

Las luchas sociales en democracia: Pettit frente a Spinoza, de la disputa al conflicto*

Social Struggles in Democracy: Pettit Versus Spinoza, From Dispute to Conflict

DOI: 10.0031/RACP.10379959

Christophe Miqueu*

Université de Bordeaux
Francia

Fecha de recepción: 16-06-2023

Fecha de aceptación: 20-09-2023

Resumen

El presente trabajo busca analizar el aspecto republicano del pensamiento de Baruch Spinoza a partir de un ejercicio comparativo con la filosofía de Philip Pettit. Para ello, se restituye la concepción republicana de la libertad como no dominación. Luego, se aplica dicha concepción de la libertad para ver cómo ella encaja en la concepción spinoziana. En tercer lugar, se recupera la reflexión republicana de Pettit. Por último, se estudia la filosofía política de Spinoza para marcar las similitudes y diferencias con la propuesta de Pettit, señalando lo innovador de la teoría del autor holandés.

Abstract

This work seeks to analyze the republican aspect of Baruch Spinoza's thought from a comparative exercise with the philosophy of Philip Pettit. For this, the republican conception of freedom as non-domination is restored. Then, this conception of freedom is applied to see how it fits into the Spinozian conception. Thirdly, Pettit's republican reflection is recovered. Finally, Spinoza's political philosophy is studied to mark the similarities and differences with Pettit's proposal, pointing out the innovativeness of the Dutch author's theory.

Palabras clave: Pettit; Spinoza; libertad; republicanism; democracia; conflicto.

Keywords: Pettit; Spinoza; Freedom; Republicanism; Democracy; Conflict.

* Este artículo apareció originalmente en Eva Debray, Frédéric Lordon y Kim Sang Ong-Van-Cun (dirs.), *Spinoza et les passions du social* (2019). Agradecemos tanto al profesor Christophe Miqueu como a Éditions Amsterdam por permitir la traducción y la publicación de este trabajo. Traducido por Gonzalo Ricci Cernadas (correo: gonzernadas@gmail.com).

* <https://orcid.org/0009-0006-0835-4024>. Correo electrónico: christophe.miqueu@u-bordeaux.fr

I. Introducción

El punto de partida de esta reflexión cruzada entre Pettit y Spinoza proviene de la lectura republicana que propuse del filósofo holandés en el marco de mi tesis¹ y, por lo tanto, del interés intelectual que entiendo que existe en acercarse al Spinoza que propuse redescubrir al principal teórico del republicanismo contemporáneo, Philip Pettit. Comenzaré, así, por focalizarme no en sus diferencias sino más bien en los puntos en común que los une: el de pertenecer a una misma tradición filosófica cuya historia se remonta hasta la Antigüedad. Esta unidad filosófica es reconocida por Pettit, además, a partir de su esfuerzo, en la línea de trabajo de la Escuela de Cambridge, de apoyarse, en la primera parte de *Republicanism* (2010), en la historia de la idea republicana para presentar la tradición antigua del pensamiento en la cual se inscribe su reflexión. Ahora bien, desde Eco Haitsma Mulier hasta Jonathan Scott, pasando por Raia Prokhovnik y Jonathan Israel, ya no quedan más dudas de que la filosofía de Spinoza se inscribe, tanto en su contexto (el de la República de las Provincias Unidas) como en sus principios, en el corazón de esta filosofía republicana histórica, la cual Pettit propone revelar a nosotros, los contemporáneos.

Esta filosofía republicana spinozista tiene como singularidad impulsar un vocabulario absolutamente original que la distingue claramente de las referencias republicanas de su época, particularmente del republicanismo inglés. Articulando su análisis en torno de la centralidad clásica otorgada a la razón para comprender el mundo social, los republicanos ingleses desarrollaron una antropología optimista que permitía concebir a la ciudad republicana en términos racionales, de la cual la *Océana* de Harrington es el ejemplo más ilustrativo. Spinoza, al contrario, se concentra en una economía de las pasiones, inscribiéndolas en el seno de las relaciones sociales y proponiendo un republicanismo fundado sobre una dimensión antropológico-social totalmente distinta, ya que destaca el estado de las relaciones reales entre los individuos animados, en primer lugar, por su utilidad propia, la cual puede ser racional pero que frecuentemente no lo es (Miqueu, 2012, pp. 269-327).

En la intersección de la antropología y de la filosofía social, moral y política, podemos ver, así, aquello que permite distinguir dos pautas de la comprensión de la dinámica democrática y de la construcción social y política para la filosofía republicana, dos líneas que se encuentran, efectivamente, en la finalidad política buscada, en la realización y en la promoción del interés general, en el corazón de la definición de lo que es la cosa pública, pero que se distinguen en relación a los desarrollos propuestos: una, privilegiando la lógica del consenso y la práctica deliberativa de la disputa; la otra, privilegiando el conflicto y el recurso a las masas, comúnmente dejadas de lado al ser consideradas como peligrosas, como modalidad inherente de la construcción democrática.

¹ La cual ha sido publicada: Miqueu (2012).

