho no es otra cosa que potencia, resulta inconcebible la constitución de una nueva entidad jurídico-política como resultado de la *transferencia* de sus derechos por parte de sujetos que habrían renunciado a los mismos en beneficio de un tercero, puesto que eso sería tanto como desprenderse de su potencia, es decir, de su propio ser, como si fuera una posesión; lo que es manifiestamente imposible¹¹. De ahí la conocidísima

⁶ M. WALTER, «Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas». *Studia Spinozana*, 1, 1985, pp. 73-104.

⁷ *Op. cit.*, p. 13.

⁸ HOBBS, *Leviatán*, capítulo XIV: «El derecho natural, que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin» (Cito por la traducción de C. Mellizo en Madrid, Alianza, 2009, 119).

⁹ TP2/4: «Por derecho natural (*Ius Naturae*) entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir el mismo poder (*potentia*) de la naturaleza. De ahí que el derecho de toda la naturaleza, y por consiguiente el derecho natural (*naturale Ius*) de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder».

¹⁰ Véase J. PEÑA, «Droit naturel et idéé du politique: Spinoza face à Suarez» en ZARKA, Y. (dir.): *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*. París, PUF, 1999, pp. 191-209.

¹¹ Como han hecho notar varios estudiosos de Spinoza (AURÉLIO, *op. cit.*, 61, CAMPOS, *op. cit.*, p. 62), también Hobbes considera que hay derechos irrenunciables: a la vida y a la integridad física. Pero a mi juicio hay que advertir que el argumento de Hobbes no se funda en la imposibilidad material de esa renuncia, sino en la imposibilidad lógica de querer renunciar a la propia conservación, que es el

afirmación de la carta L de Spinoza a Jelles: el derecho natural no desaparece en el estado político, porque no es sino la expresión de la potencia que cada cual mantiene efectivamente, sea en una hipotética situación asocial, o bajo las normas comunes de las sociedades regidas por el Derecho positivo¹².

Por consiguiente, la explicación de la génesis de las sociedades debe transcurrir por otra vía distinta, la abierta por esa identificación del derecho de cada individuo con su potencia. Cada individuo humano, como el resto, se esfuerza por perseverar el ser en la medida que puede (TP 2/7, E3P7): su «conatus» y su potencia vienen a coincidir. Ahora bien, en este esfuerzo no está solo; se topa con la potencia del resto de la Naturaleza, de la que es sólo una parte minúscula, y en particular concurre con otros individuos humanos, con los que compite en el logro de su objetivo fundamental.

Ese objetivo es de nuevo designado con un término proveniente del léxico jurídico, *sui iuris esse*, que Spinoza traslada del Derecho romano privado al ámbito político. Pero como derecho es potencia, debemos interpretar aquí la condición de ser *sui iuris* no como una condición legal sino como autonomía, como libertad entendida en el sentido clásico, republicano, de autodeterminación e independencia efectiva. Los hombres tienen la aspiración de no ser gobernados, de no depender de otros, de no estar sujetos a la inseguridad respecto a la intromisión o agresión de otros y, en general, la de vivir según su propio criterio (*ex suo ingenio*, TP 2/9).

Puesto que, como se acaba de recordar, la potencia de cada individuo es superada con creces por la del resto¹³, es ilusoria la pretensión que pueda albergar cualquiera de ser autónomo, es decir, causa adecuada de su propia vida, por su cuenta. Spinoza afirma que el derecho natural de un individuo aislado, su potencia actual efectiva, existe más bien en las palabras que en la realidad (TP 2/15). Lo que ocurriría en un hipotético estado de naturaleza, en el que desde el punto de vista del derecho nadie estaría legalmente sometido a otros, es que cada individuo se encontraría en una situación de dependencia real generalizada respecto al resto; en realidad, no tendría derecho alguno. A decir verdad, la hipótesis del estado de naturaleza pre-social no se puede aplicar con propiedad a la ontología spinozista.

La respuesta adecuada a esta condición de insuficiencia y vulnerabilidad de los individuos es sin duda la cooperación interhumana, como, enseña la razón, según explica Spinoza en la *Ética*¹⁴, y muestra también de forma evidente la experiencia

objetivo de toda renuncia o transferencia de derechos. Para Spinoza, en cambio, es ontológicamente indisoluble el derecho-potencia del individuo de su propia entidad.

¹² «Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural...» (*Carta L*, de Spinoza a Jarig Jelles, 2 de julio de 1674).

¹³ Recuérdese E4P3 y E4P4.

¹⁴ E4P18S: «Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma (*quasi unam mentem*), y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar todos su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es



ordinaria¹⁵. Las potencias individuales deberían concertarse, en vez de buscar cada uno la conservación aisladamente o, peor aún, combatirse, esforzándose juntos los hombres por coincidir en todo aquello que les es sumamente útil por concordar con su propia naturaleza. Entendida en ese sentido, puede Spinoza suscribir la tesis aristotélica y escolástica según la cual el hombre es un animal social (E4P35S, TP 2/15). Pero tampoco puede asimilarse sin más su posición a las tesis escolásticas, porque Spinoza no presume una integración originaria de los individuos como miembros de comunidades en las que se encuentran naturalmente inmersos. Su punto de partida está más próximo al individualismo. Es verdad que los individuos aparecen desde un principio efectivamente interrelacionados en la simultaneidad y concurrencia de sus esfuerzos —y de esa manera Spinoza se apartaría también de la premisa individualista de las teorías contractualistas, del individualismo, al menos metodológico, de Hobbes¹⁶—; pero no es menos cierto que esta interrelación no presupone una ordenación y jerarquización «natural» de la relación social, que a su juicio no es forzosamente pacífica, estable y productiva, sino que en todo caso llegará a serlo como producto del éxito de una dinámica afectiva cuyo resultado es en principio incierto.

Y es que no podemos tomar como presupuesto de la existencia de la sociedad política una clara conciencia de la conveniencia y utilidad de la cooperación social, porque en la práctica las relaciones entre la mayoría de los hombres, en la mayoría de las ocasiones, no se rigen exclusivamente por la razón, sino más bien por los afectos irracionales, según recuerda Spinoza una y otra vez, marcando distancias con el iusnaturalismo racionalista de Grocio y mostrando que ha aprendido las lecciones realistas de Maquiavelo y Hobbes. Estos afectos irracionales (las pasiones) los arrastran en direcciones diferentes y los enfrentan entre sí, hasta el punto de que puede decirse que los hombres son enemigos por naturaleza (TP 2/14) y que los dictámenes de la razón tienen escaso peso en las relaciones sociales. La ficción del pacto social no parece tampoco apropiada para describir la génesis de la sociedad, incluso si en la reconstrucción hipotética de ese pacto fundacional se tiene en cuenta el peso de las pasiones y la imaginación, como el propio Spinoza había hecho en el *Tratado teológico-político*¹⁷, porque implica una opción deliberada por la cooperación social

decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos».

¹⁵ E4P35S: «...en realidad, las cosas están hechas de manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños. Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstanlas los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes».

