

ANTONIO NEGRI

SPINOZA
AYER Y HOY

Ensayos | 3



Cactus

seriè OCCURSUS

Antonio Negri

SPINOZA AYER Y HOY

Negri, Antonio

Spinoza ayer y hoy: ensayos 3 / Antonio Negri - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2021.
320 p.; 22 x 15 cm - (Occursus; 36)

Traducción de: Emilio Sadier

ISBN 978-987-3831-54-6

1. Filosofía 2. Filosofía Política. 3. Ciencia Política. I. Sadier, Emilio, trad. II. Título.
CDD 195

Título original: *Spinoza: due storie*

Autor: Antonio Negri

© Editorial Cactus, 2021

Traducción: Emilio Sadier

Impresión: Gráfica MPS SRL

ISBN: 978-987-3831-54-6

IMPRESO EN LA ARGENTINA | PRINTED IN ARGENTINA

🌐: www.editorialcactus.com.ar

✉: info@editorialcactus.com.ar

Antonio Negri

SPINOZA AYER Y HOY

Ensayos III

Traducción de Emilio Sadier

Prólogo de Diego Sztulwark



Editorial Cactus

serie **OCCURSUS** TRONCA
Y SEIS

ÍNDICE

PRÓLOGO (por Diego Sztulwark)

LA INMANENCIA PRODUCTIVA Y EL JUEGO DE LOS DOBLES EN TONI NEGRI9

PREFACIO. **DOS HISTORIAS PARA SPINOZA** 27

PARTE I. SPINOZA EN 1968

I. Comenzando por Masaniello... Deleuze/Spinoza: un devenir político..... 37

II. Spinoza/Deleuze: el buen momento 53

III. Spinozistas alegres.....65

PARTE II. SPINOZA HOY

IV. Spinoza: *otra* potencia de actuar 75

V. Acerca del concepto de multitud 89

VI. Reflexiones sobre lo inmaterial. Spinoza, Marx... y hoy..... 103

VII. Spinoza, necesidad y libertad. Algunas alternativas interpretativas 121

VIII. Justicia: Spinoza y los demás 141

IX. Apostillas sobre el miedo en Spinoza 159

X. El odio como pasión..... 173

PARTE III. SPINOZA EN EL 1600

XI. Políticas de la inmanencia, políticas de la trascendencia187

XII. Releyendo a Hegel, filósofo del derecho 201

XIII. Problemas de historia del Estado moderno Francia 1610-1650..... 221

XIV. Consideraciones sobre Macpherson 271

XV. Reflexiones sobre Grossmann y Borkenau 283

XVI. Apuntes sobre la historia de lo político en Tronti..... 307

Prólogo

La inmanencia productiva y el juego de los dobles en Toni Negri

Por Diego Sztulwark

1. Dobles

Al ingresar en su taller se lo ve confeccionando todo tipo de figuras dobles. Su esfuerzo se dirige, en primer lugar, a dividir el *Uno* en *dos*. El término unitario —se trate de la soberanía, del capital o del ser mismo— debe ser destronado. Toda pretensión mistificadora será sometida al método del antagonismo. Solo lo que se vuelve dos hace proceso. De allí la obsesión con todo aquello que se resiste a la dominación introduciendo contingencia en la determinación y forzando la creación de alternativas. La cuestión del dos es una dialéctica del desgarrar sin síntesis, una tendencia que recobra las conexiones de lo real siempre irresuelto.

Pero si se observa con mayor atención apuntando a los detalles, descubriremos que los dobles se multiplican. Toni Negri no agota sus fuerzas en el trabajo de la crítica que le insume alcanzar división. Por debajo del juego de los cortes y las tijeras, Negri actúa como artesano: construye piezas y luego máquinas de ensamblaje. Entonces ya no se trata de lograr dobles por división, sino por combinación y encastre.

Se trata de artefactos revolucionarios de suma precisión conformados por dobles de fechas, de nombres y de conceptos. Este trabajo de conexión busca activar cargas explosivas, descubrir potencialidades. Son unos dobles enteramente positivos. No surgen de la división, sino que la engendran. Se podría decir de ellos que son dispositivos de anticipación de alternativas teóricas y políticas.

Spinoza ayer y hoy es una visita guiada por la galería de los dobles de Toni Negri. Ya desde el título –indisimulables resonancias gramscianas–, pasado y presente remiten a un tiempo desdoblado que se extiende desde las alternativas del siglo xvii hasta conectarse con las tareas subversivas del xxi. El doble de lo histórico y lo actual hace surgir por contraste la parábola central de la modernidad, o sea, la formación combinada de los procesos capitalistas –metafísicos, económicos y jurídicos– que hoy vemos en progresiva descomposición: el nacimiento del Estado moderno como máquina centralista de la soberanía (la importancia de Thomas Hobbes); el pasaje de la acumulación primitiva a la manufactura; la constitución ideológica de la burguesía como sujeto político en la lucha de clases (la “ideología razonable” de René Descartes). El Spinoza de *ayer*, el de la salvaje anomalía, es el que plantea la más radical de las alternativas de la modernidad naciente: una ciencia política de la democracia absoluta. El de *hoy*, alimentado por la riqueza de la lucha de clases a lo largo de tres siglos, se ha convertido en el principal yacimiento ontológico de las rebeliones: la secuencia antagonismo, desmesura y comunismo como prefiguración de instituciones del común.

2. Cristales

Si hay un lente que Negri no dejó de pulir, y al que confía la corrección de los defectos ópticos provocados por las mistificaciones metafísicas, es el de la *inmanencia productiva*. Su artefacto privilegiado o sesgo característico. Igual que en sus libros previos sobre Spinoza, se trata de captar la lógica de la *inmanencia* como aquello que es *causa de sí*, o sea, un hacerse el propio camino concebido como en proceso, por

oposición a la *trascendencia*, cuyo principio se coloca siempre fuera y más allá. Pero esta distinción entre inmanencia (movimiento del hacer) y trascendencia (movimiento que proviene de una instancia suplementaria) no es aún suficiente para Negri, y reacciona entonces contra cierta orientación general, presente tanto en la filosofía como en la política contemporánea, que tiende a pensar una inmanencia despotenciada. El centro de la polémica se orienta a concebir la inmanencia como *productividad*. Porque ahí donde esta resulta separada de su capacidad productiva, limitada o directamente secuestrada, se esteriliza el sentido de la libertad y su raigambre ontológica. De ahí que la tarea verdaderamente urgente en filosofía –pero también en política–, pase por restituir la secuencia básica o la coincidencia entre proceso, ruptura y constitución.

