

... más que reseña (poco) menos que manifiesto (2)

Spinoza, materialismo, comunismo

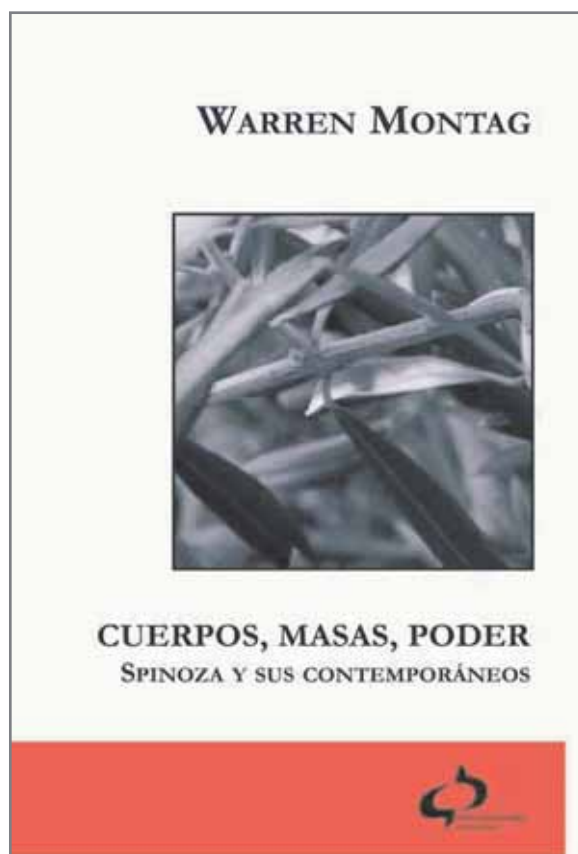
por Aurelio Sainz Pezonaga*

Los principios del materialismo spinoziano

“No puede haber liberación de la mente sin liberación del cuerpo. No puede haber liberación individual sin liberación colectiva”. Dudo que haya manera más sintética de establecer los principios del proyecto comunista y de determinar, al mismo tiempo, la distancia que lo separa del liberalismo. Pero, ¿qué sentido tiene esgrimir estos principios en un libro sobre Spinoza? Warren Montag, profesor de Inglés y Literatura Comparada en el Occidental College de Los Ángeles, especialista, además de en la filosofía del siglo XVII, en la filosofía francesa contemporánea, lo expresa sin rodeos en *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, publicado por Tierradenadie ediciones: estos mismos principios son los del materialismo spinoziano.

Montag añade a estos dos principios materialistas un tercero: toda escritura, incluido su propio libro sobre Spinoza (o esta reseña), es un cuerpo entre cuerpos. Pero, ¿es éste en realidad un principio más, o es más bien la aplicación particular a la escritura del principio general que recorre toda la filosofía de Spinoza? A excepción de Dios o la naturaleza, que es la potencia absolutamente infinita de todo lo que existe, cualquier realidad ha de entenderse como potencia entre potencias, como fuerza entre fuerzas: afectando y siendo afectada por otras realidades. “Cuerpo entre cuerpos” es la expresión que mejor subraya, para Montag, el carácter efectivo, físico, material de este ser-entre que es cada cosa singular.

El principio general del materialismo spinoziano implica descartar de la existencia todas aquellas supuestas realidades de las que se diga que son inalterables o inefectivas. Las cosas de las



* Comentario al libro *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos* de Warren Montag: Tierradenadie ediciones, 2005.

que se dice que son inalterables, inefectivas o ambas cosas, esto es, de las que se dice que son completamente (o esencialmente) separables de su exterior o carentes de exterior, son realidades sobrenaturales, productos de la imaginación. Lo que no significa que no produzcan, como imaginaciones, efectos específicos muy reales.

Entiéndase que el principio general spinoziano no es una generalización empírica (algo así como: “nada de lo que percibimos es inalterable o inefectivo”), apoyada en la naturaleza y funcionamiento de nuestros órganos sensoriales. Es una línea de demarcación entre lo que podemos esperar que sea efectivo en sus propios términos y lo que sólo podemos esperar que sea efectivo como imaginación. Es una toma de posición filosófica frente a otras posiciones: si algo existe, su relación con su exterior, su afectar y su ser afectado por lo que le rodea, le es constitutivo, es condición de su existencia. Algo no es sin afectar y ser afectado por otras cosas que no domina, ni puede dominar de manera absoluta. Y lo que se presenta como sobrenatural, como inalterable e inefectivo, como perfectamente aislable de su exterior, es un producto de la imaginación que, en cuanto tal, produce, a su vez, unos efectos específicos que habrá que determinar en cada caso.

Y aquí nos podemos extrañar de nuevo y de nuevo con el mismo tema. ¿Es posible que principios filosóficos tan abstractos, tan generales tengan relevancia política? Habría que entender, primero, que también todo principio filosófico es, a su modo, efectivo, potenciabile y vulnerable. Es más, los principios filosóficos son, al mismo tiempo, principios prácticos, principios que operan en la práctica. Se trata de ver hasta qué punto dificultosas y refinadas elaboraciones teóricas se desvelan como “astucias de la servidumbre” (79), como astucias de la dominación. Y habrá que reconocer que es necesario poseer una gran maestría, una gran sutileza intelectual para respaldar y reforzar teóricamente a esas extrañísimas realidades imaginarias que como habitaciones sin ventanas (así imaginaba Leibniz sus mónadas) viven de deglutir y excretar eternamente su inconmensurable soledad.

Es verdad que se nos puede ocurrir pensar que si todo se quedara en las sublimes invenciones filosóficas, desde el mundo de las ideas platónico hasta la comunidad ideal del habla habermasiana, nada habría que objetarles. ¿Acaso no son obras maestras del intelecto humano, monumentos dignos de admiración y respeto, dignos también de ser disfrutados en nuestra privacidad al igual que las restantes obras maestras de la creatividad humana?

La realidad es que si nada existe sin afectar ni ser afectado, entonces, invención, intelecto, creatividad son, si es que son, potencias entre potencias, cuerpos entre cuerpos, y su hacer se encuentra o desencuentra necesariamente con otros haceres, sean obras maestras o siniestras. Y una de las cosas con las que se encuentran o desencuentran y que nos atañe directamente a todos vital, políticamente, hallamos o no leído alguna vez una línea de filosofía, sepamos o no leer, es la manera en la que cada uno de nosotros nos entendemos a nosotros mismos, a nosotros y a nuestras acciones excepcionales o cotidianas.



He aquí que no da lo mismo pensar que nuestra mente domina o debería dominar nuestro cuerpo, que pensar, por el contrario, que la mente y el cuerpo son una y la misma cosa y que por tanto no hay ni puede haber una relación de dominio entre una y otro, sino una unión perfecta en virtud de la cual toda nuestra existencia se resuelve en nuestro afectar y ser afectados.

Y tampoco da lo mismo pensar que todo depende y todo surge únicamente de cada uno de nosotros tomados individualmente, que pensar que las condiciones en las que estamos inmersos y en las que necesariamente tenemos que vivir (porque no podemos vivir en cualquier lugar ni de cualquier manera, sino siempre en situaciones determinadas) se construyen colectivamente, con las acciones de todos, y que, por tanto, lo que nosotros hacemos y podemos hacer depende inevitablemente de lo que otros seres humanos y no humanos han hecho o hacen.

Mentecuerpo

No es lo mismo, no se extraen las mismas consecuencias, no produce los mismos efectos pensar una cosa o la otra. Pensar que la mente domina o debería dominar nuestro cuerpo supone entender que todo nuestro esfuerzo de mejora, toda resolución de nuestros problemas, toda modificación positiva de nuestra vida, en una palabra, toda liberación tiene que concentrarse en torno a nuestra mente. Supone, en consecuencia, pensar que podemos abandonar nuestro cuerpo a su sometimiento rutinario, ya que nada cabría hacer con él hasta que nuestra mente, que, supuestamente, es la que lo domina, haya conseguido resolver todos sus problemas.



Si pensamos que la mente domina o debería dominar a nuestro cuerpo, la mente será la causa de todos los problemas por no cumplir con su deber, por no dominar su cuerpo como debiera. Esto es, cuando se entiende que la mente domina o debería dominar el cuerpo, en las diferentes versiones que esa supuesta relación se representa, toda preocupación, todo interés, todo énfasis, todo análisis, toda investigación, toda la atención recae sobre la mente como causa única, y además como causa incausada, como origen primero, como voluntad libre: nuestras acciones surgen por generación espontánea. Si la mente domina o debería dominar el cuerpo, entonces, unas mentes no producen o no deberían producir efectos en otras, como mucho hay o debería haber influencias. Las influencias, se entiende entonces, son efectos que unas mentes producen supuestamente en otras, pero sin determinarlas a actuar, sin impedir que la mente pueda cumplir su deber de ser el origen espontáneo de su dominio o falta de dominio de su cuerpo,.

