

De la naturaleza y la eventualidad de la democracia (en la política de Spinoza)

Por Ezequiel Ipar

1.- Introducción

En distintos esfuerzos por pensar lo moderno más allá de la configuración histórica que llegó a ser *predominante* en el pensamiento y las instituciones de la modernidad capitalista, reaparece recurrentemente y con fuerza el nombre de Spinoza. Esta reaparición del nombre suele situar a Spinoza en los márgenes de la modernidad filosófica y política. Su extraña presencia en los debates contemporáneos recuerda a aquella de los espectros de Derrida, que asedian desplazándose a través de los extremos de una lógica cultural, sin llegar nunca a hacerse presentes en una configuración definitiva. En el contexto de estas reapariciones, que tienden a llevar lo moderno hasta sus extremos, la filosofía de Spinoza sirve para mostrar múltiples problemas contemporáneos de los paradigmas filosófico-políticos dominantes, pero se abre también a dificultades interpretativas con respecto a algunos de sus conceptos centrales, que debemos también atribuir a la letra de su filosofía. No pocos conceptos de su filosofía se nos presentan como auténticos enigmas. Entre ellos, y a mi modo de ver por razones estrictamente vinculadas a este forzamiento del esquema de la modernidad, el concepto de democracia.

No resulta extraño, entonces, que un filósofo como Spinoza haya podido encarnarse tanto en los proyectos teóricos que procuran una modernidad intelectual e institucional alternativa (o inclusive una contra-modernidad), como que haya podido transformarse en el cuerpo filosófico sobre el que se diseccionan y se diagnostican los violentos excesos de la racionalización del mundo individual, social y político. En estas dos direcciones lo interpreta, para citar sólo un ejemplo, Theodor Adorno. Para Adorno, la relación de Spinoza con la modernidad tiene que ser pensada a partir de la dramática ambivalencia que atraviesa su obra: por un lado, el filósofo perseguido que con su extraña ontología muestra la falsedad y des-construye la clausura de la metafísica moderna, proponiendo, al mismo tiempo, sobre el vacío de la fundamentación teológica de la totalidad social, una relación directa y positiva entre el conocimiento que surge de la crítica de las ideologías y la ética¹; no obstante esto, desde el otro extremo, lo que aparece con el fantasma de Spinoza es el poder de la metafísica racionalista, que piensa al esfuerzo ego-céntrico de auto-conservación como el primer y único fundamento de la virtud civil y absolutiza

¹ Cfr., Theodor Adorno, *Negative Dialektik*, GS Band 6, ed. Suhrkamp, pág. 33.

el método de conocimiento que va a derivar en una concepción formalizada e instrumental de las pasiones humanas. La combinación de ambos principios, que produce “la máxima de toda civilización Occidental, en la que desaparecen las diferencias religiosas y filosóficas de la burguesía”, es la que va a conducir, según este análisis de la dialéctica de la modernidad, a la tragedia de Auschwitz².

Ahora bien, al interior de esta dialéctica, lo que Adorno rescata de Spinoza es el hecho de haber mostrado la no-identidad entre las pretensiones liberadoras de la razón y su cumplimiento totalitario como sistema teológico-metafísico. Lo que rechaza es el estatuto que adquiere en la modernidad tardía el principio de auto-conservación, fundamentalmente allí donde es puesto como el único criterio de racionalidad posible para un mundo cultural post-teológico y post-tradicional. Frente al peligro de esta racionalización de la vida individual y colectiva, Adorno va a proponer en sus estudios sobre las subjetividades y las ideologías políticas (incluidos aquellos que realiza como sociólogo en los EE.UU. a mediados del siglo XX) un antídoto que nunca se ocupó de aclarar o desarrollar, pero que llamó sin ambigüedades: personalidad “democrática”. La importancia que va a adquirir dentro de la *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt el requisito de una moral democrática explica de alguna manera el extraño desinterés de Adorno por la teoría política spinoziana de la democracia, que podría haber sido el lugar en el que podía encontrar algunas de las respuestas a sus preocupaciones por las causas y los modos de evitar las grandes tragedias de la humanidad.