II. La no dominación como ideal

Comencemos así por lo principal: el principio de no dominación. Sabemos que se trata de un punto de partida de la filosofía política y social de Pettit. La no dominación, tal como el autor de *Republicanismo* la teoriza, es el ideal comunitario buscado por toda la sociedad política y, al mismo tiempo, el *leitmotiv* que encontramos en toda la historia de la filosofía republicana para definir la libertad común. Su toma de posición teórica se hace alrededor de otra manera de comprender la libertad política distinta de la hoy dominante, nuestros contemporáneos liberales que él inscribe en el cuadro del debate reabierto por Isaiah Berlin (2019) a fines de los años 1950. Retomando a su manera la distinción propuesta en el siglo pasado por Benjamin Constant (2020) entre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”, Berlin opone una concepción “negativa” de la libertad según la cual un individuo sólo puede ser libre bajo la condición de que ninguna traba obstaculice su voluntad, es decir, es independiente, y una concepción “positiva” según la cual un individuo sólo es libre si se encuentra determinado racionalmente y no afectivamente a actuar, es decir, si se domina a sí mismo. Berlin toma partido, como Constant, por la primera de las dos concepciones, juzgando a la segunda como potencialmente liberticida. La primera forma de libertad se encuentra en la base del Estado denominado como “liberal”, mientras que la segunda es el fundamento del Estado llamado como “populista”.

Ahora bien, tanto una como la otra de estas dos filosofías de la libertad y del Estado ocultan una tercera, aquella que, para Pettit, se encuentra en el basamento de la filosofía republicana desde la Antigüedad, a saber, la “libertad como no dominación”, principio de toda República (Miqueu, 2006). Esta tercera concepción de la libertad comparte la idea de no interferencia, pero en términos diferentes de los del pensamiento liberal. Es libre, para el filósofo republicano, cualquier individuo que no se encuentre sometido a ningún otro. Aunque los liberales se contenten con oponer la libertad y la limitación, los republicanos oponen la libertad y la sumisión. Toda forma de esclavitud, incluso mientras no se traduzca en una coerción explícita (como el caso en el que el amo decide no imponerle nada al esclavo), es contraria a la libertad. El simple hecho de que otro pueda hacer uso de su voluntad para interferir sobre la mía de manera totalmente arbitraria, incluso si no lo hace, es suficiente para designar a la situación como una contraria a mi libertad. Dicho con otras palabras, no es la interferencia en sí misma lo que los republicanos combaten —porque pueden existir interferencias racionalmente aceptables, e incluso justas, a mi libertad si, por ejemplo, responden a una exigencia de poder público—, sino la dominación, es decir, el hecho de que una voluntad distinta a la propia tenga la capacidad de imponerse arbitrariamente a la mía. La libertad como no dominación insiste en el rechazo de toda interferencia arbitraria. En este sentido, ésta no es una libertad positiva porque le otorga al

individuo la posibilidad de determinar aquello a seguir en el curso de su existencia según él. No ser amo significa, a la vez, no sufrir obstáculos arbitrarios a las elecciones propias y no ser dirigido en las elecciones de su vida.

Resulta de allí una relación con la ley común absolutamente singular que ni los defensores de la libertad negativa ni de los de la libertad positiva han podido concebir. Para los primeros la ley es, en efecto, necesariamente una constricción que viene a obstaculizar el libre despliegue de mi voluntad. Para los segundos, la ley condiciona mi voluntad al orientarla hacia una cierta concepción del bien común. A pesar de su oposición ideológica clara, ninguna de esas concepciones impide que la ley se reduzca a la del más fuerte: el más fuerte se encuentra, en un caso, en el hecho de que es verdaderamente libre quien hace lo que le place; el más fuerte se encuentra, en el otro, en que alguien puede imponer a todos los demás su concepción del bien. Para los republicanos, la comunidad política es, por definición —y así debe ser— el lugar donde solo reine la ley y donde la fuerza esté excluida, ya que la ley expresa la existencia real de la libertad. Para decirlo de otra manera, no hay libertad más que por la ley, porque sólo la ley asegura el fin de la dominación. En efecto, es la ley la que resguarda a cada uno la ausencia de relaciones de fuerza en las relaciones interindividuales y, así, la posibilidad de realizar elecciones en la vida sin ser determinados, incluso ser esclavizado por sus decisiones. Así, si la no dominación es el fin de toda la ley, la ley es una interferencia justa, porque racionalmente se encuentra justificada a los ojos de todos como aquello por lo cual una comunidad política tiene una existencia efectiva, la cual debido a que corresponde necesariamente con el interés general, garantiza la libertad que los ciudadanos de una república comparten colectivamente.

III. La realidad de la lucha contra la dominación

En Spinoza, la concepción del derecho de naturaleza y la economía de los afectos que él vehiculiza otorga un sentido absolutamente singular y diferente de Pettit a la no dominación. Con relación a la ley, si garantiza la búsqueda del interés general es a título de una concepción del interés totalmente particular sin reducir, por ello, a la nada a las relaciones de fuerza en el seno de la sociedad².

Mientras hablamos de la no dominación en Spinoza, en el sentido republicano del término utilizado por Pettit —dicho de otra manera, de comparar el redescubrimiento de Pettit con la realidad de los trabajos de un filósofo republicano como Spinoza, que se supone que representa a la tradición neo-romana que Pettit, junto con Skinner, redescubre—, nos

² Para un desarrollo más amplio, *cfr.* Miqueu (2012, pp. 269-327).

encontramos frente a una primera dificultad: primero, que es la dominación, antes que la no dominación, la cuestión en Spinoza. Dominación que es necesario entenderla como motivo natural de una lucha inmediata y en todos los instantes contra todas las formas que toma la opresión, lo cual es así para Spinoza que el cuadro natural del hombre no es el centro de la naturaleza y que la potencia natural permanece ficticia para el hombre aislado que depende siempre del poder de otro, más potente que él:

Ahora bien (por el § 9 de este capítulo), en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula (Spinoza, 2010, p. 98).