¿Qué ocurre, sin embargo, cuando concebimos mente y cuerpo como “la misma cosa, y que las fuerzas físicas que afectan al cuerpo afectan a la mente en el mismo grado y de la misma manera” (17), según recoge Montag de Spinoza? Ocurre que el foco de atención deja de proyectarse sobre la mente, supuesto origen espontáneo de nuestras acciones, y se dirige hacia los sistemas de interacciones entre cuerpos en los que nuestra vida se inscribe.

Antes de proseguir, sin embargo, hagamos un inciso. La insistencia por parte de Montag en los cuerpos, el descubrimiento del cuerpo que la filosofía ha realizado en las últimas décadas y en la que se inserta la lectura que Montag realiza de Spinoza (y en verdad todo el “retorno a Spinoza” del que habla Negri), va acompañada a otro nivel por una mercantilización de la imagen del cuerpo, una conversión de la imagen del cuerpo en mercancía, que es, sin que haya en ello otra paradoja que la de la propia mercancía, una espiritualización del cuerpo. La espiritualización del cuerpo que genera esta conver-

sión masiva de la imagen del cuerpo humano en mercancía, nos induce, ante la palabra “cuerpo”, a imaginar cuerpos enteramente espiritualizados, cuerpos autosuficientes, cuerpos sin exterior, cuerpos flotando en el limbo, que se relacionan en escenas o ambientes de los que se intenta borrar todo trazo de realidad material, esto es, conflictiva y efectiva, histórico-social, de producción y uso. No es este el lugar adecuado para extendernos acerca de la dominación del valor de cambio sobre el valor de uso del que hablara Debord en *La sociedad del espectáculo* y que tan bien explicó entre nosotros Santiago Alba Rico en *Las reglas del caos*, aplicando el análisis también al cuerpo, sólo decir que, en efecto, cuando la imagen del cuerpo humano se mercantiliza, éste aparece al margen de toda producción y todo uso, como mero deseo desencarnado insatisfacible, como voluntad desnuda, como espíritu. La expresión de “culto al cuerpo”, entonces, no está en absoluto desencaminada, la imagen del cuerpo mercantilizada se convierte en un fetiche, en una entidad inalterable e inefectiva, en una entidad sobrenatural, esto es, imaginaria, pero que produce unos efectos muy reales.

Cierro el paréntesis para decir que la primera vez que, leyendo el libro, uno se encuentra con las afirmaciones de Montag acerca del cuerpo no puede



evitar que expresiones tales como “cuerpo entre cuerpos” le resulten o bien burdas, cargadas de un peso extremadamente mecanicista, o bien ligeras, excesivamente sensuales para hallarse en un contexto de “seriedad” filosófica. Cuando nos desplazamos de la mente causa espontánea a las relaciones entre cuerpos, algo comienza a funcionar mal con respecto a la imagen que nos hacemos del cuerpo humano. Ya sea que esa imagen remita a un mecanismo, ya sea que remita a un cuerpo inundado por el brillo del deseo, la cuestión es que esa imagen del cuerpo es siempre una imagen abstracta, desconectada del ruido de la realidad. Hablar, entonces, de

cuerpos que son determinados por otros cuerpos, de cuerpos que determinan otros cuerpos exige romper con esa imagen del cuerpo humano espiritualizado y comenzar a pensar que cuerpos son también los tanques y las balas, las medicinas, las viviendas y los alimentos, cuerpos son los ordenadores, los aviones, el dinero, las palabras y las riadas de imágenes que hacen a la televisión. Pensar desde el punto de vista del “cuerpo entre cuerpos” es, sobre todo, la única manera de ponerse en disposición de conocer qué fuerzas determinan nuestras acciones y de qué modo podemos, por nuestra parte, actuar sobre ellas.

Diferencias entre el materialismo y el liberalismo en torno a la explotación y la liberación

En última instancia lo que nos atrae de Spinoza, y lo que explica, en buena medida, el interés que despierta entre los herederos marxistas de la crisis del marxismo, es la senda que, a pesar incluso de las resistencias que pone el mismo Spinoza, como sabe mostrar Montag, va abriendo en su filosofía la idea de la explotación del hombre por el hombre y de las condiciones de su abolición. Claro que en Spinoza la idea de explotación que se abre paso alcanza una globalidad que sólo adquirió importancia para el marxismo, para cierto marxismo, y para otros pensamientos más o menos cercanos, en torno a las transformaciones en las formas de la lucha por la liberación acaecidas en las décadas de 1960 y 70. La sociedad fábrica de Tronti, la colaboración suplementaria por parte del obrero de Debord, el punto de vista de la reproducción de Althusser, el carácter productivo del poder de Foucault, por poner algunos

ejemplos, conceptualizan aquella globalidad de la explotación que emergía en Spinoza y que explica, en parte al menos, el retorno al viejo filósofo holandés.

Hay dos lugares claves en la obra de Spinoza donde esta idea se plasma expresamente. Uno de ellos, el que con mayor frecuencia suele señalarse y que Montag incluye en el título del segundo capítulo, es el Prefacio del *Tratado teológico-político*, donde Spinoza nos habla del modo en que el régimen monárquico utiliza el miedo supersticioso “a fin de que [los hombres] luchan por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”. Afirmar, nada más y nada menos, que los hombres luchan por su esclavitud, que la dominación no implica en absoluto una disposición pasiva por parte de los dominados, sino, bien al contrario, una actividad que es precisamente la que construye su esclavitud, es la precondition para cualquier tematización de la explotación y, al mismo tiempo, para cualquier proyecto de liberación. Porque, en efecto, si son los dominados los que construyen la dominación, si toda dominación es una forma de explotación (económica o política o ideológica), la liberación es una lucha contra otra lucha, una actividad contra otra actividad, una práctica contra otra práctica, potencia contra potencia, cuerpo contra cuerpo. Y además es una lucha que los dominados desarrollan, principalmente, contra sí mismos: la liberación consiste -o así lo podemos pensar con Spinoza- en transformar esa lucha que uno mismo efectúa por la esclavitud en una lucha por la liberación. Es más, si son los dominados los que construyen la dominación eso significa que ningún destino sobrenatural, ningún designio del más allá, ninguna imposibilidad metafísica se abate sobre ellos impidiéndoles actuar de otra manera. Lo que sobre ellos pesa es, sin duda, su propia actividad, su propio cuerpo y las relaciones en las que está inmerso. Los dominados lo comprendemos cuando desobedecemos, cuando conseguimos demostrar fehacientemente que no necesitamos en absoluto la dominación, cuando cambian las tornas y se hace palpable que generar otras relaciones conduce a vivir de otra manera: todas las luchas obreras, feministas, anticolonialistas... lo constatan.

La insistencia en esta “materialidad” de la dominación y de la liberación no es gratuita. Combate otras posiciones, otros puntos de vista que insisten en definir dominación y liberación en términos mentales. La principal de ellas, por ser la dominante, por ser la que está naciendo en el siglo de Spinoza, es el liberalismo de Hobbes, de Locke, de Kant... o del propio Spinoza, quien, a pesar de haber sido capaz de desplegar una de las críticas más potentes al liberalismo en la misma época de su surgimiento -la equiparación entre derecho y potencia-, no por ello deja, por ejemplo, de arrastrar la contradicción de defender, al final del *Tratado teológico-político*, una separación completa entre las palabras y las acciones, entre derecho y potencia, al propugnar como solución del conflicto entre republicanos y orangistas la libertad de palabra acompañada de sumisión práctica.

El liberalismo propugna, aunque las diversas propuestas introducirán distintos matices, que la libertad equivale a consentimiento y que la dominación se produce cuando una fuerza no consentida obliga a actuar a la voluntad. No es entonces la fuerza o no fuerza, de unos, de otros o de todos, la que determina en última instancia la liberación o la dominación, sino el acuerdo o desacuerdo con el poder. El consentimiento va por un lado, el poder va por otro. El dualismo de la mente y el cuerpo, de lo sobrenatural (perfectamente aislado) y de lo natural (alterable y efectivo), del derecho y el poder es el esquema que estructura la concepción liberal de la libertad y de la dominación. Y así lo estudia Montag con cierto detalle en Hobbes, en Locke, en Kant y en el propio contradictorio Spinoza, aunque es un estudio que podría extenderse sin demasiados problemas a los filósofos liberales contemporáneos.

