

IN MEMORIAM ANTONIO NEGRI 1933-2023

GONZALO RICCI CERNADAS & LAURENT BOVE

Predicar con el ejemplo parece algo fácil, pero rara vez uno llega a contemplar un ejemplo de este tipo de comportamientos. El 16 de diciembre de 2023, uno de esos raros casos falleció en París: Antonio Negri, filósofo spinozista, comunista revolucionario.

Negri logró alcanzar una coherencia tal entre lo que decía y lo que hacía que es difícil de encontrar en otra persona y que practicó hasta el último año de su vida. Quizás sea en este sentido que podamos decir que Negri fue una anomalía. Una anomalía, sí, un caso sumamente excepcional de su propio tiempo, algo fuera de lo esperable en nuestra época neoliberal a escala mundial, una desviación de la acción regular y prevista de alguien, una excepción a la regla, algo que podría ser incluso contemplado como una monstruosidad por el mundo moderno. Y quizás sea por eso mismo que una anomalía como él se haya apasionado por el involucramiento y el estudio de fenómenos y pensadores igual de anómalos. No nos referimos solamente a su denodado trabajo como militante político en favor de la causa de los más desfavorecidos, su ferviente vínculo con los obreros para entender sus padecimientos cotidianos y a su irrefrenable producción teórica, siempre en movimiento y en constante transformación.

Sabemos que, debido a su compromiso político anticapitalista, Negri fue objeto de una represión indiscriminada por parte del Estado italiano y fue sometido a un proceso judicial carente de fundamentos y de pruebas, una mera ocasión para efectuar una operación persecutoria e intimidatoria contra un gran intelectual revolucionario que se convirtió en el símbolo de la revuelta común. Y es allí, en este punto, que nos gustaría mencionar en esa otra anomalía. Porque durante su encarcelamiento, Negri demostró una audacia teórica y de una resistencia particular de su pensamiento que se expresó en uno de sus trabajos más decisivos sobre un filósofo que estaba comenzando a adquirir cada vez mayor atención por los espíritus libres e insumisos. Y es que parece ser una característica propia de los anómalos sentirse atraídos por otros anómalos. Por eso es que, hasta el día de hoy, no puede dejar de sorprendernos que, en medio de su confinamiento, en un ambiente poco propicio para ese tipo de labores, Negri haya llevado a cabo una tarea que iba a tener consecuencias gratamente profundas y duraderas en lo que consistió la escritura de un libro abocado al pensador neerlandés del siglo XVII Baruch Spinoza. Un libro muy acertadamente llamado *La anomalía salvaje*, el cual intensificó el interés mundial por Spinoza poniendo de relieve, desde una perspectiva marxista, aspectos de su filosofía dejados de lado hasta ese momento. Surgía así una obra que conmovía los cimientos de los estudios sobre Spinoza al poner en centro su carácter esencialmente político y el sujeto de su política, “la potencia de la multitud” (*potentia multitudinis*).

La política spinoziana cobraba su revancha frente a su metafísica, pero no para hacer que la última se someta a la primera, sino para poner en igualdad de condiciones a la metafísica y a la política, a la teoría y a la praxis, y a procurar un entrelazamiento de ambas. Porque, como dijimos al comienzo, predicar con el ejemplo no es otra cosa que ser coherente: pensar su vida, histórica y políticamente, y vivir su pensamiento, es decir, hacer lo que se dice y decir lo que se hace. Y vaya que esta máxima ética spinozista Negri ha sabido encarnarla como ningún otro, *sub specie aeternitatis*.





PRESENTACIÓN: LA MEDIDA COMÚN DEL DEVENIR-DEMOCRACIA

ANTONIO NEGRI

Texto pronunciado por el filósofo Laurent Bove en el **X COLOQUIO INTERNACIONAL SPINOZA**, celebrado en Río de Janeiro, del 18 al 22 de noviembre de 2013, con presentación, escrita a continuación, de Antonio Negri

Al presentar este bello y algo paradójico texto de Laurent Bove, quisiera evocar en primer lugar el lugar donde lo oí pronunciar. Estábamos en Río de Janeiro, en un lujoso hotel (en el que se celebraba el coloquio spinozista de América Latina) en lo alto de la ciudad, con vista a uno de los paisajes metropolitanos más formidables y encantadores que se ofrecen a la vista y a la razón. Abajo estaba la ciudad –Río de Janeiro, en este caso– todavía tambaleándose por las tensiones y controversias, por la ruptura del frente democrático que las multitudinarias luchas de junio y julio habían provocado. Estas rupturas, no insignificantes, afectan a la propia definición de “democracia” y se dejaron sentir con fuerza en el coloquio. Se trataba, pues, de debatir sobre la democracia, de tomar posición, grosso modo, entre quienes consideran que la democracia sólo es posible en el marco de un ejercicio de soberanía y quienes consideran que la democracia es un producto de las luchas y la maquinaria constituyente de la multitud. El texto de Laurent Bove (concebido y redactado mucho antes de los acontecimientos de Río de Janeiro) ciertamente no intervenía en el debate político en curso ni tomaba posición en él, pero se sentía, por así decirlo, atraído por él, mejor dicho, reordenaba el debate en curso.

Y lo reordenó precisamente a partir de lo que era no sólo el problema teórico y político, sino también a partir del tono apasionado del debate, de su característica dramática –porque la experiencia política, ante sucesos del tipo y gravedad de los de Brasil, siempre es así–. Spinoza, nos lo recuerda Bove (y ya nos lo había recordado en su largo trabajo como lector del pensamiento spinozista –véase sobre todo La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza), trabajó sobre las pasiones. Y fue en este terreno donde volvió a plantearse el debate (que ya no es sólo brasileño, si es que alguna vez lo fue): ya no la soberanía y la democracia, sino la democracia y sus pasiones/virtudes (es decir, la confianza, la búsqueda de la seguridad y el deseo-medida-ejercicio de igualdad, la pietas, la fortitudo y la generosidad, y luego la melancolía y la hilaritas... así como la indignación y el miedo...). Hoy en día, este método de construcción de la crítica social y política a partir del análisis de las pasiones vuelve a estar muy presente entre los estudiosos: Foucault lo presentó magistralmente en sus Cursos. Y no debemos olvidar hasta qué punto ese método, en sus determinaciones clasistas (que significan pasión y subjetivación en las luchas de los pobres, los excluidos, los explotados), estaba presente en Marx, especialmente en sus escritos históricos. Nosotros, que nos formamos en esos escritos, descendimos luego a Spinoza para encontrar una matriz sólida. Es la misma que Bove –en esta nueva exposición– saca a la luz, al excavar, desde un punto de vista militante, las pasiones constituyentes de la democracia.