El doble de la *inmanencia productiva* concentra el poder de anticipación conceptual que Negri le reclama al trabajo intelectual. Este contiene su propia estrategia, es el artificio más eficaz para atravesar la coyuntura en la que el capitalismo, en su calidad de religión, actúa como teología terrenal, trascendencia inmanentizada, ocupando la naturaleza desde adentro. Inmanencia productiva es la versión depurada de espiritualismos del *Deus sive natura*; la versión modal de la causa de sí con que se inicia la *Ética*, usurpada por la dinámica misma de la valorización capitalista de la naturaleza. El atravesamiento negriano es praxis spinoziana en tanto que comprensión por las causas, creación de nociones comunes y constitución de potencia.

Podemos denominar “izquierda spinozista” a las diversas variantes de esta estrategia filosófica y política, nacida en la Europa del 68 –sobre todo en Francia y en Italia–, a partir de autores como Alexandre Matheron, Louis Althusser o Gilles Deleuze. En este contexto, la importancia decisiva de Toni consiste en haber encarnado su concreción militante más nítida y desarrollada. ¿Qué lugar ocupa *Spinoza ayer y hoy* en esta historia? Es el lugar de una explicación donde la inmanencia productiva se presenta en su diferencia específica con otros discursos spinozistas, particularmente con respecto a una versión de la inmanencia de tipo naturalista. Esta última se caracteriza por obrar sobre un plano más bien neutro, en el que las conexiones y asociaciones entre

elementos se confunden con el espacio del individualismo burgués, o bien con versiones de una multiplicidad anti humanista que despolitizan los procesos de cooperación social. En Negri, Spinoza hace síntesis irreductible con el operaísmo marxista italiano: la trascendencia aparece como un dispositivo de medida del capital sobre el trabajo y la cooperación social, y la ruptura como liberación, desmesura, productividad ontológica y apertura del tiempo. Así, la inmanencia, como libre conexión o dinámica de composición de relaciones, resulta inconcebible por fuera de procesos de desobediencia, de rechazo al trabajo y de autovaloración proletaria. Afirmación, apertura, son rasgos inherentes a la concepción spinoziana de la inmanencia. Pero en Negri, el énfasis está puesto en la innovación. Este es un punto crucial. Si es posible atribuir la dinámica de la constitución de lo político al juego de la composición de relaciones, mucho antes que al Estado, es en la medida en que esta composición resulta captada no solo como combinación, sino también como innovación. Cuando Negri habla de producción, se refiere a la coincidencia entre composición, rechazo de la medida e innovación.

Spinoza ayer y hoy puede ser leído, entonces, como proceso de depuración, pulido obsesivo y proceso de reforma de la percepción, para evacuar todo lastre ideológico capitalista de una nueva filosofía política fundada en los dobles del “poder constituyente” y de la “democracia absoluta”. ¿Un voluntarismo? En la transvaloración de la inmanencia productiva negriana, la voluntad pierde conexión con la noción de individuo que Spinoza critica en el *Apéndice* de la primera parte de la *Ética*, en la que la voluntad individual es ignorancia de la determinación. Mediante una nueva función del intelecto, que ya no es crítica de la relación negativa –enfrentada– entre determinación y libertad, sino constructivista sobre la base de una coincidencia entre determinación y voluntad, esta última así reconstituida se vuelve ella misma un proceso de enhebrado de singularidades, de promoción de momentos decisivos. La voluntad deviene instancia moviente, fuerza que guía la razón sobre el terreno de la libertad.

3. Nombres

No es particularmente difícil advertir que la fórmula de la *inmanencia productiva* supone una presencia conjunta de Spinoza y de Marx. La composición del doble de los nombres se hace posible, de modo vivaz y convincente, puesto que ambos fueron previamente sometidos a un tratamiento específico: bajo el lente negriano, Spinoza y Marx se convierten en el sitio de un desborde similar. La inversión spinoziana ocurre como exceso de la potencia (*potentia*) con respecto al poder (*potestas*). La tensión entre ambos polos se resuelve en favor de la potencia por efecto de la acumulación, la exuberancia y el empuje innovador del tejido común con respecto a lo que se le presenta como límite. La prudencia spinoziana no actúa como inhibición, moderación o contención, sino como analítica interna del proceso mismo de la institución política. Idéntico esquema de desborde se aplica a Marx, por fuera o más allá del marxismo ortodoxo. La inversión se da, para la crítica de la economía política, como desborde y predominio de las fuerzas productivas (las cuales, al igual que la potencia, conforman un tejido de deseos, afectos, lenguaje) con respecto a las relaciones de producción que obran a modo de límite y sujeción. En ambos casos, es la tesis ontológica la que subyace y dona su fuerza a la negatividad revolucionaria de la crítica. Spinoza organiza sistemáticamente la crítica de la teología como crítica de la obediencia (trascendencia), mientras que Marx organiza la crítica de la trascendencia como crítica de la economía política (es decir, de la trascendencia hecha mundo).

Pero hay más. Spinoza y Marx acaban por coincidir en una misma orientación cognitiva: la abstracción común, tan presente en la “noción común” como en el *general intellect*. Negri establece una estructura común, un mismo materialismo del intelecto y del tiempo vivo en el que la aprehensión del todo no es inmediata y necesita la mediación de la crítica: tiempo de la imaginación o del atravesamiento del fetichismo de las mercancías. En ambos casos, el saber se da como proceso regido por el deseo, que pasa por la abstracción y se vuelve fuerza colectiva. El concepto capta lo concreto en su devenir, absorbiendo su tensión constituyente.

Quizás sea posible encontrar aún una última convergencia Spinoza-Marx en el método historiográfico empleado por Negri en sus trabajos de investigación sobre la ideología burguesa dura del ya mencionado siglo XVII. La indicación según la cual la metafísica burguesa se presenta en relación con la economía (y con el dinero), que sus ideas se corresponden con el proceso de formación de las relaciones de producción, opera según el esquema del desborde ya analizado. Sea el análisis del eje metafísico burgués Hobbes-Rousseau-Hegel, o el eje alter moderno de Maquiavelo-Spinoza-Marx, el paralelismo entre las fuerzas productivas y las alternativas ideológicas es regulado por la perspectiva de la consolidación o bien del desborde de las relaciones de producción.

4. Síntoma

El análisis de la ideología en el siglo XVII descubre la relación de mediación estructural entre desarrollo manufacturero, conflicto de clases sociales y determinación estatal. El *a priori* cartesiano no se despliega sin el *a priori* valor-trabajo social medio. Por lo tanto, hay en Negri una modalidad de lectura sintomática: la formación de las ideas adquiere su sentido cuando se relaciona con el deseo de asegurar —o bien de hacer estallar— la sujeción de las fuerzas productivas a las relaciones de producción. La naturaleza propiamente burguesa de la metafísica viene dada por la continuidad que establece con la economía. Se trata de una metafísica anudada por el dinero. La burguesía registra, elabora y encubre el juego de los antagonismos y resoluciones de sus propias alternativas, en su fase histórica de ascenso, en el nivel del discurso metafísico. De ahí que la crítica de la economía política resulta indisociable de la crítica de la metafísica (y de la política burguesa). Aquí es con Hegel que Negri ajusta cuentas. Hegel, entre Spinoza y Marx. El propio Negri fue hegeliano. De ahí el valor de la publicación, en *Spinoza ayer y hoy*, de su texto de ruptura: “Releyendo a Hegel, filósofo del derecho”, escrito en 1967 y publicado en 1970.