Una ausencia similar se puede encontrar en revisiones críticas contemporáneas de las teorías de la democracia como las de Jürgen Habermas o David Held. Desde un punto de vista filosófico o sociológico, ambos ignoran completamente el nombre de Spinoza al momento de reconstruir la genealogía del concepto moderno de democracia. Esta ausencia, que señala con mucha precisión la dificultad de la teoría política de Spinoza, depende –a mi modo de ver– de una doble falta que vuelve a su concepto de democracia impensable: por un lado, como hemos visto en el análisis de Adorno, la falta consiste en la desaparición del privilegio del discurso moral de la caja de herramientas teóricas con las que se van a reconstruir las piezas de la *esencia de la democracia*; por otro lado, el des(re)conocimiento de la originalidad del linaje teórico que le da forma a la *verdadera democracia*. El hecho de haber transformado a la democracia de algo

² Cfr., Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, GS Band 3, ed. Suhrkamp, pág. 46; en el mismo sentido, *cfr.*, pág. 105.

extraordinario en algo natural y de haberla enunciado más allá del discurso moral, explica, finalmente, la enorme paradoja de que estos dos importantes filósofos y sociólogos críticos de la democracia contemporánea puedan omitir completamente al que tal vez fue uno de los únicos filósofos modernos que intentó defender abiertamente la forma de gobierno democrática.

El trabajo de revisión de la praxis y del pensamiento democrático que elabora David Held nos puede servir para establecer algunas conjeturas sobre esta ausencia. En principio no existen razones para que no aparezca la posición teórica de Spinoza. Como Held pretende realizar una genealogía crítica exhaustiva de “todos” los modelos de democracia, que abarca desde el “modelo antiguo” de la democracia griega hasta los distintos modelos en los que se pueden reconocer a las democracias contemporáneas, resulta evidente que en el análisis de la modernidad política, entre el republicanismo y el liberalismo, entre los nombres de Maquiavelo y Locke, de Rousseau y John Stuart Mill, tendría que haber surgido el nombre de Spinoza.³ Pero el hecho de que Spinoza permanezca totalmente ausente de esta genealogía, de un modo ciertamente muy sintomático, señala algunos de los verdaderos problemas que la política de Spinoza le plantea a la tradición de la modernidad política. Al no poder situarlo en su época ni en la tradición del republicanismo que funda la superioridad de los ideales del auto-gobierno, ni en la tradición liberal que defiende la existencia de derechos insuprimibles que le pertenecen a cada miembro individual de la sociedad política, ni en ninguna de las posibles combinaciones que pudieran surgir entre ambas tradiciones, nos permite constatar mejor la fuerza de las herejías teóricas y la anomalía del pensamiento político de Spinoza para los linajes de herencias e influencias que habrían conformado el pensamiento democrático contemporáneo.

La anomalía más general la constituye, sin dudas, como lo han notado la mayoría de los pensadores que se interesan en la política de Spinoza, su ontología, sobre todo si se la piensa frente a la metafísica política moderna. En tanto la soberanía nunca está plenamente presente ni en el todo, ni en los elementos, sino en una relación variable que los constituye, los diferencia y los determina, Spinoza evita e indirectamente confronta con las bases de una doble idealización que resulta fundamental para la modernidad política: la idealización de la vida pública, de la deliberación y del poder del consenso en la comunidad política; y la idealización de la racionalidad, la sociabilidad y la interacción cooperativa de los individuos.

³ Ver, David Held, *Models of Democracy*, Polity Press, 2006.

Ambas idealizaciones, que fundan de alguna manera la reconstrucción que hacen las teorías contemporáneas de la democracia del republicanismo y del liberalismo moderno, son las que sostienen y demandan el privilegio del discurso moral y el evolucionismo historicista que le da forma a las teorías de la democracia dominantes. La ausencia del nombre de Spinoza en esas genealogías y en esas teorías sitúa, de alguna manera, uno de los lugares esenciales que la problemática de la modernidad no puede pensar sobre la cuestión de la democracia. Esta problemática, que se abre más allá de las ilusiones morales e historicistas, que se insinúa en los márgenes de las idealizaciones de la vida pública y la racionalidad individual, plantea de un modo completamente novedoso la relación que existe entre la lectura de la historia social, la escritura política y las tesis que se formulan sobre las potencialidades de la democracia.

