

## ¡FASCINANTE SPINOZA!<sup>1</sup>

“La fascinación deriva de que es el lugar de donde salen las respuestas, las verdades; lugar desde donde creamos nuestro mundo”.

Confieso que me interés por Spinoza en una etapa de mi vida intelectual tuvo su origen en la fascinación, y no en la perplejidad; por tanto, nunca pude ser un especialista, ni un estudioso de su obra en el sentido usual y noble del término. Como decía Borges, “Spinoza ha tenido esa virtud de inspirar devociones”. De Diderot a Marx, de Schelling a Foucault, el pensador judío ha inspirado los más heterogéneos proyectos. Y el entusiasmo, ya se sabe, es mal compañero de la crítica erudita.

La fascinación, aunque pueda ser un estado de la mente propicio a la efervescencia creadora, no es una buena vía de penetración intelectual, analítica y crítica, que exige el dominio del concepto. Puede ser buena, e incluso necesaria, para pronunciar consoladoras o inquietantes respuestas, para decir esas grandes verdades que no se vislumbran a pie de tierra; pero no así para el discurso argumentado, el *ordo rationis* que la filosofía sobria debe seguir cultivando. Me gusta distinguir estas dos vías de acceso a los textos, que entiendo como dos figuras del filósofo, tal vez dos formas de la verdad: la del poeta o escritor que busca en ellos elementos para la creación y la del filólogo o el historiador que busca su razón o su explicación. Y debo seguir distinguiéndolas en tanto tenga la convicción, como es el caso, de que aquellos autores que mejor conozco, que más “domino”, no son aquellos que me fascinan; y que, en cambio, conozco poco a aquellos otros que me apasionan y por quienes gustoso me dejo dominar. Es como si ambas vías de acceso fueran incompatibles, y en su inconmensurabilidad residiera su grandeza. Para entendernos, y como aproximación, es algo así como las dos vías heideggeriana de acceso al ser, la de la *técnica* (racional) y la de la *aletheia* (estética), heterogéneas pero no excluyentes.

---

<sup>1</sup> Texto presentado en el *Simposio Internacional “A Fundação da soberania democrática na Filosofia Moderna (Homenaxe a Spinoza)”*, en Lugo, 26-28 Octubre de 2006.

Entiendo que la fascinación es una entrega, una servidumbre voluntaria, que silencia la crítica y borra el distanciamiento de la reflexión analítica genuinamente filosófica; la fascinación no es un lugar para la filosofía académica. Quiero así justificar que haya escrito tan poco sobre un pensador, como Spinoza, al que he leído tanto; y quiero así disculpar que lo poco que he escrito sobre el mismo refleje la falta de dominio y el exceso de veneración. Volviendo a citar a Borges, recuerdo que en una entrevista le preguntaban sobre su incumplida promesa de escribir un libro sobre Spinoza, contestando más o menos: “Yo reuní muchos libros y empecé a leerlos y documentarme, pero pronto comprendí que difícilmente podría explicar a los otros lo que no podía explicarme a mi mismo...”. No es difícil detectar cierta ironía, esa fina ironía borgeana; pero tal vez haya en su respuesta algo de verdad, de profunda y recóndita verdad, en el reconocimiento de que había algo en Spinoza que le fascinaba y no entendía, algo seductor e incommunicable, algo que no se deja aprehender en el lenguaje crítico. La fascinación tiene estas cosas, alza tales muros, nos aleja de la esencia, tal vez para protegernos del desencanto que siempre ronda la realidad.

En todo caso, fascinado como Borges y menos dotado que el argentino, me siento realmente incapaz de cumplir la tarea de la usual hermenéutica filosófica de hacer inteligible a Spinoza. Hubo un tiempo en que leí intensamente sus obras, y sigo haciéndolo de forma más episódica; pero hace tiempo que renuncié a decir su verdad, a esclarecer su texto y a valorarlo como metafísica o como filosofía práctica. No sabría decir por qué, pero cerré la puerta a esa vía que podría haberme llevado a ser estudioso de Spinoza para dejar únicamente abierta la que lleva al círculo de los lectores amantes del judío. Este abandono, como ya puede imaginarse, no debe interpretarse como menosprecio de su pensamiento, sino como efecto de la fascinación que me produce, que imposibilita que lo mantenga en mis programas académicos como objeto de conocimiento. Todo acto de conocimiento es un acto de dominio, y no puedes dominar lo que te fascina. He leído siempre a Spinoza desde la entrega incondicional al orden y ritmo de su pensamiento. He leído a Spinoza desarmado y entregado, en definitiva, fascinado.

Desde esta convicción se comprende el sinsentido de mi presencia en un foro de acreditados estudiosos de la filosofía de Spinoza. Sinsentido que no responde a

la audacia sino, como he dicho, a la amistad con el profesor Blanco –amistad spinoziana, “amistad” virtud genuinamente spinoziana-, que suele incluir formas de seducción y que, en consecuencia, silencia la deseable autocrítica y, a veces, hasta la necesaria decencia. Pero, aceptada la escena, y como casi siempre los filósofos hablamos de nosotros mismos –¡y de qué otra cosa podríamos hablar que conociéramos peor!-, decidí hablar de la fascinación que suele levantar Spinoza (es cierto que también levanta escándalos y odios, como muestran el *jerem* que lo silenció o el epitafio sobre su tumba, pero esas son enfermedades muy antiguas y de escaso interés). Y, para hablar de esa pasión spinoziana, que resurge en nuestros tiempos, he elegido dos autores de prestigio que se muestran más seducidos que yo por la obra del filósofo judío, dos autores tan diferentes, tan antitéticos, que, esta vez sí, siento perplejidad al constatarlo; y tal vez de esta perplejidad surja algún conocimiento. Dos autores con cuerpos y almas –spinozianamente hablando no podía ser de otra manera- distintos: uno que ya puede adivinarse, por haber sido citado, J. L. Borges, y otro al que luego citaremos ampliamente, A. Negri. Y esa perplejidad, que sí es buen origen para la reflexión filosófica, es la que da lugar a estas reflexiones, muy provisionales, sobre la inaudita potencia de fascinación que tiene la obra spinoziana.

### *1. La fascinación de Borges.*

Borges, aunque no escribiera un libro o un artículo filosófico sobre Spinoza, impartió sobre el filósofo judío varias conferencias. En una de ellas, en la Escuela Freudiana de Buenos Aires, dijo que Spinoza nunca habría podido hablar con Quevedo. Interrogado por uno de los asistentes sobre el sentido de tan sorprendente afirmación, contestó escuetamente: "Al decir Spinoza creo que pensé en mí. Yo no podría conversar con Quevedo"<sup>2</sup>.

La insólita respuesta borgeana encierra dos enigmas que sin duda nos gustaría descifrar. Dos enigmas en torno a dos núcleos de preguntas cuyas respuestas nos

---

<sup>2</sup> Conferencia del 16-1-81, publicada en J. L. Borges, *Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires*, Buenos Aires, Agalma, 1993.

son vedadas, pero que debemos enunciar aunque sepamos que sólo nos llegará silencio:

a) ¿Por qué Borges, se pregunta Álvaro Abós en su artículo “Hola Spinoza, soy Borges!”, no podría hablar con Quevedo?<sup>3</sup> ¿Por qué?, insistimos nosotros. Al fin y al cabo había hablado con personajes más oscuros, sombríos y dantescos que Quevedo; y, si creemos a sus biógrafos, se había entendido con ellos, más incluso de lo soportable por la conciencia del hombre de bien. Había hablado con Videla, y con Pinochet, de quien se dejó condecorar. Es cierto que luego lo lamentó y confesó no estar en aquel tiempo debidamente informado... Pero ¿qué tenía de horrible Quevedo? ¿Eran simples manías de literato intransigente y neurótico? Si Borges hubiera dicho: “No hablé con Videla ni con Pinochet, sólo comercié con ellos; con esa gente no se puede hablar”, encontraríamos algo del sentido del rechazo de Quevedo. ¿Cómo hablar con quien no levanta ni los pies ni los ojos del suelo? Pero no dijo eso.

b) ¿Por qué se identifica con Spinoza? ¿Cuál es el secreto de esa transposición? ¿Venera acaso la vida del hombre discreto y firme, que desde una existencia en penumbras evita el comercio con dictadores y las transacciones con la barbarie? ¿O le subyuga tal vez la obra del filósofo que desde el aislamiento y la distancia metafísica esculpe la mente de Dios con pulso firme y rigor geométrico? Es decir, admira en el judío al otro de sí o admira en él su proyección de sí? Esta identificación que hace Borges de sí mismo con Spinoza es un buen enigma para entretenimiento del psicoanálisis; pero también es un reto para la filosofía que, una y otra vez, saltando sobre los siglos, se reencuentra con el filósofo judío y asume su reto, como si en ello se jugara su sobrevivencia o, al menos, una sobrevivencia digna.

### 1.1. *El otro, el mismo.*

Borges no pudo pasar de largo ante Spinoza; se encontró con él y no logró apartar de sí su imagen. Así lo reconoce en la citada conferencia sobre el autor

---

<sup>3</sup> Álvaro Abós, “Hola Spinoza, soy Borges!”, en *Claves de la Razón Práctica*, 40 (Mar. 1994): 55-57.

judío, cuando afirma con rotundidad: “Me he pasado la vida explorando a Spinoza”<sup>4</sup>. Tenía que reescribir a Spinoza, y quién sabe si reeditar su vida. ¿Qué otra cosa se puede hacer cuando te encuentras con su figura y lees en ella a ti mismo, a tu yo ausente? Había recogido un muy abundante material bibliográfico para reescribir a Spinoza, o sea, si tomamos en serio esa identificación, para reescribirse a sí mismo, para re-crearse; pero nunca llegó a hacerlo. Todo tenía que quedarse en la voluntad de ser: ¿no era ese su ser, una inevitable ausencia?

Nunca escribió un libro o ensayo sobre el filósofo judío. Pero le dedicó dos poemas, que al mismo tiempo que mencionan el secreto de su identidad con Spinoza expresan el fatal reconocimiento de la inevitabilidad de la distancia: con los poemas Borges no aspira a apoderarse de la verdad del pensador judío y a hacerla suya, sino al contrario, a explicitar la insalvable distancia, que eterniza el anhelo imposible de ser el otro. Los poemas parecen alejar definitivamente a Borges de Spinoza, al poner a éste en el horizonte de lo ya impensable.

¿Cómo acceder al secreto de esa voluntad borgeana de identificación con el judío holandés, cuyo desvelamiento nos ayudaría a descifrar el enigma de la fascinación oculta que sentimos hacia su figura? Borges apunta pistas, aunque no desvela ninguno de los dos misterios, ni el misterio de Spinoza ni *su* misterio. En los escasos textos borgeanos en que se refiere al judío apreciamos al menos una doble fascinación, respectivas a los dos trazos que componen su figura histórica, las dos imágenes que se unifican en el símbolo: la imagen existencial y la imagen filosófica, si se prefiere, su manera de vivir y su manera de pensar.