No obstante, debe precisarse un elemento particularmente crucial, ya que hablamos de la dominación en Spinoza para comprender esta cita. Este elemento reenvía al artículo nueve, capítulo dos, el cual refiere dicha cita, que introduce una distinción decisiva entre el hombre que es jurídicamente autónomo (*sui juris*) y el hombre que depende jurídicamente de otro (*alterius juris*) (Spinoza, 2010, p. 95). Este último se encuentra bajo la dependencia del poder de otro, mientras que el primero sólo depende de sí mismo “en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en canto, en general, puede vivir según su propio ingenio” (Pettit, 2010, p. 95). Si entonces tenemos en mente las deducciones de la tercera parte de la *Ética*, comprendemos así que, si los hombres en el estado de naturaleza buscan continuamente protegerse contra la opresión, ellos buscan también permanecer bajo el dominio de sus semejantes. Cada uno dedica su tiempo a intentar dominar al otro al esforzarse de escapar de su dominación. La lucha natural contra la dominación es sin duda una lucha por la dominación, que hace que “los hombres son enemigos por naturaleza” (Spinoza, 2010, p. 98)³. En el estado social, donde la naturaleza de los hombres permanece siempre igual, es solamente la posibilidad de dominar lo que se encuentra permitido o no según una relación de fuerza definida por las leyes dictadas por una potencia

³ El párrafo continúa así: “el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que debo guardarme más” (Spinoza, 2010, p. 98).

pública lo suficientemente fuerte para regular o no las relaciones de fuerza naturales interindividuales.

Dicho de otra manera, Spinoza hace de la cuestión de la dominación el centro de gravitación de su reflexión sobre el derecho natural y la emancipación humana (la salida de toda dependencia), la primera de las consecuencias de un derecho natural real, es decir, deviniendo más potente y teniendo por efecto la construcción progresiva de una racionalidad inmanente. El combate de todos contra todas las formas de dependencia es común con los republicanos de su época, por ejemplo en Inglaterra, pero el cuadro o la grilla de lectura filosófica propuesta para hacer inteligible ese combate, desde un punto totalmente antropológico, es muy diferente. Unos, y Pettit se inscribe en esta línea del republicanismo inglés, toman como punto de partida la libertad, mientras los otros la rechazan en tanto que sólo pueden concebirla en términos de conquista en un contexto donde sólo las relaciones de dominación constituyen la realidad de las relaciones interindividuales, aunque, al final, el derecho natural, en el corazón de lo social, “no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni a absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito” (Spinoza, 2010, p. 95).

También, contrariamente al republicanismo inglés que se esfuerza por destacar el fundamento del poder republicano, Spinoza excluye de entrada toda idea de legitimidad de su teoría política. La dominación, y la relación de fuerzas que resulta del seno de la multitud, descansa sobre este punto de partida. Contrariamente a las denuncias de aquellos que se ocupan del “país de Utopía”, la sociedad es, primero, una comunidad pasional de intereses propios, y es en esta prolongación del interés individual que se construye el interés social y colectivo. Dicho de otra manera, los individuos buscan primero su interés antes de considerar el interés común y no consienten a interesarse más que en la medida en que uno u otro se conjugan en el cuadro de la comunidad. La racionalidad inmanente es sólo una consecuencia del aumento de la potencia que entraña la perseverancia de su existencia individual en un cuadro colectivo seguro. La idea de legitimidad no tiene así ningún sentido a ojos de Spinoza para juzgar el gobierno de los hombres, incluso si fuera republicano, porque sólo cuenta la potencia que define el derecho de cada uno, aunque en el nivel social y político sólo cuenta la potencia pública que determina a los ciudadanos a hacer del interés común su interés propio. El lugar donde reina la ley incluye la fuerza, en tanto la ley garantiza el fin de la dominación de uno sobre otro en beneficio de su propia dominación sobre todos. Ella es la potencia necesaria

de la cual dependen todas las demás potencias, dentro de las cuales están, principalmente, la de los ciudadanos.

En conjunto, el tono y la diferencia parecen bien dados: son dos concepciones diferentes de la organización social y de la democracia los que parecen subyacentes en los dos republicanos separados por más de tres siglos, uno que excluye el conflicto en beneficio, podemos ver, del consenso deliberativo para la elaboración de la ley común, el otro que lo incluye como elemento constitutivo e inmanente de la definición de derecho común y del proceso de auto-constitución democrática.

IV. La comodidad intelectual de un ideal dinámico: consenso social y proceso deliberativo

Es confrontando estas concepciones que entrañan dos visiones diferentes de lo social que aparece aquello que distingue a Spinoza de Pettit y el suplemento de inteligibilidad del mundo social que aporta, según nosotros, la filosofía de Spinoza. En efecto, debido a su concepción de la libertad, Pettit desarrolla una reflexión institucional cuyo fin es promover el ideal de no dominación. El proyecto republicano es un proyecto de maximización de esta no dominación que se concibe como un “bien comunitario”, es decir, “un bien que tiene un carácter a la vez social y común” (Pettit, 2010, p. 354). Y Pettit explica así esta doble dimensión:

Es social, en la medida en que su realización exige que la gente se implique en la mutua interacción intencional; es común, en la medida en que sólo puede realizarse para uno, si se realiza para algunos, o incluso para todos (Pettit, 2010, p. 354).

