

LA TEMPORALIDAD PLURAL DE LA MULTITUD

por Vittorio Morfino*

Afrontar la cuestión de la temporalidad de la *multitudo* significa no tanto pensar la *multitudo* en un tiempo cualitativamente ya dado como sujeto de una política o de una filosofía de la historia, de una utopía o de una distopía, sino más bien pensar qué concepto específico de tiempo es implícitamente propio de aquella extraordinaria categoría que Espinosa alcanzó a formular en su obra más madura, el *Tratado Político*, como bisagra de su teoría política. Si, como dicen muchos intérpretes¹, el concepto de multitud es radicalmente distinto del concepto de pueblo, lo es sobre todo porque en su base hay una temporalidad diferente que, según creo, no ha sido suficientemente pensada.

1.- Intersubjetividad trascendental y simultaneidad

Para aproximar la cuestión, intentemos pensar el concepto de multitud a través del concepto husserliano de intersubjetividad.

Husserl propone su teoría de la intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas*. Es aquí donde se hace la pregunta fundamental para su proyecto: ¿cómo salir de la “búsqueda de la consciencia [*Bewusstseinsbereich*]”², de la “isla de la consciencia [*Bewusstseinsbereich*]”³? Es precisamente aquí donde se abre el problema de la intersubjetividad: no tiene sentido colocar, como ha hecho Descartes, el universo del ser como

externo al universo del conocimiento estableciendo una ley fija entre ambos (correspondencia que necesita de una garantía divina); es suficiente que se hayan constituido trascendentalmente dentro de mí otros *egos* y un mundo objetivo. Se trata aquí de huir del solipsismo trascendental, de la inmanencia de la consciencia para moverse hacia la trascendencia del otro.

Husserl aborda la cuestión analizando cómo se forma en mí el sentido del *alter ego*. Se trata, en primer lugar, de hacer una reducción metodológica en la esfera de pertenencia, esto es, de excluir “del campo temá-



*.- La traducción es de Robreto Peña León.

1.- Estoy pensando, naturalmente, en Toni Negri, que escribe: “La multitud es el nombre de una *inmanencia*. La multitud es un conjunto de singularidad. Si partimos de estas constataciones podremos tener inmediatamente la huella de una definición ontológica de la *realidad que queda*, una vez que el concepto de pueblo ha sido liberado de la trascendencia. Es bien conocida la forma en que, en la tradición hegemónica de la modernidad, se ha formado el concepto de pueblo. Hobbes, Rousseau y Hegel han producido, cada uno por su cuenta y de manera diversa, el concepto de pueblo a partir de la trascendencia soberana: en la cabeza de esos autores, la multitud era considerada caos y guerra. El pensamiento de la modernidad trabaja de manera doble sobre esta base: por una parte, abstrae la multiplicidad de la singularidad y la unifica de manera trascendental en el concepto de pueblo; por otra, disuelve el conjunto de la singularidad (que constituye la multitud) en una masa de individuos. El iusnaturalismo moderno, sea de origen empirista, sea de origen idealista, es de todos modos pensamiento de la trascendencia y de la disolución del plano de la inmanencia. Por contra, la teoría de la multitud exige que los sujetos hablen por cuenta propia, y que se trate *no de individuos propietarios*, sino de *singularidades no representables*. (*Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Milano, Cortina, 2003, p. 129). Cfr. anche Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, Deriveapprodi, 2003.

2.- E. Husserl, *Cartesianischen Meditationen*, in *Husserliana*, Bd. I, hrsg. von S. Strasser, Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. 116, tr. esp. De José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México 1985.

3.- *Ibid*, tr. it. cit., p. 107.

tico todo aquello que es ahora indubitable”, esto es, de “[hacer] abstracción de todos los productos constitutivos de la intencionalidad referida mediatamente o inmediatamente a la subjetividad extraña [*fremde Subjektivität*]”⁴. Husserl considera sin embargo que

una abstracción semejante no es radical, un ser semejante no altera en absoluto el sentido natural y mundano del ‘ser-esperable-para-cada-uno’ [*Für-Jedermann-Erfahrbar*], sentido que afecta también al yo (entendido de manera natural) y que no acabaría perdido ni siquiera aunque una peste universal acabara con todos excepto conmigo⁵.

