

Spinoza, la anomalía salvaje

Por: Toni Negri. 03/07/2021

/extracto del 'Prefacio' a *La anomalía salvaje*:

Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza

Spinoza es la anomalía. Si 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, se debe al hecho de que su metafísica representa la polaridad efectiva de una relación de fuerzas antagonistas ya consolidada: en la Holanda del XVII, el desarrollo de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas experimenta una tendencia hacia un porvenir de antagonismos. En este marco, la metafísica materialista de Spinoza es, por tanto, la anomalía potente del siglo XVII: no anomalía marginal y derrotada, sino anomalía del materialismo triunfante, del ser que actúa y que, constituyéndose, plantea la posibilidad ideal de revolucionar el mundo. Tres son los motivos por los que es útil estudiar el pensamiento de Spinoza. Cada uno de estos motivos no sólo es positivo, sino problemático. Spinoza no sólo es el autor que plantea y resuelve algunos problemas de y en su tiempo, sino que además la forma misma de la solución comprende una problemática progresiva que alcanza y se instala en nuestro horizonte filosófico. Estos motivos problemáticos que hacen importante el estudio del pensamiento de Spinoza, son los siguientes: *Primero*: Spinoza funda el materialismo moderno en su más alta expresión, es decir, determina el horizonte propio de la especulación filosófica moderna y contemporánea, que es el de una filosofía del ser inmanente y dado, y del ateísmo como negación de todo orden previo al obrar humano y a la constitución del ser. El materialismo spinozista, aun en su forma productiva y viviente, no supera, sin embargo, los límites de una concepción puramente «espacial» –o físico-galileiana– del mundo. Esto, sin duda, fuerza tal concepción, intenta destruir sus límites, pero no alcanza una solución, sino que, deja mas bien irresuelto el problema de la relación entre dimensiones espaciales y dimensiones temporales, dinámicas, creativas del ser. La imaginación, esa facultad espiritual que recorre el sistema spinozista, constituye el ser en un orden que sólo es alusivamente temporal. Aun así, el problema se plantea en términos irresueltos, sí, pero puros y fuertes: el ser –antes de la invención de la dialéctica– evita el borrón del materialismo dialéctico. La

lectura que autores socialistas y soviéticos han hecho de Spinoza no enriquece el materialismo dialéctico, sino que sólo empobrece las potencialidades que la metafísica spinozista posee para superar la dimensión puramente espacial y objetiva del materialismo. *Segundo:* Spinoza, cuando afronta temáticas políticas (y la política es uno de los ejes fundamentales de su pensamiento), funda una forma no mistificada de democracia. Es como decir que Spinoza plantea el problema de la democracia sobre el terreno del materialismo y, por tanto, como crítica de toda mistificación jurídica del Estado. La fundación materialista del constitucionalismo democrático en Spinoza se enmarca dentro del problema de la producción. El pensamiento spinozista estrecha la relación constitución-producción en un nexo unitario. No es posible una correcta concepción de lo político que no esté desde el principio enlazada con estos dos términos. Es imposible y abyecto hablar de democracia fuera de este nexo esto lo sabemos bien. Pero Spinoza ha sido demasiado a menudo cocinado en la podrida olla «democrática» del trascendentalismo normativo hobbesiano, de la voluntad general rousseauiana y del *Aufhebung* hegeliano, función propia de la separación entre producción y constitución, entre sociedad y Estado. No; en el inmanentismo spinozista, en la especificidad spinozista de lo político, la democracia es política de la «multitud» organizada en la producción, la religión es la religión de los «ignorantes» organizados en la democracia. Esta construcción spinozista de lo político constituye un momento fundamental del pensamiento moderno, y, si no consigue hacer madurar la función antagonista de la lucha de clases como fundación de la realidad, sin embargo conquista íntegros los presupuestos y plantea en el protagonismo de las masas el fundamento de la acción transformadora, a la vez social y política. El pensamiento spinozista es un pensamiento «cortante»: rechaza para siempre toda una serie de mistificaciones, toda una serie de problemas propuestos a la burguesía en el curso de los siglos siguientes por el pensamiento liberal-democrático, particularmente en su versión jacobina (y en la línea teórica Rousseau-Hegel). Alude fuertemente a los problemas que se plantea todavía hoy la lucha de clases comunista, formulando el problema en su forma pura: la multitud que se hace Estado, los ignorantes que se hacen religión; un pasado rehecho, reescrito, toda solución jurídica e idealista del problema es eliminada –y sin embargo, terrible y monstruosamente, no dejará de proponerse de nuevo en el curso de los siglos siguientes. Constitución y producción son los elementos de un tejido sobre el cual se construye la experiencia de las masas y del porvenir. Bajo la forma de la igualdad radical impuesta por el ateísmo. *Tercero:* Spinoza muestra que la historia de la metafísica comprende alternativas radicales. La metafísica, como forma ideal