El liberalismo no tiene nada que decir ni nada que hacer respecto a la explotación: funciona ahogando la voz de los que luchan contra una explotación determinada, aquella que viene mediada por las relaciones de mercado, la explotación capitalista y sus derivaciones. Desde el liberalismo es imposible

pensar que los hombres luchan por su esclavitud. Si los dominados “luchan”, si mantienen una disposición y un esfuerzo activo, no puede ser que lo hagan forzados, no puede ser que lo hagan contra su voluntad (que es lo que entendería el liberalismo por “esclavitud”). Para el liberalismo, la lucha es siempre una condición de la libertad, ya que la esclavitud somete anulando, convirtiendo al dominado en un ente pasivo. Por mucho que lo veamos esforzarse físicamente en el trabajo o la guerra, el dominado, para el liberalismo, no actúa verdaderamente. Al ser, para el liberalismo, la voluntad del dominado una voluntad forzada, será otro el que actúa a través del cuerpo del dominado, será otra mente, otra voluntad, la que actúa en su cuerpo, será el amo el que trabaja o pelea por interposición del cuerpo del dominado.

Y en efecto, el liberalismo es incapaz de “ver” la esclavitud entendida como resultado de la lucha del propio esclavo. Para el liberalismo no hay dominación-explotación capitalista. Las relaciones laborales son relaciones contractuales establecidas libremente por individuos jurídicamente iguales.

He aquí, en consecuencia, la importancia del planteamiento materialista en este aspecto. El materia-



lismo spinoziano permite teorizar la explotación capitalista y sus derivaciones, y con ellas todas las formas de explotación. Permite entender la dominación como algo que ocurre en las relaciones entre los cuerpos y sus fuerzas: “El secreto del despotismo no se halla en su habilidad para persuadir a las mentes, sino en su habilidad para mover los cuerpos, para extraer de ellos su fuerza y su poder, o para dirigir ese poder en su propio beneficio”, apunta Montag (72-73). Y si la dominación es un asunto de cuerpos que mueven otros cuerpos, de cuerpos que son afectados y se afectan entre sí, lo mismo habrá que decir de la liberación. Tanto en la dominación como en la liberación lo que está en juego es una

determinada articulación de las prácticas sociales. O bien, en un extremo, esas prácticas están estructuradas de modo que la potencia colectiva resulta de que la fuerza de unos (los que la monopolizan) se incrementa a costa de la disminución, la parálisis o el truncamiento de la potencia de los otros, a los que sólo les queda la opción de subordinarse o rebelarse. Esto es, se estructura por medio de la explotación, de la desigualdad social. O bien, en el otro extremo, están estructuradas de modo que la potencia colectiva sea resultado del acrecentamiento recíproco de todas las potencias individuales. Esto es, se estructura por medio del comunismo, de la igualdad social.

Si antes me refería a dos lugares clave en la obra de Spinoza donde afloraba la idea de explotación y he hablado sólo del primero, en la idea de liberación que acabo de defender, sin embargo, he introducido sin avisar el segundo. El segundo lugar clave, en efecto, donde la idea de explotación aflora en negativo, es decir, como deseo de ausencia de explotación, sería el escolio de la proposición 59 de la Tercera Parte de la *Ética*, en la definición de fortaleza en tanto que unión de firmeza y generosidad que allí aparece. En este escolio, Spinoza deja patente que la virtud no es sólo el deseo de perseverar en el ser guiado por el conocimiento, es también, unido indisolublemente a ello, y en esa unión se encuentra todo el meollo, el deseo de “ayudar a los demás hombres y unirse a ellos en amistad” de igual manera. La misma idea la expresaba magníficamente Bakunin al hablar de “esa libertad que en la libertad de otro hombre no encuentra una limitación, sino la confirmación y la extensión de sí

misma”. La misma planteaban Marx y Engels al defender “una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”. Y también la misma es la que expone Montag en menos palabras: “no puede haber liberación individual sin liberación colectiva”.

El materialismo spinoziano permite, en consecuencia, entender que los dominados no somos seres pasivos, casi fantasmas, seres sin sustancia propia, sino individuos activos cuyo esfuerzo es lo único que determina que la dominación se produzca y reproduzca. La liberación se muestra entonces como transformación de la lucha por la esclavitud en lucha por la salvación. Se trata de retirar las fuerzas colectivas de la estructuración del sometimiento y desplazarlas hacia la estructuración de la liberación. Las mismas fuerzas que ahora producen el sometimiento, pero articuladas de otra manera, son las que pueden y han de producir la liberación.

En conclusión, la oposición entre materialismo y liberalismo no es la del sí y el no. El materialismo no es el liberalismo con un signo menos o viceversa, como le gustaba decir a Althusser. Son concepciones realmente distintas de la liberación y la dominación. Si para el liberalismo todo se juega en la voluntad consentidora o negadora, para el materialismo-comunismo todo se juega en la articulación de las prácticas sociales bajo el principio de la explotación o el de la potenciación recíproca. Desde este punto de vista, entonces, es absurdo considerar el movimiento obrero, el movimiento feminista, los movimientos anticolonialistas, etc. como puestas en práctica de una exigencia de desarrollo de los principios universales de igualdad y libertad burguesas a otras esferas sociales además de la esfera jurídica. La idea y luego el conocimiento de la explotación y más tarde la globalidad de su alcance respecto a todas las relaciones sociales han ido configurando una problemática propia donde, por mucho que se utilicen palabras similares, y que ese uso refleje el conflicto y por tanto el entrecruzamiento inevitable de las posiciones, nada tiene que ver con la problemática liberal. El materialismo de los cuerpos entre cuerpos configura una concepción de la liberación y de la dominación cuya singularidad es perfectamente distinguible de la singularidad del liberalismo del consentimiento. Utilizando los términos acuñados por Engels: la igualdad social no puede nunca llegar a darse como resultado del desarrollo de la igualdad formal. El deseo de igualdad social conlleva un cambio de terreno real respecto al deseo de igualdad formal.

Diferencias entre materialismo y liberalismo respecto a la individualidad

Para poder apreciar bien hasta dónde llega esta diferencia real entre ambas posiciones filosófico-políticas, podemos ver el modo en que divergen en un punto, directamente relacionado con la concepción de la voluntad libre, que es el que sirve de guía a Montag en este segundo capítulo del libro en el que nosotros nos estamos centrando por el momento: es el tema de la identidad individual. Montag parte del análisis de un texto aparentemente marginal dentro de la entera obra de Spinoza, el escolio de la proposición 39 de la Parte Cuarta de la *Ética*, en la que habla de un



poeta español que “padeció una enfermedad y que, aunque se recuperó, continuó tan inconsciente de su vida pasada que no creía que las narraciones y tragedias que había escrito fueran suyas”. Lo que plantea el caso del poeta español es efectivamente que “hay muertes corporales distintas de la Muerte comprendida como la interrupción de las llamadas funciones vitales” (56).

Pero, si las muertes pueden ser de diversos tipos, siendo uno de ellos, pero sólo uno más, aquel en el que el cuerpo se convierte en cadáver, ¿qué cabe entender desde el materialismo de Spinoza por identidad individual? Advirtamos que para cualquier teoría de la voluntad libre, es imprescindible la conceptualización de la identidad individual como una realidad sobrenatural. O dicho de otra manera, la voluntad libre es ella misma esa identidad sobrenatural envasada al vacío, herméticamente cerrada, perfectamente aislada del exterior para que nada la determine a actuar y pueda generar espontáneamente los mandatos que de inmediato dirigirá al cuerpo. Para Spinoza, la individualidad del cuerpo viene establecida por una determinada relación de movimiento y reposo entre sus partes (cf. la física de los cuerpos después de EII, prop. 13 y EIV,39). Y, dado que la mente es la idea del cuerpo (una idea compuesta como compuesto es el cuerpo (EII, prop. 15)), se deduce, que en la mente la individualidad consiste en la idea de esa articulación determinada entre las partes del cuerpo. Lo que sucede, sin embargo, es que decir que la mente es la idea del cuerpo no significa afirmar que lo conoce adecuadamente (EII, prop. 28, esc.). Ya que la mente conoce al cuerpo por medio de las afecciones que éste experimenta (EII, prop. 19). Y para la mente humana que carece de otros conocimientos las ideas de esas afecciones son necesariamente confusas (EII, prop. 28). La identidad personal como un yo-idea (el alma, la conciencia) que permanece incólume e invulnerable a cualquier afección externa es una idea confusa que la mente forma porque es consciente de sus apetitos pero ignora las causas que la determinan a actuar. La ignorancia de las causas, en consecuencia, no es más que otra forma de nombrar el hecho de que el individuo ignora el carácter constitutivo de su relación con su exterior y, por tanto, la consecuencia de que se conciba como una realidad separada, que aunque, en este caso, produce efectos sobre el cuerpo, mantiene un espacio de invulnerabilidad, a salvo de toda alteración que



provenga de afuera, un espacio donde guardarse de toda intrusión, donde permanecer imaginariamente siempre idéntica a sí misma.