Por lo tanto en aquello que me es propio como mónada, “que existe puramente en mí mismo como propiedad exclusiva [*in abgeschlossener Eigenheit*]”⁶, está la intencionalidad directa de lo ajeno: “se constituye el nuevo sentido de ser que supera mi yo monádico en la identidad que le es propia y se constituye un ego no como *yo mismo*, sino uno que se *refleja* en mi propio yo, en mi mónada [*sondern als sich in meinem eigenen Ich, meiner Monade spiegelndes*]”⁷. Este segundo yo no está “presente”, no nos es dado “auténticamente”,



sino que es constituido como *alter ego*. La cuestión acerca de la posibilidad de intencionar lo ajeno tiene sin embargo difícil solución: “Tiene que haber aquí —escribe Husserl— una cierta mediatez de la intencionalidad (y que parta del estrato inferior del *mundo primordial* [*primordiale Welt*] que, en todo caso, está constantemente sirviendo de fundamento)”⁸. Esta meditación debería hacer representable el *Mit-da* sin el que sin embargo pueda nunca presentarse como un *Selbst-da*. Se trata del acto de hacer-com-presente, de una especie de aprensión, de distinto tipo respecto a aquella presente en la experiencia externa según la cual, por ejemplo, el lado visto de un objeto me presenta el que está escondido en la parte posterior. La aprensión del otro es de diferente tipo: “El *ego* y el *alter ego* están dados en *parificación originaria* [*ursprüngliche Paarung*]”⁹, parificación que es un presentarse configurante como pareja, grupo, multitud, una síntesis pasiva de asociación según la cual, por el hecho de que yo tengo un cuerpo orgánico, se aparece en mi esfera primordial un cuerpo similar al mío, “[un cuerpo] de tal índole que ha de entrar en parificación fenoménica [*phänomenale Paarung*] con el mío”¹⁰, ese cuerpo adquiere sentido de cuerpo orgánico a través de una transferencia de sentido.

La cuestión atañe ahora a cómo este sentido pueda tener valor de ser. Según Husserl,

la presentación [*Appräsentation*] que da lo que del otro es inaccesible en originariedad está entretejida con una presentación originaria (de “su” cuerpo físico en cuanto fragmento de la naturaleza dada como mía propia [*seines Körpers als Stück meiner eigenheitlich gegebenen Natur*]). Pero, en este entretejimiento [*Verflechtung*], cuerpo físico vivo ajeno que lo gobierna están dados en el modo de una experiencia trascendente unitaria.¹¹

Esta experiencia de lo ajeno puede ser verificada “mediante nuevas presentaciones *que* transcurran unánime y sintéticamente”¹². “Está aprensado —continúa Husserl— en la modificación analogizante todo lo

4.- *Ibid*, p. 124, tr. it. cit., p. 116.

5.- *Ibid*, p. 125, tr. it. cit., p. 116.

6.- *Ibidem*, tr. it. cit., p. 117.

7.- *Ibidem*.

8.- *Ibid*, p. 139, tr. esp. cit., p. 172.

9.- *Ibid*, p. 142, tr. esp. cit., p. 175.

10.- *Ibid*, p. 143, tr. esp. cit., p. 177. Sólo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico hace de él “otro cuerpo” (*Ibid*, p. 140, tr. esp. cit., p. 174).

11.- *Ibid*, pp. 143-144, tr. esp. cit., p. 177.

12.- *Ibid*, p. 144, tr. esp. cit., p. 178.

que pertenece a la concreción de ese yo, en primer lugar, a título de mundo primordial suyo, y, luego, en tanto que ego plenamente concreto”¹³. Por lo tanto, en mi mónada se constituye por presentación otra mónada, que sin embargo no puedo nunca tomar *originaliter*, y que por eso tiene el carácter de la trascendencia. Esta experiencia de lo ajeno funda la objetividad del mundo y la comunidad de las mónadas, esto es, su temporalidad común:

(...) En su complicada estructura, rinde ella un enlace semejante —mediado por re-presentación— entre la experiencia de sí mismo en avance ininterrumpidamente vivo (como fenómeno de sí mismo original y puramente pasivo) del ego concreto —o sea, su esfera primordial—, y la esfera ajena re-presentada en ella. Y rinde esto gracias a la síntesis identificadora del cuerpo físico-vivo ajeno dado primordialmente y el mismo cuerpo, sólo que presentado en otro modo fenoménico; y expandiéndose a partir de ahí gracias a la síntesis identificadora de la misma naturaleza dada y verificada a la vez primordialmente (en originalidad sensible pura) y representativamente. Gracias a ello queda profundada la coexistencia de mi yo (y, en general, de mi ego concreto) y el yo ajeno, de mi vida intencional y la suya, de mis «realidades» y las de él; en una palabra: una forma temporal común [*eine gemeinsame Zeitform*], con lo que cada temporalidad primordial [*primordiale Zeitlichkeit*] adquiere el mero significado de un modo fenoménico original y subjetivo-singular de la temporalidad objetiva. Se ve aquí cómo la comunidad temporal [*zeitliche Gemeinschaft*] de las mónadas referidas constitutivamente las unas a las otras es indisoluble porque está en nexa esencial con la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo [*Weltzeit*].¹⁴

La contemporaneidad de las mónadas, su *mero existir a una*¹⁵, funda la unicidad de la comunidad monádica, la unicidad y la objetividad del mundo, la unicidad del espacio y la unicidad de la temporalidad real.

Esta comunidad tiene dos grados de formación: en un grado más bajo la otra mónada está constituida en mí como ajena, las otras mónadas son *realiter* separadas de la mía, es decir, no hay relación real entre sus



momentos de conciencia y los míos; en un grado más alto, si dirijo mi comprensión hacia otro hombre, descubro que como su cuerpo orgánico se encuentra en mi campo perceptivo, el mío también se encuentra en el suyo. Esta reciprocidad funda la comunidad monádica, la intersubjetividad trascendental que “lleva en sí necesariamente el mismo mundo objetivo”¹⁶. Podríamos decir, resumiendo de una manera casi excesiva, que el primer nivel es cartesiano, mientras que el segundo es leibniziano. Como escribe el propio Husserl:

A la constitución del mundo objetivo le pertenece por esencia una *armonía* de las mónadas: precisamente esta *constitución singular armónica* en las mónadas singulares y, por consiguiente, le pertenece también una *génesis* que transcurre *armónicamente* en las mónadas singulares”.¹⁷

La constitución de la intersubjetividad trascendental necesita por lo tanto del concepto de mónadas como espejo sintético de un mundo-ambiente y del concepto de comunidad monádica como reciprocidad de los reflejos, sincronía del mundo. Esta armonía no tendría sin embargo una estructura metafísica, ni las mónadas serían invenciones o hipótesis metafísicas: la huida del solipsismo no sería posible, como el propio Husserl

13.- *Ibid*, tr. esp. cit., p. 179.

14.- *Ibid*, p. 156, tr. esp. cit., p. 194.

15.- *Ibid*, p. 166, tr. esp. cit., p. 207. La traducción española deja, a mi juicio, bastante que desear en este apartado. Morfino maneja una traducción italiana que es mucho más fiel con la intención husserliana: *único tiempo objetivo* (N. del T.).

16.- *Ibid*, p. 158, tr. esp. cit., p. 197.

17.- *Ibid*, p. 138, tr. esp. cit., p. 170 (la cursiva es de Morfino).

subraya, gracias “a una metafísica inconfesada, gracias a que da secreta acogida a tradiciones leibnizianas”¹⁸.