Desandar Hegel significa no solo captar el modo en que la metafísica madura de la burguesía elabora el problema político del control del trabajo vivo por medio de la mediación del derecho y del Estado, sino también superar la fascinación con la imagen de la Idea como movimiento, a la vez inacabado y trascendente, de la cual se desprende el derecho mismo. Se trata de un movimiento capaz de mostrarse simultáneamente, en sus crisis y en sus relanzamientos, en sus reformas y en sus reacciones represivas, sin que se descalce el despliegue del automovimiento. Su intuición fundamental, la de un proceso movido desde adentro, supone un orden progresista, y por lo tanto la posibilidad de un reformismo del capital. Hasta que las contradicciones entre lo total y lo real carcoman la idea absoluta y aparezca, en la historia efectiva, el núcleo conflictivo e irreductible, vuelto subjetivación.

5. Política

El predicamento historicista de Negri converge con el método de la división: mostrar la actividad del dos ahí donde solo se veía Uno, o bien donde se veía una pluralidad sometida al mando indiscutible de Uno. El lente apunta a ver la contingencia y el lleno, es decir los deseos, las luchas, los saberes, los lenguajes una y otra vez borrados por el nihilismo de la acumulación que domina plenamente la política convencional. La inmanencia productiva permite ver, a través de la creación de nociones comunes, el continuo que teje la experiencia colectiva, que se abre como imaginación nueva y que se vuelve poder constituyente, constitución política, a partir de los deseos.

Este continuo cuestiona el Estado que, antes que lugar de concreción o guía de la sociedad, aparece como efecto separado de la causa, sitio del límite y la medida, racionalización mistificadora de la acumulación, organización jurídica y coactiva de la dominación. Si se toma como punto de partida, la política solo puede existir al modo de proyecto de poder sobre las resistencias de las clases sociales. El pasaje por Spinoza, la potencia rebasando al poder soberano, abre un

espacio otro: un plano de composición de las fuerzas donde se juega lo real de una política resistente, antagonista y propiciadora de otros conceptos –maquiavelianos– de lo político. Punto exacto en el cual es posible trazar el arco de diferencias –de noción y de experiencia– entre la práctica de la democracia absoluta (en cuyo espacio la composición de fuerzas lo es también de las clases), y la retórica de la “radicalización” –populista– de la democracia, que actúa dentro de los límites de las estructuras de acumulación del capital. Quizás se pueda ilustrar esta diferencia en los siguientes términos simplificados: ahí donde el llamado populismo –de izquierda– llama articulación hegemónica a la sobreimpresión de un eje vertical –organización de líderes– sobre el eje horizontal –comunicación de demandas–, la democracia absoluta somete el eje vertical a la hegemonía que surge de la composición de las fuerzas propia del eje horizontal. Si el realismo político del populismo consiste en hacer coincidir el despliegue horizontal con el eje vertical (estratégico, prioritario), la democracia absoluta consiste en evitar esa coincidencia, en sostener una interacción sin identidad entre el trazado vertical (táctico y variable), y el eje horizontal (rupturista e innovador), priorizando el tipo de mediaciones transversales que apuntan a rechazar los dispositivos de explotación a la vez que a explorar en el plano institucional.

El lente negriano recompone el continuo que va de los deseos y resistencias primeras a la constitución del orden jurídico. Se trata de un largo recorrido que culmina en el estudio del derecho, para proponer, en ese terreno, una teoría de la institución que ya no se mida sobre la cooperación (el rechazo de Negri a las síntesis dialécticas) sino, al contrario, asentada a favor del espacio de composición (síntesis constructiva). El problema del “hacer justicia”, sostiene Negri en *Spinoza ayer y hoy*, es el de la producción de “medida común” (frente a las tesis de la justicia como naturalismo jurídico o ilusión trascendental de una medida soberana).

En síntesis: la política negriana se presenta como un composicionismo incesante del común, instancia pre estatal que, lejos de negar la institución y el derecho, los recrea en ruptura con el dispositivo de dominio capital-Estado soberano, relanzando la producción de dere-

chos, desde la praxis (o, en el lenguaje de Foucault, desde “dispositivos colectivos de subjetivación”).

6. Absolutez

¿Qué es lo *absoluto* en la *democracia absoluta* que este veterano spinozista lee en el *Tratado político*? Ni cierre totalitario ni punto de llegada o realización. Tampoco realización de modelo o ideal alguno. En todo caso, lo irreducible absoluto remite al carácter interminable de la composición de singularidades y su articulación pasional, de la innovación institucional y el rechazo de toda limitación, detención o regresión. El absoluto de la democracia absoluta es más bien motor y subversión, genealogía de un deseo colectivo devenido producción de nociones comunes.

Es que la noción misma de democracia absoluta, doble propiamente político, depende con todo rigor del doble ontológico de la *inmanencia productiva*. Cada doble funciona en su nivel. Si es lícito definir la inmanencia como un estar-en-proceso —lo contrario a explicar el ser y la praxis por principios del más allá (trascendentes)—, el carácter *productivo* de la inmanencia y el *absoluto* de la democracia apuntan a evitar toda claudicación del carácter singular e innovador del proceso, que reintroduzca el veneno de la trascendencia en dosis moderadas crecientes.

Si en el plano político la polémica es con las izquierdas que disocian el proceso de aproximación al Estado (objetivo inmediato) de los procesos de transformación social (objetivo estructuralmente pospuesto) y, por lo tanto, el plano político del Estado del plano económico de las relaciones de producción; en el plano ontológico la polémica es con las filosofías que delimitan una inmanencia afirmativa, positiva o abierta, sin atreverse a incursionar en una inmanencia-fábrica, plenamente inserta en la lucha de clases.

Ambas polémicas convergen en la multitud, noción que expresa el carácter productivo de la inmanencia tanto como el absoluto de la democracia. Y participa plenamente de la nueva interacción de poder y

potencia, institución e insurrección, de la política spinoziana-negrina, doble movimiento que tiende, por un lado, hacia la unidad del gobierno, que implica la representación del sujeto y, por otro, hacia la potencia, pluralidad y conflictividad de las singularidades, buscando sus propias duraciones, atravesando las tensiones constitutivas que le son propias. La multitud –concepto político antes que sociológico– tiende a reunir ambos momentos (sujeto unitario de representación y proceso expansivo de subjetivación), en un dispositivo que enfatiza la afirmación productiva (o absolutez) de las singularidades libres.