En efecto, en el sujeto sobrenatural clásico, identidad invulnerable y voluntad libre son dos formas de nombrar la misma cosa (lo que se entiende mejor si cabe cuando hacemos entrar en juego el tema de la imputabilidad, cosa que no haremos aquí). Spinoza, como bien apunta Montag, explica el mecanismo de construcción del sujeto sobrenatural por medio del círculo antropológico / teológico: “El Dios que se encuentra más allá del mundo (material) y es libre para dirigirlo de acuerdo con su voluntad incondi-

cionada es, entonces, la imagen reflejo del hombre que trasciende el mundo físico y gobierna su propio cuerpo con un dominio absoluto, él mismo una imagen reflejo de Dios: un círculo vicioso teológico / antropológico. El espejo refleja otro espejo que, a su vez, refleja el primero; no hay origen en esta relación en la que lo reflejado es ello mismo un reflejo de lo que le refleja” (63). Lo interesante de este mecanismo no es sólo que Dios sea “la imagen idealizada de la especie humana, separada de los hombres, abstraída de ellos” (como quería Feuerbach), sino que también el hombre es imaginado a partir de Dios como un ser separado de las relaciones sociales, abstraído de ellas (como le criticó Marx),

separado y abstraído de todo el universo de las causas y los efectos, un ser invulnerable que crea sus decisiones espontáneamente, al igual que Dios, a partir de la nada.

Claro que esta lectura de Spinoza no sería hoy posible sin los trabajos que sobre la ideología realizó Althusser a comienzos de los setenta. A su “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, se refiere Montag en una nota a la que remite el párrafo que acabamos de citar. En ella, califica este artículo, central en todo el recorrido filosófico de Althusser, como “uno de los comentarios más detallados y perspicaces que existen sobre el Apéndice de la Parte I de la *Ética*”. Recordemos que en “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, Althusser define la ideología como un proceso de transformación de individuos en sujetos que se realiza



en los aparatos ideológicos de estado dentro del proceso de reproducción de las relaciones de producción; y añade que esa transformación se desarrolla por medio de un “sistema cuádruple de interpelación en tanto que sujetos, de sujeción al Sujeto, de reconocimiento universal y de garantía absoluta” que produce la representación de la relación imaginaria de los individuos con las condiciones reales de su existencia. Esa relación imaginaria es, en efecto, como esquema general por lo menos del sujeto cristiano y del sujeto burgués, un reconocimiento de sí mismo por parte del individuo como identidad invulnerable y causa incausada de sus acciones y un desconocimiento de las condiciones reales de su existencia que son las que de hecho determinan sus acciones. Hay un círculo Spinoza / Althusser, Althusser / Spinoza, del que Montag sabe muy bien dar cuenta en este libro. Y al mismo tiempo cabe sentir en *Cuerpos, masas, poder...* un cierto olvido de Marx, que, como hemos visto hasta aquí (aunque otros ya lo demostraron), también es imprescindible para poder leer a Spinoza como lo estamos haciendo. Del mismo modo, por decirlo todo, que Spinoza abrió un nuevo modo de leer a Marx, de leer, por ejemplo, *El capital*, por el propio Althusser y su círculo.

Volvamos, de cualquier manera, al punto de la diversidad de tipos de muertes donde lo habíamos dejado. Creo que no habrá ahora demasiada dificultad para entender la distancia que separa esta concepción de la muerte de la que va ligada al sujeto clásico. De hecho, lo que hay en las teorías del sujeto clásico es una dificultad para pensar su muerte, el alma platónica o cristiana, el sujeto kantiano, por poner estos ejemplos clave, son seres invulnerables, sin muerte. Y es posible que el propio Spinoza no se libre enteramente de ese recurso a la eternidad sobrenatural por medio del conocimiento. Pero, si lo hace, no lo hace sin generar unas contradicciones tremendamente explosivas, como demuestra Montag y como se plasman en dos citas de la Parte Quinta tales que estas: “quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna” (prop. 39) o “nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios” (prop. 40, esc.). En ellas se da testimonio de una ruptura con la concepción tradicional de la eternidad del alma como ineludiblemente fundamentada en su incondicionalidad, en su simplicidad, en su autodeterminación. Spinoza une con toda la fuerza del rigor *more geométrico* la nota de eternidad, que tradicionalmente es sólo otorgada a aquello que está a salvo del exterior, principio inevitable de corrupción, con la exposición desnuda al afuera, con la mutua determinación de unas cosas por otras. Pero, ¿es esta en realidad una ruptura con la tradición? ¿No podría

pensarse que es, más bien, una “deuda pagada” a esa tradición por haberse “trasladado a sus dominios” con el fin de enfrentarle batalla (los entrecomillados son de Althusser en su entrevista con Fernanda Navarro)? Aunque, ¿puede haber ruptura sin pagar la deuda del enfrentamiento y sin que ese enfrentamiento sea también interno?

Lo cierto es que la concepción de la muerte del escolio de la proposición 39 de la Parte Cuarta, tal como lo lee Montag, nos sitúa en un terreno en el que la contradicción, o mejor sería decir el conflicto interno, es inevitable. La concepción de los múltiples tipos de muerte responde en efecto al principio general que anunciábamos al comienzo de esta reseña. Allí decíamos que, para Spinoza, a excepción de Dios o la Naturaleza, que es la potencia absolutamente infinita de todo lo que existe, cualquier realidad ha de entenderse como potencia entre potencias, como fuerza entre fuerzas: afectando y siendo afectada por otras realidades. Ocurre entonces que el *conatus* de una cosa singular se despliega siempre en relación efectiva con los *conatus* de las otras cosas singulares y que esta relación con lo otro le es, sin embargo, constitutiva. Un *conatus* no puede dejar de estar en relación efectiva con los otros *conatus*, sin destruirse. El aislamiento perfecto de una cosa singular, el separarla de todo lo que le rodea, supone destruirla. Pensarla abstraída de lo que le rodea es pensarla o en las condiciones de lo que ella no es, las condiciones de una naturaleza absolutamente infinita y que no deja, por tanto, nada afuera, o en las condiciones de su aniquilación, al margen de su *conatus*, al margen de su potencia, al margen, por tanto, de su esencia. Pero, pensarla plenamente inmersa en su relación efectiva con las otras cosas conduce a no poder evitar encontrar en ella el conflicto interno. Ya que, como dice Montag, “las mismas interacciones externas necesarias para mantener la vida pueden, ellas mismas, producir la muerte” (56). Entendámonos, no es simplemente que del exterior provenga tanto la herida como la cura. Es que un individuo es las relaciones internas que establecen los elementos que lo componen y *está*, necesariamente (ver E IV, prop. 4), en relación efectiva con los otros individuos de la naturaleza. Los otros individuos de la naturaleza son sus condiciones de existencia. Lo son tanto aquellos que conspiran a su favor como los que conspiran en su contra. Para el individuo spinoziano, esforzarse por perseverar en el ser implica luchar contra todo aquello que le debilita. Pero, al luchar contra lo que disminuye su potencia no puede evitar luchar, de alguna manera, contra sí mismo. La razón es que, si su exterior es condición de su existencia, el individuo también está necesariamente en relación con lo que le hace menos fuerte. Usando de nuevo palabras de Althusser en su entrevista con Fernanda Navarro, podríamos decir que todo individuo “entraña el espectro de su contrario”. En este sentido, el enfrentamiento con algo exterior se expresa necesariamente también como un conflicto interno. En Spinoza, es una lucha entre los deseos alegres y las pasiones tristes. Una lucha, sin embargo, en la que el individuo ya ha tomado desde siempre partido: “El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo” (E III, prop. 12). Una vez conocido esto, sólo queda potenciar el partido de los deseos alegres.

En definitiva, no hay ruptura sin lucha y no hay lucha que no sea también una lucha interna. La ruptura con respecto a la superstición en Spinoza es una lucha contra la superstición. Y esa lucha se expresa necesariamente en un conflicto interno del propio Spinoza. Spinoza sabe que la superstición puede vencer también en él y destruirle, transformándolo en un individuo completamente distinto, como la enfermedad destruyó al poeta español, aunque en apariencia siguiera siendo el mismo hombre, o como les ocurrió a dos de sus discípulos y colaboradores, Albert Burgh y Nicholas Steno, que se entregaron a los dogmas del catolicismo, como ha ocurrido a tantos “derrotados” de las luchas de las décadas de 1960 y 1970, que se abandonaron a las comodidades de la reacción.