No es éste el lugar para repasar aquí de forma exhaustiva las tesis de Bove y mucho menos para criticarlas. Resumiendo el tema central al que me atengo, se dirá que en Spinoza la democracia es la única forma de gobierno que es compatible con los hombres libres. Y que esta democracia no se basa en “la confianza política que los hombres otorgan a quienes los gobiernan y que, en esencia, los dominan”, sino en “una concepción nueva y original de una confianza inmanente a los fundamentos mismos de la seguridad del Estado; una confianza política que se construye y perpetúa sobre la base de instituciones democráticas, munidas de contrapoder”. El segundo tema esencial se refiere al contenido de la acción gubernamental.

En la medida en que es el producto de la multitud, en la medida en que califica como gobierno democrático, sólo puede ser el gobierno de la igualdad. La igualdad es la medida común de la democracia. No hay democracia sin una medida común material, igualitaria, sobre cuya base se permita a la multitud no sólo expresar políticamente su confianza (y su contrapoder) en un gobierno, sino también, sobre esa base, construir instituciones. Sin la igualdad, escribe Spinoza, la libertad común se hunde en la ruina. Y aquí el tercer tema, el tercer elemento, tan paradójico como poderoso: es en la Hilaritas (definida por Spinoza como el afecto de alegría unido, a la vez, al alma y al cuerpo) donde se afirma la democracia. La hilaritas (o excitación placentera) ocupa todo el cuerpo y aumenta su potencia de actuar, hasta ese altísimo nivel que ve a todas las partes del cuerpo y de la mente alcanzar el equilibrio; y es también, la hilaritas, un afecto que siempre es bueno, que no puede tener exceso; nos ofrece, por excelencia, la medida de la pasión democrática – una medida de igualdad en el cuerpo político, en el que funcionan juntos el deseo de autonomía de cada uno y el placer de vivir juntos, de hacer un Cuerpo juntos, en igualdad–. Esta dimensión materialista y sensual resalta a la hilaritas como un afecto enfrentado a toda melancolía, y como serenidad de los cuerpos frente a toda esperanza vacía o utopía. Luego hay un cuarto tema: se refiere a las formas en que la multitud puede garantizar, ejerciendo un contrapoder, que la democracia se sustente en el tiempo eliminando cualquier tentación oligárquica o deriva monárquica. A este respecto, el carácter maquiavélico de la política de Spinoza aparece con extrema evidencia: por muy alegre y sereno que sea, el ciudadano no se dejará burlar por las tristes pasiones de dominación que tan fácilmente corrompen y destruyen la democracia. La atención maquiavélica está puesta en abrirse paso a través de toda astucia (u ocasión o acontecimiento o excepción o institución) que pueda producir un poder superior a la fuerza del contrapoder de la multitud. Con verdadera inteligencia, atención preocupada, sospechosa vigilancia, las instituciones y quienes las gobiernan deben entonces ser controladas (por la multitud). Por último, cabe mencionar un quinto tema –más sutil, pero sin duda digerible por los lectores– en el que Bove nos muestra cómo una hilaritas “pasiva” (en la medida en que está determinada por un entorno externo) puede transformarse en una pasión “activa”, en una potencia racional que exalta la democracia como destitución de la dominación y el triunfo de la autonomía. Pues “la hilaritas, cuya causalidad es externa, irradia sin embargo el poder de la multitud” y es por obra de la imaginación que esa pasión alegre es llevada a la potencia de hacer cuerpo con/ de fundirse con/a el Deseo y el Amor (con la cupiditas del cuerpo y el amor de la razón) –viviendo en igualdad, y eso común que es la democracia. Habrá quien proteste porque esta hilaritas, esta hilaritas democrática, es una paradoja demasiado democrática. Pero no lo harán quienes han vivido períodos o épocas de lucha revolucionaria y saben que la risa y las pasiones alegres transforman la igualdad en fraternidad, ni quienes han vivido –con serenidad– la experiencia de una multitud que produce democracia, es decir, gobierno de lo común.

La multitud arranca, en la democracia spinozista, toda legitimidad a la “democracia” cuando ésta se entiende simplemente como una figura de la soberanía de los modernos. Esta última es la expresión del individualismo, es el triunfo de la propiedad privada, es la trascendencia del poder soberano. Para Spinoza, en cambio, no puede haber imperium, ningún mando, que no sea producto del poder de la multitud –cuando no es tal, el imperium es la destrucción lógica del cuerpo humano–. La potencia de la multitud no puede alienarse ni desarrollarse en compromisos mediadores, ni siquiera ser vagamente participativa: en resumen, no puede vivir en la representación. La democracia spinoziana sólo puede vivir de la actividad absolutamente expresiva y del contrapoder. Los compañeros que en Brasil luchan en el terreno metropolitano para afirmar la verdadera igualdad, negada por un gobernante racista durante 389 años de historia, para dar cuerpo a una multitud que disfruta viviendo y construyendo en común, pues bien, extraen de esta intervención de Bove una fuerte esperanza, tal vez un proyecto de nueva constitución de la libertad para ese pueblo tan generoso, tan fuerte y tan ávido de igualdad. No cabe duda de que esas indicaciones para ejercer el contrapoder

también se aplican a nosotros cuando nos enfrentamos a la necesaria construcción de una nueva constitución, basada en la medida común de la igualdad, para Europa. Para hacer de ella lo que nunca fue, para hacer de ella una realidad democrática que las actuales clases dominantes no quieren que sea.