2. Intersubjetividad metafísica

Rechazando una metafísica inconfesada, Husserl rechaza tanto la solución cartesiana según la cual Dios crea en cada instante la temporalidad original de la *co-gitatio*, como la armonía preestablecida leibniziana que sincroniza el tiempo de todas las mónadas haciendo de su tiempo interno el espejo situado de manera distinta (pero sincrónica) de la historia del mundo. La respuesta propiamente husserliana reside en la idea de comunidad monádica como contemporaneidad esencial:

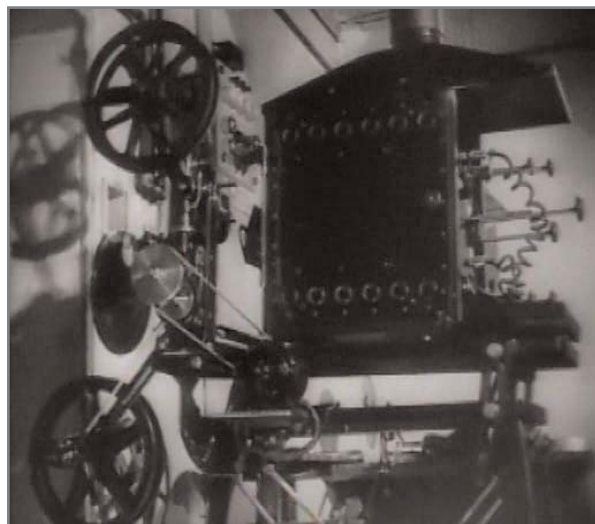
Que existan conjuntamente mónadas, su mero existir a una [*ihr bloßes Zugleichsein*], significa por necesidad de esencia existir temporalmente a una [*wesenstwendig zeitlich Zugleichsein*] y luego, también, existir temporalizadas en la forma de la temporalidad *real* [*Verzeitlicht-sein in der Form realer Zeitlichkeit*]¹⁹.

El problema es que este “existir a una” (coexistir en tiempos coetáneos) no puede nunca ser realmente percibido, puesto que una mónada no puede jamás alcanzar *originaliter* el flujo vital de otra mónada. La temporalidad del alter ego es siempre sólo presentada, nunca sentada directamente. En ese “existir a una” de las mónadas, en esa armonía sin metafísica se esconde nada menos que un Dios, sea el trascendente de Berkeley o el inmanente del espíritu objetivo hegeliano: *la contemporaneidad esencial es el nombre husserliano de Dios*. La intersubjetividad no puede ser más que metafísica: una vez que se repita el movimiento agustiniano de búsqueda de la verdad *in interiore homine*, movimiento que Husserl reivindica en la conclusión de sus *Meditaciones*²⁰, solo Dios nos puede permitir escapar de la interioridad y reencontrar el mundo.

3. Intersubjetividad y transindividuales

Pero, ¿puede el dios inmanente espinosiano constituir

el garante de la contemporaneidad esencial de los *egos*? Si fuera así, el tiempo de la multitud podría constituir sin más la contemporaneidad esencial. Sin embargo, una lectura de este género implicaría la interpretación de la causalidad inmanente en la huella de aquello que



Althusser llama el modelo de la causalidad expresiva. En este sentido, el gran modelo no puede ser otro más que el célebre pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* en el cual la *Sustancia absoluta*²¹ se muestra como compenetración de lo singular y lo universal:

Yo que es objeto de su concepto, en efecto no es objeto; pero el objeto del apetito [*Begierde*] es solo independiente: éste es de hecho la incancelable sustancia universal, la fluida esencia igual a sí misma. Siendo el objeto una autoconsciencia, aquél es tanto Yo como objeto. – Así, para nosotros está ya presente [*vorhanden*] el concepto *del espíritu*. Lo que por la consciencia se viene instituyendo es la experiencia de lo que el espíritu es, aquella sustancia absoluta [*diese absolute Substanz*] que, en la perfecta libertad e independencia de la propia oposición, es decir, de autoconsciencias distintas para sí, constituye su unidad: Yo que es *Nosotros*, y *Nosotros* que es Yo. Sólo en la autoconsciencia como concepto del espíritu, la consciencia alcanza aquí su clave de bóveda: aquí

18.- *Ibid*, p. 174, tr. esp. cit., p. 218.

19.- *Ibid*, p. 166, tr. esp. cit., p. 207-208.

20.- E. Husserl, *Cartesianischen Meditationen* cit., p. 183, tr. esp. cit., p. 231. El párrafo que cierra la obra (y al que se refiere Morfino) es éste: “el lema délfico *gnosei seauton* ha adquirido una nueva significación. La ciencia positiva es ciencia en el extravío del mundo. Hay primero que perder el mundo por *epojé*, para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo. *Noli foras ire* – dice San Agustín-, *in te redi, in interiore homine habitare veritas*.”