2.- El carácter enigmático de la democracia.⁴

Decimos, entonces, que en torno a la palabra democracia Spinoza comienza creando un espacio extraño para todos sus lectores, un espacio en el que nunca se está porque desde siempre se cree haber estado allí, en abstracto, habitando un lugar seguro, conocido y próximo. Contra esta familiaridad, quisiera defender la interpretación que sostiene que Spinoza nos sitúa, en torno a la palabra democracia, frente a un horizonte filosófico que esencialmente no nos pertenece. Desde el comienzo del concepto se le asigna a la palabra democracia el carácter de un extraño enigma. Spinoza: “he tratado del Estado democrático, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo”⁵. ¿Qué puede significar el “más natural” de los Estados en estos ejemplos del Tratado Teológico Político que intentan exponer el derecho natural y el proceso de asociación política entre los hombres? Si seguimos la letra del texto, en ese mismo pasaje Spinoza sugiere algo todavía más polémico para nuestra concepción de la democracia, ligada al origen mítico de Atenas⁶. En ese otro pasaje, que complementa al anterior, Spinoza sugiere que todos los hombres tuvieron que hacer, tácita o

⁴ La democracia es “el más natural de los regímenes... según me parece”. Spinoza des-naturaliza el orden político en el mismo movimiento en el que escribe/inscribe una interpretación del derecho natural. Se trata de la labilidad del deseo natural y de la necesidad del orden político.

⁵ Baruch Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, pág. 195.

⁶ Este origen tiene que ser puesto en relación, y esto no deberíamos olvidarlo en ningún programa de relectura política de la cuestión democrática, al linaje de los Estados imperiales que se imaginan a sí mismos (desde la Atenas de la antigüedad) dignos y únicos herederos de la lucha de la libertad contra la tiranía a través del procedimiento ideológico que proyecta esencialmente siempre fuera, en las otras culturas, en los otros estadios, en los otros Estados del mundo, el principio del despotismo y de la sujeción de los hombres.

explícitamente el pacto democrático.⁷ Todos significa, en primer lugar, cada uno de los miembros de la asociación política que le da forma a la más elemental vida en común, pero este pasaje no excluye, sino que sugiere con fuerza la hipótesis que expande ese todos hasta abarcar a todas las formas de sociedad. En este segundo significado, descubrimos que en todas las culturas, en todos los tiempos históricos, los hombres tuvieron que asociarse a partir de una relación entre sus miembros que Spinoza llama democrática.

Con este extrañamiento de la palabra, el significado de la democracia pierde toda su excepcionalidad, su trascendencia con respecto al orden natural de las formas de sociedad y su ubicuidad absolutamente limitada a un único origen espacial y temporal. A partir de este desplazamiento, de este auténtico desajuste de la palabra democracia, ésta ya no podrá erigirse en el *telos* de las doctrinas políticas, porque no tendría sentido hablar de una orientación posible o de una causa final que surge de algo que ya se ha realizado o, mejor aún, que forma parte de la naturaleza de toda sociedad. Al mismo tiempo, con esta extraña elaboración de su concepto, la libertad necesaria para instituir el pacto democrático ya no va a depender ni del desarrollo de la *tékne*, o de la fuerza militar, ni del aprendizaje moral, o de la consciencia libre, ni del desarrollo del espíritu, o del raciocinio de la filosofía. Se entiende mejor ahora lo que diferencia a Spinoza del historicismo idealista de las formas políticas, que llega veladamente con todo su poder hasta las teorías contemporáneas de la democracia. Sin origen y sin *telos*, la democracia se transforma en el terreno en el que siempre ya estamos cuando reflexionamos sin prejuicios sobre las formas de sociedad, sobre la relación entre la vida humana y la normatividad cultural, en el entramado siempre complejo de sus conflictos, sus tragedias y los modos de interrogarnos por los caminos de la liberación.