Tal como Negri la presenta, la multitud es registro de un doble de la subjetividad, según un eje de constitución/fundación/representación/unificación de la vida en sociedad, que se concreta en el derecho y en los procesos de gobierno; y otro eje de subjetivación, que actúa a nivel de las fuerzas productivas: deseos individuales/composición de conatus colectivos/articulación/conflictos, aperturas e innovación de forma de vida y de modo de producción que van más allá de toda representación.

La querrela en torno a la democracia y contra el absolutismo no se da en el terreno de las formas de gobierno, cuando el orden jurídico es “producción de normas”, sino en el de la actividad de composición de relaciones, en la cual el derecho forma parte de la “producción de formas de vida”. Mientras que en Hobbes la forma de vida se desprende de la norma, en Spinoza –antes en Maquiavelo– son las normas las que se desprenden de las formas de vida. Se pasa del Estado como poder sobre la sociedad, a la institución de sociedad como única explicación aceptable del Estado en cuanto que decisión común. Del contrato que mistifica el proceso de decisión, a la tensión entre deseo e institución en la que se juega una concepción dinámica de la composición de las relaciones. Esta idea de composición es la base del derecho en el Estado democrático. El punto de partida –como sucederá con Deleuze– ya no es el individuo que contrata o se apropia, sino el de las singularidades y la producción del común.

Pero entonces, ¿la potencia no pertenece al individuo? En Negri se trata de concebir una “potencia otra”: potencia colectiva que no se deduce de una adición de individuos, sino que se engendra entre singularidades, al nivel de la composición de sus relaciones. La potencia

es tratada como un continuo que no se agota en una mera interacción de fuerzas, sino que se da como transformación e institución (y por lo tanto actúa como premisa para una teoría no mistificada de las instituciones). Una potencia que funciona por integraciones sucesivas: desde el deseo corporal hasta la imaginación colectiva, demarcando cada vez una asimetría entre poder y potencia, entre norma y vida. Demarcación que no es mera negación, sino delimitación, en la medida en que el interés está puesto en comprender tanto la interacción como la disociación entre potencia y poder.

7. Deleuze

Experiencia y voluntad se articulan en Negri con fechas y nombres. Hay una completa periodización que apunta a señalar y comprender la ruptura histórica producida durante los años 1968 y 1977 como ruptura filosófica y política. En especial, tanto en Francia como en Italia, el 68 está íntimamente ligado a la emergencia de la izquierda spinoziana, cuyos referentes principales vuelven una y otra vez en este libro. Louis Althusser, pero sobre todo Alexandre Matheron y Gilles Deleuze, son presentados no solo como primera generación de un nuevo tipo de maestros spinozistas (Negri los llama “alegres”), sino también como una nueva fuerza intelectual capaz de afrontar la lucha ideológica contra las variantes del pesimismo ontológico y el cinismo reaccionario de los seguidores de Martin Heidegger y Carl Schmitt. Fueron estos “alegres” maestros quienes sostuvieron las premisas de una praxis abierta, en momentos en que el marxismo clásico se batía en retirada, y abrieron el camino a posteriores generaciones de maestros spinozistas (como Étienne Balibar, Pierre Macherey o Laurent Bove, entre otros).

Para Negri, la lectura de Deleuze sobre Spinoza es el acontecimiento fundamental, porque en ella se producen las bases de una ruptura histórico-filosófica y, en simultáneo, la actualización de la crítica al capitalismo contemporáneo. El período considerado por Negri se centra en el 68, año en el que Deleuze publica sus tesis universitarias

–Spinoza, el problema de la expresión y Diferencia y repetición– y se extiende, sin alusiones de peso, con la salida en 1969 de *Lógica del sentido*, hasta su colaboración con Félix Guattari, en particular, con la publicación de *Capitalismo y esquizofrenia*, cuya primera parte es *El Anti-Edipo*, en 1972 (la postulación del composiciónismo spinoziano como maquinismo), y se completa unos ocho años más tarde con *Mil mesetas* (la postulación de la *Ética* como una etología, a partir de la fórmula: afectos son devenires).

Lo que fascina al postobrerista Toni Negri de la lectura de Deleuze sobre Spinoza es la concepción revolucionaria de la “valorización autónoma de las singularidades” que luego desplegará en colaboración con Guattari. En esa concepción hay una ruptura con una “ética de tipo individualista-totalitaria, procedente del mundo de las mercancías” y una fundación en clave de “potencia de las singularidades”. Esto se traduce, en la lengua militante de las luchas italianas del período, como rechazo del trabajo y autovalorización proletaria. La convergencia ocurre en torno a lo que Foucault llamó “procesos de subjetivación”.

Así leída, esta valoración autónoma de las singularidades ya no puede ser refutada –como hacía Hegel con Spinoza– como rechazo del tiempo. Lo que la concepción revolucionaria del spinozismo rechaza es la medida sobre el trabajo y la sujeción de la praxis, así como también toda la metafísica burguesa que, en última instancia, no es otra cosa que la creación de dispositivos intelectuales –o mediaciones dialécticas, pasando por toda una concepción del derecho y del Estado– para subordinar el valor al capital. Spinoza reencuentra el tiempo en la imaginación, como ser “de lo inexplorado”, proceso en el que se hace posible ensayar conexiones entre la determinación y la contingencia, entre “dificultad de vivir” y “emancipación”. La fórmula negriana para captar esta concepción revolucionaria del tiempo en la imaginación es “organización del infinito”.

La fundación deleuziana de las singularidades es clave para comprender la teorización conjunta de Michael Hardt y Toni Negri sobre el concepto de multitud. Es en nombre de esta valorización autónoma que se lleva a cabo el fuerte cuestionamiento de las variantes de una ciencia política hegemónica, fundada sobre trascendencias en

apariencia incuestionables como son las de “individuo”, “identidad”, “soberanía” y “propiedad privada”.

La lectura que Deleuze realiza de Spinoza –filosofía de la liberación del deseo–, seguida por la cooperación con Guattari –la concepción maquínica del dinamismo– crea la salida revolucionaria del fijismo estructuralista. Deleuze es un político revolucionario (como Spinoza en su tiempo), en el sentido en que el contexto y la vida están en estado de conmoción. Su política consistió en un nuevo tipo de anticapitalismo. Su trabajo con Guattari debe leerse como parte de aquella atmósfera: “Son conceptos y prácticas recuperados de la vida de los grupos. Se trata de construir, *para ellos*”. Si el paso de Deleuze y Guattari por Spinoza aporta algo a las prácticas militantes, es la idea misma de “máquinas abstractas” o “instituciones revolucionarias”. Nuevos dobles o ensambles que apuntan a sostener, al mismo tiempo, producción deseante y producción social, institución e insurrección, creación de consistencias colectivas a partir de afectos singulares e invención de formas de vida: las dos caras de la organización del infinito.