Dicho de otra manera, implica una interacción común que pasa esencialmente por el lenguaje racional a nivel individual y a nivel colectivo por la existencia de una potencia pública a la cual cada uno se encuentra ligado y que se relaciona con la promoción de ese bien común. El mundo social y político está así, de hecho, orientado hacia este ideal buscado en común y la pregnancia del carácter institucional hace que los individuos, en su vida concreta, tengan la tendencia a evaporarse más allá de las normas institucionales.

Fijando, así, un fin político a alcanzar, un ideal con una función, el republicanismo de Pettit se presenta como una concepción consecuencialista: no se trata de seguir

dogmáticamente un imperativo abstracto, sino de dar cuenta de una libertad republicana efectiva luchando institucionalmente contra todas las formas que puede tomar la dominación. Esto puede suceder, por ejemplo, por una intervención del poder público, alimentada por un sistema tributario que busca proteger socialmente a los ciudadanos, principalmente a los más vulnerables, o también por establecer dispositivos que favorezcan la igualdad de oportunidades y la independencia individual desde el punto de vista económico y social. El horizonte republicano de Pettit nunca es dogmático y deja abiertas las posibilidades.

Pero si la promoción de esta libertad republicana implica, en primer lugar, la existencia de dispositivos colectivos que promueven los derechos individuales y sociales, sólo puede ser garantizada si se dota de procedimientos que hacen efectivamente posible la disputa del poder y de sus decisiones cuando ellas son discrecionales. Tal dimensión discrecional puede encontrarse en todos los niveles del Estado (aun cuando la constitución haya velado por imponer limitaciones), a nivel del gobierno, de los legisladores, de la administración o de la justicia:

El único modo que tiene un régimen republicano para garantizar que este ejercicio de discrecionalidad no será hostil a los intereses y a las interpretaciones del conjunto de la ciudadanía, o a los de algún sector de la comunidad, es la introducción sistemática de posibilidades de disputar⁴ los actos del estado por parte de la gente corriente (Pettit, 2010, p. 357).

Dicho de otra manera, el consentimiento al poder no es suficiente y la existencia de un contrapoder es una necesidad vital para la vida en colectividad y la protección de la libertad, ya que, sin ninguna posibilidad de disputar, la transformación del poder en autoridad arbitraria, es decir, el retorno a la dominación, es inevitable. Esta concepción de la libertad responde, así, a una primera inquietud moral, profundamente humana. Pero satisface también, y sobre todo, una preocupación política fundamental causada por la incapacidad de los hombres para responder por sí mismos una inquietud tal. La lucha contra la dominación debe ser un asunto del Estado, precisamente porque sólo el Estado dispone del poder público para imponer la libertad.

⁴ El término original utilizado por Pettit es "*contestation*", el cual ha sido traducido al español por Toni Doménech como "disputa" o con el adjetivo de "contestatorio/a", pero cuya acepción específica en la teoría del autor involucra la idea de poner en cuestión un orden político que se comporte arbitrariamente. Nota del traductor.

No hay así gobierno republicano *disputable* ya que no hay confianza posible más que sobre una instancia política que no es omnipotente. No solamente el gobierno obedece al imperio de la ley, sino que también debe poseer los medios de evitar la tiranía de la mayoría y de dejar lugar, durante la toma de decisión, a la disputa democrática, necesariamente deliberativa en su forma:

Una democracia contestataria tendrá que ser deliberativa, y requerirá que las decisiones se basen en consideraciones de un supuesto interés común, si tiene que haber una base sistematizada para que la gente pueda cuestionar lo que hace el gobierno; una forma de hacerlo sería poner en duda las consideraciones apeladas diciendo que no son apropiadas, o manifestando que la iniciativa tomada no es apoyada por ellos (Pettit, 2010, p. 358).

Así, sólo una república controlada internamente por sus ciudadanos racionales es capaz de responder racionalmente a las disputas democráticas que serán presentadas y mantenidas en su existencia colectiva sin caer en la corrupción. Lejos de toda autoridad arbitraria que se impondría sin discusión, la forma de vida republicana es el resultado dinámico de procedimientos institucionales que determinan las condiciones de la vida en común, las cuales son la comprobación atenta de que su legalidad es posible para todos. La lógica deliberativa y disputante que está en cuestión no se reduce, así, si queremos ser justos, a la lógica simple del consenso, sino que ella conserva el punto en común con esta concepción restrictiva donde se “ubica a la razón en el primer plano” (Pettit, 2010, p. 359).

Subrayamos así, para terminar con Pettit, que nos encontramos frente a la promoción de un “ideal dinámico”, el de la no dominación, dispuesta de “adoptar nuevos intereses y nuevas interpretaciones”, “proteico siempre en posibilidades adicionales de extrapolación y desarrollo”, todo lo contrario de “un ideal estático, mecánicamente fijado a una pauta inamovible de vida institucional” (Pettit, 2010, p. 194), sino que, al mismo tiempo y a semejanza de sus predecesores racionalistas republicanos ingleses, conserva un interés, el de sobrepasar cualquier conflicto por la razón común. Este ecumenismo republicano es claramente heredero de la filosofía deliberativa y, por su negativa o su voluntad de sobrepasar el conflicto, se distingue del radicalismo spinozista de los albores de la Ilustración que no niega la lucha, sino que contempla la realidad cotidiana como dato primero.

Volvamos así sobre Spinoza para comprender qué puede ofrecer a la filosofía republicana de lo social y, particularmente, cómo pone en cuestión ese presupuesto presente en Pettit así como en los republicanos ingleses de su época según el cual la razón ocupa por definición (o si, dado el caso, no debe ocuparlo) la centralidad de la escena social y política.