Pero lo anterior no implica, desde luego, que el significado de esta palabra que se ha vuelto ahora ordinaria y natural, se vuelva por esto auto-evidente y transparente en relación a todas sus determinaciones. Habría que seguir en sus textos el largo camino –que no podemos reproducir, obviamente, aquí– a través del cual Spinoza muestra de qué modo cuando la democracia deja de ser un misterio escondido en la historia de occidente, se transforma en un verdadero enigma para el pensamiento político, esto es, en un significante disputado que exige ser interpretado por una escritura política. Que la democracia deja de ser un misterio significa que deja ser algo comprensible sólo por pocos y para pocos, un sentido que siempre se aleja, por

⁷ Cfr., *Ibíd.*, pág. 193.

su irrealidad constitutiva o su carácter utópico. Al mismo tiempo, que la democracia se transforma en un enigma significa que desde esta nueva composición de sus elementos sólo se proyecta sobre sus lectores como una interrogación que modifica esencialmente su modo habitual de pensar la política. En este pasaje del misterio del sentido al carácter enigmático de la palabra democracia, pasaje que se realiza mediante la inscripción de la democracia en la naturaleza de lo social, Spinoza instituye el nombre de una “cierta eternidad” de la democracia.

Contra el historicismo evolucionista, entonces, el enigma del carácter natural y ordinario de la democracia, accesible para todos y presente en todas las culturas, en todos los tiempos. Pero dijimos que este planteo combatía también la interpretación moralista, que quiere establecer la superioridad universal de **una** misma forma de Estado, de un único régimen político y de un modo de gobernar ideal. Contra esta interpretación moralista, Spinoza realiza un nuevo desajuste, al asignarle a la palabra democracia un primer estrato de significación absolutamente restringido, haciendo un uso minimalista de esta expresión. De esta manera, al reducir al máximo la determinación de su significado, reduce al máximo la presencia de la democracia que puede decirse eterna, esto es, aquella que puede establecerse como una “ley firmemente grabada en la naturaleza humana, que hay que situarla en las verdades eternas que nadie puede ignorar”⁸. Lo único que Spinoza inscribe en esta eternidad de la democracia es el carácter absolutamente insuprimible del derecho natural de todos y algunas consecuencias Generales que se siguen de éste para la constitución de cualquier sociedad. Nada dice en este primer estrato de significaciones eternas y naturales sobre la necesidad o el privilegio del Estado Constitucional, ni sobre la duración del deseo de los hombres por ejercer el auto-gobierno de su vida en común, ni sobre la existencia de una potencia de auto-organización de la multitud que podría permanecer siempre latente, inclusive bajo el dominio de fuerzas e instituciones no-democráticas. El derecho natural a lo que se desea y se puede, que es lo único que aquí se afirma bajo la especie de una cierta eternidad en todos los miembros de todas las sociedades, permanece en este respecto completamente lábil, maleable, expandible, dominable y expropiable. La naturaleza democrática de la distribución de esta potencia va de la mano de su necesaria variabilidad y de la indeterminación de su significado.

En el plano de esta Generalidad en la que se afirma la democracia, el único significado verdadero que descubre la filosofía es el de una capacidad individual de juicio sobre lo útil que

⁸ Baruch Spinoza, *Ibíd.*, pág. 192.

no puede desaparecer por completo con la institución de ninguna forma de sociedad. Esa instancia del deseo permanece insuprimible en todos los hombres, por lo cual todas las formas de Estado y todos los distintos modos de gobernar que pudieran existir tendrán que surgir necesariamente como modificaciones esenciales de esas potencias resistentes a los imperativos externos. Pero lo que muestra Spinoza con esto es tan sólo la falsedad de las legitimaciones teológicas del poder político coercitivo, que bajo distintos regímenes imaginarios pretenden que es el poder del Soberano el que crea a los súbditos y no, como realmente sucede, que es siempre el poder de los súbditos el que crea al Soberano.⁹ Como el deseo y la potencia democráticamente distribuidos son esencialmente lábiles y modificables, nada en la naturaleza impide que ambos sean instrumentalizados, verticalizados y unilateralizados, generando así en su infinito devenir la multiplicidad de historias humanas en y para las cuales el auto-gobierno democrático de sus protagonistas no puede establecerse nunca ni como origen, ni como *telos*, ni como sujeto de las mismas.

3.- De la duración y la eventualidad de la democracia.