eminente en la que se organiza el pensamiento moderno, no es un todo único. Comprende las alternativas que la historia subyacente de la lucha de clases produce. Existe «otra» historia de la metafísica: la bendita contra la maldita. Sin olvidar, sin embargo, que sólo desde la complejidad de la metafísica puede leerse la edad moderna. En consecuencia, si esto es cierto, el escepticismo y el cinismo no son la forma positiva del pensamiento negativo (de aquel pensamiento que recorre la metafísica para negarla y abrirla a la positividad del ser); al contrario, sólo la tensión constitutiva del pensamiento y su capacidad de moverse como mediación material del proceso histórico de la multitud, constituye la forma positiva del pensamiento negativo. El pensamiento constitutivo posee la radicalidad de la negación, pero la agita y usa instalándola en el ser real. En este marco, la potencia constitutiva de la transgresión es la definición spinozista de la libertad. Aquí, la anomalía spinozista, es decir, la relación contradictoria que su metafísica mantiene con el nuevo «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 –pensamiento tanto más negativo cuanto más progresivo y constitutivo es. Todo el atormentado conflicto antagonista del pensamiento innovador de la edad moderna, la génesis popular y proletaria de sus revoluciones y el arco de las posiciones republicanas que se extiende desde Maquiavelo al joven Marx, se concentra sobre esta ejemplar experiencia spinozista. ¿Quién puede negar que, también en este caso, Spinoza está sentado en medio del debate filosófico de nuestro tiempo, casi como el joven Jesús en el Templo de Jerusalén? He aquí, por consiguiente, los primeros motivos que hacen útil interrogar a Spinoza. Pero tal vez merezca la pena insistir en ellos un poco más. Porque este remontamos a los orígenes de una alternativa de pensamiento (la de la revolución respecto a la génesis del ordenamiento capitalista, contradicción emplazada precisamente en el corazón del desarrollo del pensamiento moderno), este reconocer –por otra parte– sobre todo, pero no sólo en el pensamiento de Spinoza, un terreno y una propuesta que nos permitan pensar «más allá» de la tradición del pensamiento de la burguesía, todo esto constituye, en realidad, una operación destinada a otro fin: el de pensar «más allá» de la tradición, igualmente anquilosada y estancada, en el mismo pensamiento revolucionario. Nos encontramos frente a una tradición que ha recogido del fango las banderas de la burguesía. Merece la pena preguntarse, ante la némesis histórica de esta vicisitud, si no se ha recogido exclusivamente el fango. En este sentido, leer a Spinoza ha representado para mí una experiencia de increíble frescura revolucionaria. Por otra parte, no he sido el único que ha juzgado

posible proceder por este camino. Una gran renovación de los estudios spinozistas se ha producido en los dos últimos decenios. En el plano interpretativo, filológico en sentido estricto, tal renovación tiene un buen ejemplo en la extraordinaria y, desgraciadamente, incompleta lectura que de la *Ethica* ha realizado Martial Gueroult. Pero tal vez haya algo que es más apasionante: a saber, las tentativas de releer a Spinoza que se han hecho dentro de la problemática crítica de la filosofía contemporánea, incluso de la marxista. Ahora bien, en el ámbito de la escuela althusseriana, Macherey, por ejemplo, analizando la lectura hegeliana de Spinoza, no se contenta con denunciar sus hondas falsificaciones: profundiza en el pensamiento de Spinoza hasta identificar en el mismo una base de anticipada crítica de la dialéctica hegeliana y de fundación del método materialista. En otra vertiente y con diversas preocupaciones sistemáticas, pero tal vez con aún más alta capacidad innovadora, Deleuze nos ha mostrado en Spinoza un horizonte pleno y solar de la filosofía, cual es la reconquista del materialismo como espacio de la pluralidad modal y como concreta liberación del deseo como potencia constructiva. De aquí, sobre el terreno de la filosofía de la religión y de la política, la redefinición histórico-estructural de Hecker y aquella, aún más feliz, de Matheron: la democracia se presenta como esencia material, producto de la imaginación de las masas, técnica y proyecto constitutivos del ser, que barre el embrollo dialéctico. Contemplado desde este punto de vista, Spinoza es un crítico que prevé el porvenir: es, por tanto, un filósofo contemporáneo, porque la suya es una filosofía de nuestro porvenir. Cuanto he venido diciendo –como comentario de la profunda novedad del marco interpretativo que desde finales de los años sesenta ha circunscrito el pensamiento spinozista– debería servir también para clarificar las motivaciones del autor a la hora de afrontar este estudio. Pero tal vez convenga explicitarlas ulteriormente. Ahora bien, está fuera de dudas que al estudio de los orígenes del pensamiento moderno y de la propia historia moderna del Estado, nos impulsa la conciencia de que el análisis de la crisis genética puede ser útil para clarificar los términos de la crisis disolutiva del Estado burgués y capitalista. Debo añadir, sin embargo, que si este proyecto ha servido para apoyar mis estudios precedentes (sobre Descartes, etc.), tiene para mí hoy una intensidad menos acuciante. Lo que me interesa, en efecto, no es tanto la génesis del Estado burgués –y su crisis– cuanto las alternativas teóricas y las posibilidades subjetivas de la revolución en acto. Me explicaré mejor: el problema que Spinoza plantea es el de la ruptura subjetiva de la unidimensionalidad del desarrollo capitalista (en su aspecto burgués y sobreestructural, así como en su aspecto propiamente capitalista y estructural): es como decir que Spinoza muestra la alternativa del vivir como