¹⁶ Véanse al respecto CAMPOS, *op. cit.*, p. 47; AURÉLIO, *Imaginação e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Lisboa, Colibri, 2000, pp. 140-141

¹⁷ *TTP*, xvi, G III, 193. En su interpretación del uso de la hipótesis del pacto social en el *Tratado teológico-político*, Blom sostiene que «la teoría naturalista del estado de Spinoza explica el estado como efecto de las leyes de naturaleza, al tiempo que muestra la utilidad de una concepción

conforme a fines racionalmente comprendidos, que se imponen sobre los deseos que enfrentan a los hombres entre sí. Pero la política existe porque las relaciones humanas están atravesadas por el conflicto entre los deseos y las necesidades; si todos se guiasen efectivamente por la razón, no serían necesarios los estados, sino que se constituiría una sociedad de sabios basada en la concordia, en la búsqueda de la utilidad común (E4P37S).

Ahora bien, como de todos modos esos hombres movidos por las pasiones se unen y forman efectivamente sociedades (TP 1/7), para explicar la formación de éstas habrá que remitirse, paradójicamente, a la dinámica de los afectos humanos, cuyas leyes se expresan en la Parte Tercera de la *Ética*, así como al poder de la imaginación¹⁸.

No voy a detenerme en este punto, para el que podemos remitirnos a Matheron¹⁹, entre otros. Baste mencionar la importancia de mecanismos como el de la imitación de los afectos (E3P27): los afectos mencionados en TP 1/5: misericordia, ambición de gloria, ambición de dominación y envidia, tienen su origen en ella, según Matheron. Aquí me importa insistir únicamente en algunos aspectos que me parecen de especial interés para esclarecer el concepto y lugar de la multitud en la filosofía política de Spinoza.

Spinoza dice que lo que mueve a los hombres a agruparse en sociedades políticas, pese a la hostilidad siempre presente en la dinámica pasional, son ciertos afectos comunes (TP 6/1²⁰). En particular, los mueven el miedo, sobre todo el miedo a encontrarse solos frente al resto, y por tanto débiles e inseguros, y la esperanza. (Así como «el anhelo de vengar un mismo daño», el deseo de castigar el daño que les inflija un enemigo común)²¹. Esos afectos, resultantes de la dinámica de enfrentamientos y alianzas provocados por las pasiones elementales de la vida social, permiten la convergencia, y una cierta unificación, de la pluralidad de individuos en una agrupación

ideológica del estado en términos de contrato» (BLOM, H, *Morality and Causality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*. La Haya, CIP-Gegevens Konincklijke Bibliotheek. 1996, p. 207).

¹⁸ CAMPOS, *op. cit.*, 273: «Lo social aparece en la afectividad que depende de una potencia exterior, en las pasiones, y en esa medida es producto de lo que ocurre sobre todo al nivel de la pasividad de la imaginación».

¹⁹ Véase MATHERON, P. (1969) : *Individu et communauté chez Spinoza*. París, Éd. de Minuit, así como MATHERON, P. (1992) : «Passions et institutions selon Spinoza» en C. LAZZERI y D. REYNIÉ (eds.): *La raison d'État: politique et rationalité*. París, PUF, pp. 141-170.

²⁰ «Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión (*affectum*) que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento (*affectum*) común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño».

²¹ Se ha hecho notar también la importancia de la indignación (Cf. TP 3/9). Véase al respecto Matheron, «Passions et institutions...».



que Spinoza designa con el nombre de *multitudo*²², y que es percibida como una comunidad²³, con consistencia propia, que inspira afectos de miedo y de esperanza.

Los integrantes de esta multitud no solamente establecen relaciones interindividuales, sino que proyectan la imagen de un conjunto que engloba y se alza sobre cada uno aisladamente. En palabras de Lazzeri,

...la multitud, por el solo juego de sus afectos pasivos, produce intencionalmente la unificación de su propia potencia. Pero por el mismo proceso de autoorganización la reproduce también, porque si sus miembros tomados separadamente se someten a la potencia colectiva, esta se refuerza proporcionalmente a su sumisión, y si se refuerza reconduce tal sumisión en un proceso circular²⁴.

La multitud como forma primaria y básica de lo político resulta ser la conclusión obligada del enfoque naturalista de Spinoza, para quien la transferencia jurídica concebida por las teorías del contrato no puede consumarse, puesto que la potencia natural de los sujetos que actúan en el ámbito político no puede nunca desaparecer o ser superada (absorbida) en un representante, y la pluralidad de sujetos interrelacionados por la dinámica afectiva no alcanza el grado de integración preciso para constituir un pueblo concebido como unidad corporativa. La multitud no puede ser un sujeto que pacta ceder sus derechos, ni una corporación que transfiere su poder originario (Chauí, 2003, 176)²⁵.

²² Matheron lo describe así («Passions et institutions...», pp. 144-145): «Supongamos [...] que cierto número de individuos yuxtapuestos [...] viven en estado de naturaleza en un lugar determinado. Si uno de ellos encuentra dificultades para lograr su subsistencia, uno o varios, sea por piedad o ambición de gloria, irán en su ayuda; después, si su ayuda es eficaz, su piedad y su ambición de gloria se mutarán en ambición de dominación y envidia, y comenzarán a agredirle, pero otros, que hasta entonces habían sido sólo testigos pasivos, se indignarán por el mal que se le ha hecho y estarán dispuestos a acudir en su ayuda; y esto se producirá varias veces. Pero él mismo, por la misma razón, se encontrará en muchas ocasiones en posición de agresor y suscitará en cada ocasión la indignación de otros varios. Hasta el punto de que al cabo de un tiempo quizá bastante corto, como cada cual está en el mismo caso, cada uno habrá provocado la indignación de cualquier otro, y considerará a cualquiera como un agresor potencial, y cualquiera se habrá beneficiado sucesivamente de la indignación de cada uno, y considerará a cualquiera como un aliado potencial. Cada cual, por consiguiente, temerá a todos los demás y esperará obtener la ayuda de todos los demás: una sola y misma cosa inspirará a cada uno temor y esperanza: la potencia de todos. [...] En esas condiciones, después de un cierto número de repeticiones, acabará por derivarse un consenso para imponer normas comunes, para reprimir en masa a quienes las violan y para proteger en masa a los que las respetan: existirá una *potencia colectiva de la multitud*». (La traducción es mía, JP).

²³ Literalmente, una comunidad imaginada, en el sentido que dio a este término B. ANDERSON, en su tantas veces mencionado libro *Comunidades imaginadas* (México, F.C.E., 1993).

²⁴ LAZZERI, C. (1998): *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. París, P.U.F., p. 276.

²⁵ CHAUI, M.: *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 176: «Ahora *ius, potentia e imperium* son una sola y misma cosa, y por tanto no hay paso. No habiendo paso, no hay representación, esto es, no hay necesidad de mediación entre la masa y el soberano. El acontecimiento decisivo, momento instituyente del campo político, no es un *paso*, sino una *mudanza* en las relaciones de fuerza».

Creo que tiene razón Campos cuando sostiene²⁶ que el concepto spinozista de multitud pretende superar la tensión existente entre la eminencia del individuo en la tradición «compositiva» de la explicación contractualista de lo político, y la eminencia de la comunidad en la tradición aristotélico-escolástica. Es un concepto que afirma la simultaneidad de lo individual y de lo social. Pero el problema central respecto a la multitud es el de su naturaleza y consistencia ontológica y política.