La idea de individuo humano que elabora Spinoza, la idea de un ser humano que no puede dejar de ser “una parte de la naturaleza” (E IV, prop. 4) rompe, entonces, enteramente con la idea del sujeto clásico de la tradición cristiana y burguesa naciente. La individualidad del ser humano, tal como lo entiende Spinoza, no tiene ni puede tener el carácter de identidad invulnerable que define al sujeto

clásico. No creo que tenga tampoco mucho sentido hablar en Spinoza de un sujeto distinto, un sujeto contradictorio, por ejemplo. En la filosofía de Spinoza la idea de una identidad libre (sujeto) es una idea confusa. El individuo estaría constituido por un conflicto entre sus deseos alegres y sus pasiones tristes. Comparada con el poder del conocimiento del individuo humano enclavado en su conflicto, la idea de una identidad libre sólo puede ser causa de tristeza e impotencia (E V, prop. 6). La filosofía de Spinoza es una lucha contra la idea de identidad libre (sujeto) como supuesta idea verdadera. Una lucha que se entabla a favor de la liberación de los individuos, esto es, contra la idea del dominio del alma. En esa lucha, conocer consiste en investigar lo que pueden y lo que no pueden nuestros cuerpos, cómo están organizadas nuestras acciones y cómo podrían estarlo, cómo luchamos por nuestra esclavitud y cómo podemos luchar por nuestra salvación. Conocer consiste en desplazar la atención



de “los fenómenos de la interioridad humana, los actos de voluntad, el consentimiento dado o quitado” a lo que “los cuerpos hacen y no hacen” y a “cómo se afectan los unos a los otros” (65). Una lucha de duración indefinida que la propia filosofía de Spinoza no podrá evitar que sea, al mismo tiempo, una lucha intestina.

La lucha, la lucha por la vida (el *conatus* humano) tanto como la lucha por la liberación, y en Spinoza hay diferencia entre ambas, implica un conflicto interno que es, en cuanto tal, irresoluble, una conflicto que no puede ser superado ni al modo hegeliano ni de ningún otro modo. Ni puede ser superado ni tampoco puede ser contemplado desde una distancia neutral. La contradicción nos fuerza a tomar partido, principalmente a tomar partido entre sostenerla al descubierto (y optar por tanto por la liberación) o resolverla imaginariamente (inventando alguna forma de identidad invulnerable y optando, por tanto, por la servidumbre). Podemos decirlo de otra manera: en el momento en que entendemos que el conflicto interno / externo es constitutivo, el espacio de acción que se abre ante nosotros no deja lugar para una mirada neutral. Esa mirada neutral tendría que estar libre de conflicto, para lo cual necesitaría, a su vez, poder existir aislada del exterior, lo que le exigiría poseer una interioridad hermética. Pero no otra cosa considera precisamente como imposible el principio general del materialismo spinoziano. De este modo, lo que se presenta como un supuesto lugar neutral, no puede dejar de ser, ante nuestros ojos, otra cosa que una posición más que esgrime su supuesta neutralidad como solución imaginaria ante los chirridos del conflicto.

Quiero insistir, me parece realmente importante, en algo que he vuelto a tocar de pasada. En Spinoza no es posible identificar sin más lucha por la vida y lucha por la liberación. La lucha por la servidumbre es tan lucha por la vida como la lucha por la liberación. Como dice en E III, prop. 9 “El alma se esfuerza por perseverar en el ser ya en cuanto tiene ideas claras ya en cuanto las tiene confusas”. Ni en los ejemplos más extremos de los que se hace eco Montag, el de los sonámbulos que todos de alguna manera somos en cuanto desconocemos lo que nos determina a actuar o el de la nación judía cuya práctica cotidiana estaba tan codificada que su comportamiento podría compararse con el de unos autómatas, ni en el caso de los sonámbulos ni en el de los autómatas, digo, deja de ser activo el *conatus* como motor de las prácticas sociales. Y así hay que entender que del mismo modo que un individuo está compuesto de otros individuos, el *conatus* de un individuo está compuesto de otros *conatus* que son a su vez potencias entre potencias. La composición, en fin, de un *conatus*, de un individuo es

una lucha continua abierta en múltiples frentes que podemos esquematizar, sin perder sus respectivas singularidades, como una pugna entre pasiones tristes y deseos alegres. Ahora bien, en las pasiones, sean tristes o alegres, el *conatus* individual actúa igualmente como causa, aunque no como causa sola sino como causa parcial. Y en esa lucha, de nuevo, el individuo no ocupa una posición de indiferencia, equidistante entre dos opciones, el individuo no es neutral. El individuo se esfuerza cuanto puede por perseverar en el ser, por aumentar su potencia.

Queda, entonces, la pregunta de por qué razón luchan los hombres por su esclavitud siendo que el individuo siempre se posiciona a favor de aumentar su potencia. La respuesta más básica es que su potencia por el momento no da para más, su potencia por ahora llega hasta poder luchar por su esclavitud, ése es su máximo actual. Quizás se pueda entender mejor esta idea si digo que los seres humanos que luchamos por nuestra esclavitud no somos capaces de usar nuestra potencia de tal modo que está entre, si se me permite el concepto marxista, en un “ciclo de reproducción ampliada”. Se queda en un “ciclo de reproducción simple”, enclavada en su sometimiento. Y esto es así porque el poder que



procede de los efectos de nuestras acciones no vuelve para potenciar acciones sucesivas, sino que se concentra, se acumula en otro lugar. Lo cual no es, por otra parte, sino otra manera de decir que los hombres luchamos por nuestra esclavitud porque somos explotados. Pero, expresarlo como lo estamos haciendo permite explicar que cuando luchamos por nuestra liberación lo que hacemos es crear formas de acumular la potencia colectiva capaces de hacer que ésta revierta sobre cada uno de los individuos que participan en esa generación de poder colectivo, aumentando su potencia individual. Y por el contrario, cuando luchamos por nuestra servidumbre lo que hacemos es crear formas de acumular potencia colectiva que sólo revierte en el aumento de la potencia individual de unos pocos. Vistas así las cosas, de lo que

se trata es de romper esos ciclos de dominación / explotación en los que estamos atrapados, ciclos que no nos permiten aumentar nuestra potencia porque ésta se acumula en otro lugar. Y al tiempo que se rompen esos ciclos, hacer que funcionen otros en los que el poder generado colectivamente revierta en el aumento de la potencia individual de todos.

Multitud y liberación

La identidad individual se muestra ahora como idea confusa con la que hay que romper a favor del conocimiento de aquello que nos determina a actuar y de aquello que nuestras actuaciones determinan en cuanto cuerpos entre cuerpos, *conatus* entre *conatus*. Y, en consecuencia, la lucha por sostener al descubierto el conflicto que nos constituye, el conflicto entre el deseo alegre del aumento de potencia individual y colectiva y las pasiones tristes de las múltiples servidumbres, aparece como condición indispensable para empezar a realizar cualquier planteamiento. Pero, si es así con la identidad individual, ¿podremos decir que ocurre algo similar con la identidad colectiva?

No hay liberación de la mente sin liberación del cuerpo, decíamos. Y no hay liberación individual sin liberación colectiva. En este sentido la razón por la que Spinoza se niega a separar mente y cuerpo va

pareja con las razones que le llevarán a negar la separación entre estado y sociedad y, por ello mismo, a equiparar derecho y poder (*jus sive potentia*).

Montag acierta al abordar la teoría política de Spinoza en el tercer capítulo, “El cuerpo de la multitud”, desde una contraposición con el pensamiento de Hobbes, contemporáneo con el que puede encontrarse cierta afinidad, dado en efecto un cierto materialismo común a ambos. Ya en el capítulo anterior, y es uno de los muchos logros del libro, ha puesto Montag al descubierto uno de los granos de arena idealista que desbarata el mecanismo materialista de la filosofía de Hobbes.

El filósofo inglés necesita apelar a una interioridad invulnerable de libertad ilimitada para sostener la posibilidad de obedecer los mandatos del soberano y los de Cristo en caso de que sean opuestos: internamente se obedece a Cristo y externamente al soberano. De este modo, se muestra “la invención de la interioridad, de un mundo interior de libertad ilimitada... como el suplemento necesario de la servidumbre” (76). En el siguiente capítulo, en el cuarto y último, vuelve Montag sobre Hobbes (también sobre las diferencias con respecto a la filosofía de Spinoza) para leer su trabajo como una obra elaborada para deslegitimar que la gente se una con vistas a luchar por su liberación al margen del estado.

Las diferencias entre Spinoza y Hobbes son diversas. En primer lugar encontraríamos la imposibilidad de pensar a partir de los principios de la filosofía de Spinoza un estado de naturaleza anterior al pacto. Para Spinoza, los hombres o bien viven en sociedad o bien no viven. Su poder en tanto que individuos al margen de toda forma de cooperación con otros individuos es tan escaso que sus posibilidades de sobrevivir se reducen a casi nada. Y si no pueden vivir sin vivir con otros, entonces la existencia colectiva incrementa siempre el poder de los individuos. Por tanto, la sociedad ya siempre ha existido y no tiene sentido plantearse su origen (algo que por otra parte se realiza siempre en busca de una legitimación), únicamente su forma (en busca de lo que nos determina a actuar y el modo en que podemos aumentar nuestra potencia).