potencia material en el interior del bloque metafísico de la filosofía moderna –de aquella vicisitud filosófica, para entendernos, que va desde Ficino y Cusano hasta la muerte de la filosofía en el siglo XIX (y, o sea, a su feliz, por decido como Keynes, eutanasia en cuanto saber del rentista). Siempre me ha parecido paradójico que la historiografía filosófica reconstruya las alternativas hacia abajo: Gilson con la cultura moderna hacia la filosofía medieval cristiana, Wolfson con Spinoza hacia la cultura medieval hebrea, sólo por dar algún ejemplo. ¡Quién sabe por qué este procedimiento se considera científico! ¿Quién lo sabe? A mí este procedimiento me parece exactamente lo opuesto de un discurso científico, porque es una búsqueda de genealogías culturales y no genealogía material de condiciones y de funciones de pensamiento, no es descubrimiento del futuro como lo es siempre la ciencia. Tampoco la liberación de un pasado oneroso es útil si no se traslada al disfrute del presente y a la producción del futuro. Es por eso por lo que quiero invertir la paradoja y hacer de interlocutor con el porvenir sobre la base de la potencia del discurso de Spinoza. y si, por prudencia o pereza, fracaso con el porvenir, quiero al menos ponerme a prueba en un ensayo de lectura invertida del pasado: es decir, trayendo a Spinoza aquí ante nosotros –yo, pobre doctor entre otros, interrogando a un verdadero maestro. En un ensayo de lectura del pasado que me permita, en este caso, tomar aquellos elementos que pueden confluír hoy en la definición de una fenomenología de la praxis revolucionaria constitutiva del porvenir. En un ensayo de lectura del pasado, sobre todo, que me permita (que nos obligue) hacer cuentas con toda la confusión, mistificada y culpable, que –desde Bobbio a Della Volpe y a sus últimos subproductos– nos ha (desde pequeños) enseñado la santa doctrina de que la democracia es Estado de derecho; de que el interés general «sublima» el particular en la forma de la ley; de que las funciones constitucionales del Estado son responsables ante la generalidad; de que el Estado de los partidos* es una formidable mediación política, de unidad y de multiplicidad, y otras muchas martingalas semejantes. Spinoza, en el siglo XVII, no tenía nada que ver con este montón de infamias. La libertad, la verdadera, la íntegra, aquella que amamos y por la que vivimos, y morimos, construye el mundo directamente, inmediatamente. La multiplicidad no está mediatizada por el derecho, sino por el proceso constitutivo: y la constitución de la libertad es siempre revolucionaria. Los tres motivos recordados que justifican hoy una relectura de Spinoza confluyen todos, por otro lado, en aquel terreno de investigación que se ha dado en llamar definición de una nueva racionalidad. Spinoza definió, de forma radical, una racionalidad «otra» de aquella de la metafísica burguesa. El pensamiento materialista, el de la producción, el de la constitución, se convierten, por consiguiente, hoy, en la base