Negri²⁷ y otros entienden que nos hallamos aquí ante un nuevo individuo: la composición de las potencias individuales engendra una potencia colectiva. La «Física» de E2P13 serviría para dar cuenta de la formación de individuos compuestos en el plano social, y explicaría sin necesidad de recurrir a ficciones jurídicas la aparición de un nuevo sujeto colectivo que se autoorganiza y se sustenta en sí mismo, sin necesidad de un superior externo que lo sustituya o transforme. Este sujeto es la base de toda forma de organización política, que por tanto tiene un fundamento democrático; la democracia como forma de gobierno representa la plena realización de la potencia de la multitud, sin las distorsiones o máscaras que supone el recurso a una autoridad situada fuera y por encima de ella.

Ahora bien, es preciso tener en cuenta, por una parte, que en la medida en que la agrupación dependa de afectos vividos irracionalmente, como la ambición y la envidia, será forzosamente inestable, al menos mientras no encuentre un medio o instrumento que le permita estabilizar y garantizar los vínculos establecidos entre sus componentes. En realidad, la emulación que impulsa la imitación de los afectos puede conducir tanto a la agresión como a la cooperación.

Por otra parte, la agrupación así formada depende en gran medida de la imaginación. Y por más que debamos reconocer la extraordinaria importancia del papel que juega la imaginación en la política real, posibilitando la representación de los afectos ajenos y produciendo efectos de unidad, no podemos pasar por alto que se trata de un género de conocimiento caracterizado por la comprensión inadecuada de las causas de los fenómenos, que genera ilusiones y distorsiona la percepción de las relaciones sociales reales.

Por último, no hay por qué soslayar la intervención adicional de la razón en los procesos de agrupación social. Como advierte Lazzeri, que los afectos pasivos dominen no significa que la razón no juegue aquí ningún papel. Para que la asociación progrese tiene que haber una mínima comprensión de la utilidad resultante de la cooperación, y una estrategia respecto a la neutralización de los impulsos agresivos y la puesta en práctica de los deseos de paz engendrados por la esperanza y el miedo. Es preciso comprender de qué manera es posible embridar los afectos que engendran los conflictos. Lo que no quiere decir, claro está, que puedan imponerse las consideraciones racionales por sí mismas, al margen de las pasiones: sabemos

²⁶ *Op. cit.*, p. 299.

²⁷ En *La anomalía salvaje*. Barcelona, Anthropos, 1993.



por la *Ética* que la razón sólo puede ser eficaz en cuanto encarnada afectivamente²⁸. (Véase Lazzeri, 1998, 166-173).

Quedan por tanto muchas cuestiones abiertas en relación con la multitud. El proceso de conjugación de afectos que la constituye aboca a la conformación de una entidad colectiva, acerca de cuya estabilidad, duración y capacidad de acción cabe dudar. Un suceso excepcional, como una agresión externa, una catástrofe natural o una tarea que requiera esfuerzo colectivo y ofrezca expectativas inmediatas de beneficio pueden unir en un momento dado a una pluralidad de individuos, pero nada garantiza que la unión persista más allá de esas circunstancias, si no se estabiliza mediante vínculos institucionales creados mediante un proceso de institución. Por otro lado, la composición de la multitud es internamente heterogénea, ya que no todos sus integrantes tienen el mismo grado de potencia, ni tampoco las mismas pasiones ni los mismos intereses. Y la integración no siempre será completa: quizá de la evolución social resulte que no todos los integrantes del conjunto social estén plenamente incluidos en la corriente principal de la potencia multitudinaria en acción, ni sean lo bastante fuertes por sí solos como para conformar una multitud alternativa²⁹.

2. EL *STATUS* DE LA MULTITUD

Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, resulta necesario que sigamos interrogándonos por la naturaleza de la multitud (un concepto que Spinoza nunca define, por cierto). Si la consideramos en el momento de inmediata interrelación de afectos y agrupación espontánea de base pasional, en la que la individualidad de los componentes permanece inalterada, parece que la pluralidad domina sobre la unidad, y en consecuencia resulta difícil concebirla como un auténtico sujeto colectivo³⁰. Para serlo, necesitaría una estructura común de poder y una integración de las individualidades. A lo sumo, podría decirse que es sujeto en cuanto *subiectum*, sustrato de todo poder político, no como sujeto agente con conciencia propia³¹.

Seguramente esas características de la multitud han pesado en la tradición de la teoría política al atribuirle un lugar en la constitución y configuración del orden político. En autores escolásticos como Francisco Suárez el término *multitudo* se emplea para referirse a un mero agregado de hombres agrupado accidentalmente, pero carente de una unidad moral³², a diferencia de la comunidad política, que es concebida como una sociedad ordenada e internamente jerarquizada, una corporación (*corpus politicus mysticum*, en los términos del teólogo español). La multitud no tiene por tanto como tal entidad política. Pero además Suárez considera, junto

²⁸ Cf. LAZZERI, *op. cit.*, pp. 166-173.

²⁹ Éste sería el caso de los plebeyos en la sociedad aristocrática surgida por evolución de la democracia originaria, según Spinoza (*TP* 8/12).

³⁰ Cf. CHAUI, *op. cit.*, p. 326.

³¹ CAMPOS, *op. cit.*, p. 360.

³² Véase SUÁREZ, *De Legibus*, III, 2, 4.

con los demás autores escolásticos, que el poder político es condición necesaria de la existencia de la comunidad, puesto que naturalmente todo cuerpo necesita una cabeza, y por tanto, aunque la comunidad podría en principio retener su poder originario, de ordinario es incapaz de gobernarse a sí misma, por lo que transfiere completa y definitivamente su poder a un príncipe (DL III, 4, 11).

En la filosofía política de Hobbes, que sin duda es la teoría más cercana a Spinoza, y la referencia más tenida en cuenta en el *Tratado político*, la multitud no puede ser tenida por una persona, porque carece de unidad. No puede hacer promesas, ni pactos, ni transferir derechos; no tiene voluntad ni juicio propio (*De cive*, VI, 1). Es sólo un agregado de individuos desprovisto de todo principio unificador. Para poder actuar como una persona, esa multitud tiene que ser representada por un sujeto, individual o colectivo. «Pues es la *unidad* del representante, no la unidad de los representados, la que hace a la persona *una*» (*Leviatán*, XVI). Pero una vez que el poder se pone en manos de un representante, la multitud desaparece como tal; se ha convertido en un *pueblo*³³ (*De Cive*, XII, 8) o en un *Estado* (*Leviatán*, XVII) encarnado en el soberano. Y por tanto, paradójicamente, el soberano *es* el pueblo; y aquellos que murmuran, conspiran o tratan de rebelarse contra él son ahora calificados como integrantes de la «multitud», enfrentada al pueblo.