Otra diferencia no menos importante sería el concepto de individuo que utilizan ambos autores. Hobbes concibe al individuo únicamente como individuo humano y a este, a su vez, lo concibe como una realidad simple (un átomo) cuya identidad proviene de su afán de poder sobre los otros humanos. Y eso es algo que, según Hobbes, ocurre de idéntica manera en todos los individuos. En Hobbes hay, en consecuencia, un tratamiento de los individuos humanos como portadores de una misma esencia universal. El individuo spinoziano es, sin embargo, compuesto. Está constituido por una determinada relación entre sus componentes y por una serie de relaciones determinadas del conjunto y de los componentes con el exterior. El individuo spinoziano es un individuo cuya esencia es singular, no universal, es un individuo complejo (compuesto de elementos y relaciones heterogéneos), que está inmerso siempre en una lucha interna en la que necesariamente toma parte por una de las posiciones en conflicto. Un individuo humano es una cosa singular, no el ejemplar de una especie. Y lo que es más toda cosa singular es un individuo: un individuo es una persona, pero también una sociedad. Esto es, una sociedad no es un conjunto matemático de individuos reunidos por una característica que poseen en común. Una sociedad es una articulación de individuos.



Estas dos diferencias conducen a una tercera. La relación política central no es la que se establece entre individuo y estado, sino la relación multitud-estado. La singularidad de la teoría política de Spinoza reside en buena medida en el modo en el que, en el *Tratado político*, hace jugar el concepto de *multitud*. Y la tesis, acertada desde nuestro punto de vista, de Montag es que Spinoza pone al descubierto aquello que sus contemporáneos y los nuestros intentan en todo momento excluir del horizonte de comprensión. Según Montag, la multitud es el centro ausente de la teoría política moderna y contemporánea (que es tanto como decir que es el centro ausente de la filosofía) y la singularidad de Spinoza es haber expuesto a la vista de todos esa ausencia en el siglo XVII. En el cuarto y último capítulo, Montag hará una lectura de Hobbes y Locke que deja al descubierto esa ausencia y la intenta explicar.

Estas tres diferencias están a su vez guiadas por el *ius sive potentia*, la equiparación entre derecho y poder. Esta equiparación es uno de los rasgos distintivos del materialismo político de Spinoza. Con ella desplaza enteramente la distinción entre derecho y hecho de la teoría política tradicional. El *ius sive potentia* aparece ya en el *Tratado teológico-político*, pero esta obra no desarrolla todas las consecuencias de la tesis y Spinoza cae en diversas contradicciones, por causas que Montag trata de explicitar, entre ellas el temor que pudiera producir en Spinoza el incremento de poder de los partidarios orangistas. El caso es que, en efecto, el concepto de multitud da a la equiparación entre derecho y poder una capacidad de desarrollo en el *Tratado político* de la que carecía con los elementos teóricos disponibles en el *Tratado teológico-político* (lo cual, todo sea dicho, no evitará que Spinoza vuelva a caer en nuevas contradicciones, siempre frenado de llevar hasta sus últimas consecuencias el principio de equiparación).

Con respecto a la comparación con Hobbes, decir que estas posiciones spinozianas plenamente desarrolladas impiden hablar de una transferencia de derechos por parte del individuo al estado. Lo que desde el punto de vista de Spinoza ocurre es que el estado es la fuerza unida de la multitud y es esa fuerza unida la que puede volverse contra uno u otro de los individuos en solitario. El derecho que el estado tiene sobre el individuo aislado es exactamente el poder que los gobernantes son capaces de movilizar contra él. Y así, la multitud puede ser tanto la espada del soberano como la fuerza que se opone al gobernante. En definitiva, son las relaciones de fuerzas entre el estado y la multitud y entre los diferentes sectores de la multitud las que determinan qué es derecho y qué no lo es. Ningún derecho ni ningún deber funciona con independencia de las relaciones de fuerza. Ningún poder es tampoco absoluto. Ningún gobernante puede dejar de temer a sus súbditos. Y, al contrario, ningún súbdito puede dejar de temer a su gobernante. No hay ningún lugar de remanso, de paz, libre del conflicto. No hay ningún lugar donde descansar ni tampoco ningún lugar desde donde observar con imparcialidad.

De hecho, como ya estudiara Negri en *La anomalía salvaje*, la equiparación entre derecho y poder hace imposible pensar el estado como algo separado de la multitud, de la sociedad. El estado no es ni puede ser ni tiene sentido defender que deba ser independiente de los conflictos que inevitablemente dan su textura a la sociedad. Y aquí de nuevo la proximidad Spinoza-Marx es extraordinaria. El estado es resultado de las interacciones que constituyen a la sociedad y responde a una determinada relación de fuerzas dentro de esa sociedad. De modo que desde la filosofía política spinoziana es perfectamente posible pensar sociedades que no necesitan en absoluto el recurso a un poder político concentrado que establece la desigualdad de principio entre gobernantes y gobernados. Es decir, es perfectamente posible pensar en sociedades comunistas.

La equiparación o separación de derecho y poder conduce a una interesante encrucijada. Parece que, si equiparamos derecho y poder como hace Spinoza (*ius, sive potentia*), podemos llegar a defender tanto un estado con un poder ilimitado como la búsqueda de una sociedad sin estado. Y si separamos derecho y poder, nos moveremos entre los argumentos necesarios para apoyar la limitación del poder del estado, por un lado, y su legitimación absoluta, la legitimación de la perennidad del estado, por el

otro. Hay quienes, desde el punto de vista de la separación de derecho y poder, consideran a Spinoza, junto con Maquiavelo y algunos de los más importantes historiadores romanos como Tácito y Quinto Curcio, con quienes cabe encontrarle una sustancial afinidad, como un escéptico cuyos argumentos terminan necesariamente concediendo todo el derecho a aquellos que tienen todo el poder. Montag responde con claridad: nadie tiene ni puede tener todo el poder. En efecto, se trata de extraer todas las consecuencias de la definición del estado como poder de la multitud que da Spinoza. O, si se prefiere, la equiparación entre derecho y poder en Spinoza va directamente unida a su concepción del estado como resultado de las interacciones sociales. En este sentido que nadie tiene todo el poder, que “ningún régimen ejerce el poder absoluto” (89) significa no sólo que, como dice el axioma de la Parte Cuarta de la Ética, “en la naturaleza no se da una cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte”, sino que el poder del estado es el efecto de las relaciones de fuerzas que movilizan a la multitud. El estado depende enteramente de la multitud. La multitud, el equilibrio de fuerzas que la articula, sostiene al estado y, por tanto, puede también hacerlo caer si ese equilibrio de fuerzas cambia.

Esta vinculación que encontramos en Spinoza entre equiparación de derecho y poder, por un lado, dependencia del estado respecto a la multitud, por otro, nos puede ilustrar acerca de la lógica que guía a aquellos que, defendiendo la separación entre derecho y poder, acusan a Spinoza de aliarse con el absolutismo. Ya que, en efecto, si equiparamos derecho y poder pero seguimos considerando al estado como garante de la sociedad y, por tanto, situado por encima de sus conflictos e independiente de ellos, como la mente es independiente del cuerpo en las teorías de la voluntad libre, no habrá otro derecho que la voluntad indeterminada del estado y, no habiendo otro derecho, no habrá tampoco otro poder que se contraponga al del estado. O se puede decir al revés si se quiere, no habrá otro poder que el del estado y el derecho equivaldrá a ese poder. Pero, si eso ocurre es porque de antemano se ha vaciado a la multitud de todo poder, porque de antemano el poder del estado ha sido el poder activo, fundador, garante, generador de sociedad y a la multitud se la ha imaginado únicamente como fuente de desorden, como anti-sociedad cuando es dejada de la mano del estado.



Existe un evidente paralelismo en las concepciones idealistas de las relaciones mente-cuerpo y estado-multitud. En ambas concepciones la mente y el estado se ven como idénticos y libres, dando unidad y poniendo orden en un cuerpo y una multitud que abandonados a su suerte se hunden en el caos de las pasiones o los conflictos civiles. El estado, y el derecho que se encarna o debiera encarnarse en él, se presenta entonces como una identidad pura exenta de toda determinación que provenga del exterior. Se recubre el estado, así, con la imagen de lo inalterable, aquel núcleo de pureza que ningún conflicto social debe marchitar. Pero,

desde el principio general del materialismo de Spinoza, el estado no puede concebirse jamás de esa manera. El estado será, igual que todas las cosas, “cuerpo entre cuerpos”. Estará expuesto al exterior, en este caso a la multitud, cuya fuerza es capaz de movilizar a su favor, pero que también se puede volver en su contra. Y, por ello, será internamente complejo e internamente conflictivo.