Esta doble fascinación se muestra en su conferencia sobre *Spinoza* en el Instituto Cultural Argentino-Israelí de Buenos Aires, impartida entre 1965 y 1967. En ella muestra un parco conocimiento de los textos del pensador judío, y más limitado aún de su historiografía, increíblemente reducida a la no muy apropiada y casi única referencia a la “Historia de la filosofía occidental” de Bertrand Russell. En cambio, el texto revela sobreabundante la fascinación que siente el genial escritor argentino y su fina intuición de que allí está su otro. Tras comunicar a los oyentes que su exposición será “hartamente sumaria y deficiente del sistema de

---

<sup>4</sup> Conferencia sobre Spinoza del 16 de enero de 1981, citada en n. 1.

Spinoza”, afirma que su discurso: “no será una justificación, porque no estoy seguro de compartir esa doctrina, y menos aún una refutación. Pero como esa filosofía tiene algo de inhumano, quiero que mi conferencia sea precedida por algunas palabras sobre el hombre Spinoza...”.

Y hablará sobre el hombre y sobre el sistema, porque en ambos lugares brotan las raíces de su fascinación. Del hombre destacará “la serenidad y la tolerancia”, que contrastan con *su* presente, con aquel siglo europeo oscuro e inquisidor; destaca que haya decidido ganarse la vida con un trabajo artesano, siguiendo la “excelente tradición judía según la cual el hombre de letras no debe vivir de su profesión”, lo que contrasta con *nuestro* presente, donde “lo común es que el escritor sea periodista: puede serlo impunemente”. También subraya su “vida frugal” y su voluntario aislamiento de la vida pública, rechazando la cátedra de Heidelberg y las ofertas del rey de Francia, condición *sine qua non* de su envidiable libertad. Y destaca Borges, por último, y creo que con honda emoción, el hecho de que fuera profundamente amado por sus amigos y de que gozara de la verdadera felicidad, la que proporciona la completa dedicación al cultivo de la inteligencia, libre de todo negocio; le emociona que Spinoza gozara de lo que hoy parece imposible.

¿Qué puede fascinar a Borges de esta escueta biografía, bastante tópica e idealizada? No es fácil descubrirlo. Sobre todo no es fácil sin tener al mismo tiempo la mirada puesta en el otro lugar de fascinación, en la obra, en la filosofía, en el sistema. En este ámbito, el argentino admira el atrevimiento de Spinoza al pensar que “el universo era fundamental, exclusivamente, lógico”; o sea, transparente a la mente humana, hecho a imagen de la mente humana. Le entusiasma aquella audacia spinoziana de reducir todas nuestras existencias a partes de Dios, a modos de la mente divina, salvando así definitivamente la distancia metafísica entre el pensamiento y las cosas, rompiendo con los límites epistemológicos, haciendo coextensivos el espíritu y el mundo. Le enardece descubrir que un humilde judío ha borrado la distancia, toda distancia, entre Dios y el hombre. Y apropiándose de la palabra de su otro, o hablando por el otro, dice: “Lo que estamos viviendo en este momento, ustedes escuchándome, yo tratando de exponer las doctrina de Spinoza, todo esto es parte de la mente de Dios, que es el

único ser que existe. Todo lo demás, el vasto universo, la acaso infinita sucesión del tiempo, todos estos son atributos de Dios, partes de Dios. Pero aquí empieza lo maravilloso. Lo estrictamente nuevo, creo, de la filosofía de Spinoza”

Borges siente admiración, sin duda, por la identificación de Dios con el Universo, pero es consciente de que ahí no se agota la audacia del judío; formas de panteísmo ya se han dado, audaces y variadas, antes de la propuesta por Spinoza, pero ésta va más allá que todas las demás, desborda todos los horizontes imaginables. Y tal vez en ese nuevo límite, inimaginable pero pensable, se encuentre el secreto –como tal nunca descifrable-, o al menos la vereda que conduce a la cámara sagrada, de la fascinación de Borges. Efectivamente, el filósofo judío, coincidiendo en ello con las formas clásicas de panteísmo, considera que la idea de Dios posee, encierra, incluye, “todo el tiempo, todas las vicisitudes del tiempo, todos los hechos, sueños y entresueños del tiempo”; y también “el espacio y las circunstancias más mínimas del espacio, lo que puede descubrir un microscopio en una gota de agua y además las galaxias y los planetas”. Todo el ser se da en la idea de Dios; todo es en Dios y por Dios. Pero, además, dice Borges, el pensador judío, superando los límites del panteísmo clásico, habría abierto un nuevo horizonte, hasta entonces impensable: el abierto por una idea de Dios que no sólo engloba la totalidad del ser, sino que incluye la potencia de ser de infinitas maneras. Nos dice Borges: “Spinoza cree que Dios existe, además, de un número infinito de otras maneras y esto va más allá de la imaginación de los hombres, esto es una suerte de prodigio y lo ilustraré con un ejemplo: resuelvo levantar el brazo, en este momento lo levanto, tengo conciencia de que está levantado; esto ocurre en el tiempo, en el pensamiento, diría Spinoza. Ocurre también en el espacio, ya que mi brazo estaba antes aquí, y ahora aquí, más arriba, vertical; pero, al mismo tiempo, según Spinoza, ocurren en Dios un número infinito de otras cosas. Es decir, que cuando ejecuto un movimiento cualquiera, cuando siento algo y obro de alguna manera, están ocurriendo infinitas cosas en la mente de Dios. Esas cosas son inconcebibles, ya que esos infinitos modos o atributos de Dios son adjetivos si los comparamos con el único sustantivo divino, con Dios. Están ocurriendo infinitas cosas y no podemos imaginarlas, ya que nosotros todo lo imaginamos bajo la especie del tiempo o bajo la del espacio.

Pensamos, pues, en Dios como en una circunferencia infinita; en esta circunferencia hay, como he dicho, un número infinito de radios, pero sólo conocemos dos de ellos, que son el espacio y el tiempo. Quedan un número infinito, el infinito menos dos, es decir, el infinito de los hechos que no conocemos. Nosotros vivimos y morimos y somos una parte ínfima de la infinita divinidad. Esto es, ciertamente, una invención o un descubrimiento de Baruj Spinoza. Se decía que los teólogos medievales habían llevado la idea de Dios a su máxima riqueza al afirmarlo Todopoderoso, Omnisciente, etc., más para Spinoza esto es mínimo: Dios es inconcebible, es inconcebiblemente rico e inconcebiblemente infinito. Al decir infinito no quiero decir muy numeroso, sino estrictamente infinito”.

Texto espléndido, donde se revela buena parte de lo revelable de ese eterno misterio de la fascinación. Deslumbra, sin duda, esa idea de Dios que, como los números transfinitos de Cantor, permite disolver antiguas paradojas y pensar infinitos mayores que otros infinitos; la infinitud de Naturaleza se desparrama en una infinitud de infinitudes, superando el límite de la infinitud del Dios de la teología. Pero sobrecoge, especialmente, lo que no se dice: que esa idea spinoziana de Dios en la mente de “ese argentino extraviado en la metafísica” abre un espacio de sentido a lo más esencial de su vida, a su práctica literaria. Spinoza proporciona a Borges una explicación, un sentido, a la entrega a la creación literaria y a la entrega a la misma. Si la dignidad humana, a semejanza divina, procede de la potencia demiúrgica para crear el mundo, la metafísica del judío le permite pensar su entrega a la literatura como la manera más excelente, tal vez la única, de acceder a la perfección de la esencia humana. Porque, si hay alguna actividad creadora de mundos esa es la literatura, piensa Borges; y Spinoza abre la puerta a la idea de no sólo de pensar el mundo de infinitas maneras, sino a la más sublime de pensar infinitos mundos de infinitas maneras. Pues, al fin, ¿qué es la literatura, al menos en la concepción borgeana, sino esa creación de Dios en los diversos registros de los infinitos radios de la circunferencia? Esta es nuestra hipótesis del origen de la fascinación spinoziana de Borges: la metafísica del judío le ofrece las metáforas suficientes para dar sentido y legitimidad a su práctica literaria como creadora de mundos. Para reforzar esta tesis, trataremos de aportar



algún apoyo con referencias a mejores conocedores de la literatura y el pensamiento borgeano que nosotros.

Es bien conocido que a Borges le interesaba más la metafísica spinoziana que su moral; de hecho, le preocupaba la *Ética* y no los *Tratados*, pero especialmente las dos primeras partes de la *Ética*, que bien podemos interpretarlas como la creación filosófica de Dios. Las partes III y IV, donde se baja a lo humano, al plano moral, apenas le interesan. Por tanto, podemos partir de que esta es su vía de contacto con Spinoza, la creación de Dios. Admira Borges al filósofo judío que construye el laberinto de la mente divina, que desmenuza y organiza con transparencia geométrica el orden del pensar y del ser. Crear la mente de Dios es crear el mundo, más aún, en claves spinozianas, es crear los mundos posibles

Por otro lado, los buenos conocedores de Borges consideran que, para el escritor argentino, la realidad es un conjunto de ficciones, una red espesa y laberíntica de situaciones ambiguas y contradictorias, de posibilidades imaginarias, de confusas líneas de separación entre el ser y el no ser, entre la realidad y sus espejos; en definitiva, en la realidad borgeana se identifican y diferencian sin solución de continuidad lo real y sus representaciones, lo actual y lo posible, ofreciéndose en una estructura de espejos encantados que se disputan la transparencia del ser. Esa realidad esquiva, metamórfica, incansablemente desdoblable, es el campo de la literatura; es la idea de realidad que la literatura necesita para no ser mera verdad, mero registro biográfico, y es al mismo tiempo la realidad que la literatura dice y crea. Esa literatura permanece como mera ficción en la medida en que se piense exterior, fuera, espejo, representación de lo otro ajeno e indiferente a ella; pero ¿y si pudiese pensarse interior, no representación sino esencia, no relato sino creación? Entonces la literatura deviene modelo de ser humano. ¿Y no es eso lo que permite pensar la metafísica spinoziana? En todo caso, ¿no es así como la piensa Borges?

Fernando Sabater, -y relativizo su juicio en tanto que siente fascinación por Borges, pero nos puede servir como acercamiento- ha escrito que la trama de la obra de Borges tiene una sola motivación central, repetida inagotablemente: “la duplicación”. La duplicidad es esencial en su obra, es la clave de su pensamiento.