Es sabido que, a pesar de su amistad política e intelectual, la comunión entre Deleuze y Negri no fue total. Negri les reprocha a Deleuze y Guattari no haber completado la actualización de la coincidencia spinozista entre multiplicidad y potencia. A su parecer, subsiste en ellos una cierta inconsecuencia, o una angustia que les hace vacilar en su constructivismo. Si bien los autores logran captar las mutaciones del capitalismo de los años setenta, en particular una mayor presuposición recíproca entre fuerzas productivas y relaciones de producción y la copertenencia de lo humano y lo maquínico, la crítica apunta a una insuficiencia a la hora de plasmar la coincidencia entre máquina técnica y máquina deseante¹. Desde el punto de vista negriano, hay

¹ La confrontación sobre este punto de vista aparece claramente expuesta en “Control y devenir”, entrevista que Negri hace a Deleuze, publicada en el año 90 en el libro *Conversaciones*. Allí Negri propone un tratamiento revolucionario en torno al problema del poder de control que pasa por la comunicación y cae sobre la palabra y sobre la imagen. Le pregunta a Deleuze si no cree que se da, en la actualidad, la posibilidad de una recuperación de la imagen y la palabra por medio de una reapropiación de las redes de comunicación en sus condiciones técnicas, por medio de la cual los devenires minoritarios

en Deleuze una aporía y un punto de parálisis político, con relación al deseo productivo spinozista, que provoca una falla en el movimiento de “organizar el infinito”.

8. Práctica

En la medida en que permanece irresuelta, la aporía entre potencia y multiplicidad tiende a separar maquinismo y naturaleza. ¿Un doble mal construido? Es lo que parece creer Negri. Sobre todo, a partir de *Spinoza filosofía práctica* (1970), la segunda visita que Deleuze le dedica al judío de Ámsterdam. A partir de citas de Hasana Sharp, Negri presenta una lectura de Deleuze sobre Spinoza en la cual la potencia aparece completamente subsumida en una naturaleza que es superficie de composición o etología. Negri rechaza esta resolución de la aporía deleuziana en favor del polo naturaleza-multiplicidad, y en detrimento del polo potencia-maquínismo, ya que en esta resolución la etología renaturalizaría lo humano. El énfasis en el plano de inmanencia, imposible de organizar desde afuera, neutraliza el momento productivo porque todo deseo aparece como parcial y transitorio, sometido al juego de las fuerzas presentes en el plano-naturaleza. Al desalojar sin más al maquinismo, la salida etológica pierde su fuerza que consistía, precisamente, en concebir los afectos como devenires, la multiplicidad como base de la potencia, la naturaleza como proceso de producción (artificio). Negri se propone corregir los desvaríos de un doble mal construido en una etología maquinaica, reintegrando –no escindiendo– el doble de potencia y multiplicidad en una ontología constitutiva, capaz de hacer funcionar el deseo revolucionario incluso en los períodos oscuros. La filosofía práctica es creación de disparida-

accederían a un grado superior de libertad. La respuesta de Deleuze es que los procesos de subjetivación no se reducen al tipo de relación que establecen con las máquinas, porque las máquinas mismas no son sino aspecto parciales de dispositivos enunciativos más amplios o profundos. Desde su punto de vista, en todo caso, habría que ser capaz de interrumpir la comunicación misma (“tan podrida como el dinero”), en favor de procesos de creación, capaces de nuevas conexiones cerebrales. Una nueva conjunción entre “creación” y “pueblo”.

des coincidentes, dobles bien hechos, aunque sean difíciles de lograr, tales como los que Negri imagina entre organización y acción y entre etología y política.

9. Críticas

El spinozismo de Negri, políticamente beligerante, no ha dejado de recibir y responder toda clase de críticas. Puede consultarse al respecto su tercer libro sobre el autor de la *Ética: Spinoza y nosotros*. Pero es quizás en *Spinoza ayer y hoy* que encontramos al pensador en un estado más fértil y reflexivo, meditando en voz alta en torno a las objeciones que recibió. Sobre todo aquellas que afectan a aspectos esenciales de su argumento. Es posible agrupar esas críticas en dos tipos de cuestionamientos, conectados entre sí. El primero concierne al tono irreductiblemente afirmativo y voluntarista del discurso de la alegría, y a la ontología afirmativa de las luchas, mientras que el segundo apunta a la noción de antagonismo, su rechazo al juego de las mediaciones dialécticas y, por lo tanto, sobre lo que puede percibirse como su espontaneísmo. En ambos casos, lo que se impugna es la calidad política del discurso negriano, su romanticismo o su falta de realismo: sea porque ignora las ambivalencias afectivas de la multitud, o bien porque desdeña el amplio juego de matices de la lucha institucional.

Hay en las páginas de *Spinoza ayer y hoy* una evaluación de estas objeciones, y una serie de aclaraciones negrianas que se puede resumir en tres puntuaciones. Con respecto a la “democracia absoluta”, Negri se hace la siguiente pregunta: ¿no será un subterfugio de tipo voluntarista, que obra como garantía extrapolítica para eludir el conflicto estructuralmente irresoluble de lo político? Al respecto, considera que la propia pregunta parte de un malentendido que es necesario aclarar. Puesto que, para él, la “democracia absoluta” remite a otro *concepto de lo político*. Otro, con respecto a lo político fundado en la soberanía y en las clasificaciones de las formas de gobierno. Y, por lo tanto, “absoluto” no califica a un modo de ejercicio del poder, sino —como ya hemos visto— al tejido ontológico de singularidades libres. El malentendido

impide valorar el desplazamiento negriano, que apunta a la relación entre orden jurídico y constitución política. A partir de su lectura del *Tratado político*, la constitución política es concebida no ya como resultado, sino como fuente y motor. Lo jurídico, en este concepto nuevo de lo político, funciona solo en la medida en que es capaz de abrirse a deseos y pretensiones.

Esto conduce a la segunda puntuación: ante la cuestión de si no se produce un déficit de realismo en la analítica negriana al deslizarse hacia una crítica de la soberanía, y si no resulta insensato asumir una concepción completamente positiva de la multitud, Negri hace un señalamiento de reenvío a las prácticas. En el terreno de las luchas concretas se inventan y verifican los mecanismos de toma de decisiones que inventan las singularidades libres. La investigación militante organiza un nuevo concepto de lo político en estrecha relación con la praxis de la multitud. El concepto spinoziano de la política, que Negri se esmera en resaltar, aspira a la coincidencia –todo lo problemática que se quiera, en esto Negri es un realista riguroso– entre insurrección e institución (coincidencia a la que llama “comunismo”).