Sólo un estado idéntico a sí mismo, asentado en un derecho independiente del poder, un estado de carácter sobrenatural, puede garantizar, en las teorías liberales, esa unidad perfecta de la sociedad que

se recoge bajo la noción de pueblo o nación. El pueblo es el resultado de aplicar a la multitud el orden puro del estado, o de su alma, el derecho independiente. La identidad colectiva a la que se denomina “pueblo” o “nación”, se construye de manera milagrosa, sobrenatural, a partir de la identidad inmaculada del estado-derecho. De esta forma, el estado, para el liberalismo, alcanza su plenitud, su máxima racionalidad y su derecho a la existencia perenne en la función suprema de unificación de los individuos, que sin él sólo conocerían la continua inquietud de la inseguridad o la guerra de todos contra todos. La función que justifica por encima de las demás al estado, según el liberalismo, es la creación del “pueblo”.

Sin embargo, en una sociedad racional spinoziana (que es la realización concreta de la fortaleza, unión de firmeza y generosidad), los individuos cooperan guiados por la razón (no por el miedo ni por la esperanza) para ayudarse los unos a los otros a aumentar sus potencias singulares, aumentando así, al mismo tiempo, la potencia común. En ella no hay un poder político separado porque éste cuando existe tiene la función de hacer uso del miedo o la esperanza para conseguir la cooperación (una cooperación, entonces, promovida por las pasiones que nunca alcanzará el grado de potenciación mutua que lograría la sociedad racional). Si esa función desaparece porque a los hombres sólo les mueve la razón, desaparece el estado propiamente dicho, desaparece la necesidad de una unificación por la esperanza o el miedo y, por tanto, la necesidad de imaginar una identidad perfecta bajo el nombre de pueblo, de nación u otro cualquiera.

Nos equivocáramos si entendiéramos la sociedad racional spinoziana como una utopía, como un futuro ideal o como un ideal regulador. La sociedad racional spinoziana es un deseo racional, es una fuerza viva actual, mental y corporal, que tendrá mayor o menor potencia con respecto a las fuerzas que se le oponen, pero que existe ya aquí como una cosa singular más, “cuerpo entre cuerpos”, esforzándose por perseverar en el ser y por aumentar su potencia. Marx decía igualmente que el comunismo no era “un estado del futuro, sino el



movimiento real que destruye el estado de cosas existente”, es decir, que destruye el estado de la dominación y la explotación. Bien, pues planteado esto así, hay que pensar que ese deseo racional, ese movimiento real se hace efectivo cada vez que un individuo, un grupo o la multitud se rebelan. Y sobre todo actúa cada vez que ésta última demuestra su capacidad para organizarse al margen de la dominación (en el momento en el que escribo, por ejemplo, el deseo racional del que habla Spinoza produce efectos sensibles en las luchas de las gentes de Oaxaca organizadas en torno a la APPO). Esa realidad actual de la rebelión de la mul-

titud contra la dominación, que no es en absoluto un ideal o un lugar utópico, es la sociedad racional spinoziana. Y así, cuando el estado es considerado como la esencia o la verdad de la sociedad, podemos decir que el miedo a la multitud se ha hecho teoría (como el miedo al cuerpo se hace teoría en las doctrinas de la voluntad libre, etc.). Y entendemos que ese miedo a la multitud no es otra cosa que el miedo a que la multitud demuestre que puede organizarse por sí misma. Porque cuando demuestra que no necesita del Estado y del Derecho o de cualquier otra instancia que se sitúe, invulnerable, por encima de ella, cuando demuestra que puede luchar por su liberación, deja a la vista de todos la inestabilidad radical sobre la que se sostiene la dominación. Hace patente que la dominación es resultado de la lucha de los propios dominados por su servidumbre, que los dominados no son seres pasivos,

medios de la voluntad de sus amos, sino seres plenamente activos. Los dominados lo serán mientras luchan por su esclavitud, pero ningún destino los mantiene atados a ella, sino una relación de fuerzas, una interacción de causas que es posible conocer y modificar. Cuando los dominados se rebelan dejan al descubierto la ineludible vulnerabilidad del estado y del derecho.

Que todo esto no es ajeno en absoluto a la filosofía lo demuestra Montag en el último capítulo del libro en los textos de Hobbes y de Locke. La filosofía de Hobbes está pensada como una extensa argumentación en contra de la posibilidad de que la multitud actúe, a pesar de lo contumaz que se muestra la realidad. Y, por su parte, la filosofía de Locke se esforzará sin éxito por reprimir de la memoria de su época el abismo abierto por las rebeliones igualitaristas de la multitud inglesa en torno a la década de 1640. El miedo a la multitud, que asusta si no está asustada, dejará sus huellas también en los escritos de Spinoza. Spinoza no logrará articular enteramente su política en torno al principio de la liberación colectiva como condición de la liberación individual y acabará describiendo, por ejemplo, un estado democrático donde la mayor parte de la multitud (mujeres y siervos) es excluida del Consejo Supremo y de los cargos en el Estado.



Y, sin embargo, las consecuencias políticas del principio general materialista de Spinoza están ahí para situarlo, como dice Montag, como “aliado objetivo” en las luchas por la liberación de aquellos mismos a los que excluye del gobierno democrático. Efectivamente,

y no sólo las consecuencias que el propio Spinoza no llegó a extraer hasta el final, sino también las posiciones políticas que Spinoza toma expresamente por ejemplo en el Apéndice de la Parte Primera de la *Ética* contra “los intérpretes de la naturaleza y de los dioses” que fundan su autoridad en la ignorancia o en el Prefacio del *Tratado teológico-político* contra la superstición como medio de control político de las masas, sobre todo cuando Spinoza las acompaña (cosa que, es cierto, no siempre ocurre) con una eliminación de raíz del elitismo intelectual (como en ese mismo Prefacio: “todos los hombres son por naturaleza propensos a la superstición”: o en el *Tratado Político*, cap. VII, § 27: “la naturaleza es la misma en todos. Todos se enorgullecen con el mando, todos infunden pavor, si no lo tienen”). Esas posiciones, digo, le dejaban ya, aunque no llevará más lejos de lo que lo hizo su principio general del materialismo, con pocos aliados que no fueran aquellos que “dependen totalmente de la justicia”, como dice Brecht.

Escritura y materialismo

La lectura que Montag realiza de Spinoza descansa, entonces, sobre la tesis de que hay una línea de pensamiento determinante en la filosofía de Spinoza que va dirigida hacia la abolición de la trascendencia. Es cierto que, según Montag, esa línea no es la única línea que podemos encontrar en los escritos de pensador holandés. Es más esa línea coexiste conflictivamente con otras líneas que le son, en algunos casos, completamente opuestas. Y más todavía, Montag afirma que esas oposiciones entre tendencias de pensamiento que conviven a duras penas en los escritos de Spinoza no conviene justificarlas, limarlas o amortiguar sus efectos de aturdimiento, no conviene reconciliarlas, armonizarlas o pacificarlas de

ningún modo, conviene más bien que las busquemos y las pongamos al descubierto. Sólo entonces, cuando no hemos buscado pacificar el conflicto interno que constituye a la filosofía de Spinoza (y a toda filosofía), sino que nos hemos esforzado por hacerlo visible, podemos empezar a intentar explicar cuáles son las causas que han producido esos desacuerdos internos. Claro que entonces, para poder realizar esa explicación, no nos quedará otro recurso que poner en relación la filosofía con lo que ella no es, con su exterior, con su afuera. Y, de esa manera, podremos entender por medio de nuestra misma actividad de lectura que la filosofía no es distinta de las otras cosas singulares, que ella es también “cuerpo entre cuerpos”, práctica entre prácticas, que ella también afecta y es afectada por otras realidades y que ese afectar y ser afectada, esa complejidad interna y externa, ese ineludible conflicto interior es su individualidad y ninguna otra cosa, porque no hay otra cosa, si no es en la imaginación.

En efecto, se trata de aplicar a la historia de la filosofía el tipo de lectura que para la obra científica de Marx propuso Althusser en *Para leer 'El capital'* y Macherey planteó para las obras literarias en *Pour une théorie de la production littéraire*, la llamada “lectura sintomática” (a la que Montag añade una cierta “estrategia” derridiana de hacer girar el análisis alrededor de pasajes que generalmente han sido descuidados o poco atendidos por los comentaristas). Y, ciertamente, la historia de la filosofía que nos narra esa lectura tiene poco que ver con la tradicional, sobre todo con la tradicional de raigambre hegeliana que es quizás la que mayor huella ha dejado al menos por estos pagos.

Pero lo que hay de extremadamente interesante en las propuestas de lectura de Montag son los puntos de encuentro que nos descubre entre la lectura sintomática althusseriana y la teoría de la interpretación de la Escritura que desarrolla Spinoza en el *Tratado teológico-político*.