Se deja ver en ese pasaje del *De Cive* una connotación negativa del término «multitud», que no designa tanto el conjunto de los miembros de la sociedad tomados individualmente, como una masa de súbitos que se rebelan o ponen en cuestión el orden político alcanzado gracias a la vertebración social mediante un poder unificador. En otras palabras, reaparecen «los muchos» de la democracia ateniense, y el temor que su influencia suscita en la minoría dirigente de la sociedad. La multitud pasa a ser entonces una *parte* de la sociedad, la mayoría de la sociedad que no destaca por su linaje o riqueza, y que sin embargo por su propio número se torna temible (TP 8/5); y no *toda* la sociedad, como el mismo Hobbes da a entender en otros lugares (como en *Leviatán*, XVII).

Por consiguiente, cuando en el *Tratado político* Spinoza convierte a la multitud en protagonista de la política, no cabe duda de que lo hace deliberadamente, consciente de que el término tiene una connotación particular en la tradición de la teoría política: al referirse a la multitud como base del orden jurídico-político estatal, el término «multitud» incluye a todos los miembros de una sociedad. Esta tesis es, desde luego, coherente con la ontología y la antropología spinozistas, con el conjunto del sistema, como ha hecho notar Diogo Aurélio³⁴. Pero la elección del término implica además, a mi juicio, una reivindicación de la competencia política, al menos potencial, del común de los súbditos o ciudadanos, de ese sector mayoritario de la población excluido de la participación en el gobierno de la sociedad en los Estados no-democráticos, y cuya integración política resulta por eso mismo problemática,

³³ «En la *democracia* y en la *aristocracia* los ciudadanos son *multitud* pero la *asamblea* es el *pueblo*. Y en la *monarquía* los súbditos son *multitud* y, por paradójico que parezca, el *rey* es el pueblo». Cito por la traducción de J. Rodríguez Feo, Madrid, Debate-CSIC, 1993.

³⁴ AURÉLIO, «Introdução», p. 27.



como vamos a ver. No obstante, hay que reconocer que el propio Spinoza no deshace la ambigüedad respecto a los dos usos posibles del término *multitudo*, presentes ambos en el *Tratado político*³⁵, y que por tanto tendremos que atender al contexto para ver qué acepción de dicho término emplea el filósofo.

También en su defensa de la multitud tiene Spinoza un ilustre precedente, en este caso el republicano Maquiavelo³⁶. En sus *Discursos*, Maquiavelo se hace eco de la descalificación habitual de la multitud, reflejada en las páginas de Tito Livio, entre otros autores: «la multitud sirve humildemente o domina con soberbia». Pero frente a ese discurso que la denigra, el escritor florentino sostiene que los defectos atribuidos a la multitud se dan en todos los hombres, incluidos los príncipes, quienes «de no estar controlados por las leyes cometerían los mismos errores que la multitud desenfrenada»³⁷, y a los que además es mucho más difícil poner límites. «Un pueblo —escribe en consecuencia Maquiavelo— es más prudente, más estable y tiene mejor juicio que un príncipe» (*loc. cit.*, 169). La conclusión de este alegato pone de manifiesto la superioridad del gobierno republicano frente al monárquico³⁸.

Spinoza retoma buena parte de los argumentos de Maquiavelo. Su posición en el *Tratado político* respecto a la *multitudo* parece cambiar respecto a la mantenida en el *Tratado Teológico-político*, donde el término se utiliza como sinónimo de *vulgus* y *plebs*. En esta obra, Spinoza llama la atención desde el prólogo sobre la ignorancia y credulidad del vulgo, presa fácil de los engaños del poder, y presto a creer en supersticiones. En la *Ética*, situándose en la misma línea, incluye esta tremenda observación: «El vulgo es terrible cuando no tiene miedo» (E4P54E), que sin duda recuerda a la mencionada de Tito Livio, y admite en consecuencia que pasiones como la humildad y el arrepentimiento puedan ser valiosas para los ignorantes. Pero, como señala Montag³⁹, en el *Tratado Político* su apreciación se modifica. Spinoza afirma ahora (TP 7/27) que los vicios que se atribuyen a la plebe en la literatura política son inherentes a todos los mortales, como había observado Maquiavelo. Hay que reconocer que «todos se enorgullecen con el mando; todos infunden pavor si no lo tienen». No es por tanto temible sólo la plebe, sino cualquiera que se vea privado en un momento dado de la participación en el poder; también las élites políticas. En cuanto a la censurada falta de moderación del vulgo, es explicable si se tiene en cuenta que se le ha reducido de hecho a una posición de servidumbre, lejos del

³⁵ Compárense por ejemplo, TP 3/7: «Pues el derecho de la ciudad se determina por la potencia de la multitud, que se rige como por una sola mente» y TP 7/11: «Así, pues, el rey, bien porque le guía el miedo a la multitud o porque quiere ganarse a la mayor parte de la multitud armada...». (He modificado ligeramente la traducción de Atilano Domínguez en la primera cita).

³⁶ El primero, y durante siglos el único en poner en cuestión la imagen negativa de la multitud, según Aurélio. Puede verse el detallado análisis de la posición de MAQUIAVELO (en *Discursos*, I, 57-58) que hace AURÉLIO, («Introdução», pp. 31-37).

³⁷ MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*. Madrid, Alianza, 1987, p. 167.

³⁸ Con la excepción del momento de la institución del Estado, para el que un hombre destacado tiene superior capacidad que la multitud, a juicio de Maquiavelo.

³⁹ W. MONTAG, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid, Tierradenadie Ediciones, 2005, pp. 103-104.

disfrute habitual de la libertad; y no es de extrañar tampoco su carencia de juicio si se le mantiene sin información y al margen de los asuntos públicos. Por otra parte, la aparente dignidad de los considerados nobles, los considerados mejores, no es más que oropel. «Su arrogancia [...] está revestida de cierta fastuosidad, de lujo y de prodigalidad, de cierto encanto en los vicios, de cierta cultura en la necesidad, y de cierta elegancia en la indecencia» —afirma sarcásticamente Spinoza—⁴⁰.

Pero me parece que Spinoza no trata simplemente de aplaudir o alabar a la multitud, en cuanto tal, frente a los poderosos, sino de reivindicar la igual capacidad de cualquiera para llegar a ser competente políticamente, con tal de que se encuentre en las condiciones culturales y políticas adecuadas. No es que se haga ilusiones sobre la posibilidad de que los sujetos pasionales se tornen razonables, sino que se convence de que la mayor o menor racionalidad de los hombres no depende de su posición social, y de que, dada la igualdad de cualidades y pasiones humanas, la posibilidad de alcanzar la virtud política es mayor en la democracia, que tiene a su favor su mayor capacidad de integrar y conjugar los intereses y aspiraciones de la mayoría de los miembros de la sociedad.

Ahora bien, creo que de la crítica del elitismo y de esta moderada vindicación de la multitud por parte de Spinoza no se sigue una propuesta de gobierno de la multitud, entendido como una democracia fundada en la productividad espontánea de las masas, alternativa al poder del aparato jurídico-político, un contrapoder de resistencia frente a la *potestas*⁴¹. Según esta tesis, justamente la pluralidad, la inmanencia del poder en la multitud de diferentes reunida en una lucha común, sería la mejor garantía frente a la alienación política y la servidumbre. Afirma Negri que «la relación entre poder y política queda completamente invertida, y sólo la potencia constituyéndose, sólo la potencia de los muchos haciéndose constitución colectiva, puede fundar un poder. Un poder que, en este marco, no es contemplado como una sustancia, sino como el producto del proceso continuamente reabierto por la potencia de la *multitudo* hacia la constitución colectiva»⁴².