Para pensar a la democracia en la forma de la soberanía popular o para reflexionar sobre los modos a través de los cuales el pueblo puede resistirse a las tentativas de verticalización y confiscación del poder común, Spinoza nos obliga a cambiar la perspectiva. Tenemos que pasar de la Generalidad eterna del derecho natural al análisis de la duración de las formas particulares de gobierno. Pero con este pasaje, desde mi punto de vista, lo que cambia no es sólo el concepto de democracia, sino también la posición de enunciación de su escritura y la relación con la temporalidad, que devienen radical y estratégicamente políticas. Esto significa que la *interpretación democrática* de la naturaleza democrática de lo social no es algo que este escrito en la esencia objetiva eterna de las cosas políticas, como era el caso del derecho natural, sino que es el producto de una intervención estratégica en el campo de las teorías políticas.

Esta estrategia democrática del texto de Spinoza se vuelve particularmente intensa, a mi modo de ver, en el *Tratado Político*. Este texto vuelve a poner a sus lectores frente a una nueva serie de enigmas teóricos, pero ya no por las extrañas Generalidades que propone, sino por los pequeños detalles que utiliza para particularizar las formas de Estado, los regímenes políticos y los modos de gobernar. Si restringimos este análisis a la relación entre la temporalidad y los

⁹ Ver Baruch Spinoza, *Tratado Político*, pág. 170.

significados de la democracia se pueden identificar dos operaciones que resultan especialmente interesantes: en primer lugar, la sutil re-escritura de las tres formas tradicionales de gobierno, en las que Spinoza hace aparecer una extraña tonalidad democrático-normativa, que las vuelve equivalentes en más de un aspecto.¹⁰ Spinoza dice Monarquía, Aristocracia y Democracia, pero no establece diferencias absolutas, por lo cual parece estar definiendo en todos los casos una forma de Estado muy similar. Se trata en realidad de una monarquía completamente atravesada por el poder del pueblo, de una aristocracia no-meritocrática y, lo que va a resultar esencial para nuestro argumento, de una democracia no-idealizada. La segunda operación, que aparece en los breves pasajes que ha dejado sobre la democracia, consiste en explicitar la mínima diferencia que separa a la forma estatal democrática de las otras dos, para hacer aparecer una serie de problemas que serán fundamentales para pensar no ya la democracia bajo la especie de una cierta eternidad, ni la lógica de su duración particular como esencia política formal, sino la eventualidad de una radicalización de la democracia.

En la primera operación, lo que Spinoza presenta son las potenciales variaciones democráticas de los Estados que están ya configurados formalmente como Monarquías, Repúblicas Aristocráticas o Repúblicas Democráticas. Se podría decir que en este nivel la estrategia político-democrática trabaja transformando desde dentro la teoría de las formas políticas, volviéndolas tenuemente irreconocibles, fundamentalmente por la desaparición de la frontera que debería separar a la aristocracia de la democracia. Como resultado de esta estrategia aparecen Reyes *elegidos por el pueblo*, sometidos a las *deliberaciones de los Consejos* y esencialmente *preocupados por el bien común*.¹¹ Lo mismo sucede con las Repúblicas aristocráticas y las Repúblicas democráticas. Se enuncian reglas institucionales y procedimentales que tienden a garantizar la participación del pueblo en los asuntos públicos y en las transformaciones del derecho común. Con este objetivo, Spinoza propone reglas que tienden a ordenar las pasiones y los intereses de los individuos y los grupos, reglas que establecen el contenido, la duración y la sustitución de las magistraturas y reglas que resguardan la deliberación, la división y la cooperación de los poderes públicos. Estas formas de Estado dependen, entonces, de una normatividad moral, institucional y procedimental, que justifica su

¹⁰ Cfr., Baruch Spinoza, *Ibid.*, pp. 131 y ss.

¹¹ El Rey puede ser un auxiliar del derecho común, decide en última instancia las controversias irresolubles y coordina el tiempo de la decisión con la dimensión externa de las cuestiones, pero siempre es evaluado por el pueblo, que le obliga permanecer atento al bien común. Lo mismo sucede con la asamblea de Patricios ...

validez al garantizar la realización de distintos objetivos fundamentales para el mantenimiento de la sociedad: la seguridad, la paz y la racionalidad de las decisiones del Estado.