De nuevo nos hallamos aquí ante la tarea de abolir la trascendencia. La tesis de Montag es que un mismo esquema idealista se proyecta tradicionalmente sobre las relaciones entre la mente y el cuerpo, el estado (derecho) y la multitud (poder) y el sentido y el texto. Es un mismo esquema idealista o trascendental, no muy diferente además del que rige la relación entre Dios y el mundo. Son idealistas o trascendentales en tanto que los elementos del primer término de la relación (mente, estado (derecho), sentido y Dios) se presentan como el orden y la verdad de los elementos del segundo término (cuerpo, multitud (poder), texto y mundo). Según este idealismo o trascendentalismo, en los integrantes del primer término se encontraría la identidad (unidad y permanencia) y la independencia, y en los del segundo, la diferencia (multiplicidad y cambio) y la dependencia.

Montag propone, entonces, siguiendo algunas afirmaciones de Althusser, entender la filosofía de Spinoza como una lucha contra la posición filosófica idealista. Para poder llevar a cabo esa lucha, sin embargo, Spinoza utiliza la estrategia filosófica consistente en entrar en el terreno del oponente y producir en él un desplazamiento. Así Spinoza no se esfuerza por demostrar que Dios no existe, más bien actúa al contrario, abordando de frente la llamada “demostración ontológica” de la existencia de Dios. Ahora bien, al tiempo que acepta jugar al juego de la filosofía tradicional, desplaza sus elementos lo suficiente como para desencajar toda la fábrica idealista. Siguiendo a Tovel, Montag llama a esa estrategia “la operación del *sive*”. Los dos lugares más señalados donde encontramos esta operación son el “Dios o la naturaleza” (*Deus, sive natura*) de la *Ética* y el “derecho o poder” (*jus, sive potentia*) que aparece por primera vez, como ya hemos visto, en el *Tratado teológico-político*. Pero, hay otros dos sitios donde cabría entender igualmente ese desplazamiento. El primero ya lo hemos visto. Aunque Montag no lo dice en estos mismos términos, todo lo que hemos explicado anteriormente lleva a poner en paralelo con las anteriores la expresión “mente o idea del cuerpo” (*mens, sive idea corporis*). El segundo de estos desplazamientos menos señalados lo realiza Spinoza con respecto a la concepción de la escritura, y de entre todas las escrituras, aquella que la época consideraba por encima de cualquier otra, la Sagrada Escritura. “Escritura o naturaleza” (*Scriptura, sive Natura*) entiende Montag que es la consigna de esta operación que va a llevar a Spinoza a abordar el texto sagrado de judíos y

cristianos de una manera tremendamente novedosa para el siglo XVII en el que la efectúa; y no menos revolucionaria para la nuestra, dicho sea de paso, a condición de que no la aplanemos, reduciéndola a un antecedente de la ilustración y “olvidándonos”, así, de que en ella está en juego también esa figura teológico / antropológica del “autor” sobre la que la propia ilustración descansa.

En el capítulo VII del *Tratado teológico-político*, Spinoza expone su convencimiento de que el estudio de la Escritura no debe ser distinto del estudio de la naturaleza. ¿Qué significa esto? Significa, en principio, que del mismo modo que la naturaleza se explica a partir de la misma naturaleza y no de ninguna causa sobrenatural, el texto ha de explicarse a partir de sí mismo y no de ninguna causa sobretectual. Significa que para entender la Escritura no hay que buscar un sentido que esté por debajo o más allá de lo escrito u oculto en las palabras, no se trata de buscar una intención que, por detrás o por encima o en la sombra, guiara el texto hacia un fin prefijado, dándole de este modo unidad. No hay que partir del desorden del texto para alcanzar un orden que supuestamente se hallaría en otro lugar. La lectura spinoziana consiste, al contrario, en partir de ese orden imaginario que los interpretes idealistas proyectan sobre la Escritura para, demostrando su carencia de base real, llegar al desorden que constituye efectivamente al texto. Dicho en otros términos, consiste en atenerse a la literalidad material del texto.



Atenerse a la literalidad material del texto implica aceptar la ausencia de unidad o armonía del mismo. El texto es siempre incompleto y, por tanto, en cierto grado incomprendible. El texto está compuesto de materiales de carácter heterogéneo y se ha formado por la confluencia de una multiplicidad de fuentes. Si respetamos rigurosamente el materialismo de la letra, entonces no cabe disyunción entre el sentido y la disposición de los elementos textuales. Y, en fin, tendremos que asumir que el texto puede ser usado de diferentes maneras, integrado como elemento en prácticas diferentes con usos diferentes.

Ahora bien, al tiempo que entendemos que el texto no es la expresión de una intencionalidad, a partir de la cual haya que interpretarlo, pierde para nosotros el carácter misterioso que esa unidad imaginaria le confería. El texto es también cuerpo entre cuerpos, afecta a otros cuerpos y es afectado por ellos en modos que habrá que determinar en cada caso. “Las palabras pueden ‘mover’ a los hombres a realizar actos píos o impíos, de obediencia o de rebelión”, señala Montag (46). Por ello no es congruente tratar los actos de habla como si fueran de naturaleza radicalmente diferente de los demás actos, como hace Spinoza, en contra de su propio principio materialista, al final del *Tratado teológico-político*. En este sentido, los textos de Spinoza (o los de cualquier otro filósofo o escritor) piden ser tratados de la misma manera que la Escritura. Habrá que señalar y explicar sus contradicciones, incongruencias y lagunas. Y en lugar de justificarlas, habrá que explicarlas. Y por esta vía también habrá que pensar que la liberación en las prácticas discursivas, la liberación de la palabra, no requiere distintas condiciones que la liberación en cualquier otra actividad humana, requiere que la potencia intelectual colectiva revierta en el aumento de la potencia intelectual de cada uno y no sea monopolizada por unos pocos “intérpretes de la naturaleza y de los dioses” y del cuerpo y de la letra y de la multitud. Ya que, como hemos insistido, desde el materialismo, no cabe pensar que la mente, la palabra, la comunicación se liberen si el cuerpo continúa sometido.

La materialidad de la letra, tal y como Montag la descubre en Spinoza, nos da pie además para pensar la materialidad del cuerpo, de la multitud o del mundo. Los hemos entendido, ciertamente, afectando y siendo afectados, según el principio general del materialismo spinoziano. Cuerpo, multitud, mundo, texto, desde el materialismo spinoziano, se conciben de la misma manera como carentes de unidad o armonía, incompletos y nunca totalmente comprensibles, como articulación de elementos heterogéneos, sin que en ellos quepa la disyunción entre lo que son y lo que hacen, entre su esencia y su potencia. Y, pensándolos juntos, entonces, resulta que al lado del miedo a la multitud, podemos señalar también un miedo a la letra, un miedo al cuerpo y un miedo al mundo. Miedos que, como en el caso del miedo a la multitud, se explican sobre todo como miedos a que la multitud, el cuerpo, la letra y el mundo dejen de recurrir a la “unidad” fabricada “desde arriba” y demuestren que pueden vivir y aumentar su potencia sin ser “uno idéntico a sí mismo” y sin la estructuración social que requiere la ilusión de esa “identidad” para reproducirse; miedos que se hacen teoría en las filosofías de la voluntad libre, de la perennidad del estado, del sentido y de Dios. Bien, entonces, ¿no es ese miedo un efecto producido por nuestro poder?

De eso se trata, en efecto. Y hasta ahí nos lleva *Cuerpos, masas, poder...*

El libro de Warren Montag que publica Tierradenadie Ediciones opera sobre los escritos de Spinoza a partir de la tradición althusseriana. Montag demuestra con ello que esta corriente todavía tiene mucho que decir, contra los que se apresuran a olvidarla. ¿Acaso no podríamos pensar que la filosofía de Althusser es el centro ausente de la filosofía contemporánea? ¿Es que, por poner un ejemplo, hubo algún otro filósofo anterior a Althusser que pusiera en entredicho de forma tan determinante y directa la concepción lineal, unitaria y direccional de la historia? Montag, por otro lado, enriquece los logros de Althusser, haciendo uso de una ya indispensable corriente de lectura materialista (marxista y no marxista, incluidos importantes althusserianos como Macherey y Balibar) de la filosofía de Spinoza (de la que ya co-editó una selección de textos bajo el título de *The New Spinoza*) y de las aportaciones al materialismo extraídas de autores franceses contemporáneos como Lacan, Derrida, Foucault o Deleuze. De este modo, *Cuerpos, masas, poder...* que en un principio podía parecer mostrarse con la modestia de una introducción a la difícil obra de Spinoza, se despliega, en realidad, como una rigurosa y original exploración de las consecuencias filosófico-prácticas del principio general del materialismo spinoziano