V. La experiencia plebeya: la multitud o la lógica del conflicto

Para comprender el aporte de Spinoza, me referiré, para comenzar, a un libro publicado en 2007 por Martin Breugh cuyo título es *L'Expérience plébéienne*, el cual rastrea una historia discontinua de la libertad política, en la cual creo que Spinoza, contrariamente a Pettit, se sitúa explícitamente, lo cual, según mi parecer, permite inscribirlo en otra vía, más desconocida, la de la historia de la filosofía republicana. El libro de Breugh es un texto apasionante pero en el cual falta, quizás justamente, la luminosidad de Spinoza. Esto es lo que el autor dice de esta experiencia en el comienzo de la obra:

La plebe es el nombre de una experiencia, la del acceso a la dignidad política humana. No es una categoría social ni la afirmación identitaria: la plebe designa un acontecimiento político de primer orden, es decir, el pasaje de un estatus infra político a la del sujeto político de pleno derecho (Breugh, 2007, p. 11).

Hemos visto que es ahí donde se encuentra el proceso inmanente que le interesa a Spinoza y que lo distingue de los republicanos utópicos. Esta experiencia también está animada por el deseo de no dominación:

En el corazón de esta experiencia se encuentra un deseo: el de no sufrir dominación política. El impulso que da a la vida a la experiencia plebeya es un rechazo de la dominación que abre la expresión de un deseo de libertad. Aquí, es necesario comprender "libertad" en su sentido político, es decir, como la posibilidad ofrecida a todos para participar de la vida de la ciudad. Las luchas plebeyas son luchas que tienen por objeto asegurar vivir la libertad política haciendo frente al reino de la dominación no compartida (Breugh, 2007, p. 12).

Pero con esta experiencia no entramos en contacto simplemente a la tradición neo-romana de la libertad, entramos en contacto igualmente con la tradición plebeya y subterránea de la

secesión (referencia a la primera secesión de la plebe romana en 494 a. C., que inaugura una tradición discontinua de la libertad política), de la insurrección, de la revolución. Spinoza, me parece, pertenece plenamente a este *pensamiento de la plebe que hiere la lógica deliberativa porque implica a los afectos*. En particular, es a través de la aproximación spinozista de la multitud, indisociable de la idea evocada al principio de una conflictualidad inherente a las pasiones humanas, que Spinoza se inscribe en otro entendimiento de la constitución democrática de la política que, lejos de una razón patricia, lejos de un sistema de procedimientos institucionales y de otros procesos deliberativos que apuntan al consenso, genera, en la experiencia de la conflictualidad, la emancipación del mayor número. Tres principios son los que Breugh define para explicitar esta otra tradición: el lazo comunitario, la agorafilia y una temporalidad propia. Vamos a encontrar en ellas la manera en que Spinoza se acerca a la multitud⁵.

En un célebre artículo, Étienne Balibar muestra cómo Spinoza se sitúa explícitamente en una grieta que especifica su radical novedad y constituye, sin duda, quizás inclusive más allá de su propuesta contra los milagros, el motivo de una hostilidad compartida de las élites intelectuales de su época: cosa excepcional, él da lugar al punto de vista de las masas (Balibar, 1997). Prolongando a Maquiavelo, contrariamente a la dinámica del consenso de sus contemporáneos republicanos ingleses, subrayaba el hecho de que es a través de la conflictualidad que la dinámica del cuerpo social evoluciona (del Lucchese, 2004). Sin duda, esta lógica del disenso, que no se limita a la disputa racional y que es aliada, teóricamente, de la desaparición progresiva de toda teoría racional del contrato en su obra política, es lo que permite obtener la noción spinozista de la multitud, por la cual busca imponer conceptualmente a sus contemporáneos republicanos su radicalismo democrático.

El concepto de *multitudo*, sobre el cual Laurent Bove ha escrito páginas muy esclarecedoras (2014), es un concepto complejo y que encierra una antinomia: la unidad de una pluralidad real. Pero es justamente el lazo social y político, más que el devenir colectivo, el concepto que logra captar toda la complejidad. Inscribiéndose en el seno de la ontología spinozista de la necesidad de la potencia, la multitud se confunde con un proceso de autoconstitución colectiva en el cual el Estado republicano se origina (Spinoza, 2010, pp. 99-

⁵ Las páginas que siguen retoman los análisis presentados de manera más profunda en mi obra *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté* (2012).

100, 106-107, 110-111, 113-114). Sin multitud para constituirlo, no sería un Estado republicano ya que éste no es otra cosa que la forma institucional que la multitud reviste luego para perseverar en su potencia. La perseverancia de la multitud en su potencia designa así el *conatus* del Estado republicano y el progreso del derecho republicano en un Estado determinado es un incremento de la potencia de la multitud. Lo que se encuentra en la *multitudinis potentia* de la ciudadanía republicana es entonces la condición de una unificación de su potencia y, recíprocamente, de la potencia de la multitud sólo conserva el derecho natural de los ciudadanos. La potencia de la multitud, el derecho común del Estado republicano y los ciudadanos comparten un devenir común.