Para Borges, dice Sabater, “la literatura es el doble del mundo real, que acaba por sustituir a éste, de tal modo que ya no podemos saber si hubo alguna vez tal cosa como un “mundo” fuera de la creación literaria. Inacabable juego literario de las duplicaciones: palabra y coda, forma y contenido, significante y significado, argumento y estilo, autor y personajes. Invención y observación, ética y estética, ficción y reportaje... Cada uno de estos términos parece definirse por relación al otro, que se le opone; un examen más profundo revela que todos los atributos del uno corresponden al otro, con un cambio de nivel y una diferencia de énfasis”

Nos preguntamos, ¿no es la literatura el lugar en que podemos multiplicar el ser de las cosas haciendo aparecer a las mismas en distintos registros, en distintos radios? ¿No es la literatura la manera humana -¿o divina?- de imitar la mente de Dios, desvelando aquellos atributos de sus “infinito menos dos” radios impensables? Borges, tiene razón Sabater –o nos gusta que así lo diga-, no tiene otro tema que el de la doble factura del mundo, es decir, que el de la aparición de lo real en distintos radios o “atributos”. O, en palabras de Sabater: “Todo Borges puede resumirse en el título de uno de sus libros: *El otro, el mismo*”. ¿Borges y Spinoza?

Recapitulemos sobre la fascinación spinoziana de Borges. Fascinación *prima facie* por la obra del filósofo, por su creación. La obra de cualquier filósofo es siempre un esfuerzo por trascender lo humano, por ir más allá de las descripciones razonables del mundo, de las representaciones compartibles; es decir, la obra del filósofo responde a la voluntad secreta de dibujar a Dios . En esa tarea, ciertamente, Spinoza destaca de largo con una obra fascinante. A Borges le gusta el rostro del Dios de Spinoza, ejecutado con trazo firme, riguroso, complejo pero transparente en su estructura geométrica. El pensador judío lleva a cabo su obra de creación –que no de copia o descubrimiento de la verdad- con sobriedad y envidiable talento: “*Spinoza llevó su voluntad, no diré de engendrar, sino de erigir a Dios, ese cristalino laberinto, hasta el fin*”. Por eso, porque es una obra de creación, y no meramente de descubrimiento, por ella se siente fascinación y voluntad de identificación con el autor, secreto placer de sentirse demiurgo.

Fascinación, en segundo lugar, por la vida del filósofo, es decir, por el filósofo que modela su vida y hace de ella un modelo de vida. Como dice Borges en la citada conferencia de 10 de Enero de 1981, la obra filosófica arrastra dos imágenes, la de aquello que el filósofo crea y la de sí mismo, la de su creador. A veces miramos sólo su obra, fascinados por la imagen de Dios que nos dibuja: "Pero mientras él se dedicaba a ese propósito estaba creando otra imagen. Esa otra imagen no es menos inmortal que la de Dios. Es la imagen que ha dejado en cada uno de nosotros. La imagen de su propia vida. Recuerdo la expresión latina *vita umbratiles* ('vida en la sombra'). Es lo que buscó Spinoza y lo que no ha logrado ciertamente, ya que ahora, tantos siglos después, estamos aquí, en el extremo de un continente que él casi ignoró; estamos aquí, pensando en él, yo tratando de hablar de él, y todos extrañándolo. Y, curiosamente, queriéndolo".

Borges afirma que "Spinoza no quiso dibujarse"; pero no pudo transmitirnos nítida la imagen del Dios que creó, sino que en ella quedó adherida, indisoluble e inevitablemente, su propia imagen. Ciertamente, la conciencia del filósofo sólo pretende decir la verdad de lo otro; pero hoy nos resulta difícil pensar que ese Dios que dibujamos no tenga nuestro rostro. Y es ese otro rostro, adherido al de Dios, que es el rostro del Dios del filósofo, el que fascina a Borges. Le gusta el Dios de Spinoza, le gusta *su* rostro (el de Dios y el de Spinoza, que es el mismo y es el suyo propio, el que quiere para sí).

Conviene recordar aquel conocido cuento de Borges en que nos narra un hombre que, intentando dibujar el mundo, tiene ante sí una pared "que nada nos cuesta imaginar como infinita" y en ella va dibujando anclas, torres, espadas, etc.,. Cuando llega al momento de su muerte y le es dado ver el dibujo infinito "ve que ha dibujado su propia cara". El Dios de Spinoza es la cara de Spinoza; no podía ser de otra manera. Por ello la admiración por el rostro del Dios de Spinoza deviene admiración por el rostro de Spinoza. Del mismo modo, el Spinoza de Borges es la cara de Borges; su cara, también la suya, intentando dibujar a Dios. ¿Qué otra cosa se puede hacer?

Comprendemos esa doble fascinación, esa fascinación absoluta por el judío holandés; comprendemos la identidad entre las dos imágenes, la confusión entre

los rostros de Dios y de Spinoza; comprendemos que Borges yuxtaponga el suyo y se confunda con ambos. Lo comprendemos porque pensamos que la figura de Spinoza con la que nos encontramos no es la de la insoportable y un tanto pedante “manera de argumentar de los geómetras”, como decía Descartes a Mersenne, que pocos leen y menos entienden. La figura que fascina es la de un filósofo de vida invisible que asumió la tarea de esculpir en vidrio transparente la mente divina.

## 1.2. *Poemas a Spinoza.*

La figura histórica de Spinoza, vencedora del tiempo, que fascina a Borges, une las dos imágenes, la del hombre y la del filósofo. La del hombre discreto, silencioso, frágil, que resiste incorruptible y refractario a las tentaciones del poder, que trabaja la transparencia de las lentes en la penumbra, aislado por el cristal de la ventana; y la del filósofo poderoso que crea a Dios con pulso firme, que dibuja su mente en la transparencia de las palabras en el orden adecuado. Esta doble fascinación parece expresarse en sus dos poemas dedicados a Spinoza, bien conocidos pero que decidimos recoger aquí, como ilustración de nuestro argumento. En uno de ellos, “Spinoza” (1964), acentúa la imagen existencial del filósofo:

“Las traslúcidas manos del judío // labran en la penumbra los cristales  
y la tarde que muere es miedo y frío. //(Las tardes a las tardes son iguales.)

Las manos y el espacio de jacinto // que palidece en el confín del Ghetto  
casi no existen para el hombre quieto // que está soñando un claro laberinto.

No lo turba la fama, ese reflejo // de sueños en el sueño de otro espejo,  
ni el temeroso amor de las doncellas.

Libre de la metáfora y del mito // labra un arduo cristal: el infinito  
mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.”

En el otro dirige su mirada a la sublimidad de su obra, como en su otro poema:

“Bruma de oro, el Occidente alumbra // la ventana. El manuscrito  
aguarda, ya cargado de infinito. // Alguien construye a Dios en la penumbra.

Un hombre engendra a Dios. Es un judío // de tristes ojos y de piel cetrina;  
lo lleva el tiempo como lleva el río // una hoja en el agua que declina.

No importa. El hechicero insiste y labra // a Dios con geometría delicada;  
desde su enfermedad, desde su nada, // sigue erigiendo a Dios con la palabra.

El más pródigo amor le fue otorgado, // el amor que no espera ser amado”.

Pero es cuestión de acentos. El secreto de Borges, lo que hace que se vea a sí mismo en la vida y en la obra de Spinoza, es la imagen del judío en la penumbra, tras los cristales, imperturbable a la fama y al amor, curado de la adolescente pasión por mitos y metáforas..., sí, pero dedicado a escribir el mapa de Dios, a crear a Dios con la palabra, en la transparencia infinita de su geometría. El hombre humilde creando humildemente a Dios, creando humildemente al mundo, en la austera humildad de la geometría.

Tal vez sea el cristal el símbolo que condensa estos dos rostros del ser humano, su existencia y su obra: el cristal que en la ventana aísla, protege, y el cristal que pone la transparencia en la palabra y permite decir la infinitud. En cualquier caso, Borges encontró en Spinoza la posibilidad de pensarse a sí mismo y de pensarse como autor, o sea, como creador del mundo.

## *2. La fascinación de Negri.*

### *2.1. La anomalía salvaje.*

La fascinación de Negri por Spinoza aparece bien relatada en su libro *La anomalía salvaje* (1981)<sup>5</sup>. Nos la revela nada más comenzar el texto, en el “Prefacio”, al sentenciar de forma rotunda: “Spinoza es la anomalía”. Nos revela su fascinación, pero no nos descifra su secreto. Fascinación por su existencia, por su biografía, pues, a pesar de todo, ese “Spinoza, ateo y maldito, no termina en la cárcel o en la hoguera, a diferencia de otros innovadores revolucionarios entre los siglos XVI y XVII”; y fascinación por su obra, que en su abstracción enuncia lo real,

---

<sup>5</sup> A. Negri, *La anomalía salvaje*. Barcelona, Anthropos, 1993.

pues su “metafísica representa la polaridad efectiva de una relación de fuerzas antagonistas ya consolidada...”<sup>6</sup>.

Doble fascinación, como en Borges; pero la fascinación del pensador italiano es sin duda diferente a la del argentino desde muchos puntos de vista. Es una fascinación que se agota y desemboca en perplejidad, que pone en marcha su propia superación; es una fascinación que no ha impedido la voluntad de conocimiento, sino que la ha puesto en marcha; no ha impedido que escribiera libros y artículos sobre su obra, que intentara esclarecer sus ideas, descifrar su sentido, explicar su existencia y su orden, en fin, traducir su verdad a conceptos. Es decir, Negri proyecta sobre el texto spinoziano una doble mirada: la del pensador fascinado y la del crítico exigente, la del filósofo creador y la del filólogo historiador. Y lo hace con tanta habilidad, son tan penetrantes y lúcidas ambas miradas y las articula tan bien que parecen potenciarse recíprocamente: el filólogo apoya con su ciencia y su rigor analítico la legitimidad y sublimidad de su veneración por la vida y obra del judío, y el escritor pone la veneración y la retórica seductora al servicio de la evidencia de la hermenéutica y la explicación críticas. Esa es al menos la puesta en escena de Negri, si bien, como enseguida veremos, bajo esa aparente complicidad de las dos miradas se deja ver enseguida su impenetrabilidad recíproca, su molesta inconmensurabilidad; y, desvelada la debilidad filológica, se resiente la seducción, que así, en *feed back* inexorable, retira a la verdad su apoyo de certeza.

Si la raíz de la fascinación se concreta en la anomalía, su destino se juega en la identificación y el desciframiento de ésta. Negri señala los siguientes motivos que justifican su consideración de la metafísica de Spinoza como una anomalía, es decir, como un discurso insólito, imprevisible, irreducible a la lógica histórica. El primer motivo reside en que “Spinoza funda el materialismo moderno en su más alta expresión”. La novedad reside en este “plus” de elevación, que el italiano concreta en dos rasgos: “una filosofía del ser inmanente” y el “ateísmo como negación de todo orden previo al obrar humano y a la constitución del ser”. Doble caracterización de la novedad de la metafísica del judío que, pensamos, se reduce

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 13.

en el fondo a un mismo giro, el de la puesta en crisis de la trascendencia y de la transcendentalidad. La crisis de la trascendencia ilustra la apuesta por la immanencia; pero es la puesta en crisis de la transcendentalidad lo que da la última vuelta de tuerca al materialismo, consiguiendo el ateísmo completo, radical: la muerte de Dios y de los valores laicos con que los sustituyera la filosofía de la subjetividad; o sea, la representación del obrar humano sin mediaciones (sin ídolos, sin límites) morales o jurídicas. Por eso dice el filósofo italiano que, con Spinoza, “el ser evita el borrón del materialismo dialéctico”, pues la dialéctica, aunque liberadora de lo fijo eterno, pone reglas al obrar, media y limita la acción, la disciplina, la somete; y, por tanto, la falsifica. Resaltemos esta tesis, a nuestro entender clave para descifrar la fascinación spinoziana de Negri: la metafísica de Spinoza pone en juego el materialismo radical, libre de la trascendencia y de la transcendentalidad. En otras palabras, que suelen doler más y, por tanto, se silencian: con Spinoza, según Negri, el ser se libera del valor, afirmando así su inocencia intrínseca y absoluta.