TRADUÇÃO

DE LA CONFIANZA POLÍTICA: CONSTRUIR LA HILARITAS DEMOCRÁTICA

LAURENT BOVE*

TRADUÇÃO DE GONZALO RICCI CERNADAS**

La cuestión de la “confianza” de los ciudadanos en su “clase política”, o la de la confianza de las sociedades en relación a su futuro es, tanto en Europa como en América Latina, un tema actualmente recurrente. He querido reflexionar sobre aquello que Spinoza nos puede hacer aprender sobre esta cuestión de la “confianza” política.

Es precisamente de la *confianza política* de lo que Spinoza nos habla, en efecto, mientras en el escolio 2 de la proposición 37 de la cuarta parte de la *Ética*, en relación al pacto, se interroga sobre la manera en que los hombres pueden proceder, dice el autor, a darse una certeza mutua e instaurar una “confianza mutua” (*et fidem invicem habere*), con el fin de vivir juntos en seguridad. Y en el *Tratado político* (Spinoza, 2010: 87-88), también es precisamente sobre la confianza concedida al hombre político que Spinoza nos advierte. En efecto, *contra* la confianza que los sujetos ponen ingenuamente en la lealtad de aquellos que manejan los asuntos públicos, Spinoza recuerda que la buena marcha y la seguridad del Estado exigen, por el contrario, desde los ciudadanos, una vigilancia y una sana *desconfianza* hacia el ejercicio de los poderes. Y sólo bajo esta vigilancia de todos es que la confianza política podrá efectivamente ocurrir. Una vigilancia que no puede materializarse más que por la creación de instituciones democráticas de contra-poderes que integren sistemas de resistencia a la dominación, incluida la resistencia armada al soberano si éste se viera tentado a oprimir a sus súbditos (como lo muestra claramente el ejemplo dado del Estado de los aragoneses, el cual Spinoza elogia en el parágrafo 30 del capítulo 7 del *Tratado político*).

Quiero así mostrar que, contra la confianza ingenua que los hombres prestan a aquellos que los gobiernan y finalmente los dominan, Spinoza propone una concepción nueva, original, de una confianza inmanente a los fundamentos mismos de la seguridad del Estado. Una confianza política que se construye y se perpetúa sobre la base de instituciones democráticas armadas de contra-poderes.

Afirmando, en efecto, que “la virtud del Estado es la seguridad” (*imperii virtus securitas*), Spinoza ubica necesariamente una potencia del cuerpo político (su virtud propia, en el sentido spinozista), una potencia que es capaz de actuar, por su seguridad, según las leyes de su propia naturaleza (como lo dice la definición 8 de “virtud”, al comienzo de la cuarta parte de la *Ética*). Y el cuerpo político –como el individuo– es así apto para experimentar, en el libre ejercicio de su potencia, un afecto, una *acquiescentia in se ipso* de cualquier manera, que desborda ampliamente el simple sentimiento subjetivo de su seguridad. Y es dentro de esta *acquiescentia* propia del cuerpo político, dentro de esta alegría común a todos los miembros de este cuerpo, donde propongo encontrar una confianza política en el sentido spinozista. La *acquiescentia* del cuerpo común es, en efecto, una alegría compartida por igual dentro y por la confianza en la virtud, es decir, en la potencia misma de ese cuerpo. Una alegría confiada que solamente las instituciones de contra-poderes pueden hacer posible, mantener y prolongar indefinidamente.

* Professor emérito da Université de Amiens e membro do Centre d’Etudes en Rhétorique, Philosophie et Histoire des Idées, da Escola Normal Superior de Lion.

** Gonzalo Ricci Cernadas é pós-doutorando do CONICET no Gino Germani Research Institute e professor de Filosofia e Teoria Política Moderna na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires, Argentina.

Nuestro objeto de reflexión es así esta *aquiescentia* que comparten de manera inmanente y *por igual* todos los miembros de un cuerpo. Y es por eso, necesariamente, por la cuestión de la igualdad de la alegría común, que debemos abordar la problemática sobre la confianza política en Spinoza.

Primeramente, constatamos que, tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*, Spinoza plantea como un principio antropológico fundamental *el deseo de cada uno de no ser dirigido por un igual*.

En efecto, escribe Spinoza en el capítulo 5 del *Tratado teológico-político*, “nada pueden soportar menos los hombres que el servir a sus iguales [o a sus semejantes] y ser gobernados por ellos” (Spinoza, 2012: 159). Y de este principio Spinoza deduce dos series de consecuencias de naturaleza política: “De las anteriores consideraciones se deriva”, dice el autor, o bien, *primero* que “toda la sociedad debe tener, si es posible, el poder en forma colegial, a fin de que todos estén obligados a obedecerse a sí mismos y nadie a su igual”... Así se obtiene una democracia¹. O bien, y esta es la *segunda solución*: “si son pocos o uno solo quien tiene el poder, debe poseer algo superior a la humana naturaleza o, al menos, debe procurar con todas sus fuerzas convencer de ello al vulgo” (Spinoza, 2012: 159). Ahora entramos en la mistificación que acompaña necesariamente a la dominación.

Esta segunda solución prevé sin embargo también un caso excepcional que parece ser único en la historia. Es el caso de un hombre que, por una “virtud divina”, puede ofrecer a un pueblo atrasado en un estado de infancia –es decir, incapaz de vivir en democracia– una solución perfectamente adaptada a su situación primitiva pero también a su deseo humano, el cual es compartido por todos (bárbaros o civilizados), de no querer ser dirigidos por un igual-semejante: esta solución de excepción es la solución teocrática que Moisés ha ofrecido al pueblo hebreo².

Si examinamos, brevemente, este caso de solución excepcional, veremos que Spinoza nos *ofrece*, en la descripción del Estado de los hebreos, un ejemplo de “confianza” política perfecto, pero en un régimen imaginario y de total heteronomía mental de los súbditos porque se trata, en este caso preciso, de hacer vivir políticamente y en conjunto a un “pueblo-infante”.