Esto no implica hablar propiamente de una agorafilia, del cual el trabajo teórico de Spinoza sería un testimonio, sino más bien de un vuelco de una amplitud mayor destinado a no reducir a la multitud ni a una antítesis de la *communitas* como el pensamiento de los teólogos medievales, dispersa, inconstante e inestable, ni a una “hidra de cien cabezas” (Hobbes, 1982, p. 150)⁶, sin unidad e interiormente consumida por la diversidad que describe Hobbes en una versión secularizada de esa herencia teológica. Lo que los opositores de la multitud subrayan, prefiriendo hablar de comunidad (Michaud-Quantin, 1970, p. 337) o, como Hobbes, de pueblo, es un supuesto de unidad moral, ya que, como lo indica el autor del *Leviatán*, ésta “deviene una sola persona que tiene una voluntad propia para disponer de sus acciones” (Hobbes, 1982, p. 150). Es este reino de una unidad aparente, dada su abstracción y ficción, lo que Spinoza sacude fuertemente al afirmar el reino de la multitud y al reivindicar al mismo tiempo esta originalidad en su época al dar un lugar destacado a la multitud.

La multitud reina en realidad, para Spinoza, en el sentido de que, aparte de ella, esto es, fuera de la diversidad de los individuos-ciudadanos que componen la comunidad social de donde nace el Estado republicano, no hay potencia social y política. Lo que hace a la potencia pública es el movimiento de una tal pluralidad hacia su interés propio. Una potencia pública necesariamente colectiva en el sentido en que asocia a un conjunto de individuos. Dicho de otra manera, para Spinoza, sólo *la diversidad de individuos-ciudadanos* es la realidad del movimiento constitutivo de un Estado, sin que ninguna de las dificultades inherentes a la sociedad sean inteligibles por definición. A través del concepto de la multitud, las

⁶ Utilizamos esta traducción francesa del *Del ciudadano* de Samuel de Sorbière ya que, en un estilo libre, alude a la multitud con la figura de la hidra, concepto ausente en la versión original latina de 1647. Nota del traductor.

singularidades son no solamente pensadas, articuladas con colectividades, sino que además son consideradas como determinantes del *conatus* del Estado republicano. La potencia pública sólo puede construirse sobre la pluralidad, ya que la necesidad de la política viene de la paradoja inicial que consiste en unificar lo diverso: el *ingenium* de la multitud⁷. Dando a este concepto una dimensión política tal, son la inconstancia y la inestabilidad constitutivas de la sociedad los motivos por los cuales Spinoza, abrumado por los dramas que había vivido de cerca de la República neerlandesa, en particular el asesinato por el vulgo de los hermanos De Witt, piensa. Es porque, en el mismo impulso que consiste en repensar la multitud, que va a reintegrar en su vocabulario las nociones tradicionalmente vecinas que permanecían en la oscuridad de la reflexión política al ser objetos de miedo y, muy a menudo, acompañantes de las derivas tiránicas de las sociedades políticas: *vulgus, plebs, turba*.

El vulgo, en sus diversas designaciones, es la *mayor parte* de la multitud⁸: los *vulgi* son los hombres en su mayoría. Ciertamente, el significado del concepto de vulgo puede sintetizar un estado de una situación de la realidad social donde la ignorancia prevalece y se declina en términos de irracionalidad, supersticiones y, sobre todo, prejuicios⁹. Pero lejos de cualquier designación peyorativa (Spinoza denuncia la incapacidad y la impotencia de los gobernantes que a menudo se rebajan (Spinoza, 2010, pp. 171-173), el filósofo holandés usa esos conceptos porque lo que le importa no es denigrar, sino comprender. El pensamiento político exige comprender por qué la mayoría de los ciudadanos parece actuar, tan pronto en cuanto pueden, en oposición a la potencia colectiva que los conserva; por qué la multitud en su mayoría permanece en la servidumbre de las pasiones; brevemente, por qué “la constancia del vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar como para vituperar” (Spinoza, 2012, p. 72. Cfr. también Spinoza, 2010, pp. 86-87).

Spinoza rechaza la facilidad que consiste en obliterar esta realidad al refugiarse en el ideal de la multitud racional. Porque, además, critica la solución racional del pacto social y la

⁷ “(...) *tantum varium multitudinis ingenium*” (Spinoza, 2012: 357).

⁸ “(...) la plebe [*plebis*], que constituye la mayor parte del género humano” (Spinoza, 2012, p. 164)

⁹ “(...) como el vulgo (*vulgus*) es siempre igualmente desdichado, en parte alguna halla descanso duradero, sino que sólo le satisface lo que es nuevo y nunca le ha engañado. Esta inconstancia ha provocado numerosos disturbios y guerras atroces (...) Quinto Curcio (lib. IV, capítulo 10) ha señalado con acierto, *no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición*. Nada extraño pues, que, bajo pretexto de la religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrables y a detestarlos como peste universal del género humano” (Spinoza, 2012, p. 64. Cursivas del original).

lógica del consenso deliberativo. El irrealismo tiende a la subordinación de una unidad constitutiva, real y estable, a un ideal en detrimento de una realidad múltiple, mucho más compleja de aprehender, incluyendo la racionalidad, sin poder reducirla en ningún caso. Dándole a la multitud y a su agente esencial, el vulgo, una significación política, Spinoza capta su paradoja: a saber, que su potencia (la de constituir el Estado republicano, de insuflar su dinámica) es refrenada sin cesar desde el interior por el “*civium turbam*” (Spinoza, 2010, p. 173). Los individuos devenidos ciudadanos pueden fácilmente contemplar su conservación más allá de los límites individuales originales. La multitud no puede resolver esta aporía más que por su autoconstitución política que la conduce, hasta donde pueda, hacia un Estado cada vez más absoluto, es decir, cada vez más racional, donde la potencia prevalece necesariamente sobre las diversas expresiones de la impotencia y donde la tendencia es naturalmente democrática, o bien perece. Dicho de otra manera, o bien la multitud logra conquistar su libertad común y se dirige inevitablemente hacia una constitución republicana democrática, o bien ella no tiene la potencia y termina por extinguirse en la sumisión irracional de un tirano cualquiera. Comprender la diversidad estructurante de la multitud es así una primera exigencia para poder reflejar las condiciones de su potencia, ya que si su derecho, y a través de él, la ciudadanía, es la potencia de la multitud, también es en la multitud donde puede residir la impotencia del derecho. La complejidad de la multitud es así constituida a la imagen de sus componentes, los ciudadanos: ella puede tanto participar como dañar su potencia y es en función de esta ambivalencia interna que ella persevera en su existencia.