El segundo motivo de su caracterización de la metafísica spinoziana como anomalía, para Negri, radica en que Spinoza es el primer filósofo que piensa la política –y la piensa incluso cuando habla en la metafísica- desde la absoluta immanencia, que persigue decir su ser en vez de su deber ser, y así “funda una forma no mistificada de la democracia”<sup>7</sup>. Ese rasgo de caracterización negativa, democracia “no mistificada”, quiere decir que Spinoza somete a crítica toda la “mistificación jurídica del Estado”, es decir, que rompe con el fundamento jurídico – un fundamento exterior, por tanto un transcendental- de la democracia. Efectivamente, ese fundamento jurídico no es otra cosa que la expresión en la acción política del sometimiento de ésta a un transcendental. Por eso puede decir que “Spinoza ha sido demasiado a menudo cocinado en la podrida olla “democrática” del transcendentalismo normativo hobbesiano, de la voluntad general rousseauiana y del *Aufhebung* hegeliano”<sup>8</sup>. Por eso insiste Negri constantemente en que, frente al liberalismo, la metafísica de Spinoza permite pensar la política sin la tópica separación entre sociedad y Estado. Tesis ésta que

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 14.

es una concreción particular de otra mucho más potente, de más calado ontológico y más inquietantes efectos políticos, a saber, la que atribuye a Spinoza el haber acabado con la moderna y burguesa separación entre “producción y constitución”. Dicho así parece irrelevante, pero estamos en el límite del pensamiento filosófico político, donde la razón se juega su legitimidad para hablar (para legislar y argumentar). Volveremos sobre el tema.

El tercer motivo es que la metafísica de Spinoza, según Negri, pone en escena una nueva historia de la metafísica, una nueva representación de la misma como escenario en la que se enfrentan la buena contra la mala, la verdadera contra la falsa, o mejor, “la bendita contra la maldita”, como en las luchas de clase<sup>9</sup>. Rompe por tanto con la concepción histórica armonizadora, donde la lucha es contingencia y el desorden desviación, y fuerza a pensar la necesidad y verdad del antagonismo. La metafísica de Spinoza aparece así radicalmente enfrentada a la metafísica moderna y radicalmente negadora del orden social capitalista que ésta piensa y consagra; la metafísica de Spinoza es el ser –el modo de ser- de la negación del capitalismo, del nuevo mundo que pugna por abrirse paso. De ahí que la vea como esencialmente transgresora (más que revolucionaria, pues no anuncia ningún orden concreto, no está al servicio de ningún ideal); y la potencia ilimitada de la transgresión que encarna esa metafísica se revela en la definición spinoziana de la libertad como liberación de todo orden constituido (y por constituir), como identificación con el momento constituyente (materialmente efímero y formalmente eterno). Y en esa idea de libertad aparecen claves para descifrar la anomalía de la metafísica spinoziana, cauce de su fascinación: “Aquí, dice Negri, la anomalía spinozista, es decir, la relación contradictoria que su metafísica mantiene con el nuevo orden de producción capitalista, se convierte en *anomalía salvaje*”, es decir, en expresión radical de una transgresión histórica de todo ordenamiento que no esté libremente constituido por las masas, posición de un horizonte de libertad que sólo es definible como horizonte de liberación”<sup>10</sup>. La libertad que lee Negri en Spinoza no se identifica con ninguna forma, pasada o futura, ideal o posible, de libertad política; se identifica con la liberación pensada

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 16.



como modo de ser, de aparecer, en definitiva, como momento constituyente eternamente prolongado, como eterna presencia de la negatividad.

Esa libertad que fascina a Negri es, tal vez, la libertad imposible en la acción política: ¿cómo actuar en política sin programa, sin proyecto, sin partido, sin estrategia?; ¿cómo pensar la acción política sin instancia moral, racional o jurídica de legitimación? ¿No se acerca Negri a aquella suicida posición del existencialismo político de Sartre, quien para liberar al hombre del humanismo que le condenaba a esclavizarse en la búsqueda de su esencia, de un ideal que le trascendía, le conminó a vivir sin esencia, a vaciar su identidad, a licuar su sí mismo? ¿O se inspira en aquella desesperada propuesta de “resistencia” de un Foucault desengañado de la intrínseca alianza de la razón política con la dominación? Comprendemos las sospechas de Negri respecto a la razón política; comprendemos sus argumentos para defender que la acción política convencional, mediada por uno u otro transcendental, por una u otra institución, acaba por consumirse y negarse a sí misma, acaba por negar la libertad que persigue y promete. Comprendemos, por tanto, su lectura del pensador judío, y su fascinación ante su metafísica, pues, como él mismo dice, “leer a Spinoza ha representado para mí una experiencia de increíble fresca revolucionaria”<sup>11</sup>. Comprendemos todo esto, más allá de que podamos o no compartir esa interpretación, pues lo que nos interesa es descifrar el misterio de ese hechizo que puede deslumbrar a pensadores tan lejanos como Borges y Negri.

Aunque confiesa que la fascinación se remonta a su adolescencia (“desde el colegio me apasionó la *Ética*”, nos cuenta), la misma rebrota y se renueva en la prisión, donde escribe este libro, *La anomalía salvaje*. En estas condiciones de vida, sin la urgencia de la acción política, que somete al pensamiento a la inercia de los tópicos, Negri puede buscar en Spinoza respuestas a lo que, sin confesarlo, le conmueve y preocupa; puede buscar las respuestas que desea; quiere fundar en el filósofo judío su terrible experiencia de que la acción política se niega a sí misma en la estrategia, en cualquier estrategia, que el pensamiento político se niega a sí mismo en la escena, que el ser revolucionario reproduce el orden y la disciplina,

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 17.

alineación de sí mismo, negación. Negri busca y encuentra en Spinoza la respuesta de su solución a la cuestión maquiavelliana, la legitimación del recurso al mal político; y se trata de una respuesta en claves ontológicas, contundente: la estrategia política, cualquier estrategia, niega los valores en los que el pensamiento y la acción política se constituyen. ¡Trágica conclusión para un militante! Su lectura de Spinoza, lo veremos, le permite escapar a esa trágica determinación.

## 2.2. *La doble fundación: el materialismo revolucionario.*

Aunque *La anomalía salvaje* sea su texto más extenso sobre Spinoza, no fue el único. Los artículos recogidos en el volumen *Spinoza subversivo*<sup>12</sup> muestran que la fascinación se prolonga en el tiempo. Algunos de estos trabajos, como el artículo “*El Tratado político, o la fundación de la democracia moderna*”, son especialmente elocuentes porque visualizan el cruce, la complicidad y las disonancias de las dos lecturas ya mencionadas. Efectivamente, en este texto Negri se esfuerza en argumentar su tesis de filólogo, su interpretación científica de la obra de Spinoza. Más en concreto, se propone razonar y argumentar de forma contundente su tesis de que en la misma obra del pensador judío se observa una ruptura, que también podría leerse como escenificación de un proceso complejo de ruptura metafísica con su tiempo. O sea, se propone explicar la génesis de la anomalía, situando la “anomalía salvaje” en la biografía intelectual de Spinoza, como un momento de su evolución.

Es como si pretendiera poner de relieve que esa ruptura es tanto más prodigiosa en cuanto tiene lugar en el interior de Spinoza, como una violencia consigo mismo, desgarrando su pensamiento para dar cabida en él a otro nuevo, salido de sí, sin exterioridad contaminante. La anomalía salvaje enuncia, pues, un cambio de metafísica en el seno de una metafísica que era en sí misma alternativa, de cambio respecto al exterior. Para el pensador italiano, Spinoza había iniciado una primera “fundación” de la metafísica, nueva y radical; una metafísica diferenciada de las otras de la modernidad pero estructuralmente ligada a ellas; por tanto, una

---

<sup>12</sup> A. Negri, *Spinoza subversivo*. Madrid, Akal, 2000.

propuesta innovadora, progresista, pero no revolucionaria. Durante la redacción de la *Ética*, en su interior, se produce una ruptura, que anuncia la anomalía. Spinoza, siembre según Negri, cambia de “fundación”, elabora otra metafísica que rompe con la anterior y, por tanto, con su tiempo; salta sobre el tiempo, deviene atemporal y, por tanto, nuestro contemporáneo.

Esta ruptura, este momento de la quiebra, se produce y manifiesta en la redacción de la *Ética*. Las partes I y II de esta obra responderían aún a la primera fundación, panteísta, emanantista, naturalista y neoplatónica; una metafísica que respondía a los resabios idealistas de la utopía burguesa, con su pretensión de armonizar lo privado y lo público, de coordinar la pluralidad de deseos individuales con la universalidad de derechos y principios ético-jurídicos. En esta metafísica la sustancia domina sobre los modos, ontológicamente empobrecidos al ser pensados como efectos de sucesivas determinaciones individualizadoras y, en consecuencia, efectos de sucesivas negaciones que implican sus carencias de ser, su menor potencia, su menor efectividad en el seno de la totalidad. Propositiones como la siguiente sirven de apoyo a Negri: “Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera”<sup>13</sup>.

Las partes III a V, en cambio, anuncian ya la creación de una nueva ontología materialista y revolucionaria, en la que los modos ganan presencia y potencia, tanto porque la pierden los atributos, vaciados ontológicamente, cuando porque se reformula la distinción *natura naturans* frente a *natura naturata*, perdiendo ésta su consideración de cosa acabada, sin vida creadora propia, y aquella su monopolio del ser oculto tras los modos. En su lugar aparece una ontología donde los modos recuperan toda la potencia y la sustancia es sólo la totalidad de los modos, su manera de combinarse, de luchar, de asociarse, de vivir. Los síntomas de esta nueva ontología aparecen en proposiciones como la siguiente: “Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ética*, I, xxv. Corolario.

<sup>14</sup> *Ética*, V, xxiv.