En este ejemplo, encontramos primero la confianza, en tanto que *fides* al principio mismo de la génesis del Estado de los hebreos, bajo la forma de una triple confianza: confianza de los hebreos en Moisés, confianza de los hebreos en Dios y confianza de Dios en Moisés. El *objeto* de esta triple confianza es explícitamente dado por Spinoza: es la “potencia”, y una benéfica. La potencia de Moisés, primero, que está en su totalidad en su “virtud divina”. La potencia de Dios, luego, que ha permitido atravesar el Mar Rojo y posteriormente el desierto y que es considerada como el objeto supremo de confianza.

Sabemos, por lo tanto, que esta confianza de los hebreos en Dios como en Moisés es, primeramente, el signo de su impotencia, es decir, de la invalidación de sus fuerzas luego de un largo periodo de esclavitud que los ha hecho incapaces de gobernarse por sí mismos, de donde han tenido la experiencia espeluznante de su primer pacto. Aterrorizados por la manera singular en que la Palabra de Dios se manifiesta luego de haberla solicitado, los hebreos se entregan nueva y enteramente a Moisés (Spinoza, 2012: 359-363).

En la realidad efectiva de las cosas, la mediación que Moisés va a operar *en la opinión de los hebreos*, entre Dios y su pueblo, no es, en verdad, otra cosa, para Spinoza, que la mediación de ese pueblo con su propia potencia-impotencia. Una, por tanto, potencia política *productiva* en y por la dimensión constituyente de la *confianza*.

Subrayamos primero cómo Spinoza no ha cesado, a lo largo de todo el *Tratado político*, de denunciar la locura que hay, para un pueblo, de acordar su confianza (y de confiar su salvación) a alguien, sin previamente estar seguros de las condiciones materiales de contra-poderes que deben necesariamente obligar al hombre político a no actuar –por razón, cálculo o pasión– sólo de una

1 Esta precisión es nuestra.

2 Esta precisión es nuestra.

manera tal por la cual la defensa y la promoción del bien común sean necesariamente aseguradas (cfr. particularmente Spinoza, 2010: 132, 133-134, 163-164, 174-179, 241-242). En el *Tratado teológico-político*, Spinoza muestra que Moisés –que no es un tirano– ha tomado, en beneficio de la libertad de su pueblo, él mismo la tarea de instaurar, dentro y por las instituciones del Estado, una doble resistencia interna a las lógicas de dominación. Resistencia al poder rebelde de la multitud, ciertamente y en primer lugar, pero resistencia también y sobre todo al poder tiránico de los Jefes que deberán ser considerados como los contrapoderes que son, a la vez, la interpretación de la ley reservada al único Sumo Sacerdote, la vigilancia de un pueblo armado y educado en la Ley y preparado para defenderse, el miedo, por último, de un nuevo Profeta que el pueblo pensará directamente que se encuentra mandado por Dios para juzgar los actos de los Jefes o la mala interpretación de las leyes (Spinoza, 2012: 364-370).

En el caso de Moisés, así –y excepcionalmente–, la confianza de un pueblo no puede ser engañada. Esta confianza, políticamente constituyente, es de dos órdenes: el de, primero, una *opinión*, y luego, en la verificación práctica, el de una utilidad efectiva.

Lo que tiene valor de opinión es todo aquello que trata sobre la creencia. Lo que tiene valor de utilidad efectiva es el funcionamiento mismo del Estado que implica que esta creencia encierra necesariamente una obediencia cuyos efectos sean benéficos para todos. Y esto porque el derecho de naturaleza de cada uno, lejos de haber sido realmente abandonado a nadie, puede, al contrario, en y por la perfección misma de las instituciones de la teocracia, afirmarse (cada vez más y más) como el principio dinámico y continua de la vida misma del Estado (Spinoza, 2012: 359-363). En esta *confianza constituyente*, la creencia o la opinión sólo pueden distinguirse, pues, abstractamente de la utilidad efectiva porque esta opinión es, en los hebreos, el elemento primero y determinante de la constitución de la realidad efectiva total y a través de todas las prácticas. Esto sucede a causa de la pregnancia de su creencia de que “[e]l amor de los hebreos hacia la patria no era, pues, escribe Spinoza, simple amor, sino piedad [*pietas*]” (Spinoza, 2012: 374).

¿Qué es la *pietas*? Es la dimensión práctica y esencial de la confianza, es decir, la efectividad de un Deseo que, en el caso de los hebreos, es un afecto pasivo de la dimensión imaginativa. Pero la *pietas* puede también ser un afecto activo y, también, racional.

La “piedad”, escribe, en efecto, Spinoza en el escolio 1 de la proposición 37 de la cuarta parte de la *Ética*, es “el Deseo de hacer el bien que generado por el hecho de que vivimos según la guía de la razón”. La proposición 41 de la parte quinta de la *Ética* recuerda la conexión necesaria entre piedad y religión: la concerniente a todos los deseos y todas las acciones de las cuales somos causas en tanto que tenemos la idea de Dios o en tanto que conocemos a Dios. La misma proposición también recuerda, por otra parte, que piedad y religión se expresan a través de la fuerza de la mente (la *fortitudo*) que, en sí misma, se divide en Firmeza y en Generosidad.

Constatamos entonces que la *pietas* de los hebreos y la firmeza del corazón que ella expresa, desarrollan, de hecho, los significados éticos de la piedad, aunque en el campo cerrado de la práctica del conocimiento imaginario, es decir, en el espacio simbólico y político de su Estado. Pero aquí es por la opinión y la racionalidad propia de las instituciones teocráticas que los hebreos son conducidos a vivir según una firmeza del corazón excepcional y no, por supuesto, de acuerdo a su propia razón.

Es necesario admitir, entonces, a la luz de la *Ética*, que la constitución jurídico-política del Estado de los hebreos tiene por virtud permitir la actualización integral de la esencia singular y/o de la potencia singular de ese Cuerpo colectivo dentro de un proceso de causalidad adecuada de todas sus prácticas (como efectos), causalidad que es acompañada necesariamente, en tanto es adecuada, por una alegría específica común que es una suerte de *aquiescentia in se ipso* que irradia en todas las acciones de ese Cuerpo como *pietas* y *constantia*.