En esto, el concepto de la multitud concentra las consecuencias políticas del cuestionamiento de una metafísica del libre arbitrio en beneficio de una ontología de la “libre necesidad”. Lejos de significar la desunión, como es el caso de Hobbes, el término *multitudo* designa al conjunto de las relaciones interindividuales complejas y a menudo conflictivas que animan la existencia social concreta, le confiere una temporalidad particular por la cual se instituye la comunidad política y está condicionada por el derecho. La multitud, en el pensamiento spinozista, no puede así, en ningún caso, dar lugar al delirio de un impulso espontáneamente adecuado y racional de la colectividad, la cual sólo existiría en “el país de Utopía” (Spinoza, 2010, p. 82). Y, sobre todo, ese concepto contribuye efectivamente a hacer definitivamente inoperante el del súbdito en el sentido en que Hobbes lo definía: reducido a una estricta sumisión voluntaria, la sujeción no permite dar cuenta ninguna de las relaciones

de potencias naturales que conducen a un conjunto de individuos a tomar una orientación institucional particular, a determinar una elección política mayoritaria o a imponer la aprobación de una dirección social común. La temporalidad de la multitud es colectiva, ella no puede ser individual: pero si es colectiva, entonces se encuentra efectivamente tironeada por las relaciones de fuerza interindividuales.

La multitud nos devuelve a lo auténticamente social en tanto que lo social se politiza, lo cual, lejos de limitarse al consentimiento individual del sujeto razonable o incluso la deliberación colectiva, es un complejo colectivo. Este término permite aprehender conceptualmente, más allá de la racionalidad y de la irracionalidad, el proceso que conduce a una pluralidad de individual a producir un “unánime acuerdo”¹⁰ (Spinoza, 2010, pp. 99-100). Dicho de otra manera, de comprender cómo los múltiples individuos pueden unirse en una comunidad que tendría naturalmente la tendencia a rechazar espontáneamente mientras sólo consideran su interés particular, ya que las relaciones naturales, sintetizadas por Spinoza bajo el concepto de multitud, son, por definición, a menudo pasionales. El primer párrafo del capítulo seis del *Tratado político* nos enseña, por ejemplo, hasta qué punto esta esencia afectiva se encuentra en el origen tanto de los disensos como de los acuerdos en el seno de la multitud, ya que “las discordias y sediciones (...) surgen a menudo en la sociedad” (Spinoza, 2010, p. 131) y también es “algún sentimiento común” (Spinoza, 2010, p. 131) lo que explica que ella pueda “ser conducida como por una sola mente”. La unidad afectiva no significa, por tanto, uniformidad, ya que las variaciones afectivas no son excepciones en el seno de una multitud de individuos absolutamente singulares. En tanto que ellas no destruyen la asociación, son los acontecimientos recurrentes que dan cuenta de los sobresaltos de toda vida en común y de las transformaciones internas que llevan, por el juego de las relaciones de potencia, a nuevos acuerdos.

La que Spinoza inaugura es la idea de que los individuos asociados y socialmente existentes no solamente no son pasivos, sino que son incluso colectivamente activos ya que los movimientos interindividuales inherentes a la multitud traducen exigencias comunes, o al menos mayoritarias, y, no obstante, nunca definitivamente fijadas, sino que siempre en devenir, que determinan más tarde los gobernantes al elaborar la ley. Por eso es importante no malinterpretar esta idea y no ver detrás de esta teoría original del sujeto de la política la

¹⁰ “*Ex communi consensu*”.

idea de que las leyes estarían bajo una voluntad general que idealmente dirige el destino común. Al contrario, Spinoza, al insistir sobre las variaciones afectivas y sobre las relaciones de fuerza que animan a la multitud, se esfuerza en delimitar su dimensión constituyente para evitar reducirla a la pluralidad dispar y sin orden que describe Hobbes. La multitud spinozista no es una simple yuxtaposición de voluntades desordenadas, ya que precisamente los individuos que la multitud asocia se esfuerzan en común por el juego de las pasiones comunes y de la relación de fuerza natural, la institución en derecho, y, así, hacer estable políticamente más allá de los hechos el proceso continuo pero complejo de elaboración del derecho común de la república en tanto que ella libera a la multitud¹¹.

Spinoza no duda, sin embargo, en ir hasta el fin de la demostración, en mostrar que la multitud puede errar e incluso de que ella puede ser esclava. Si el mejor Estado es “aquel en que los hombres llevan una vida pacífica” (Spinoza, 2010, p. 128), no es menos cierto que no todos los Estados se corresponden a este ideal. De hecho, la sumisión del número más grande puede ser una realidad compartida al ritmo de los afectos de miedo. Pero precisamente, una multitud tal ignora la obediencia y sólo conoce la esclavitud:

aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad (Spinoza, 2010, p. 128).