Negri llega a precisar, pues, que la ruptura se anuncia ya entre 1661 y 1665, fechas en que Spinoza redacta las partes I y II de la ética. Incluso considera la prop. XIII de la segunda parte el momento simbólico de anuncio de la crisis, donde se acentúa el materialismo y se desvela la posibilidad de constituir el ser desde la fuerza de los modos, o sea, de constituir la totalidad a partir de los individuos. Recordemos esta proposición: “El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa”<sup>15</sup>. Y el corolario: “De aquí se sigue que el hombre consta de un alma y un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos”<sup>16</sup>.

Pero, sobre todo, de algunas reflexiones del escolio: “Con todo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente”<sup>17</sup>.

Si creemos a Negri, esta *Ética II* anuncia la crisis. Las proposiciones XXXII a XLIV serían, según el italiano, reveladoras de esta tesis. Discutirla aquí nos alejaría de nuestro objetivo actual, aunque dejamos constancia de su relevancia.

La crisis anunciada en la *Ética* se acentuaría con la redacción del *Tratado Teológico-Político*, cuya redacción, como es sabido, interrumpió la de la *Ética*. El *Tratado Teológico-Político* fue publicado en 1670 (anónimo y en latín). Negri considera que en este texto ya se rechaza del iusnaturalismo y aparece una concepción de la sociedad civil “no como un traspaso de derechos, sino sólo como un desplazamiento de potencias, no una destrucción sino una organización más compleja de antagonismos”<sup>18</sup>. Spinoza, nos dice Negri, abandona la “mediación dialéctica”, iniciando así el proceso de ruptura. Y ésta culmina con la reanudación de la *Ética*, en concreto las partes III-V, y la redacción del *Tratado Político*. Así se

---

<sup>15</sup> *Ética*, II, xxiii.

<sup>16</sup> *Ética*, II, xxiii. Corolario.

<sup>17</sup> *Ética*, II, xxiii. Escolio.

<sup>18</sup> A. Negri, *La anomalía salvaje*, ed. cit., 141.

culmina el desplazamiento de la fundación emanantista neoplatonizante a la fundación materialista constituyente.

Para Negri el *Tratado Político* es “la obra que funda el pensamiento político democrático moderno en Europa”<sup>19</sup>. Y lo funda en ruptura con el pensamiento (pseudo)democrático. La tesis de Negri viene a decir que, estando en juego dos ideas de democracia, la liberal, que piensa el orden democrático mediado por el derecho y por la filosofía moral de los derechos del hombre solemnemente declarados y definidos (delimitados), y la “radical”, conforme a la vieja idea de autodeterminación, según la cual la legitimación política procede directa e inmediatamente de la voluntad del pueblo, sin mediación jurídica o institucional, la metafísica de Spinoza irrumpiría poniendo las pases ontológicas para pensar y fundar esta última. La peculiaridad de Spinoza sería que “en otras corrientes de pensamiento moderno, la idea de democracia no llega a concebirse en la inmediatez de la expresión política, sino que queda definida en forma de traspaso abstracto de la soberanía y de la alineación del derecho natural. Por el contrario, el carácter revolucionario de la propuesta política de Spinoza consiste en la conjugación entre el concepto de democracia y un iusnaturalismo radical y constructivo”<sup>20</sup>. La fascinación que Spinoza provoca en Negri tiene aquí su razón de ser: le permite pensar una democracia alternativa a la democracia liberal y, en rigor, a todas las formas de democracia que institucionalizan la acción política, pues en tal institucionalización reside la falsificación del poder inefable del pueblo, sustituido por el orden político jurídico.

La peculiaridad de la democracia de Spinoza, según Negri, está por tanto en el abandono de la mediación y de todo el discurso en que ésta se expresa: el pacto, los derechos naturales alienados, la representación, el aparato jurídico, los procedimientos institucionalizados... De ahí la contundente contraposición de Negri, y que se obstina en leer en Spinoza, entre estado de derecho y democracia. Esta es la idea clave de la anomalía: la defensa del poder del pueblo sin límites ni

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 37.

mediaciones, sin valores ni trascendentales, como simple expresión de su ser –su voluntad- legitimante.

Negri reconoce que el *Tratado Político* es un texto político; pero, por un lado, dice que “la metafísica es en Spinoza la política”; por otro, dice que, especialmente en los primeros capítulos, el *Tratado Político* desarrolla la metafísica. De ahí que lo convierta en el texto clave de su tesis y, de paso, en el lugar sagrado de su fascinación. Dice al respecto: “Tenemos así, en el *Tratado Político*, la conclusión de un doble camino filosófico: el primero, específicamente metafísico, que persigue las determinaciones del principio constitutivo del humanismo y lo conduce de la utopía y el misticismo panteísta a una definición de libertad constitutiva, sobre el horizonte del mundo; en segundo lugar, un camino, más propiamente político, que llega a la definición de esa libertad como potencia de todos los sujetos y niega, consecuentemente, en este terreno abierto y constitutivo, toda posibilidad de alienación del derecho natural, es decir, de la fuerza social del principio constitutivo”<sup>21</sup>. Ese doble camino confluye en la democracia, que para Negri, lo estamos viendo, es participación real, efectiva, sin alienación ni mediación, de los individuos, con su potencia, en la constitución y permanencia de la sociedad. La metafísica de Spinoza, la de la segunda fundación, que sustantiviza los modos y piensa la totalidad no como fuerza de fondo, como verdadera sustancia, sino como resultado global de la articulación de las potencias modales, podrá ser leída como la forma metafísica de enunciar la política democrática.

De ahí que pueda leer el *Tratado Político* como la apuesta spinoziana decidida por la democracia, hasta el punto de considerar irrelevante que precisamente este orden político no llegara a ser redactado por la contingencia de la muerte. A Negri le parece irrelevante tal ausencia, dado que la política, genuinamente la democracia, ya estaba pensada en la metafísica: “La democracia que teoriza Spinoza, como conclusión sistemática de su metafísica en el *Tratado Político*, no es una democracia que cubra y mistifique las relaciones de producción y que legitime las relaciones políticas existentes –sino que es una democracia que funda un hacer colectivo en el desarrollo de las potencias individuales y que, con ese

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 42.

hacer colectivo, construye relaciones políticas y libera inmediatamente de la esclavitud de las relaciones de producción”<sup>22</sup>.

Política y metafísica, en Spinoza, a los ojos de Negri, son meramente dos lugares donde decidir lo mismo: el lugar de la metafísica materialista, que lleva hasta el fin la desmitificación del principio constitutivo, que revela el origen de la potencia ontológica en los individuos, que pone la totalidad como resultado inmanente e inmediato de esas potencias; y el de la política democrática, que rechaza toda alienación de derechos naturales, toda renuncia a la propia potencia, toda sacralización de un orden ético-jurídico del poder, devolviendo la acción creadora de lo social a la acción espontánea de los individuos. Es difícil ser más claro y contundente.

Spinoza permite al pensador italiano pensar esa metafísica política y esa política metafísica, sobre todo ese Spinoza de la segunda fundación; de ahí su insistencia en su tesis hermenéutica de la ruptura interna, contra filólogos e historiadores<sup>23</sup>. Insistencia que, ciertamente, ya nos parecería provocadora y merecedora de análisis si nuestra pretensión fuera la de entrar en diálogo con el Negri filólogo, pero que, además, dada nuestra voluntad de descifrar las claves de su fascinación, nos parece digna de una reflexión ampliada. Esa “segunda fundación” explicita el vínculo profundo entre esa segunda metafísica y la política.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 42..

<sup>23</sup> Empecinamiento que puede explicarse desde el partidismo (que no creemos) o desde la fascinación de haber encontrado un lugar metafísico desde el que resolver su tragedia existencia. Porque es indudable que en el *Tratado teológico-político* menciona el pacto: “veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según la potencia y la voluntad de todos a la vez” (*Cap. XVI*). Podrá interpretarse en términos de renuncia hobbesiana o de voluntad general rousseauiana; o de otra manera genuina. Pero es una formulación del pacto. Por tanto, es una formulación de la alienación de los derechos naturales, aunque pueda mantenerse la idea democrática de identificación súbdito-ciudadano. Y, aunque ahora tendríamos que hacer una lectura más minuciosa y atenta, debido a las penetrantes tesis de Negri, sospechamos que en el *Tratado Político*, ciertamente más diluido, permanece la misma idea del pacto. Recordemos, por ejemplo, cuando dice: “cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derechos cuanto la propia sociedad es más poderosa que él (...) En consecuencia, cada ciudadano ni hace ni tiene derecho a nada fuera de aquello que puede defender en virtud de un derecho general de la sociedad” (*Cap. III, § 2*). Texto que se complementa con este otro: “Por consiguiente, no hay razón alguna que nos permita pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir; por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político” (*Cap. III, § 3*). Pero, repito, necesitaría una relectura más minuciosa de estos textos para contestar las posiciones de Negri.

### 2.3. *La multitud, el conatus y el poder constituyente.*

Negri se agarra como a un clavo ardiendo al término spinoziano de “multitud”. Consciente de que la democracia que reivindica no puede fundarse en ningún sujeto colectivo fuerte convencional (nación, clase), en tanto que son formas de identificación que acaban actuando como mediaciones (falsificaciones, limitaciones, sumisiones) del ser del individuo, encontrará en la “multitud” el referente que le viene a la medida. Parece evocar, sin duda, una realidad colectiva, una identidad o subjetividad diferenciada del individuo, condición de posibilidad de una democracia, pues ¿qué democracia, incluso qué orden político, podría darse sin ninguna identidad, por externa que fuera la determinación que la constituye?; pero, también sin duda, “multitud” alude a una colectividad de escaso orden, de escasa forma, de escasa determinación, de escasa identidad. Es más adecuado que “masa”, que parece encerrar formas de identificación irracionales y gregarias, y se presenta ontológicamente más débil en tanto determinación de la subjetividad. En todo caso, Negri se agarra a esta realidad inconcreta, indeterminada, performable, para fundar su idea de democracia. La “multitud” le sirve de sujeto, aunque sea un sujeto difuso, que alude a un colectivo de mínima identidad, a un todo de mínima estructura, si se quiere, a una totalidad mínima; una totalidad que, al mismo tiempo que permite pensar en su seno al individuo, como constituido por ella misma (como *natura naturans*), también permite que ella misma sea pensada como resultado de las interrelaciones cambiantes y espontáneas entre individuos (como *natura naturata*).

Negri lee en Spinoza, en su metafísica y en su política, el proceso de constitución democrática de la sociedad que las otras metafísicas y políticas modernas ocultan; un proceso que no es otra cosa que la prolongación en el tiempo del momento constituyente. La esencia de la democracia spinoziana, tal como la lee y la quiere el italiano, no es otra que la voluntad de continuidad del momento constituyente: “Se trata de concebir la relación entre el desarrollo de las *cupiditates* individuales y el constituirse de la *multitudo*: éste es el objeto de la política, el cual, en cambio, no es objeto ni de la moral ni de la religión. Pero éste es a su vez el sujeto de la política. A través de una dinámica autónoma, la *conditio* humana deviene *constitutio* política, y este paso implica, desde el punto de vista de



los valores, la consolidación de la *libertas* en *securitas*; desde el punto de vista de las dinámicas de la acción, una mediación entre *multitudo* y *prudencia*, es decir, una forma de gobierno”<sup>24</sup>.