Ahora bien, lo único que estas reglas formales garantizan es, en todos los casos, distintos modos de subordinación al poder común que suprimen la relación de esclavitud dentro del Estado y permiten que esa forma de Estado pueda proyectarse en la duración gracias al consenso activo de sus miembros. Es decir, se trata de reglas que llevan al límite el potencial democrático de cada una de las formas estatales, pero no del potencial democrático mismo, o de una expresión auténtica o absoluta de éste. En este nivel de las formas de Estado particulares el potencial de un auto-gobierno absoluto permanece, en tanto tal, ausente de las tres formas, incluida la de la propia normatividad democrática.

Lo que Spinoza muestra en esta otra parte de la constelación del significado de la palabra democracia, lo que él pone estratégicamente como condiciones de la duración de la esencia formal de los distintos tipos de Estado, son estructuras normativas que tienden a facilitar la mejor expresión del deseo del pueblo en un Estado suficientemente ordenado, sea éste gobernado formalmente por uno, por algunos o por muchos. A su vez, esta normatividad resguarda a los hombres que viven en sociedad de una doble caída, de la caída en la esclavitud y/o de la caída en la disolución de las relaciones sociales, sin que se vuelvan por esto hombres autónomos. La normatividad democrático-estatal es, entonces, esa mediación que hace posible la existencia de hombres libres, capaces de reflexión moral y de juicio sobre el sentido de los asuntos públicos, pero que no crea ni depende de la existencia concreta de hombres autónomos. En torno a esta distinción entre esclavitud y libertad, que deja afuera la cuestión de la autonomía, Spinoza va exponer, a contra-mano de las teorías de la democracia que se basan en el privilegio del discurso moral, el lugar necesario, limitado y frágil de toda constitución normativa, incluida la democrática.

Pero Spinoza dice democracia todavía con otro significado, que aquí sólo voy a intentar sugerir. No se trata del significado que permanece asociado ni a la especie de eternidad del derecho natural, ni a la duración abstracta de la democracia; refiere a lo que podríamos llamar la eventualidad de la democracia. La diferencia entre este tercer nivel del significado y los anteriores la podemos interpretar acompañando dos pasajes claves del *Tratado Político*. En los

dos la cuestión es el límite de las formas abstractas del Estado y de los modos de su conocimiento.

En el primero pasaje, se establece claramente la mínima diferencia que existe entre la forma de la aristocracia y la forma de la democracia: en ésta última, afirma Spinoza, “los ciudadanos destinados a gobernar el Estado no son elegidos como los mejores por el Consejo Supremo, sino que se destinan a esa función por Ley”¹². Esa mínima diferencia consiste, entonces, en que en la forma democrática del Estado la división del cuerpo social entre los hombres potencialmente autónomos y los hombres potencialmente libres o esclavos, esto es, la exclusión constitutiva del Estado de una parte de la sociedad, queda expuesta abiertamente a través de la publicidad y de la fuerza de una Ley. La particularidad que a Spinoza le interesa destacar de la normatividad democrática, su diferencia mínima, no es un objetivo o una justificación de la necesidad de esta normatividad, como era el caso de la seguridad para la monarquía o de la racionalidad de las decisiones del Estado para la Aristocracia. Según la estrategia que persigue Spinoza, no habría que mirar a las reglas de la democracia formal ni como el mejor instrumento para lograr la paz social, ni como la mediación que le da validez al gobierno racional de los especialistas. Su particularidad reside exclusivamente en que inscriben en la existencia social el límite constitutivo del Estado, es decir, se trata de una normatividad que no trascendentaliza ni esconde en una justificación su diferencia con la facticidad. Por eso luego se permite agregar, con cierta ironía que recuerda al realismo político y estético, que esta “publicidad” en la existencia de la normatividad democrática puede generar estructuras y modos de participación política que fácticamente pueden resultar aún más restringidas y prohibitivas que las de la aristocrática.