Dejando aparte la dificultad de precisar cómo se concreta institucionalmente esta democracia de la *multitudo* (asunto del que se tratará a continuación), creo que hay que guardarse de una idealización de la multitud que a mi juicio Spinoza no comparte. Como reconoce Virno, la multitud es un modo de ser «abierto a desarrollos contradictorios», capaz de la rebelión pero también de la servidumbre⁴³. Dotada de potencial revolucionario, pero capaz también de servir de brazo de los poderosos

⁴⁰ Quien, desde luego, no se hace ilusiones respecto a la capacidad intelectual y moral de los patricios. Cf., por ejemplo, *TP* 8/2.

⁴¹ Véase NEGRI, *op. cit.*, p. 334: «Spinoza persevera en el empuje radical de la oposición popular al Estado, particularmente fuerte en el período de la crisis del siglo XVII; y por tanto hace suya la reivindicación de las necesidades sociales contra el Estado, la afirmación de la hegemonía de las fuerzas productivas, del asociacionismo, del realismo jurídico del mando». Por su parte, MORFINO («¿Qué es la multitud?». *Youkali*, núm. 9, 2010, p. 187) insiste en que su fuerza revolucionaria existe contra el poder, y enmarca su acción en el derecho de guerra.

⁴² NEGRI, A., *Spinoza subversivo*. Madrid, Akal, 2000, p. 43.

⁴³ VIRNO, *op. cit.*, p. 19.



contra la libertad, como el propio Spinoza pudo comprobar por la experiencia de los acontecimientos que culminaron, en 1672, en el linchamiento de los hermanos De Witt por las capas miserables de la población urbana, excitadas por los pastores calvinistas.

Desde luego, hay distintos tipos de multitud. Recordemos que Spinoza escribe que «nunca una multitud íntegra⁴⁴ entregará a varios o a uno su derecho, si logra el acuerdo entre sus miembros y que las controversias, tan frecuentes en las magnas asambleas, degeneren en sediciones» (TP 7/5). Pero no cabe duda de que no siempre nos encontraremos en ese caso. Hay que admitir que, en la medida en que el vínculo social se base en la imaginación, y los afectos en juego sean pasionales y no ordenados conforme a la razón, la multitud estará sujeta a la ilusión ideológica, que la hará concebir las relaciones sociales de forma distorsionada, y en muchos casos perjudicial para su propia afirmación y potenciación.

Spinoza hace notar cómo la multitud puede incurrir, e incurre de hecho, en errores como «confiar su salvación a uno solo» (TP 5/7), algo que a veces resuelven hacer algunas multitudes en la confianza de lograr paz y seguridad, apelando a un hombre supuestamente providencial (TP 6/4). Por eso erigen o apoyan un régimen monárquico. La ignorancia hace que la mayoría de los hombres estén dispuestos a aceptar doctrinas supersticiosas, como la de que los reyes descienden de los dioses, o al menos que «la majestad regia es sagrada y hace las veces de Dios en la tierra, que tiene su origen en Dios y no en los votos y el acuerdo entre los hombres»⁴⁵, de manera que, como indica el Prefacio del *Tratado teológico-político*, «luchen por su esclavitud como si se tratase de su salvación» (TTP, 7 [64]). La legitimación ideológica que liga la figura del monarca a la voluntad divina consigue crear en los súbditos una conciencia de inferioridad que hace de ellos sujetos *alterius iuris* más eficazmente que la espada. La monarquía es el fruto de la conciencia política de una multitud que no es consciente de su propia potencia, y de que en realidad el derecho (es decir, el poder) del rey se sustenta en la multitud (cf. TP 7/25). El mismo régimen aristocrático, aunque no exige una sacralización semejante de la minoría dominante, incorpora una aceptación infundada por parte de la multitud de la superioridad intelectual y moral «natural» de quienes tienen el poder económico y, en correspondencia, de su propia inferioridad.

Por otra parte, la minuciosa descripción de las instituciones de los regímenes monárquico y aristocrático muestra cómo Spinoza no está dispuesto a dar por sentada la competencia intelectual y la probidad moral de quienes ocupan posiciones de poder, incluidos aquellos órganos e instituciones en los que la multitud tiene parte. Así, por ejemplo, Spinoza propone que el Consejo de la monarquía «constitucional», que idea el órgano a través del cual participa la multitud en el gobierno, esté sujeto a restricciones característicamente republicanas, como la brevedad de los mandatos y la rotación en los cargos, lo que favorece las expectativas de ocupar cargos públicos y

⁴⁴ Me aparto en este punto ligeramente de la traducción de A. Domínguez, al verter «íntegra» por «íntegra» (en vez de «completa»), en el sentido de sana, no corrompida, no desorientada ideológicamente.

⁴⁵ TTP xvii; 205 [359].

minimiza el riesgo de corrupción (TP 7/13), exige un elevado *quórum*, la ocupación de la presidencia por turnos, la convocatoria frecuente, etc. (TP 6/22-24). Dentro del régimen aristocrático, prefiere la aristocracia descentralizada, en la que se incrementan los centros e instituciones de poder. O establece un organismo de control del gobierno, el Consejo de Síndicos. Y a la objeción de que eso alarga los procesos de decisión y favorece las disputas, responde con una encendida defensa de la deliberación:

Pues si mientras los romanos deliberan se pierde Sagunto, mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, perecen la libertad y el bien común. Porque los talentos humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan finalmente con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes (TP 9/14).

No se trata de negar la posibilidad de virtud de los individuos, pero sí de reconocer que no es razonable fiar sin más la salud de la república a la buena fe de los ciudadanos (TP 1/6). La competencia epistémica y moral de éstos se desarrolla y afina por medio de instituciones que favorecen y desarrollan los procesos deliberativos (no simplemente por la concurrencia en espacios comunes), someten a control su actividad y minimizan las posibilidades de corrupción.

3. LA ORDENACIÓN DE LA MULTITUD. DERECHO CIVIL E INSTITUCIONES DEL ESTADO

Como la multitud está formada por una pluralidad de fuerzas movidas por afectos que hacen inestable y precaria la cooperación social necesaria para afianzar una potencia común, sus componentes necesitan ordenar la convivencia, ajustándola a normas comunes (*iura communia*)⁴⁶. Es decir, el derecho natural sólo puede tener realidad como *derecho civi*⁴⁷. Y ese ordenamiento jurídico común constituye el *imperium* o poder estatal (2/17), fuente de creación del derecho positivo, a través del cual se hace posible la cohesión y estabilidad que requiere la vida social.