La autonomía de lo político respecto a cualquier trascendental y cualquier *telos*, piensa Negri, sólo puede ser construida por la radical autonomía del sujeto colectivo. Y esta autonomía no sólo es incompatible con cualquier teleología o teología, sino también con cualquier reificación de la voluntad objetivada, con cualquier sacralización de un momento inaugural, tópicamente el del *pacto*, en el que se alienan los derechos, se instaura y sacraliza la mediación jurídico-moral, y la voluntad se condena a sí misma a servir a la institución, al asumir el imperativo de operar en su seno. Esa indeterminada e indeterminable voluntad constituyente que necesita Negri para evitar la falsificación y la entrega intrínsecas a la democracia institucionalizada, y que deposita en ese auténtico no-sujeto que es la multitud, la saca el pensador italiano de esa lectura de la metafísica spinoziana que rompe con la distinción ontológica entre sustancia y modos, entre *natura naturans* y *natura naturata*. Si en la vieja idea de Dios se identificaban pensar y ser, potencia y existencia, conocimiento y creación, así en el Spinoza de Negri aparece una ontología alternativa que, al superar las distinciones, evita las mediaciones. Para el italiano, la democracia radical del filósofo judío tiene la anomalía de no distinguir entre *potentia* (fuerza productiva en acto) y *potestas* (capacidad abstracta reconocida de actuar); distinción que implica necesariamente la subordinación de la primera a la segunda, la sumisión de la acción a las capacidades formales instituidas, lo que en el plano político se traduce en la sumisión de la acción política a las posibilidades o poderes instituidos, convencionalmente a los procedimientos jurídicos. Esa indistinción, que según Negri se explicita en el *Tratado Político* y que ya se alumbra en la *Ética*, es la “revolución metafísica” aportada por el judío. Si las dos primeras partes de la *Ética* estaban contaminadas por el panteísmo emanantista, que subordinaba el ser y la potencia de los modos a los de la sustancia, único fondo creador y sostenedor de lo finito, y a partir de la tercera se inicia el desplazamiento, será en el *Tratado Político* donde se produce la maduración materialista definitiva, rompiendo con el dualismo ontológico y

---

<sup>24</sup> A. Negri, *La anomalía salvaje*. Ed. cit., 43.

pensando el ser de la totalidad como constitución activa y radical de los individuos: “De hecho (en el *Tratado Político*) la relación entre poder y potencia queda completamente invertida, y sólo la potencia, constituyéndose, sólo la potencia de muchos, haciéndose constitución colectiva, puede fundar un poder. Un poder que, en este marco, no es contemplado como sustancia, sino como producto del proceso continuamente reabierto por la potencia de la *multitudo* hacia la constitución colectiva. Aquí el ser se muestra como inagotable fundación y apertura total”<sup>25</sup>. La idea de “multitudo”, podemos apreciar, se corresponde con esa idea de sustancia desdivinizada y desustancializada, que ya no es origen de los modos (individuos) y más eminente que ellos, sino una manera de nombrarlos como reunidos en una totalidad que no los excede, que ellos mismos crean con su acción.

Negri exprime todo el jugo a la metáfora de la “multitudo”. Si el contrato engendraba una nación o estado civil, una realidad política estructurada y jerárquica, donde el poder político instaurado robaba el lugar a la potencia constituyente del pueblo, el consenso ágil y precario, lleno de dislocaciones y quiebros, de antagonismos y reajustes, constantemente provisional y revisable, abierto siempre a la irrupción de la voluntad popular, manifiesta la creación permanente de formas de sobrevivencia de la multitud. La vida política puede así ser pensada como un constante rehacerse de la multitud a sí misma, un incansable recrearse, a veces violento, a veces trágico, pero sin que nunca sus creaciones adquieran un estatus de constancia, de legitimidad para permanecer en el ser, que implicaría un límite para la actividad libre de la multitud.

Obviamente, así pensado el orden social, los límites del poder derivan exclusivamente de los movimientos de la potencia ilimitada de la multitud. La multitud es así una especie de sujeto sin subjetividad, sin esencia, sin trascendentales ni transcendencias que lo conformen, sin fines ni causas, sin derecho ni deber. La multitud en el discurso de Negri es el paradigma del sujeto posible en el desubjetivado paisaje postmoderno, el sujeto que puede ser pensado a un tiempo como lugar del “poder constituyente” y como autocreación de ese

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 43.

poder; un sujeto que sólo puede ser pensado identificando –o al menos diluyendo la distinción entre ambas- la “natura naturans” y la “natura naturata” de la ontología spinoziana. Y esa identificación, o esa indistinción, aparece según el italiano en la segunda fundación de la metafísica del judío. Y, ciertamente, la idea de multitud de Negri se parece mucho al Dios spinoziano convenientemente desubjetivado.

Llegamos así a la raíz de la fascinación que Spinoza ejerce sobre Negri, concretada en esa idea recurrente de la *inmanencia sin mediación*, sin alienación, que el italiano embellece: “Nunca se da, en ningún sentido, transcendencia del valor en la filosofía spinoziana”. Lo que fascina a Negri del texto spinoziano es esa original articulación entre la potencia de acción individual, ontológicamente determinada y, por tanto, incorregible, y la necesidad de totalidad, la necesidad de colectividad; necesidad no nacida de ninguna esencia a realizar por el individuo, sino de su imperiosa necesidad de permanecer en el ser, nacida por tanto de la potencia misma del individuo.

Realmente es muy sugestiva esta interpretación de los dos momentos y lugares de elaboración de la tesis ontológica de la *inmanencia sin mediación*, el momento utópico, que se expresa en los dos primeros libros de la *Ética*, y el momento revolucionario, en el *Tratado Político*: la utopía de la metafísica spinoziana emanantista y neoplatonizante, con su sustancia y sus modos, con su identificación entre totalidad y multiplicidad; y la revolución de la segunda fundación, que supone una auténtica anomalía en el pensamiento moderno, que introduce una desmesura que fascina al italiano: en tanto que implica el rechazo de la línea hobbesiana que, en definitiva, se monta sobre la mediación y la sobredeterminación de un transcendental, concretado en la autoridad, y sobre la figura moderna de la soberanía; y en tanto que supone la asunción de la vía nueva, innovadora, de pensar el proceso desde la radical inmanencia, abandonando el plano de superficie (de la legitimación) y sumergiéndose en el de la creación, en el de la construcción de lo real (ontología)<sup>26</sup>. Lo que le fascina de Spinoza al italiano es, pues, el abandono del discurso legitimador –y la subordinación del discurso constituyente a lo legítimable- y su sustitución por el discurso ontológico autofundante y

---

<sup>26</sup> Esta tarea, según Negri, la llevaría a cabo Spinoza en los libros 3 y 4 de la *Ética*. Aunque esta tesis resulte confusa y no muy satisfactoria desde el punto de vista filólogo, no pierde atractivo y fecundidad.

autolegitimante. Sólo así se rompe con Dios, con todas sus figuras y formas de presencia; sólo convirtiendo al sujeto histórico en un trans-Dios, que ya no es referencia fija y fundante, ni motor inmóvil, ni *telos* último, ni *logos*, ni orden, sino eterna indeterminación, posibilidad siempre abierta, interminable rehacerse.

Pero así, visto con cierta distancia, parecen converger y reunirse Borges y Negri: el argentino ve en la metafísica del judío la posibilidad misma de la literatura, de la creación literaria, como misión demiúrgica, y el italiano ve ahí mismo la posibilidad de la política, de la creación revolucionaria, de la creación de mundos posibles. Aunque, es bien cierto, Borges y Negri sólo se acercan al converger sus miradas en la anomalía, en la fuente de la fascinación, manteniendo sin embargo alejados e incomunicados sus horizontes existenciales. Para Borges lo fascinante es ese espíritu capaz de crear infinitos mundos infinitos, ese Dios sin forma definida –y, por tanto, sin dogmas, sin imperativos, sin orden, sin razones, entregado a la tarea de pensar-crear, modelo demiúrgico reservado –aunque sea imaginariamente- al escritor; para Negri lo fascinante es esa materia sin forma ni *telos*, sin esencia ni destino, esa “multitud” eternamente abierta, capaz de autocrearse en infinitos pueblos infinitos, de aparecer y reaparecer rompiendo los andamiajes que usa para seguir, modelo de acción exclusivo de un poder constituyente que no se agota en sus metamorfosis ni se limita con sus propios límites; una multitud que hace de la contingencia y provisionalidad de su propia autodeterminación la manifestación de su poder y su libertad.

Negri, en tiempos de la definitiva muerte del sujeto, parece descubrir un nuevo sujeto, un sucedáneo resistente a la sospecha y refractario a la renuncia. Obviamente, ese sujeto no podía ser ya el individuo, ni la clase, ni la nación, que ya se han mostrado sobradamente en su realidad de modos finitos y limitados, en su calidad de determinaciones (y en Spinoza toda determinación es negación, es carencia, es debilidad de potencia); ese nuevo sujeto debía ser la multitud, la forma más indeterminada –por tanto, más infinita, más ilimitada, más incondicionada, más libre- del ser político. La lectura de Spinoza de Negri se nos revela así, a su vez, enormemente fascinante; la filosofía contemporánea, declarada la crisis de la ontología, huye al origen y reencuentra lo *apeiron* de Anaximandro, ahora no en el *kosmos* sino en la *polis*. En este juego especular de fascinaciones, nos llega la de

Spinoza, mediada por la propia de la interpretación de Negri, tan bella como arbitraria.

Efectivamente, la filosofía siempre ha tenido la tentación de asociar su historia con la de la humanidad, oscilando entre declarar ésta como mera manifestación de aquella o a la inversa. Creo que es innegable el atractivo de descifrar la realidad del cosmos o de la ciudad en el discurso de la metafísica del tiempo; hay en esa pretensión algo sagrado, sacerdotal y diabólico que atrapa al filósofo. Heidegger, no hace tanto, se despachaba con esa terrible tesis de que la técnica es la etapa final de la metafísica, de que nuestra época, caracterizada por la generalización de la dominación, es el resultado inevitable de un proceso que se decidió en una mala pregunta sobre el ser, una mala mirada sobre lo real, una farsa o usurpación de la voluntad de verdad por la voluntad de poder. Negri, subjetivamente el otro y lo otro de Heidegger, pero cediendo a la misma tentación, nos revela que, una vez descifrado los signos de los textos spinozianos, la evolución del capitalismo sigue el ritmo de la metafísica del judío. La crisis del capitalismo, nos dice, la crisis holandesa, exigiría el fin de la primera utopía liberal, expresada en la gran metafísica emanantista; el capitalismo, pues, impone su reconversión, su superación en la alternativa democrática radical, expresada en la segunda metafísica spinoziana. En la misma, los atributos pierden presencia y la relación sustancia y modos deviene mediata, expulsando todo residuo de mediación, lo cual simplemente expresa que en el orden democrático desaparecen las mediaciones político jurídicas, institucionales, procedimentales, entre los individuos y el ejercicio del poder. Para Negri, ese desplazamiento que en el plano ontológico implica el abandono de la distinción entre la totalidad sustancial y la multiplicidad modal, entre la *natura naturans* y la *natura naturata*, en el político expresa la superación entre poder constituyente y poder constituido, entre política y derecho, entre acción e institución; si en la nueva ontología lo absoluto corresponde al mundo, a su irreducible pluralidad, en la correspondiente política lo absoluto es la voluntad en acción infinitamente reversible del pueblo.