Y por último, ¿qué habría que entender con respecto a la objeción según la cual el problema de la necesaria “duración de las instituciones” equivale a un desfase irresoluble con respecto al “marchitamiento” de los procesos constituyentes? ¿Por qué resulta tan tentador sostener una teoría de las instituciones sin fundamento en la potencia? Cuestión que supone esta otra: ¿habría que hacer del antagonismo, entonces, un método restringido, solo apto para períodos anormales y breves? El señalamiento de Negri, a este respecto, apunta a la temporalidad del *conatus* como tiempo de la resolución de conflictos, y a una teoría materialista y dinámica de la decisión. Contra la captura de las instituciones por una “filosofía de la historia”, propone una noción –foucaultiana– de institución como “producción de subjetividad”, juego abierto de preguntas y problematizaciones cuyas respuestas son invenciones, nuevos puntos de encuentro entre condiciones materiales de vida y evaluación libertaria de las alternativas.

10. Dentro-y-contra

Deleuze y Guattari escribieron que Spinoza era el príncipe de los filósofos, el único capaz de pensar lo impensable: la inmanencia absoluta. Zócalo de los diferentes planos de inmanencia concebibles por los demás filósofos, que se acercan o se alejan, sin alcanzar jamás aquella cumbre. En su defensa de la inmanencia productiva, Negri no denuncia las malas copias de la inmanencia, sino las estafas, los prestigios de pensadores que abandonan la coincidencia entre materialismo y libertad, y falsifican la inmanencia al presentarla como despotenciación del ser y del pensar, una penosa racionalización de la frustración del deseo, una retórica sutil de finales del siglo xx cuya marca es la difusión de las pasiones tristes revestida de una pretendida virtud herética. ¿Hay cómo escapar a esta marca de época? ¿Es posible reintroducir la inmanencia productiva en la realidad efectiva, o solo queda lamentarse de las pérdidas? Negri cree que es perfectamente posible retomar la praxis spinozista en las condiciones actuales y propone un método para hacerlo: situar cada una de las nociones de su spinozismo dentro de –y contra– la realidad efectiva. El propio Deleuze –escribe Negri– coloca sus célebres “devenires minoritarios” en la historia, en las resistencias. Contra la tentación de situarse “fuera de la historia”, Negri se propone evitar toda nostalgia, incluida aquella que se declara partidaria del “valor de uso”. El realismo subversivo no es utópico sino distópico. Ante la vigencia del valor de cambio, solo cabe el acto histórico de la reapropiación. Por más “feo” que suene, el valor de cambio es sustancia social inmediatamente expropiada: está hecha de conocimientos, cooperación y circulación. La no-nostalgia abre paso al punto de vista del común como estrategia de expropiación. Un común que actúa desde adentro del valor de cambio, y contra la apropiación privada. Lo que implica también una crítica de la apropiación “pública”, siempre al servicio de lo privado. Ambos –público y privado– operan en base a la medida. La inmanencia del común es la perspectiva del excedente: apertura, producción.

II. Artesano

Como en ninguno de sus textos anteriores, en *Spinoza ayer y hoy*, el escritor se presenta como el último filósofo-artesano, estirpe en extinción de pulidores de cristales, orfebres y diseñadores de dispositivos para rectificar defectos ópticos y embellecer la vida. Seguramente sea este oficio, antes que la abundancia de referencias y citas, lo que constituye su más íntima conexión con el judío de Ámsterdam. Y con el de Tréveris. Su particular cristal del tiempo, la *inmanencia productiva* —lo hemos visto ya—, su obra más propia, será el problema recurrente en las páginas que siguen. De ella se espera una enmienda de las distorsiones ópticas y existenciales del nihilismo, hacia una afectividad vinculada con la risa, la lucha y la alegría. El problema de las pasiones está en el centro de cualquier proyecto que remita a la *Ética*. Con Negri se trata de tallar los cristales, siempre dobles, del materialismo: los que permiten la libre constitución del mundo.

Prefacio

Dos historias para Spinoza

Este es el cuarto volumen de escritos que le dedico a Spinoza: los otros fueron *La anomalía salvaje* (1981), *Spinoza subversivo* (1992) y *Spinoza y nosotros* (2010). Y es un conjunto de trabajos que ubican a Spinoza en relación con dos episodios históricos: el 68 y sus alrededores (hasta hoy), cuando la reconquista del pensamiento spinoziano permitió volver a fundar una idea de democracia y de lo común; y una segunda historia, la de Spinoza en el siglo xvii, donde la ruptura spinozista del paradigma político liberal se volvió de repente signo de libertad y señal de un camino diferente del burgués y capitalista, para construir, en la modernidad, un orden democrático.

En la primera parte (“Spinoza en el 68”), recopiló tres ensayos en los que, en cotejo con algunos autores, insisto en 1968 como “buen momento”; propicio para la operación que, siguiendo el pensamiento de Spinoza, llevaron a cabo algunos “spinozistas alegres” para afirmar un pensamiento democrático y alentar una lucha abierta al deseo de felicidad. Los estudios de Matheron, Deleuze y Gueroult, seguidos a corta distancia por los de Macherey, Balibar, Moreau (y también

por los míos), son fundamentales en ese momento. En particular la obra de Matheron, que abre tres nuevos hilos en la investigación spinozista: “el tiempo, la duración y la eternidad; la potencia y la acción; y, finalmente, la relación entre cuerpo y mente”, como recuerda Chantal Jacquet. Sobre cada uno de estos temas podríamos hacer un comentario amplio, en continuidad con la profundización que tuvieron en Matheron y sus discípulos. Pero aquí pretendemos subrayar simplemente cómo el materialismo, colocado así bajo la lente lógica y ontológica del spinozismo, puede abandonar su tradicional estatuto dialéctico para asumir simultáneamente un proyecto constitutivo y subjetivo. Esto coincide con las exigencias del tiempo insurreccional y con la nueva figura de la lucha de clases que, con el 68, ya no quería atravesar cuellos de botella metafísicos y destinos teleológicos.

Es interesante notar que el análisis de Matheron logra estos objetivos políticos a través de un rigor filológico extremo. ¡No es casualidad que Matheron sea considerado discípulo de Gueroult, distinguido ejemplo de proezas filológicas! Pero no fue discípulo de nadie: su filología tiene un alma autónoma y vuelve política la “bifurcación” determinada por Spinoza en la filosofía moderna. Esta misma “bifurcación” también se daba en la filosofía del 68, donde el spinozismo renacía contra el heideggerianismo, implementando el realismo político frente al misticismo con el que concluía la metafísica de lo moderno y el cinismo schmittiano en el pensamiento político. Aquí me gustaría insistir en la importancia del redescubrimiento de Spinoza en los años sesenta y setenta: fue el spinozismo el que, a la salida del marxismo tradicional, rechazó todas las variantes –por suaves o fuertes que fueran– del pensamiento de la *Krisis*. En lugar de celebrar con ligera angustia la necesidad de volver al orden y someterse al ejercicio grosero de las armas económicas del capitalismo, en lugar de aceptar una concepción del ser en donde ahogar el recuerdo de una época de luchas, en el terreno del spinozismo fue posible comenzar a reconstruir una perspectiva revolucionaria: porque, como enseñaron Matheron y sus discípulos, el ser es un dispositivo para la destrucción de la tristeza, el deseo es un dispositivo de construcción colectiva de libertad y alegría, y la “democracia absoluta” –es decir, la de las luchas– es la única forma concebible de libertad e igualdad.