La importancia de este momento constitutivo del estado civil no puede ser minimizada. Por más que se insista en la continuidad entre derecho natural y derecho civil, lo cierto es que la aparición del Estado produce dos efectos de la mayor importancia. Por una parte, se constituye una entidad unitaria, contrapuesta a la pluralidad y la diferencia características de la multitud; y en segundo lugar, se construye un ámbito artificial de poder y normatividad que parece alcanzar cierta autonomía respecto a la sociedad sobre la que rige. Justamente eso, explicar la creación de un

⁴⁶ He optado por traducir *iura* por «normas» o leyes, en vez de por «derechos», ya que Spinoza se refiere con él al derecho en sentido objetivo, al menos en la mayoría de los lugares en los que aparece el término.

⁴⁷ En el sentido que tiene el término en el Derecho romano.



poder unificado y trascendente, capaz de suprimir el conflicto político, era el objetivo de Hobbes. En el caso de Spinoza, podemos preguntarnos si la institucionalización de la potencia de la multitud ha de desembocar necesariamente en la marginación y des-potenciación de la multitud por un poder ajeno a ella y, complementariamente, hasta qué punto el autogobierno de la multitud es compatible con la mediación institucional. Éste es, me parece, el meollo del conflicto de interpretaciones en torno a la teoría spinozista de la democracia.

La unidad que se alcanza por la constitución de un cuerpo político dotado de una estructura estable y coordinada de acción, gracias a la institución de una *potestas* que establece un cauce común de acción regulado por el derecho es expresada por Spinoza con la expresión «como por una sola mente» (*veluti una mens*)⁴⁸.

Spinoza reitera que la adecuada integración de la potencia de la multitud requiere que ésta actúe como guiada por una sola mente (*una veluti mente*)⁴⁹. Resulta difícil ofrecer una interpretación indiscutible del alcance de esta expresión en Spinoza. Creo que tienen razón los intérpretes que nos advierten frente a una interpretación demasiado literal, que haría una interpretación organicista de la teoría spinozista del Estado⁵⁰. La partícula «veluti», apunta Chauí, nos pone en guardia frente a la ilusión de una sociedad sin fisuras, y nos recuerda que no puede nunca quedar del todo suprimida la pluralidad de la multitud. La «mente» del Estado es el ordenamiento jurídico y político que da forma a las relaciones determinadas por la composición de potencias de la multitud. Como afirma Lazzeri⁵¹, «...esta unidad de voluntad y de juicio no resulta de una fusión real ni de la unificación por una ficción jurídica: es una unidad de composición de deseos, que tiene como consecuencia una unidad de consentimiento». Una unidad que en buena medida es producto de la imaginación, que lleva a los integrantes de la multitud a representarse su relación duradera en el marco narrativo de la nación o, como recordábamos antes, a legitimar el poder mediante el recurso a otras historias sacadas del mito. Pero en todo caso, el resultado es una sociedad en la que se ha alcanzado la coordinación y cohesión necesaria para conseguir «quitar el miedo general y alejar las comunes miserias» a cambio de que los miembros de la sociedad acepten la obediencia a las normas emanadas de las supremas potestades, y a la que se le atribuye una voluntad y capacidad de decisión personificada en los titulares de la *potestas* o poder político.

Sin embargo, cabe preguntarse si esta unidad es un hecho en cualquier forma de Estado. El propio Spinoza advierte de que la *unio animorum*, es decir, la unidad en las mentes de los ciudadanos, tiene como condición una ordenación racional de la convivencia (TP 3/7), con lo que responde implícitamente con un no a esa

⁴⁸ Véase TP 2/16, 3/2, 3/7, etc.

⁴⁹ TP 3/7: «Pues el derecho de la ciudad (Civitatis Ius) se determina por la potencia de la multitud, que se rige como por una sola mente».

⁵⁰ Dejo aquí a un lado la controversia sobre el status ontológico del Estado. Véase la presentación del panorama de la controversia en AURÉLIO, *Imaginação*, pp. 297-304; CHAUI, *op. cit.*, 325-327; CAMPOS, *op. cit.*, 325-339, entre otros.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 282.

cuestión. Pero cabría preguntarse además si no tiene la integración política límites insuperables en cualquier régimen o forma de organización.

Pues se podría objetar que la representación del ámbito político como un espacio de unidad sólo puede resultar de una ocultación, deliberada o no, de la naturaleza esencialmente conflictiva de lo político. Esta visión conflictiva, «schmittiana» de lo político, parece avalada por la insistencia de Spinoza en la dependencia del poder político y el derecho institucionalizado respecto a la fuerza y los deseos de la multitud, que no pueden ser absorbidos en un orden artificial de normas y obediencia: la construcción de un orden político no elimina por sí sola el conflicto social ni hace desaparecer las fuerzas e intereses no atendidos.

Es más, se podría argüir que toda unificación lleva consigo una exclusión: el ordenamiento constitucional excluye o margina a algunos, o muchos, que no tienen cabida dentro del círculo del poder, y sólo pueden aspirar a ocupar un espacio en el todo social por la vía de la sumisión y la obediencia. Es lo que ocurre, a fin de cuentas, con la multitud en los regímenes no democráticos, en los cuales la unidad política se alcanza mediante la imposición, y es en la práctica sólo aparente. O para ser más exactos, no es posible excluir del todo a la multitud, pero ésta sólo puede hacerse notar por cauces extraños a la legalidad, en calidad de presencia externa amenazadora, como ocurre en el régimen aristocrático (TP 8/4). Más aún, la multitud sólo parece recobrar la conciencia de su fuerza cuando la indignación supera al miedo (TP 4/6) y la lleva a romper con el consentimiento anterior que facultaba al poder político para administrar e interpretar el derecho. Pero en ese punto el derecho civil es sustituido por el derecho de guerra (*Iure belli*), y se disuelve el vínculo civil (o al menos la sociedad política en su forma actual) (TP 4/6).

Cabría interpretar que es en ese momento cuando la multitud recupera un papel que nunca debió perder, y que su presencia activa la convierte en un contrapoder limitador de la arbitrariedad de la autoridad política institucionalizada. No obstante, es dudoso que una multitud activa, pero situada en los márgenes del sistema político, pueda desempeñar una función política productiva. Porque no puede operar para salvaguardar su potencia sino en situaciones excepcionales y recurriendo a medidas excepcionales, como la insurrección. Se trata de acciones que, como el tiranicidio, presuponen el colapso de la integración política, de la política «normal», y que a menudo fracasan por ser fruto de un estallido reactivo que no se dirige a las causas últimas de la tiranía, como hace notar Spinoza (TP 5/7). Por eso creo que, aunque advierta de la imposibilidad de conjurar el riesgo que supone para la arbitrariedad del poder la presencia de una multitud que no puede llevar la obediencia hasta el punto de renunciar a sus deseos y aspiraciones fundamentales⁵², el filósofo considera que la presencia de la multitud es más eficaz y produce mejores frutos en la medida en que se integre material y legalmente en el sistema de cooperación estatal.

⁵² Spinoza afirma que acciones como asesinar a los súbditos, expoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas semejantes «transforman el estado político en estado de hostilidad» (TP 4/4).

Ciertamente, la plena integración de potencias sólo puede producirse en una democracia, porque en ella coinciden *potentia* y *potestas*. Pero Spinoza parece atribuir ya a cualquier forma de Estado una cierta capacidad de integración y de pacificación interna, en la medida en que alcance a ordenar y conjugar de manera pacífica y estable las pasiones y la potencia de la multitud (aquí entendida de nuevo como conjunto de todos los miembros de la sociedad) por medio del derecho y de las instituciones estatales, en las cuales se ponen en común los derechos individuales.