Puesta en relación la filosofía con su momento histórico, la ontología metafísica deviene ontología histórica, ontología constitutiva y creadora. Los modos que, en tanto que determinaciones (negaciones), cuanto más concretos eran más pobres

en ser, devienen ahora la potencia de los individuos constitutiva de la potencia de la totalidad. En la *multitud*, a diferencia del pueblo, del estado, de la clase..., los individuos forman la totalidad pero no están sometidos a su orden, a su esencia, a su ley; la acción de los individuos, su poder, su realidad, no están formalmente fijados ni subordinados a la “sustancia” que los trasciende, crea y sostiene; al contrario, desustantivada la sustancia, desrealizada, queda sólo como nombre de los individuos interrelacionado, como proceso o historia de estas interrelaciones. La totalidad, devenida multitud, es el nombre la acción finita de los individuos, finitud puesta fundamentalmente por la coexistencia. No hay ninguna fuerza, ni trascendente ni transcendental, que mueva y dirija la totalidad; su movimiento es inmanente y su dirección es resultado de las fuerzas individuales que se contraponen en su interior.

De ahí la relevancia ganada por la teoría spinoziana del *conatus* en la interpretación de Negri, quien revela con entusiasmo que no hay potencia de la sustancia, de la totalidad, que no sea la que proviene de los modos, de los individuos. El *conatus* permite a Negri dar cuenta de la constitución del ser, de todo ser, como causa inmanente; el *conatus* es “la función esencial de la esencia”, nos dice. Ciertamente, la teoría del *conatus* le permite sacralizar la inmediatez y la espontaneidad del poder, la creación sin fines ni motivos, la creación salvaje; y esto está en línea con su pretensión de fundar el poder constituyente del pueblo sin falsificaciones (sin alienaciones ni mediaciones). Claro está, para ese uso de la teoría del *conatus* debe silenciar otro aspecto de la misma, que está muy presente en el pensador judío, para quien el *conatus*, junto a la potencia de actuar del individuo, también expresa la inevitabilidad de su condición ontológica finita, que incluye la inevitable posibilidad de ser afectado por los otros. Para Spinoza, al menos ésta es nuestra interpretación, el *conatus*, la acción, no es una mera fuerza creadora, expansiva, incondicionada y contingente; por el contrario, responde a la necesidad, está provocada por la finitud, por los límites, por las carencias de todo ser concreto, de todo modo, impotente para darse a sí mismo el ser. Por decirlo de forma rotunda: el *conatus* nace de la lucha por el ser, por “perseverar en el ser”, y es por tanto intrínseca a los modos finitos, cuyo ser es siempre un ser amenazado por el mismo límite que le constituye. Se entiende, pues, que no es lo mismo una

fuerza creadora espontánea e incondicionada que una fuerza que responde a la finitud y la lucha por la vida. Negri ha de hacer abstracción de estos textos, de estos signos, en definitiva, ha de silenciar al otro Spinoza, para que el augurio sea bello: *conatus* como fondo metafísico del poder creador del pueblo, de su libertad absoluta e incondicionada.

De todas formas, aquí nos interesa menos juzgar el discurso de Negri que seguir la lógica de su fascinación. En este sentido, es obvio que el *conatus* había de devenir, y de hecho así fue, un centro especial de atención en la lectura spinoziana de Negri, por diversas razones, que conviene explicitar. En primer lugar, el *conatus* permite pensar la inmediatez ontológica y el rechazo de toda norma trascendental, que hemos subrayado como fundamental para los propósitos de Negri. Desde esta perspectiva la norma misma será pensada como efecto de poder, descripción de la resultante del juego de las pulsiones, al contrario de lo que ocurre en el discurso jurista, que supone la norma trascendental y basa la legitimidad de la acción en su sometimiento a los límites de la norma; desde la teoría del *conatus* el ser, la existencia, pone la esencia, pone la norma, pone el derecho.

En segundo lugar, esta metafísica permite abrir el horizonte de la intersubjetividad, que define la actuación de un sujeto múltiple, abierto, imprevisible y constituyente. Es decir, la presencia de la acción en la ausencia de normas desemboca en la interacción como proceso común; pero se trata de un proceso sin pactos, sin reglas, sin mediaciones, sin que responda a una subjetividad sustantiva. Es cierto que la “intersubjetividad” es un término confuso en nuestro tiempo, donde con frecuencia encubre o disfraza una subjetividad colectiva débil, un sucedáneo frágil del “espíritu de un pueblo”, o de “cultura”; en el caso de Negri la intersubjetividad no es un sujeto, sino la forma de existencia compartida por los individuos en la multitud. El *conatus* le permite a Negri dar cuenta de la identidad frágil, efímera, provisional, que permite pensar la libertad de un colectivo.

En fin, en tercer lugar, el *conatus* le permite a Negri estructurar la trama (*conatus-appetitus-cupiditas*) en que se teje la tensión entre la esencia y la

existencia<sup>27</sup>. La *cupiditas* es apetito consciente, síntesis de *conatus* (físico) y *potencia mentis*, y expresa el movimiento de desarrollo y superación continuos, fácilmente traducibles a movimiento de liberación. Negri puede pensar el despliegue del *conatus* como el infinito movimiento de emancipación humana: “puesto que la acción ética está constituida por la potencia misma que define lo infinito, lo infinito no será simplemente “organizado” por la acción ética, como un objeto por un sujeto, sino que se presentará más bien como una organización estructural de la ética, del sujeto y del objeto, en su adecuación –infinito, expresión de la potencia infinita, organización de la potencia: estos son los elementos intercambiables en la gran prospectiva del actuar humano”<sup>28</sup>

La fascinación que ejerce sobre Negri la teoría spinoziana del *conatus* está ligada a su preocupación por la idea de “poder constituyente”. O, para ser más precisos, a su preocupación por justificar la presencia de la fuerza, y de forma particular la acción revolucionaria, en la política. “Hablar de poder constituyente es hablar de democracia”, nos dice Negri al comenzar uno de su más relevantes textos<sup>29</sup>. El poder constituyente es el único poder absolutamente libre, abre un nuevo tiempo, niega el anterior (y lo allí constituido) y se prolonga en el futuro. Pero, ¿con qué legitimidad?, podríamos preguntarle. Para Negri está claro: es libre porque no necesita legitimación, porque está más allá del bien y del mal; si se prefiere, su legitimidad es su ser, su poder ser y permanecer en el ser, su mera presencia como lucha por perseverar en el ser, de acuerdo con la Proposición VI de la *Ética III*. Es decir, en coherencia con la posición que venimos describiendo, Negri concluye la necesidad de pensar la política en términos de voluntad de poder y de revolución permanente. Negri lo repite sin cesar: hablar de poder constituyente es hablar de revolución; y es, por tanto, hablar de hacer la historia, de crearla.

---

<sup>27</sup> Seguimos el análisis de Éric Alliez, « Spinoza au-delà de Marx », en *Critique*, n° 411-412 (août-sept. 1981) : 812-821.

<sup>28</sup> A. Negri, *L'anomalia selvaggia, saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milan, Feltrinelli, 1981, 42.

<sup>29</sup> A. Negri, *El Poder Constituyente: Ensayo sobre las Alternativas de la Modernidad*. Madrid, Edic. Libertarias, 1994.



Lo más curioso, y precisamente lo que aquí nos interesa, es que el pensador italiano encuentre su inspiración, o su refugio, en uno de los pensadores que, al menos en la representación historiográfica tradicional, parecía más ajeno a la historia, como realidad contingente, y al poder, como constante presencia, y a su vez más identificado con aquella pretensión de distanciamiento y comprensión que encierra su imperativo de pensar el mundo *sub especies aeternitatis*. Forzando o seleccionando los textos, Negri logra ver en Spinoza a sí mismo al presentarlo como pensador de este poder fundacional ilimitado, de esta potencia creadora irreducible a *potestas*, a poder formal. Y no es el italiano el primero en descubrir esa imagen; Deleuze lo ha visto con claridad al señalar que el Dios de Spinoza no concibe en su entendimiento ningún posible sin realizar, ni su creación es un acto de voluntad que realiza algo ya pensado. El suyo no es un poder de hacer o no hacer lo posible-pensado, no es un poder mediado por una decisión analítico evaluativa y, por tanto, por alguna razón, sino potencia idéntica a su esencia, donde pensar y hacer se identifican, donde poder y ser comparten el mismo horizonte ontológico. Dios es causa de cuanto se sigue de su esencia, y no puede no serlo, enfatiza Deleuze; y no puede no dar el ser a lo posible (a lo dado en su esencia), pues si está en ésta ya es<sup>30</sup>. Ciertamente, nos recuerdan Deleuze y Negri, Spinoza dice que “toda potencia es activa, en acto”; que toda potencia es acción. Pensar la potencia como potencialidad, como posibilidad aplazada, pertenece a otra metafísica, pero no a la spinoziana, y desde ella se puede decir que el pueblo tiene el poder (es soberano) sin ejercerlo; que detenta el poder, en tanto que poder constituyente, pero no lo ejerce, en tanto que poder constituido. Esa es la metafísica que Negri quiere silenciar y que, a su entender, ya silenció Spinoza.

Se comprende que le vaya bien a Negri esta idea según la cual la potencia es en acto o no es para construir la suya de poder constituyente. También lo piensa como siempre en acto, y no como instalado en el origen y cerrado, subsistiendo como referente de legitimación; también lo piensa como tendencia espontánea a perseverar en el ser, y no como realización de un ideal, como acción mediada. Lo

---

<sup>30</sup> Ver Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets Editores, 1984, especialmente el Capítulo 2. También puede verse su clásico *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona, Muchnik, 1966)

piensa, como el *conatus*, como pasión creadora, realizadora, espontánea, alegre, inocente, inconmensurable con cualquiera de sus formas y metamorfosis. Tal vez contagiado por la fuerza y el atractivo de la idea foucaultiana, acabará pensando el poder constituyente desde la metafísica del poder del francés. Lejos de pensarlo como efecto (definido, limitado, pautado) de la política, lo pensará como constituyente de la misma, abriendo su campo de acción, dibujando su tablero y sus reglas. El poder constituyente funda y sostiene la política, especialmente la política democrática; su silenciamiento, su descanso, tendría los mismos efectos que si la sustancia spinoziana, tras crear los modos, cortara su vínculo con ellos, les retirara su sostenimiento, o sea, su permanencia en el ser. Como en el pensador judío, dado que se necesita la misma fuerza para crear que para mantener en el ser, el poder constituyente es necesario para que la política siga siendo política democrática; su desaparición, su silenciamiento, su cosificación, convierte la política en poder despótico, actuación arbitraria, dominio burocrático.