Remarquemos tres cosas:

1º) que podemos siempre hablar legítimamente de una *aquiescentia* en el registro de la imaginación, como es el caso del escolio de la proposición 55 de la tercera parte de la *Ética*, el cual se adapta perfectamente al caso de los hebreos,

2º) que la *aquiescentia* es también *philautia* y que el amor de sí puede también implicar una idea imaginativa así como ser una alegría acompañada de la idea adecuada de sí mismo,

3º) por último, que la *Ética* indica efectivamente un afecto que corresponde exactamente a una *aquiescentia*, como alegría pasiva y compartida, implicando a la imaginación: esta es la *Hilaritas*. En el escolio 11 de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza define a la *Hilaritas* como un afecto de alegría relacionado al mismo tiempo a la mente y al Cuerpo cuando todas las partes del hombre, tanto en su cuerpo como en su mente, son igualmente afectadas. La demostración de la proposición 42 de la cuarta parte de la *Ética* precisa que, “perteneciente al Cuerpo”, la *Hilaritas* consiste

[...] en que todas sus partes son afectadas por igual, es decir (por la proposición 11 de la tercera parte), que la potencia de actuar del Cuerpo se incrementa o es secundada de tal manera que todas sus partes conservan entre ellas la misma proporción de movimiento y reposo; así la *Hilaritas* es un afecto siempre bueno y no puede tener exceso.

Podemos decir que la *Hilaritas* es un afecto que supone y expresa el equilibrio vital de un principio positivo que es conservado. Pero, aunque “sin exceso” (y en este sentido es idéntica a los afectos que encuentran su origen en la razón), es un afecto pasivo (mientras que los que encuentran su origen en la razón son activos). “Pasivo”, porque la causa de este afecto no es el individuo el que lo experimenta sino que se lo encuentra, esencialmente, en circunstancias externas que le son favorables³.

Ahora bien, la manera por la cual Spinoza presenta la elección de los hebreos expresa muy bien lo que podríamos llamar como una construcción política de la *Hilaritas*, ya que los hebreos “sólo superaron a las otras naciones en que dirigieron con éxito todo cuanto se refiere a la seguridad de la vida y en que lograron vencer grandes peligros, gracias, sobre todo, al auxilio externo de Dios” (Spinoza, 2012: 122).

De ahí es que proviene la *Hilaritas*, cuya causalidad es exterior, pero que irradia una *confianza* que se apoya sobre la potencia efectiva de la multitud en todas sus prácticas, aunque prácticas que se desarrollan en un régimen de heteronomía mental, es decir, en una relación imaginaria de los procesos reales de su constitución. Imaginación que, en sí misma, como práctica social constante, es constituyente de la consistencia y de la resistencia de la realidad de ese pueblo y de ese Estado.

La *Hilaritas* nos ofrece, así, el afecto mismo de la irradiación de la *confianza* común, del placer de hacer cuerpos *en conjunto*, del Deseo o del amor de vivir *en común*, energía virtuosa o vigor de la virtud divina común que desarrolla, de manera equilibrada y equilibradora, la práctica constituyente de la imaginación política del cuerpo de la multitud.

Lo que Moisés podía realizar gracias a su virtud divina –a saber, plantear los problemas reales de la sociedad hebraica y producir las respuestas más adecuadas– se convierte, después de él, en lo que puede lograr, sin Moisés y gracias a sus instituciones, la misma sociedad hebrea entera. Sociedad cuya *confianza* se encuentra también desplazada de Moisés (Spinoza, 2012: 361) hacia la Ley divina para, finalmente, manifestar, de hecho, en y por la fidelidad renovada en esta Ley, la *confianza intrínseca del pueblo hebreo en y por sus propias prácticas potentes*, en las cuales y por las cuales irradia la alegría confiada y compartida, igualmente en todas las partes, de la *Hilaritas*.

Agregamos que esta concepción de una fides-confianza como *Hilaritas* en los hebreos puede verificarse *a contrario* (en una suerte de contra-experiencia experimental) por la historia real de ese pueblo, tal como Spinoza la restituye.

³ Incluso si –hay que precisar– estas no son, en absoluto, las circunstancias que crean la singular relación de movimiento y reposo en que se vive la *Hilaritas*. Pero son las circunstancias las que favorecen la optimización de la feliz productividad de esta relación.

En efecto, una sola modificación de las instituciones de la teocracia (el pasaje de la atribución a los primogénitos bajo la gestión de las cosas sagradas a la tribu de Levi solamente) va a introducir una transformación radical de las disposiciones de cada una y una serie catastrófica de desajustes que, de la confianza fundamental en la afirmación singular de su vida, va a conducir a los hebreos en otra disposición invertida donde, dice Spinoza, “todos preferían la muerte a la vida” (Spinoza, 2012: 381). Asistimos así a la descripción *melancólica* de la nación. Spinoza define a la “melancolía”, en la *Ética*, de manera diametralmente opuesta a la *Hilaritas*. La melancolía es, en efecto, una depresión equilibrada, la pérdida de toda fe, de toda confianza o de toda fidelidad en la vida cuando todas las partes de un cuerpo (y de una mente) son parejamente afectadas de tristeza y que nada les permite resistir (Spinoza, 2022: 150-151, 273). Es un colapso y un desfondamiento de la potencia de actuar por la pérdida de la confianza esencial y, por tanto, de todo punto de apoyo para una resistencia. La melancolía es así la dinámica misma del suicidio (Spinoza, 2012: 378-381).

Si podemos, luego de analizar primero la confianza a partir de la teocracia hebrea, arrojar una lección spinozista esencial concerniente a la *fides* como confianza, esta lección sería: 1º que conocer cómo un cuerpo *se mantiene junto* es, efectivamente, conocer la fe o la *confianza inmanente* de la cual es cuerpo es capaz; 2º que, dado, como principio, el deseo de los hombres de no ser dirigidos, sólo puede haber una confianza política, no mistificada y no mistificante, según una respuesta “adecuada” a este deseo. Y, para Spinoza, hay una sola respuesta adecuada: la *democracia*. Una democracia que toma diferentes figuras según las formas de gobierno en las cuales y por las cuales la democracia puede construirse y manifestarse: es decir, la teocracia (que es una democracia adaptada a un pueblo-infante) y, para los tiempos modernos, las formas democráticas de la monarquía y de la aristocracia que Spinoza elabora en su *Tratado político*.