Es imprescindible establecer un ordenamiento jurídico estatal que determine lo que se considerará correcto o incorrecto, y por tanto delictivo, según un Derecho común (*ex communi iure*) (TP 2/19), y es preciso erigir una autoridad que cree, interprete y modifique el Derecho y decida sobre la seguridad común, y, en general, sobre los asuntos públicos. Y esto, según Spinoza, vale tanto para una democracia como para una aristocracia o una monarquía (TP 2/17). El filósofo llega incluso a hablar de *transferencia* por parte de la multitud de su derecho por medio de «contratos o leyes» (TP 4/6)⁵³; con lo que culmina el proceso de construcción de un ajuste y composición de potencias que es «artificial», por así decirlo, y que, aunque no pueda separarse de su base natural, tampoco parece que pueda entenderse como un mero calco de ésta.

Pues se crea una esfera de obligación y obediencia, la del Estado, que no se sigue mecánicamente de la conjunción de potencias, y que parece gozar de una cierta autonomía; las posiciones de poder, y la obediencia a quienes las ocupan, derivan de una ligadura artificial, para decirlo a la manera de Hobbes (*Leviatán*, XXI), pero no por ello menos firme, ya que se sostienen sobre la adhesión real de los gobernados y obtienen un cumplimiento efectivo, sean cuales sean los afectos que impulsan a la obediencia⁵⁴.

¿Puede decirse entonces que el derecho es siempre una mistificación del antagonismo político? A mi juicio, aunque Spinoza ponga énfasis en la imposibilidad de independizar la esfera de la *potestas* de la base física real de la potencia popular (y por tanto, si se quiere, en la irreductibilidad de lo político a lo jurídico e institucional), el espacio que dedica a las formas de organización política en el *Tratado político* es un indicio poderoso de la importancia que atribuye a lo que podríamos denominar «superestructura» jurídico-política de la sociedad. Incluso si consideramos que en última instancia la dinámica institucional está determinada por el trasfondo de fuerzas en conflicto subyacentes a ella, no es menos cierto que aquí entran en juego componentes afectivos y simbólicos, creencias y costumbres cuya articulación no es fácil explicar según un modelo físico de campo de fuerzas; la compleja interrelación de los elementos que actúan en la interacción social se articula a través del Derecho⁵⁵.

⁵³ Parece que hay que interpretar que la multitud transfiere su facultad de actuar según su criterio, a favor de quien establecerá el derecho positivo. No puede significar renuncia a su propia potencia, porque, como se ha dicho, es ontológicamente imposible.

⁵⁴ Véase al respecto TP 10/8.

⁵⁵ Sobre la importancia de las costumbres y su relación con leyes e instituciones, véase CHAUFÍ, *op. cit.*, pp. 186-191.

Y si bien Spinoza no considera que la solución al problema del orden consista en la aparición de un Leviatán externo, el filósofo holandés no ve el poder político del Estado como una instancia sospechosa, por así decirlo: más bien reclama un Estado fuerte, bien integrado, como condición necesaria para posibilitar la seguridad y la autonomía de los individuos. Otra cosa es que no esté de acuerdo con la vía propuesta por Hobbes para lograr la estabilidad y seguridad de la sociedad organizada políticamente. Y que por tener en cuenta la base material del derecho pueda explicar mejor que el teórico inglés la interrelación entre el orden jurídico y las condiciones sociales y culturales en las que se construye y ha de reconstruirse continuamente el orden institucional⁵⁶.

El derecho y el poder político no son por tanto ajenos, y menos aún intrínsecamente contrarios a la potencia de la multitud; se puede hablar más bien de «la imposibilidad de que la potencia de la multitud exista sin el derecho. Políticamente, el ser o potencia de la multitud es el derecho»⁵⁷.

Quizá sea un error concebir la relación entre Estado y multitud en términos de mutua exclusión, como si tuviéramos que optar por una u otro. La multitud no desaparece en el Estado; lo que ocurre es que a través de él su potencia se encauza y organiza, y con ello puede hacerse potencia real, y alcanzar cada uno y todos en conjunto la máxima libertad o autonomía (*sui iuris*). Esto, claro está, no sucede en cualquier Estado: no, desde luego, en uno basado en la pacificación mediante el terror y la servidumbre, como la tiranía turca. Pero puede hacerse realidad en la medida en que se conjuguen adecuadamente en la ordenación institucional intereses y afectos, obediencia a las normas comunes y participación libre en las decisiones y tareas comunes. O, en palabras de Spinoza, en la medida en que el orden político esté fundado en la razón.

La referencia constante de Spinoza a la razón tal vez incomode a algunos de sus lectores e intérpretes, porque parece introducir un elemento idealista en su teoría política, que sin embargo se aparta del discurso dominante sobre la política precisamente por el enfoque naturalista, o materialista si se quiere, de la conducta humana y de las relaciones políticas. Pero lo cierto es que Spinoza afirma rotunda y reiteradamente que la ciudad más potente y más autónoma es aquella fundada y regida según la razón (TP 3/7, 5/1). Afirmar esto no es otra cosa que decir que la ciudad debe ser ordenada de manera que las conductas y las relaciones de los hombres, y las formas de coordinación y cooperación institucionalizadas alcancen mayor estabilidad y produzcan mayor utilidad, y por ello en último término mayor autonomía. Por ejemplo, en principio cada cual preferiría vivir *ex suo ingenio*, y toda obediencia a una norma externa parece contraria al natural anhelo de libertad; sin

⁵⁶ Como afirma AURÉLIO («Introdução», p. 41), «el cuerpo político o república es tan solo la forma en que la potencia, sin suturar nunca la conflictividad que late en sí misma y la constituye intrínsecamente, se afirma cohesionadamente a través de un régimen o conjunto de normas que normalizan y preservan duraderamente la interacción evolutiva de sus miembros».

⁵⁷ AURÉLIO, *loc. cit.*, p. 56.



embargo, lo razonable es guiarse por reglas comunes que garanticen la seguridad de todos⁵⁸. (Cf. TP 3/3, 3/4). Y esto convierte en razonable la obediencia a la potestad suprema, aun si sus mandatos no siempre lo son. Aunque no sea capaz de producir los mismos efectos de unidad y autonomía cualquier tipo de autoridad, ya la existencia de un orden que establezca seguridad jurídica y orden en las relaciones beneficia a cualquier individuo, que no podría subsistir por sí solo frente a todos (Cf. TP 5/1).

¿Cómo introducir racionalidad —es decir, estabilidad y autonomía— en la vida política? Ésta no es el fruto espontáneo de los afectos de la multitud: «si la naturaleza humana estuviese constituida de tal suerte que los hombres desearan con más vehemencia (*maxime*) lo que les es más (*maxime*) útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad» (TP 6/3). No siendo así, «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 la salvación (*salus*) 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)⁵⁹. La racionalidad de las conductas puede lograrse, al menos inicialmente, por medio del derecho y de las instituciones políticas, que establecen un cauce racional de acción, incluso si los agentes carecen de una disposición interna racional⁶⁰. Y, a la inversa, la irracionalidad de los comportamientos de los ciudadanos ha de imputarse sobre todo a la mala ordenación, jurídica y política, de la sociedad, que no ha sabido garantizar la concordia y el cumplimiento de las leyes (TP 5/2).