#### 2.4. Spinoza, actual

En su trabajo “Spinoza: cinco razones para su actualidad”<sup>31</sup>, la fascinación spinoziana de Negri llega a límites de exaltación increíbles, que le arrastra a usar un lenguaje oracular, iniciático, no fácilmente inteligible. Algunos ejemplos de este lenguaje esotérico, transparente en las siguientes citas, nos servirán para ir cerrando esta reflexión. “La actualidad de Spinoza –nos dice- consiste *ante todo* en esto: el ser no quiere someterse a un devenir que no detenta la verdad. La verdad se dice del ser, la verdad es revolucionaria, el ser es ya la revolución (...). El devenir manifiesta su falsedad frente a la verdad de nuestro ser revolucionario. Así, pues, no es casual que hoy el devenir quiera destruir el ser y suprimir su verdad. El devenir quiere aniquilar la revolución”<sup>32</sup>.

Creo que, bajo este lenguaje iniciático y oscuro, aflora una honda y sincera preocupación: la preocupación de Negri por la falsificación y el vaciamiento del ser-

---

<sup>31</sup> Fue publicado por primera vez en francés, con el título “La théodicée dialectique comme exaltation du vide”, en *Cahier 14*, de la revista *Confrontation* (París, Aubier, otoño de 1985, 175-181). En castellano en A. Negri, *Spinoza subversivo*. Madrid, Akal, 2000, 29-36.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 29.

revolucionario en un mundo hegemonizado por las mediaciones, por los poderes, por las instituciones; un mundo que exige-impone que incluso la praxis revolucionaria se ejerza en claves de alienación, sean las propias de los ideales, utopías, derechos, dialéctica de la historia, sean las más groseras de los procedimientos, el derecho positivo, los criterios y métodos de las ciencias instrumentales, en fin, las estrategias que ahogan la espontaneidad. Toda esta red de instituciones cumple su papel oculto de silenciar la negación, de encajar la fuerza creadora en el lecho de Procusto de lo posible consensuado. El “devenir”, el progreso, en este último texto citado, designa la presencia del transcendental sometiendo, gestionando, domesticando o silenciando la potencia, que sólo se da en el ser, en la inmediatez, fuera del orden y del tiempo. Y en esa consciencia de vivir en el simulacro, o en la angustia no conceptualizada que el ser humano sufre en su existencia, Negri descubre a Spinoza, su actualidad, su modernidad, su eternidad: “Spinoza está presente hoy por la misma razón por la que ha sido considerado, justamente, el enemigo de todo el pensamiento moderno. Es la plenitud del ser contra el vacío del devenir. Spinoza es de nuevo *Ursprung*, fuente, despertar originario”<sup>33</sup>. Descifrado el enigma, regresa la esperanza, aunque sea la esperanza iniciática de una nueva religión, la religión de siempre, la religión que negó todas las religiones: “¿Cómo reafirmar la esperanza de la vida y de la filosofía sino siendo spinozistas? Ser spinozistas no es una determinación; por el contrario, es una condición. Para pensar es preciso ser spinozista”<sup>34</sup>.

Si esta posición de Negri es auténtica, y no mera diversión literaria, habremos de reconocer que, sea cual fuere su valor de verdad, su lectura de Spinoza le ha valido la pena. De la terrible soledad teórica del pensador revolucionario que ve con lucidez que la realidad se vuelve extraña a su voluntad, refractaria a su mensaje, imperturbable a su acción, se pasa al resurgir de una nueva aurora que no sabemos si anuncia el origen de un cambio real, pero sí el de una nueva conciencia –o una nueva evasión- más tolerable. Cuando se puede decir con apariencia de convicción que “Spinoza es la cifra de una revolución acontecida. Es la imposibilidad de destruirla sin destruir el ser. Es la necesidad, para la libertad, de

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 31.

determinar la elección histórica decisiva –elección del ser, elección del lugar desde el cual hacer que emane una libertad completamente desplegada”<sup>35</sup>...; cuando se dicen cosas así uno ya se siente dentro de Dios, dentro de esa potencia que, por infinita, ha borrado de la realidad la culpa, la mala conciencia y la mala fe; cuando se vive en Dios ya no hay mal ni bien. No sé si esto es realmente ver las cosas “sub specie aeternitatis” o “sub specie inmedietatis”, aunque en la metafísica converjan, pero presiento que en ese lugar se consigue la paz.

Cuando se llega a esta unión con Dios hasta las apariencias existenciales pasan a simbolizar aspectos del bien infinito, llegando a decir que esa actualidad, esa modernidad –diríamos, esa necesidad eterna- de Spinoza se manifiesta en “el heroísmo de su filosofía”, en su reconciliación definitiva con lo real: “No los furores heroicos de Giordano Bruno, ni el vértigo pascaliano, sino el heroísmo del buen sentido en la revolución, a través de y en la *multitudo*, de la imaginación y del deseo de libertad. Un heroísmo recio, que no se torna en modo alguno en fanatismo, sino que exige ser fuerza lúcida y sencilla de aclaración; un heroísmo que no da nada en las aguas atormentadas del devenir, sino que afirma una especie de derecho natural revolucionario. Es el heroísmo del descubrimiento intelectual y de su irreversibilidad teórica, basado, no en la voluntad, sino en la razón. Lo encontramos en Machiavelli y en Galileo, en Marx y en Einstein. No es arrogancia o sentido del honor, sino alegría de la razón. Spinoza instala esa dimensión alegre en la metafísica...”<sup>36</sup>.

No creemos que la fascinación spinoziana de Negri deba responder necesariamente a fines instrumentales; pero es muy patente la complicidad que establece entre la revelación de la verdad que lee en el texto spinoziano y su compromiso político práctico, compromiso ciertamente anterior a la revelación. En Spinoza ha encontrado la *metafísica*, más que la política, con que pensar su posición revolucionaria. Ese vínculo instrumental, sobre el que vale la pena seguir pensando, nos parece incuestionable; pero sería gratuito reducir su fascinación spinoziana a la mera instrumentalidad de su metafísica. Ni siquiera bastaría

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 35-36.

reconocer que, además de servirle Spinoza para pensar su posición política, su lectura le habría hecho modificar la misma, habría provocado “descentramientos” y “dislocaciones” en sus representaciones originando una política nueva o renovada. Seguramente esto es también cierto, pero no agota el contenido de su fascinación. Ésta rebasa en mucho los efectos derivados del uso instrumental de la teoría, del uso político de la filosofía. Tras toda fascinación, si es sincera, siempre hay algo de misterio, algo que escapa a la conciencia del autor y a las explicaciones pragmatistas de sus críticos.

A mi entender, Negri vive atrapado por la relación entre la revolución y el tiempo; le inquieta el tiempo (las condiciones) de la revolución, pero también sus tiempos, sus ritmos, su gestión. Es aquí donde se teje la lógica oculta de su reflexión. ¿Cómo no referir la revolución a un tiempo sin caer en el izquierdismo infantil? Pero, introducido el tiempo en el pensamiento de la revolución, nos precipitamos en las mediaciones, y así en su silenciosa negación. Tal vez esta sea una vía de la fascinación que siente por Spinoza, quien le proporciona –a él, y tal vez no a nosotros- la posibilidad de salir del laberinto al poder pensar, así lo cree, la revolución sin tiempo y sin tiempos. Aunque no lo explicita, subyace en esta huida hacia Spinoza una larga y dramática historia del marxismo y del movimiento obrero; subyace en el corazón de Negri, con heridas aún vivas, el conflicto entre dos maneras de pensar la revolución: como estrategia leninista diseñada por el partido comunista, que posee la ciencia de la revolución y que, por tanto, gestiona los tiempos (de luchas y de alianzas, de pasos adelante y hacia atrás, de agudización de contradicciones y de resistencia), y como movimiento (trotskista, luxemburguista) de masas espontáneo, sin mediación alguna de la ciencia de la revolución ni de sus gestores, los partidos, afirmando su legitimidad por su mera presencia, sin mediación de un proyecto o una moralidad trascendentes. Spinoza le permite a Negri pensar la revolución como proceso en acto, permanente, sin presencia del tiempo (y, por tanto, sin presencia de los gestores del tiempo, los partidos, ni de sus aparatos de gestión, como la ciencia marxista, la estrategia, la dialéctica de la historia...).

A nuestro entender, a Negri le fascina esta metafísica sin tiempo, que le sirve para decidir de forma definitiva en esa confrontación sangrienta entre estrategias o

vías revolucionarias. Y le fascina esa metafísica contra su tiempo, pues la modernidad que se está abriendo va de la mano de la metafísica del tiempo, de la historicidad, del historicismo; metafísica de su tiempo, orgánica, adecuada a un orden de vida basado en las mediaciones, en las alienaciones, exigencias de una existencia administrada, gestionada. Para el pensador italiano la cadena dominación-administración-mediación-transcendental, aunque no lo explicita con este esquematismo, expresa el tiempo del capitalismo; su metafísica es la de Hobbes, la de Rousseau, la de Kant y la de Hegel. Frente a ellas está la de Spinoza, que al prescindir del tiempo rompe con su tiempo y rompe con su reproducción, se enfrenta a su tiempo y anuncia la necesidad de la revolución. Esa es la “anomalía salvaje”.

Sólo nos queda, para cerrar esta reflexión, dejarla abierta con nuevas preguntas. No podemos dejar de lado una sospecha que nos inquieta. ¿Acaso esta fascinación de Negri, localizada en la política, no ha traspasado los límites de su origen e irrumpido en la literatura? ¿Acaso el problema no se ha travestido y desplazado de la posibilidad misma de cambiar el mundo a la posibilidad de imaginarlo? ¿No reside hoy la tragedia del revolucionario no tanto es su incapacidad de transformar el mundo cuanto en su impotencia para pensar la alternativa? Porque, si así fuera, y hay muchos datos y argumentos que podríamos aportar en este sentido, aunque aquí no lo haremos, nos encontraríamos que Negri ha encontrado en Spinoza, por una vía más compleja e indirecta, lo que encontró Borges. Las dos fascinaciones, cada una con su secreto, acaban identificándose, y esa coincidencia nos lanza un reto: ¿Es Spinoza el lugar y el límite desde donde pensar el mundo de quienes no se resignan a conocerlo, sino que sienten la pasión de crearlo, no importa aquí si real o imaginariamente? Dejemos las respuestas para otros, o para nuevas ocasiones.