21.- Mario Vergani muestra perfectamente cómo en Husserl la sustancia absoluta, la mónada suma, es la intersubjetividad misma (“La lectura husserliana de Leibniz y la idea de monadología”, “*Les études philosophiques*”, 2004, 4, pp. 535-552).

ella, partiendo de la variopinta apariencia del más acá sensible y de la vacía del más allá ultrasensible, se adentra en el día espiritual de la presencialidad [*in den geistigen Tag der Gegenwart*]²².



La sustancia absoluta constituida por la interpenetración del Yo y del Nosotros se da en la dimensión temporal de la presencia: Espíritu = sustancia absoluta = (Yo = Nosotros) = presencialidad. Ahora bien, en Kant la “presencia” es uno de los conceptos predicables de la categoría de interacción o *Gemeinschaft*²³, cuyo esquema trascendental es la simultaneidad. Si, por lo tanto, la *multitudo* fuese entendida como la sustancia absoluta hegel/husserliana, sería correcto traducir este término-llave como “pueblo”²⁴, dado que en éste *Zeitgeist* y *Volkgeist* coincidirían.

Sin embargo, parece que se nos ofrece otra vía para pensar la temporalidad de la multitud, a través del intento de leer en la historia del pensamiento una suerte de alternativa Espinosa/Leibniz ejemplificada por los modelos teóricos de la intersubjetividad y de la transindividualidad. Sin duda, podría en cambio ser trabajada, y lo ha sido de hecho muchas veces en la historia de las interpretaciones, una lectura en sentido individualista, monadológico por decirlo de algún modo, de los modos

(recientemente Paolo Cristofolini ha propuesto una lectura de este género). Una vez rechazada una interpretación acosmística à la Hegel, podríamos estar tentados de pensar el modo espinosiano como un individuo que preexiste y funda las relaciones. En particular la esencia del hombre será definida a través de la dualidad mente-cuerpo cuyas propiedades fundamentales serían el deseo, la alegría y la tristeza. El modo, como las mónadas, tendría por lo tanto una esencia que precede a la existencia, esencia que constituiría el fundamento del juego relacional. Es cierto que, en Espinosa como en Husserl, no habría una armonía preestablecida, el juego relacional estaría abierto, pero en todo caso entre individuos que preceden lógicamente a las relaciones. En este horizonte teórico las pasiones no serían más que variaciones posibles de una esencia. Argumento solo aparentemente contrario, pero en realidad favorable para una interpretación de este tipo, sería el énfasis puesto por algunos intérpretes en la teoría espinosiana de la imitación afectiva. Montag ha hecho ver justamente que...

esta teoría [...] no excluye de ningún modo la noción de individuos originariamente disociados que permanecen disociados incluso en su imitación de los afectos de los demás. De hecho el texto de Espinosa da pie a una lectura según la cual la imitación de los afectos no sería otra cosa más que un acto de proyección que requiere tan solo que yo imagine que el otro sienta placer o dolor de modo que yo imite aquello que imagino sea el sentimiento de los otros. Ésta es precisamente la definición de simpatía dada por Adam Smith en la primera parte de la *Teoría de los sentimientos morales*, capítulo I. Para Smith no se puede atravesar la barrera que me separa de los otros; yo no puedo saber nunca qué experimenta otro hombre ni siquiera si experimenta algo. La simpatía queda como algo interno a aquél que Smith llama el ‘espectador’: éste imagina aquello que él mismo experimentaría o ha experimentado en circunstancias similares al otro. La simpatía para Smith no necesita, realmente, ni siquiera la existencia del otro. Es posible para mí experimentar piedad por el muerto, dado que no hay comunicación o

22.- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke, Band 9*, herausgegeben von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Meiner 1980, pp. 108-109, tr. it. a cargo de E. De Negri, vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 151-152.

23.- La «presencia [Gegenwart]» es uno de los conceptos derivados (predicables) del concepto originario de «comunidad» o «interacción» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage 1787*, in *Kants Werke*, Berlin, Walther de Gruyter, 1968 (ristampa anastatica dell'edizione iniziata del 1902), Bd. III, p. 94, tr. esp. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1988, pp. 114-115).