elemental, imprescindible, de toda propuesta neoracionalista. Todo esto lo hace Spinoza llevado por una fortísima tensión para determinar una dinámica de transformación, de proyecto pujante, de la ontología. Una ontología constitutiva, fundada en la espontaneidad de las necesidades, organizada por la imaginación colectiva: esta es la racionalidad spinozista. Como base. Pero no basta. En Spinoza no sólo existe la definición de una base; hay también un impulso para desarrollarla y, cualesquiera que sean los límites del desarrollo, la estructura proyectada se recoge y somete a crítica. Sobre todo, allí donde comprende la dialéctica, no como forma concluyente del pensar, sino como articulación de la base ontológica, como determinación de la existencia y de la potencia. Superando con ello toda posibilidad de transformar la dialéctica en una clave genérica, asumiéndola en cambio como organización directa del conflicto, como elemental estructura del conocimiento. Y así he intentado establecer en este estudio, respecto al pensamiento materialista, cómo la tensión spinozista se dirige hacia una definición de un horizonte de absoluta multiplicidad de las necesidades y de los deseos; respecto al pensamiento productivo, la tentativa spinozista de recoger en la teoría de la imaginación la filigrana de la relación entre necesidad y riqueza, la solución de masas de la parábola platónica del amor, socializada por las dimensiones modernas de la proximidad, por los presupuestos religiosos de las luchas, por las condiciones capitalistas del desarrollo; respecto al pensamiento constitutivo, la primera definición spinozista y moderna de un proyecto revolucionario en la fenomenología, en la ciencia, en la política, de refundación racional del mundo basada en la liberación y no en la explotación del hombre sobre el hombre. No como fórmula y forma, sino como acción y contenido. No como positivismo, sino como positividad. No como legislación, sino como verdad. No como definición y ejercicio del poder, sino como expresión y gestión de la potencia. Estas tensiones spinozistas deben estudiarse todavía más a fondo. Porque Spinoza es propiamente un escándalo (si nos atenemos a la base del corriente saber «racional» del mundo en vivimos): es un filósofo del ser que realiza inmediatamente la inversión de la totalidad de la imputación trascendente de la causalidad en causa productiva inmanente, transparente y directa del mundo; es un democrático radical y revolucionario que inmediatamente elimina, asimismo, incluso la sola posibilidad abstracta del Estado de derecho y del jacobinismo; es un estudioso de las pasiones, a las que define no como padecer, sino como actuar –un actuar histórico, materialista, por tanto constitutivo. Desde tal punto de vista, este trabajo es sólo un primer ensayo de ahondamiento. Exige urgentemente, por ejemplo, que se complete el análisis de las pasiones en Spinoza, es decir, el análisis de los modos concretos en los que el

proyecto spinozista de refundación se desarrolla. Este será el tema de un segundo ensayo, centrado en las partes III y IV de la *Ethica*. Tarea por hacer y que potenciar, de la que ciertamente no puede hacerse cargo un solo estudioso, en la dimensión de y hacia una fenomenología de la praxis colectiva, constitutiva, que es la red en la que debe aprehenderse una actual, positiva y revolucionaria definición de la racionalidad. Este trabajo ha sido escrito en la cárcel. Pero también pensado, en su mayor parte, en la cárcel. Ciertamente, conocía bien a Spinoza desde siempre –por así decir–, porque desde el colegio me apasionó la *Ethica*, lectura filosófica del bachiller superior (y aquí querría recordar con ternura al profesor de aquellos años). Después continué trabajando y no dejaba escapar ninguna lectura sobre la materia. Pero se necesita demasiado tiempo para elaborar un trabajo. Confinado en la cárcel, recomencé desde el principio. Leyendo y haciendo notas, atormentando a mis amigos para que me enviaran libros. Les doy las gracias de todo corazón. Estaba convencido de que en prisión habría tiempo. Iluso; en verdad fui un iluso. La prisión, su ritmo, los traslados, la defensa, no dejan tiempo porque disuelven el tiempo: es esta la forma principal de la pena en una sociedad capitalista. Así, como cada uno de mis trabajos, también éste ha sido robado al sueño, arrancado al régimen de lo cotidiano. Que la cotidianidad de la cárcel es terrible y menos agradable de cuanto lo son los estudios universitarios, es sin duda cierto; y espero que esta falta de agrado se resuelva, en esta investigación, en concreción demostrativa y expositiva. Por lo demás, pido excusas por no presentar una bibliografía completa (aunque creo haber visto cuanto era necesario); por no haber explorado tal vez suficientemente el entramado histórico de la cultura spinozista (aunque creo que el recurso a Francés y a Kolakowski, por encima de todos, permita sentirse en buena compañía); por haber cedido tal vez demasiado fácilmente a las lisonjas de Huizinga y Kossman en la interpretación del Siglo de Oro (pero, ¿con qué sustituir su lectura?); por haber, en fin, gozado a veces del placer de la tesis –inevitable cuando se trabaja fuera de la comunidad científica. Pero dicho esto, no creo que la cárcel confiera una calidad específica –mejor o peor– al producto: no pido benevolencia a la crítica. Me gustaría, por el contrario, imaginar que la soledad de esta maldita celda haya sido tan fecunda como la soledad spinozista del laboratorio óptico.* En italiano, *Stato de partiti*: expresión corriente en esa lengua que designa el hecho de que toda la estructura del Estado está organizada en función del juego de los partidos políticos. (N. del T.)

[LEER EL ARTICULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ](#)

Fotografía: Lobo suelto

Fecha de creación

2021/07/03