Esto, hasta aquí esbozado, es el horizonte general en el que tiene lugar mi trabajo spinoziano. Aquí, en la primera parte de esta colección de ensayos, se recorre esta perspectiva general, observando sobre todo la relación Spinoza/Deleuze. Hay que subrayar que esta relación es fundamental en la constitución del tejido en el que Deleuze y Guattari actualizaron (entre *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*) la crítica del capitalismo en el mundo contemporáneo, y que en su lectura de Spinoza se evidencia una verdadera ruptura de la tradición histórico-filosófica. Por un lado, de hecho, la lectura deleuziana tuvo el mérito de hacer valer la potencia de las singularidades contra la ética individualista y el totalitarismo de las mercancías consustanciales a la cultura burguesa: esto es lo que el espíritu de mayo del 68 –y de los años siguientes– quería derribar. Los libros de Deleuze y Guattari representaron un arma para este propósito. Por otro lado, junto con las nuevas lecturas que se venían desarrollando, se puso en el desván aquella maliciosa definición de la ontología de Spinoza construida por Hegel a fin de normalizar la potencia subversiva de su obra. ¡El mundo de Spinoza sería “acósmico”, estaría caracterizado por la inmovilidad temporal! En efecto, Spinoza parece ignorar la palabra “tiempo”: la cuestión es que vacía la tradicional definición metafísica que considera al tiempo como una medida. Spinoza elige el tiempo-vida, que determina el concepto entre la realidad vivida y la imaginación. Para Spinoza, el tiempo no existe más que como liberación, y el tiempo liberado es “imaginación productiva” enraizada en la ética como capacidad de construir ser. El tiempo liberado no es ni devenir, ni dialéctica, ni mediación sino ser que se construye, creación dinámica, imaginación realizada. El tiempo no es una medida, es una acción ética. Así, la imaginación revela dimensiones ocultas del ser spinozista, de ese ser ético que libera nueva producción. No hay, pues, utopía en Spinoza, así como tampoco teleología. Hay *el mundo tal como es*. Propongo hablar aquí de *disutopía*, es decir, de la capacidad de establecer desde adentro de la contingencia una relación entre la dificultad de vivir y una dinámica emancipatoria, y sin embargo también –y sobre todo– la pasión de perseguir las huellas de la potencia del ser y conducir un proyecto sin fin para organizar el infinito.

En la segunda parte (“Spinoza hoy”), enfrente problemas actuales con algunos conceptos spinozistas que encuentran una nueva vida en la contemporaneidad: “potencia de actuar”, “multitud”, “necesidad” y “libertad”, “inmaterialidad” y otros conceptos más habituales... justicia, amor, odio. La relectura en clave spinozista de estos conceptos abre nuevas posibilidades para comprender el presente que comenzó a definirse y a desarrollarse en la posmodernidad, luego de 1968. El léxico y la ontología spinozistas permiten una buena adhesión a las novedades que presenta el fin de la modernidad y a las figuras a menudo equívocas de la posmodernidad. Creo ofrecer aquí, a quienes tengan interés en ello, nuevas aperturas críticas, complementarias al esfuerzo de comprensión del presente que intenté desarrollar en mis trabajos más recientes, en particular en los escritos con Michael Hardt (*Imperio*, 2000; *Multitud*, 2005; *Commonwealth*, 2011 y *Asamblea*, 2017).

En la tercera parte (“Spinoza en el siglo xvii”), nos enfrentamos a otra historia. Ya no es el presente sino el pasado, el 1600. Los materiales que ofrezco al lector constituyen el presupuesto historiográfico de mi trabajo sobre la filosofía política del siglo xvii, sobre el nacimiento de la modernidad política, sobre Descartes y Spinoza. Aquí insisto en el presupuesto historiográfico de la “bifurcación” que sufre la filosofía política de la modernidad. Desde la década de 1960, mi investigación tenía su motor en la toma de conciencia de que ya en la fase de la “acumulación originaria” (típica del siglo xvii precisamente), el capitalismo naciente estaba atravesado por muy fuertes contradicciones. Con la crisis de la cultura renacentista, que había alcanzado su apogeo a fines del siglo xvi, la angustia de la liberación, nacida en el humanismo y alimentada por las sectas reformadas y protestantes, estaba a punto de ser aplastada por el dogmatismo renacido de las Iglesias y por la afirmación del Estado monárquico absolutista. Los Países Bajos del siglo xvii (llamado “edad de oro” en aquel período) se encontraban en medio de un dramático enfrentamiento entre los movimientos democráticos y las *élites* aristocráticas que querían transformar la república en una monarquía. La resistencia era dura y el pasaje a la monarquía absoluta, que en el resto de Europa tuvo lugar, chocó aquí con una fuerza de oposición eficaz. La pasión popular, el éxito económico y

un espíritu de solidaridad, libertad e igualdad aguantaron el golpe en los Países Bajos. El pensamiento político de Spinoza –que se expresa poderosamente en su metafísica– se produce y vive dentro de esa anomalía libertaria. Para Spinoza, la libertad es salvaje, indomable y luminosa como la luz de Rembrandt. Aquí publico un artículo de 1966 que desarrolla un análisis del nacimiento del Estado moderno. En él mostraba cómo el Renacimiento humanista había expresado una revolución radical de valores y cómo el ascenso del “hombre moderno”, el surgimiento de su singularidad productiva y las primeras imágenes de su esencia colectiva habían encontrado obstáculos insuperables en la primera mitad del siglo XVII. En los países donde la monarquía absoluta había impuesto su orden, como en Francia, la burguesía se reestructuró en la crisis, en una dialéctica negativa que la contrapuso al Estado, a ese Estado monárquico que ciertamente había sostenido y desarrollado, defendiéndolo de quienes querían destruirlo –como durante los ininterrumpidos levantamientos populares– pero del cual no había conseguido apropiarse. Por el contrario, en los Países Bajos, así como más tarde en Inglaterra durante la Revolución Gloriosa, fueron la resistencia y la alternativa republicana las que combatieron en primera línea para definir la forma del Estado. Spinoza debe ser leído dentro de esta historia, porque es expresión de ella.