En cualquier caso, esos regímenes responden adecuadamente al deseo de los hombres de no ser dirigidos por un semejante al construir sistemas de contra-poderes que permiten obstaculizar la ambición de dominación que atraviesa a cada uno (deseo tan fuerte como el deseo de no ser dirigido). Ambición de dominación y deseo de no ser dirigidos serían correlativos.

Así, abstrayéndose de todo parámetro, el rechazo *de una parte* a ser dirigida por un igual-semejante (siendo dada la resistencia de cada uno a la dominación de un igual), se realiza por una medida consensuada y común, *la de la igualdad de derechos* que son resueltos en y por las instituciones, las contradicciones afectivas y efectivas que atraviesan necesariamente a la multitud. *En Spinoza, la democracia es ante todo esta resolución*: es, por tanto, el resultado de una prudencia común, una prudencia de la *multitudinis potentia*. Y es así como Spinoza piensa que las primeras formas de convivencia debieron ser, lógicamente, las sociedades democráticas (Spinoza, 2010: 190-191).

La democracia es, en efecto, primero la invención de una nueva medida común que da su condición de posibilidad de vivir-conjuntamente.

La dinámica afectiva compleja y común conduce, de manera inmanente, a la producción de un remedio de los afectos destructores, es decir, a la invención de una *medida común universalizable* que aporte una satisfacción a todos, ya que (cito el *Tratado político*) “cada uno de ellos considera justo que el mismo derecho que otro tiene sobre él lo tenga él sobre” (Spinoza, 2010: 191). Esta “igualdad”, como medida común, define una justicia a partir del sentimiento de justifica: una justicia afectiva, así, experimentada y deseada incluso antes de que el nuevo Estado no adopte sus propias medidas particulares que definen lo justo y lo injusto. Es así que “la igualdad” da la *medida esencial para vivir en conjunto*. Sin la igualdad, “condición primordial en la sociedad” (Spinoza, 2010: 165), escribe Spinoza, se conlleva “automática y necesariamente la pérdida de la común libertad” (Spinoza, 2010: 140).

Tocamos aquí no solamente el principio de la política de la multitud como práctica colectiva de resistencia a la dominación, sino también como principio mismo de la confianza política en cuanto ésta encierra y requiere la producción inmanente de una *medida común*.

La ambición de la dominación es, en efecto, un deseo, en sí mismo, *excesivo*, que no produce ninguna medida, sino que desequilibra, al contrario, hasta su destrucción, al conjunto del Cuerpo colectivo. En su *Ética*, Spinoza denomina *titillatio* al placer de un cuerpo totalmente desequilibrado cuando una sola de sus partes experimentan un afecto violento de placer en detrimento de las otras (Spinoza, 2022: 150-151, 274). Y podemos pensar que, para el Cuerpo político, sucede exactamente lo mismo. En un régimen de dominación política, en efecto, el placer obsesivo de uno solo (o de algunos unidos según los mismos intereses de casta o de clase) oprime violentamente a todas las otras partes del Cuerpo e “impide que el Cuerpo no sea apto para ser afectado de otros múltiples modos” (Spinoza, 2022: 274) (bajo el régimen de dominación la gran mayoría de las partes del Cuerpo de la sociedad serían impotentes, fijadas en y por el dolor y la tristeza de la soledad). Absolutamente hablando (es decir, en un régimen de dominación extrema o de terror), incluso si la dinámica imitativa de la identificación, que conduce naturalmente –por “conmiseración”, “benevolencia” e “indignación– a rescatar a su semejante en la miseria y a desear vengarse de aquella causa de su mal (Spinoza, 2022: 167 y Bove, 2014: 305-309), se encuentra, por la dominación, detenida. Cada uno, detenido por el terror en su soledad, sólo puede soñar con su propia miseria y, solamente, en su propia supervivencia. Y es el proceso mismo de la antropogénesis que se encuentra roto, es decir, la constitución de la humanidad del hombre a partir del desarrollo múltiple y diverso de sus maneras de afectar y de ser afectados que hacen toda la riqueza de la *potentia* humana y de la democracia⁴. Tendencialmente, la dominación es, así, la destrucción lógica del Cuerpo común.

El deseo de no ser dirigido por un igual semejante produce, muy al contrario, la *medida* de la común y del bien común: la “igualdad”. Produce también una política activa de resistencia a la dominación, una democrática de la construcción común. Podemos entonces oponer la *titillatio* de la dominación a la *Hilaritas* de lo común y del bien común de la multitud, la *Hilaritas*, que es un afecto, dice Spinoza, “que no puede tener exceso, sino que es siempre bueno” (Spinoza, 2022: 273)⁵. En el dominio de los afectos políticos, la medida de la *Hilaritas* nos ofrece así la pasión democrática por excelencia. En la *Hilaritas* se expresa la irradiación de lo que llamamos una confianza común, una confianza que elimina todo deseo de dominar a los semejantes como, inversamente, de abandonar a su propia salvación a un hombre considerado como providencial. La confianza de la *Hilaritas* es así el placer mismo de vivir en conjunto, es el amor de vivir en igualdad⁶.