En el segundo pasaje, Spinoza comenta una diferencia que habría existido entre el modo de elegir a los jueces, es decir, a los intérpretes de la Ley, en una república aristocrática considerada en abstracto, que es el nivel al que confiesa llegar con su análisis en el *Tratado Político*, y el modo singular que siguieron los genoveses a partir de conocer más a “la idiosincrasia de su pueblo que a la naturaleza del Estado”¹³. Como era sabido en su época, los genoveses decidieron contrariar las prescripciones republicanas básicas y no eligieron a sus jueces entre los patricios, sino entre los “peregrinos”, la excluidos formal y prácticamente del

¹² Baruch Spinoza, *Tratado Político*, pág. 358.

¹³ *Ibíd.*, pág. 341.

Estado. En un extraño movimiento, le dieron el poder de interpretar la Ley a los que no tenía el poder real sobre la Ley.

Quisiera finalizar esquemáticamente entrelazando las significaciones anteriores con el comentario de estos dos pasajes:

En primer lugar, podemos decir que para Spinoza existe entonces, junto con la eternidad del derecho natural y el significado que dura junto a la forma democrática, un tiempo político concreto de la democracia que promueve una radicalización de su forma. En este otro tiempo, que es el tiempo de la eventualidad de la democracia, aparecen modos de democratización de las sociedades que contradicen las reglas institucionales y procedimentales de la propia forma de ese Estado. Por ejemplo, eligiendo a sus jueces entre los “peregrinos” de esos Estados. Lo importante es que sólo en este tiempo político singular de la democracia ya no son las reglas formales las que constituyen las posibilidades de expresión de la voluntad popular, sino que es el deseo de un pueblo el que intenta expresarse autónomamente en sus reglas.

En segundo lugar, debemos notar que esta eventualidad de la democracia no produce ni pretende producir una identidad plena entre el deseo del pueblo y las instituciones que gobiernan la vida en común. Una radicalización de la democracia no debe ver en la normatividad democrática nada más que la fisura que divide necesariamente a lo social a partir de su propia inscripción. De hecho, podríamos pensar que para el Spinoza del análisis político lo que define a la teología política es esa pretensión de realizar plenamente el deseo de la multitud a través de las formas de su organización institucional. Sólo los monarcas o los especialistas en el arte de gobernar pretenden representar plenamente a la totalidad del cuerpo social. Por el contrario, la singularidad del tiempo democrático es aquella en la que se abren y se intensifican las fisuras del cuerpo social, que impiden que éste coincida consigo misma. El político democrático, en la perspectiva de este significado que propone Spinoza, no trabaja bajo el anuncio de un imposible gobierno de todos y para todos, ni deviene en un predicador de un bien que sería susceptible de ser común a todos. La intensificación política de la democracia es aquella en la cual se hace algo con la existencia concreta de los límites del Estado, se transforma o se revoluciona la exclusión constitutiva de la sociedad, sin auspiciar la ilusión de su superación en una supuesta racionalidad, imaginación o deseo común a todos.

Pero si la democracia no es más que una nueva exclusión o como leímos en el Tratado Político, una exclusión consciente de sí, resulta esencial el modo en que se ejerce esa exclusión.

No tanto los objetivos o los fines ideales que la justifican. Vimos que Spinoza prácticamente no le asigna ninguna justificación a la exclusión democrática. Pero esto tal vez sólo nos sirva para reinterpretar el carácter absoluto de la forma democrática como la eventualidad de la explicitación de algo paradójal, que yace en la pretensión de totalidad que nunca estará completamente ausente en la palabra democracia: el gobierno de todos, por todos, para todos. El tiempo político singular de la democracia se lo puede pensar como existiendo más allá de cualquier mistificación consensualista del orden político, pero no se lo puede pensar más allá de los esfuerzos por instituir el deseo de igualdad.

En su breve definición Spinoza parece haber comprendido esto: la democracia no es aquello que garantiza una superación definitiva de las tragedias históricas de los hombres, como pretenden su interpretación moralista o racionalista, sino la forma y la práctica social que, eventualmente, puede inscribir un potente deseo de igualdad asumiendo el carácter paradójal de esa institución. En esta extraña conjunción con la que Spinoza piensa a la democracia a partir de una interpretación no-sacrificial del deseo de los hombres y de una economía de la violencia que se esfuerza por que la tragedia no se repita siempre de la misma manera, Adorno podría haber encontrado otra respuesta a su pregunta: ¿cómo es posible una filosofía después de Auschwitz?