Cabe, desde luego, preguntarse, quién y cómo creará esas instituciones creadoras de razón. Pues el itinerario nos conduce desde las instituciones y las leyes a la virtud cívica; pero a su vez el diseño de las instituciones y la elaboración de las normas presuponen, al parecer, la virtud de sus autores. La salida de este círculo puede encontrarse, tal vez, en la producción no deliberada de racionalidad en el juego político: soluciones racionales pueden alcanzarse, paradójicamente, a través de los afectos irracionales, que las propician inconscientemente. Por ejemplo, en un Estado aristocrático de estructura federal, el interés de cada ciudad por aumentar su peso relativo en el conjunto moverá a establecer normas que propicien el acceso a la ciudadanía de miembros de la multitud, en principio excluida de la vida política activa (TP 9/14); de esta manera, aunque el objetivo consciente no fuera ése, el Estado se hace más racional, al atenuar la división y el enfrentamiento en su seno, lo que lo hace más estable y potente. Pero además, una vez que esta iniciativa se convierta en ley, el Estado aristocrático habrá experimentado una transformación en sentido

⁵⁸ Lo que no quiere decir que siempre se adopte una conducta razonable por motivos racionales. A menudo es la racionalidad de instituciones y normas la que induce externamente comportamientos razonables, como se dirá.

⁵⁹ Recuérdese también TP 1/6.

⁶⁰ Según observa ESPINOSA, F.J. (2011): «Être une multitude et agir comme une seule âme» en M.L. RIBEIRO FERREIRA, D. PIRES AURÉLIO, O. FÉRON : *Spinoza. Ser e Agir*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 136: «Esta especie de exterioridad legal racional ayuda a construir individuos más racionales interiormente».

democrático, y el principio de igualdad se convertirá probablemente en un criterio de valoración interiorizado por los ciudadanos y los gobernantes, que de ese modo adoptarán en el futuro una actitud más racional en su relación mutua⁶¹.

Lo que nos lleva, por último, a la democracia, el régimen en el cual, idealmente al menos, no habría un poder separado de la potencia de la multitud. En los otros dos, el monárquico y el aristocrático, no se suprime del todo esa distancia, ni siquiera en las versiones mejoradas —racionalizadas— de ellos que propone Spinoza. O, si se quiere, ambos sólo resultan aceptables en la medida en que se democratizan. Pero si la multitud se gobierna a sí misma no hay separación, no hay alienación, no hay asimetría de poder ni dominación. La democracia es el régimen absoluto, porque se confunde con la esencia de la sociedad⁶², y es así mismo el régimen más racional, porque al no estar atravesado por un conflicto estructural entre gobernantes y súbditos, puede alcanzar la máxima unidad y está en mejores condiciones para gestionar los conflictos.

De sobra sabemos que no es posible conocer cómo habría concretado Spinoza su propuesta de democracia, de haber vivido lo suficiente para poder hacerlo. Pero sí tenemos indicaciones suficientes, además de elementos para conjeturas razonables, en las mismas páginas del *Tratado político* —además de la ayuda que podemos obtener del *Teológico-político*—.

Sabemos que Spinoza pretendía hacer una propuesta realista, aunque forzosamente habría de resultar innovadora para su tiempo. Proponía, en primer lugar, incluir a todos los sujetos capaces de autonomía política, eliminando motivos de exclusión como el origen étnico, la riqueza o el linaje⁶³. (Con todo, dicho sea de paso, quedaban fuera —además de los extranjeros— mujeres, sirvientes, niños y alienados: tampoco la multitud democrática sería plenamente inclusiva; más de la mitad de la población adulta no quedaría integrada en el sistema político. Y por tanto, aun en la democracia habría que contar con la anomalía y el riesgo de una potencia marginal).

En todo caso, se trataba de diseñar una democracia realizable en la sociedad de su época. Su propuesta suponía sin duda una ampliación considerable del *demos*, hasta abarcar a todos los varones económicamente independientes, incluidos los pequeños campesinos y los artesanos. Esto podía verse como algo audaz o aventurado en aquel momento, pero no utópico o descabellado; el gobierno popular no

⁶¹ No obstante, la adopción y enunciación de las normas exige un esfuerzo de reflexión y deliberación que obliga a suponer que hay al menos algunos individuos capaces de ver más allá de los afectos e intereses inmediatos. Queda por tanto en pie la pregunta de si es posible superar el elitismo en la política.

⁶² Cf. LAZZERI, *op. cit.*, p. 280: «Se puede entonces decir que la democracia aparece simultáneamente como un régimen político *específico* que dispone de sus propias formas de organización y como el fundamento de la *verdad* de todos los demás, permitiendo determinar sus condiciones de viabilidad».

⁶³ La democracia es el régimen en el que «absolutamente todos los que están sometidos a las leyes patrias, y son además autónomos [*sui iuris sunt*] y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a desempeñar cargos en el Estado» (TP11/3).



implicaba forzosamente entregar el poder a una multitud desordenada e irracional, como siempre temió el republicanismo aristocrático.

La democracia spinozista no tendría por qué ser algo así como un gobierno espontáneo de las masas sin control. En una «constitución» democrática podrían operar mecanismos análogos a los que Spinoza había propuesto para la aristocracia; pues lo que distingue formalmente a aristocracia y democracia es la amplitud de la base de ciudadanos activos —si bien la universalización de la ciudadanía altera los afectos y valores que rigen las relaciones sociales, y ello habría de tener su correspondencia en la arquitectura institucional—. Un modelo descentralizado de república, como el neerlandés, favorecería la participación política, al distribuir la población en unidades locales de pequeño o mediano tamaño, con otros tantos consejos o asambleas de ciudadanos. Spinoza habría previsto también seguramente un órgano ejecutivo colegiado para su democracia, análogo al Senado aristocrático, así como instituciones de control del poder del tipo del Consejo de Síndicos aristocrático.

Dejando aparte las exclusiones mencionadas, no hay por qué dar por supuesto que tales mediaciones institucionales despojarían a los ciudadanos de su potencia real; más bien podemos pensar que la harían efectiva, sobre todo si se pusieran en práctica procedimientos de rotación en los cargos, mandatos breves, rendición de cuentas, etc., que minimizaran los riesgos de irracionalidad populista. La hipótesis de un gobierno permanente y simultáneo de todos sobre todos resulta ilusoria y, por otra parte, no hay razón alguna para creer en la sabiduría o bondad espontánea de la multitud, igual que tampoco la hay para atribuirle incompetencia o perversidad inherentes. Simplemente, «la naturaleza es la misma en todos» (TP 7/27), y por consiguiente conviene introducir normas e instituciones que propicien la participación, la deliberación y el control del poder. En suma, que hagan posible que los ciudadanos sean *sui iuris* en el mayor grado posible.

Recibido: enero de 2012
Aceptado: mayo de 2012