La asociación de esclavos, en las antípodas de la asociación democrática de ciudadanos, es así una forma posible de la existencia de la multitud que se reduce ahora a una simple yuxtaposición de individualidades aisladas, solitarias y encerradas en el miedo. Una apariencia de paz tal da cuenta, en este caso, de la ausencia del estado política y de la dominación, ciertamente precaria pero efectiva, del derecho natural de un tirano sobre la multitud. Falta entonces que la multitud, animada por la “indignación en la mayoría de los ciudadanos” (Spinoza, 2010, pp. 113-114)¹², frente a la ausencia cruel de todo derecho político, se esfuerce por “conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño” (Spinoza, 2010, p. 113) para que ella lleve en potencia en su lucha contra el tirano, derrocarlo y exigir un nuevo soberano, uno que no provenga de ningún otro lugar salvo de ella y de la concordia que ella establece su derecho, la institución de la primera de las

¹¹ Sobre el concepto central de la “multitud libre”, ver Jaquet, Sévérac y Suhamy (2008).

¹² Ver en particular los análisis sobre el concepto de la indignación propuestos por Alexandre Matheron (1990, 1992, 1994).

reivindicaciones que la multitud impone en los hechos: la libertad política, el principio mismo de todo estado civil. Así se verifica lo que dice François Zourabichvili, en *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza*, a saber, que es “en el combate por la independencia que la multitud se reencuentra con el sentido y el gusto de la libertad” (2002, p. 45). Como Martin Breugh dice justamente, también “las luchas plebeyas son luchas que apuntan a hacer vivir la libertad política al atacar al reino sin compartir la dominación” (Breugh, 2007, p. 12).

Tenemos entonces la confirmación de que esta experiencia plebeya busca siempre expresar un deseo de no sufrir dominación y de engendrar la conflictividad indispensable para lograr sobrellevarla, haciendo así de la multitud el sujeto político. Efectivamente, la apuesta se centra en tratar de evitar la recaída en la servidumbre y es a este fin que importa la construcción del derecho común. Spinoza revoluciona la tradición republicana por la experiencia plebeya de la multitud, ya que muestra que la problemática de la obediencia voluntaria no es central como sí lo es la afirmación de la utilidad común por la lucha conflictiva inherente a su concepción de la democracia por la autoorganización de la multitud. Lejos de toda quimera política, tanto de la trascendencia de la autoridad soberana como del ideal de una revolución espontánea, Spinoza se aboca a traducir en concepto lo que la experiencia política nos enseña para aprehender mejor su esencia y, a pesar de su apariencia compleja y disparatada, esa realidad colectiva que *hace* la política. Por su elogio de la multitud y de la necesidad del conflicto, recuerda, lejos de todo ideal utópico, que la democracia republicana es, en el fondo, agonística¹³.

¹³ Para continuar, ver Bentouhami & Miqueu (2010).

Referencias bibliográficas

- Balibar, Étienne (1997). Spinoza, l'anti-Orwell. En *La crainte des masses* (pp. 57-99). Paris: Galilée.
- Bentouhami, Hourya y Miqueu, Christophe (Dirs.) (2010). *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public*. Paris: L'Harmattan.
- Berlin, Isaiah. (2019). Dos conceptos de libertad. En *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual* (pp. 55-141). Madrid: Alianza.
- Bove, Laurent (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce.
- Breaugh, Martin (2007). *L'Expérience plébéienne. Une histoire discontinue de liberté politique*. Paris: Payot.
- Constant, Benjamin (2020). *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos seguida de La libertad de pensamiento*. Barcelona: Página Indómita.
- del Lucchese, Filippo (2004). *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Edizioni Ghibli.
- Hobbes, Thomas (1982). *Le Citoyen*. Paris: Flammarion.
- Jaquet, Chantal, Sévérac, Pascal y Suhamy Ariel (Dirs.) (2008). *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Matheron, Alexandre (1990). Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*. En Edwin Curley y Pierre-François Moreau (Eds.), *Spinoza. Issues and Directions* (pp. 207-218). *The Proceedings of the Chicago Conference 1986*. Leiden y New York: Brill.
- Matheron, Alexandre (1992). Passions et institutions selon Spinoza. En Christian Lazzeri & Dominique Reynié (Dirs.), *La raison d'État: politique et rationalité* (pp. 141-170). Paris: Presses Universitaires de France.
- Matheron, Alexandre (1994). L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste. En Myriam Revault D'Allonnes y Hadi Rizk (Dirs.), *Spinoza: puissance et ontologie* (pp. 153-165). Paris: Kimé.
- Michaud-Quantin, Pierre (1970). *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*. Paris: Vrin.
- Miqueu, Christophe (2006). Le républicanisme. Présentation d'un champ de recherches en philosophie politique. *Klesis. Revue philosophique*, 2, 1-19.
- Miqueu, Christophe (2012). *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières*. Paris: Garnier.
- Miqueu, Christophe (2019). Des luttes sociales en démocratie: Pettit face à Spinoza, de la contestation au conflit. En Eva Debray, Frédéric Lordon y Kim Sang Ong-Van-Cun (Dirs.), *Spinoza et les passions du social* (pp. 167-187). Paris: Éditions Amsterdam.
- Pettit, Philip (2010). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Madrid: Paidós.
- Spinoza, Baruch (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch (2012). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zourabichvili, François (2002). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Paris: Presses Universitaires de France.