La medida común tiene, sin embargo, un doble significado. Ella se entiende primero como un caso de solución política de la *multitudinis potentia*: es la invención inmanente de un principio dinámico de lo común, de una unidad de base o de una unidad de medida para vivir en conjunto. Pero es necesario entender también por medida común el *medio* que va a ser implementado con el fin de mantener y de defender la igualdad, con el objeto de impedir las tentativas de dominación. Y es de acuerdo a esta segunda acepción de la medida –la de la creación de instituciones bajo la forma de medidas y/o decretos considerados en conjunto por la asamblea soberana de gobernantes iguales– que el remedio elegido puede *efectivamente* establecer la confianza común o, muy por el contrario, contribuir a destruirla. Ya que el remedio decidido puede sólo ser parcial o muy parcial, muy inadecuado, y esto a causa igualmente de leyes de afecto que continúan necesariamente a determinar las conductas y las decisiones de la multitud reunida. Estas son, explica Spinoza, las mismas leyes de afectos que han conducido a la invención de la democracia, las cuales explican también por qué las democracias no han podido mantenerse por largo tiempo. Mientras una democracia se instaure, en efecto, ella se encuentra perpetuamente bajo la amenaza de las pasiones destructoras de sus propios ciudadanos si éstos no han sabido inventar instituciones de-

4 Hemos desarrollado este tema en nuestro estudio (Bove, 2012: 157-177). Cfr. también nuestra obra (Bove, 2010).

5 Cfr. nuestro estudio: Bove, 2006.

6 Sobre el uso operativo de la *Hilaritas* (afecto que hemos transferido, desde reflexiones éticas al dominio de la política y de la historia), nos permitimos reenviar al lector a la introducción de nuestra edición del *Tratado político*, particularmente Bove (2002: 58-87), que retomamos aquí.

mocráticas de contra-poderes capaces de mantener al Cuerpo político en su principio democrático fundacional, a saber, la igualdad de todos y los sentimientos de justicia y de confianza que le son inherentes.

Desde los comienzos de la democracia, en efecto, hace notar Spinoza, aparece “la mayor dificultad”. Esta dificultad viene “de la envidia [la *invidia*]” (Spinoza, 2010: 190) y/o de los celos que suscitan, en el seno del joven Estado democrático, los nuevos pobladores que pueden beneficiarse de los mismos derechos que los ciudadanos de origen. De hecho, la conciencia de una unidad y de una identidad *nacionales* se constituye históricamente en detrimento de la democracia. Celos y envidia de los *nacionales* constituyen un obstáculo para acoger a los recién venidos, cuyo acceso a la igualdad es considerado como injusto por aquellos que se estiman ser los legítimos propietarios y usufructuarios del Estado. Ya que, escribe Spinoza,

[...] aunque cada uno encuentra justo tener por igual a su vecino el mismo derecho que su vecino tiene en relación a él, ellos no encuentran igualmente justo que los extranjeros que han arribado en gran número se establezcan en el mismo país, tengan un derecho igual al de ellos, en el seno de un Estado que ellos han construido para sí mismos con grandes penas y bajo un territorio adquirido al precio de su sangre (Spinoza, 2010: 190-191).

Es así la decisión política *conservadora* de excluir de la ciudadanía a los extranjeros lo que hace al Estado democrático una nueva instancia de dominación sobre una gran parte de la población, lo cual pone en peligro la conservación de la democracia. Y, en efecto, el Estado democrático va a necesitar, primero, cambiar su naturaleza a través del cierre de su asamblea soberana a los extranjeros para transformarse en un conjunto de “nobles”, los cuales se someterán, finalmente, al reino de uno solo.

Spinoza se declina, entonces, en el *Tratado político*, por una serie de “medidas” y/o de contra-poderes que deben prevenir el desfondamiento de la democracia y, correlativamente, la pérdida de la confianza de los ciudadanos en su potencia común hasta abandonar su destino en manos de algunos y luego en la de uno solo.

Estas medidas Spinoza las deduce de la experiencia de los hombres en la historia como así también de su conocimiento adecuado de la lógica de los afectos. No podemos, aquí, entrar en detalle de todas estas medidas, sólo retendré aquellas que Spinoza considera como esenciales.

Primero, la que concierne al ejército. Éste deberá ser constituido sólo por ciudadanos (Spinoza, 2010: 135-136, 166-167). Un ejército regular impone al Estado que debe proteger un verdadero “estado de guerra donde sólo el ejército goza de libertad, mientras que los demás son esclavos” (Spinoza, 2010: 167). Además, el general-jefe del ejército entero sólo deberá ser nombrado en tiempos de guerra solamente y su tiempo de mando será estrictamente limitado “durante un año, sin posible prórroga, y no podrá en adelante ser reelegido” (Spinoza, 2010: 188). Spinoza desconfía, como con la peste, de la construcción de héroes. La confianza y la igualdad no pueden subsistir, escribe, “desde el momento que el derecho público otorga a un hombre, eminente por su virtud, honores especiales” (Spinoza, 2010: 240). Él arriba con frecuencia, en efecto, sólo en situaciones de crisis y, de acuerdo a sus victorias presentes o pasadas, un hombre eminente deviene tirano de su propio pueblo:

[...] en los momentos de extrema ansiedad para el Estado, cuando (como suele suceder) todos son presa de un terror de pánico, todos aprueban lo que les aconseja el miedo presente, sin pensar para nada en el futuro ni en las leyes. Todos los rostros se vuelven entonces hacia el varón célebre por sus victorias y le eximen de las leyes; y, dando con ello el peor ejemplo, le prorrogan el mando (*imperium*) y confían todos los asuntos públicos a su fidelidad. Esto, justamente, trajo la ruina del Estado romano (Spinoza, 2010: 242).

Solución de la más ilusoria y de la más peligrosa cuando se trata, por el contrario, para los ciudadanos, de no buscar la virtud salvadora en un hombre providencial sino, más bien, de construir la confianza, es decir, el equilibrio, la virtud, y la prudencia racional del Estado democrático en sí mismo. Un Estado que, en tiempos de crisis podría encontrar, en sí mismo y por sí mismo, en

sus instituciones, las soluciones adecuadas, sin dejarse llevar por las esperanzas y los miedos del momento presente⁷.