Unos diez años antes de *La anomalía salvaje*, escribí un libro sobre Descartes (*Descartes político o de la razonable ideología*, 1970). Pero el cuadro histórico que evocaba era el mismo: la Guerra de los Treinta Años, las *jacqueries* campesinas, la crisis económica y política y, a través de todo esto, el crecimiento de la burguesía y la consolidación del absolutismo real. Los historiadores a los que hacía referencia allí eran Boris Porchnev, Lucien Febvre y Roland Mousnier. En el anexo de la traducción al inglés de este ensayo¹ actualicé en gran medida las referencias históricas. En aquel contexto, Descartes representaba la aceptación del presente, la atormentada interiorización de la derrota del Renacimiento y de la esperanza burguesa: la representaba construyendo sobre la certeza de la verdad, atestada por la duda, un

¹ *Political Descartes*, “Postface to the English edition”, Verso, 2007, pp. 317-338.

horizonte indefinido, una mediación relativa con lo absoluto. Sabía que la liberación buscada había sido aniquilada: Galileo es la última víctima de este proceso. A Descartes, por lo tanto, no le queda más que la esperanza de la libertad: su duda expresa la potencia de una conciencia lista para entrar en una relación de mediación con el mundo, *si el mundo se abre*. Con él se entra en el tiempo de la interioridad, de la conciencia vencida, de la apelación a un Dios trascendente y solitario, y de un compromiso “razonable” con el poder absoluto del monarca. Descartes representa la ideología de una burguesía nostálgica de la potencia de su propia génesis humanista, que buscó el poder y que ahora, consciente de su derrota en términos realistas, está dispuesta a negociar con el Estado absoluto. Spinoza, por el contrario, encarna la anomalía histórica de una libertad resistente.

Creo haber profundizado así el análisis de aquella “bifurcación” entre Estado absoluto y democracia republicana que dominó la modernidad y de la que aún sufrimos las repercusiones. Ahora Spinoza representa –con Maquiavelo y Marx– la línea del inmanentismo político que se opone críticamente a la línea Hobbes-Rousseau-Hegel, la de la trascendencia política. Es la “potencia” contra “el poder”, la inmanencia contra la trascendencia política: “una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquella, en efecto, procura cultivar la vida; esta, en cambio, simplemente evitar la muerte”². Por lo tanto, la potencia se afirma aquí contra la religión de una soberanía fundada en el miedo, como es el caso de Hobbes. Pero también, implícitamente, contra la ilusión de una representación política abstracta y trascendente de la multitud, como será en Rousseau; y contra toda apología dialéctica, *à la* Hegel, de una sociedad civil que se identifica como un momento de lo absoluto. El gran choque entre estas dos líneas que encuentra su apogeo en la oposición Spinoza-Hobbes reside en el debate sobre el contractualismo, es decir, en la hipótesis de una génesis contractual que fundaría la asociación política y sacaría a la humanidad del estado de naturaleza. El contrato hobbesiano confía al

² Baruch Spinoza, *Tratado político*, V, 6.

soberano una relación de dominio, que quita todo derecho –excepto la conservación de la vida– a los ciudadanos que establecen el contrato. En Spinoza, en cambio, el contrato solo es concebible como una hipótesis abstracta; es la asociación en sí misma la que, por el contrario, produce el gobierno, o mejor, el motor del desarrollo de un gobierno democrático, definido *omnino absolutum imperium* [imperio completamente absoluto]. La democracia es la expresión absoluta de lo político y la multitud se organiza espontáneamente en la democracia. “El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino más bien lograr que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, que se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad”³. Contra el contrato social de los liberales, que expropia la autonomía del ciudadano con el valor del trabajo, Spinoza –como antes Maquiavelo y después Marx– concibe a la multitud democrática como base y motor de una vida política libre. Al contraponer la línea “Maquiavelo-Spinoza-Marx” con “Hobbes-Rousseau-Hegel” no creo haber hecho mucho más que renovar la propuesta laica que quería la Ilustración del valor del saber político; una propuesta que afirma la radicalidad democrática, que se presenta como una temporalidad abierta, deconstituyente de las identidades, del individualismo y de la propiedad privada, y que por consiguiente afirma una pasión republicana y democrática.

Un pequeño paréntesis a propósito de Hegel. Permítaseme justificar la inserción, en este lugar de la compilación, del artículo “Releyendo a Hegel, filósofo del derecho”. Es un artículo de 1967 en el que me distancio de él, que había sido objeto privilegiado de estudio en los primeros años de mi trabajo filosófico. De hecho, mi tesis de profesorado estaba dedicada al *Estado y derecho en el joven Hegel* (Padua, Cedam, 1958), y había acompañado esta investigación con la traducción al italiano de dos escritos juveniles de Hegel, *Sistema de la eticidad* y *Las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (Bari, Laterza, 1962).

³ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. XX, 2.

Que mi replanteo sobre Hegel en la década siguiente a dicha tesis quede documentado aquí tiene el valor de mostrar, creo, la intensidad de mi ruptura con el idealismo metafísico y el cinismo político burgués. Este distanciamiento de Hegel realmente significó la posibilidad de colocarme en un *Kampfplatz*⁴ filosófico en el que Spinoza me mantuvo en pie con el hallazgo del concepto de “democracia absoluta”.

Además de ilustrar los presupuestos historiográficos del pensamiento spinozista sobre el Estado, los ensayos publicados en la tercera parte abren una serie de enfrentamientos con posiciones teóricas que han acompañado, en el terreno del marxismo, mi investigación sobre el siglo xvii. Los escritos que publico aquí (sobre Macpherson, sobre Borkenau y Grossmann, y sobre Tronti) habían sido incluidos en el apéndice titulado “Metafísica e historiografía” de la primera edición de mi *La anomalía salvaje* (Milán, Feltrinelli, 1981) y desde entonces nunca fueron reproducidos. Son escritos que argumentan momentos polémicos importantes en mi camino spinozista; son un *no* a cualquier concepción que piense el poder como una figura trascendental —a la Hobbes—, mecanicista —según los dictámenes del determinismo económico, como en Grossmann— o trascendente —en los términos de la “autonomía de lo político”, como ocurre en el último Tronti—. El poder no puede ser analizado ni definido en estos términos: su historia es siempre la de un antagonismo, su naturaleza está determinada por la lucha de clases. Toda concepción unitaria del poder es pura metafísica y toda imagen metafísica siempre es inventada o construida con el propósito de fundar y exaltar el poder. El ensayo que abre la tercera parte, “Políticas de la inmanencia/políticas de la trascendencia”, introduce y resume la gran “bifurcación” del siglo xvii y la proyecta hasta nuestros días. Desde entonces, será obligatorio decidir de qué lado se está.

París, diciembre de 2017.

⁴ Campo de batalla [N. de T.]