Es entonces una *despersonalización* radical lo que concibe Spinoza, con *administradores* de la república diametralmente opuestos a sus *dictadores* (Spinoza, 2012: 356-359). *Dictadores* contra los cuales la democracia debe protegerse: *primero*, suprimiendo la práctica del “secreto de Estado” que mantiene a la multitud en un estado de impotencia y de irresponsabilidad política (Spinoza, 2010: 171-174). Este “secreto”, escribe Spinoza, es incompatible con la confianza y la libertad común. *Segundo*, instaurando un sistema de asambleas muy vastas, en cada ciudad de preferencia, asambleas consideradas como sistemas vigilantes y de contra-poderes. Es así que, frente a un sistema de representación política que demanda “confiar” en los representantes, Spinoza prefiere un dispositivo de participación efectiva del mayor número en funciones de decisión común. Funciones que están estrictamente limitadas en el tiempo, en el ámbito de una asamblea suprema cuyos miembros son renovados en parte todos los años. Una asamblea fuertemente vigilada por una asamblea más restringida de ciudadanos cuyo rol es esencialmente el de vigilar el mantenimiento inviolable de los fundamentos de las leyes, esto en lo que respecta a “los Consejos y a los funcionarios estatales” (Spinoza, 2010: 195).

Spinoza rechaza la crítica de la complejidad y la lentitud de tal dispositivo sobre la base de la defensa de los principios de la vida en común y evocando, una vez más, la historia romana: “Pues, si mientras los romanos deliberan, se pierde Sagunto, al revés, mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, perecen la libertad y el bien común” (Spinoza, 2010: 230). La exigencia de los principios no debería hacer ceder los imperativos políticos a los imperativos técnicos, incluso en caso de urgencia.

No hay ningún idealismo ni ningún dogmatismo en esta defensa de principios, sino una exigencia de prudencia y de verdad que rechaza plegarse pragmáticamente al poder que, bajo la fachada de eficacia, elimina el ejercicio de la política de lo común en beneficio de la dominación por el abandono de la confianza común a la ambición de algunos.

Además, si Spinoza nos advierte contra las utopías y nos enseña, para pensar políticamente, un retorno a la experiencia, es decir, a la práctica, esto no significa que haya abandonado el lazo estructural de la política con la verdad y la certeza o la confianza que ella necesariamente encierra. Este lazo político, de la verdad y de la confianza lo encontramos en la idea misma de la virtud o de la prudencia intrínseca a ser construida, en y por las instituciones de la democracia y para su defensa, ya que no se trata solamente, en la construcción de la confianza común, de reparar simples medios técnicos, sino que se trata, para Spinoza, de construir verdaderamente una verdadera *causalidad adecuada*⁸ del Cuerpo común, es decir, el movimiento real de emancipación por el cual la potencia de la multitud alcanza su régimen de “adecuación” y a esta confianza políticamente equivalente a la *aquiescentia in se ipso* de la *Ética*. Ahora bien, este movimiento real de lo real, según el cual, en la conquista de la autonomía, una cosa cualquier produce y se produce en y por sus propios efectos es precisamente lo que Spinoza *concibe*, en su filosofía, como el procedimiento

7 “[...] quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula. – Por consiguiente, un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados, si quienes los dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad” (Spinoza, 2010: 87-88).

8 “Llamo causa adecuada a aquélla cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por medio de ella misma. En cambio, llamo inadecuada o parcial a aquélla cuyo efecto no puede ser entendido por medio de ella sola”; “Digo que obramos cuando se produce algo en nosotros, o fuera de nosotros, de lo que somos causa adecuada; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue, en nosotros o fuera de nosotros, algo que puede ser entendido clara y distintamente por medio de ésta sola. Y por el contrario digo que padecemos, cuando se produce en nosotros algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que somos solamente causa parcial” (Spinoza, 2022: 137).

mismo de la producción de la verdad. Un procedimiento que es también el de la certeza y/o de la confianza intrínseca que acompaña a esta producción.

La democracia no es así, para Spinoza, esa forma frágil, débil, de gobierno que conocemos hoy, a la cual se dice que debemos, razonablemente, acomodarnos, porque, si es, en efecto, el “peor de los regímenes”, lo es “a excepción de todos los demás ya intentados en el curso de la Historia”, ¡y que ha conducido a lo peor de lo peor! No. La democracia a construir (tal como Spinoza la concibe) implica, bien al contrario, en sí y por sí, la potencia misma, la exigencia misma y el rigor mismo que la verdad en sí misma, ya que es en sí y por sí –la democracia– que la confianza política puede efectivamente producirse como *Hilaritas*. Una confianza política correlativa a la certeza y a la alegría ética que acompañan necesariamente la producción de lo verdadero⁹. Porque se trata, en la construcción democrática potente que propone Spinoza, del movimiento real de lo real, de la autonomía o de la “libre necesidad”: de los pueblos, de los hombres, como así también de las ideas cuando son verdaderas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bove, Laurent. “Introduction”. **Traité politique**. Spinoza. Paris: Le Livre de Poche, 2002.
- Bove, Laurent. “Hilaridade e contentamento íntimo”. **Psicopatologia: Clinicas de Hoje**. Org. David Calderoni. São Paulo: Via lettera, 2006.
- Bove, Laurent. **Espinosa e a psicologia social**. *Ensaio de ontologia politica e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- Bove, Laurent. “Bêtes ou Automates. La différence anthropologique dans la politique spinoziste”. **Lectures contemporaines de Spinoza**. Dirs. Pierre-Francois Moreau, Claude Cohen-Boulakia y Mireille Delbraccio. Paris: PUPS, 2012.
- Bove, Laurent. **La estrategia del conatus**. *Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce, 2014.
- Spinoza, Baruch. **Tratado político**. Madrid: Alianza, 2010.
- Spinoza, Baruch. **Tratado teológico-político**. Madrid: Alianza, 2012.
- Spinoza, Baruch. “Tratado de la reforma del entendimiento”. **Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos**. Madrid: Alianza, 2014.
- Spinoza, Baruch. **Ética**. Buenos Aires: Colihue, 2022.



⁹ Dice en el “Tratado de la reforma del entendimiento”: “la forma del pensamiento verdadera debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admito como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento [...] La forma del pensamiento verdadero hay que buscarla, pues, en el pensamiento mismo y hay que deducirla de la naturaleza del entendimiento” (Spinoza, 2014: 133).