24.- La cuestión de la temporalidad plural no está expresamente tematizada en el *Contrato social*. Augusto Illuminati considera sin embargo que se puede individuar implícitamente en la contraposición que hay entre *voluntad de todos* y *voluntad general*: la primera manifestaría una temporalidad plural, y la segunda, por su parte, una simultaneidad, una contemporaneidad esencial.

transferencia de sentimiento o afecto a través de la infinita distancia que me separa de los otros, sino solamente una proyección de mí mismo²⁵.

En otras palabras, la imitación afectiva constituiría sobre un plano ontológico lo que sobre un plano metodológico es en Husserl la presentación analógica del *alter ego*: el puente entre los individuos es tendido a partir de la proyección de una interioridad en modo analógico (no es casualidad que Husserl use en este contexto, si bien con extrema cautela, el término “empatía”, *Einfühlung*).

Sin embargo, la lectura del modo a la luz del concepto de mónadas, aunque sea provisional, es extremadamente problemática. Cojamos en primer lugar el escolio que cierra el tratado de física de la segunda parte de la *Ética*, tratado que desvincula el concepto de individuo corpóreo de cualquier forma de sustancialidad, colocando el *principium individuationis* en una determinada proporción (*certa ratio*) de movimiento y de reposo de las partes que entran en el proceso de su composición y de su regeneración en la relación con el ambiente:

Un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá (por el Lema anterior), sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total²⁶.



El escolio ha llamado la atención de la crítica por la referencia espinosiana a los *corpora simplicissima* y a la naturaleza entendida como individuo total. En mi opinión se trata de *Holzwege*, de caminos que no llevan a ninguna parte: en otras palabras, se trata de términos-límite, o, por usar la terminología espinosiana, de *auxilia imaginationis*, algo que en realidad no corresponde con ninguna realidad ontológica. Me parece claro que Espinosa no está diciendo que existen infinitos niveles de existencia de individuos entre los cuerpos simples y la naturaleza entendida como individuo global, sino que existen infinitos niveles de existencia de individualidades de complejidad creciente *tout court*, y eso que llama “naturaleza” es precisamente estos infinitos niveles de complejidad que no puede ser reducida ni a lo infinitamente pequeño ni a lo infinitamente grande (en rigor, ni los *corpora simplicissima* ni la naturaleza como totalidad pueden ser entendidas como individuos en sentido espinosiano).

Respecto al modelo leibniziano no se puede dejar de advertir que, como en éste, exista una analogía estructural entre los diferentes niveles de individualidad (éstos expresan precisamente la metáfora del estanque y el jardín de la *Monadología*), mientras que en Espinosa la complejidad del nivel superior no tiene ninguna analogía estructural con la del nivel inferior: ésta constituye más bien el surgimiento de un grado de individualidad que no estaba contenida por anticipado en los grados de individualidad que han entrado a formar

25.- W. Montag, *Chi ha paura della moltitudine?*, “Quaderni materialisti”, 2, 2003, p. 76.

26.- *Eth II, lem. VII, schol.*, en B. Spinoza, *Opera (da ora G)*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1972 (reedición de la edición de 1925), Bd. II, p. 102, tr. esp. de Vidal Peña, Madrid, Alianza Ed., 1987, p. 123.

parte de su composición. Más aun: mientras que el cuerpo, la vida, en Leibniz es dirigida por una jerarquía de formas cuyo nivel (es decir, la posición en la escala jerárquica de los seres) es dado una vez para todos a pesar de que el flujo perpetuo de los cuerpos haga impensable que un alma tenga una auténtica y propia posesión de seres vivientes de orden inferior²⁷; en Espinosa la mente no es en absoluto la forma del cuerpo, no es la *reductio ad unum* de la pluralidad de la materia, ésta es en cambio el mismo cuerpo pero expresado según un atributo diferente: lo que significa que las mentes deben ser pensadas según el mismo modelo de los infinitos niveles de complejidad a través de los cuales Espinosa ha descrito la estructura de los cuerpos, o al menos esto es lo que impone la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética*. El individuo mente-cuerpo por lo tanto no es pensable como una mónada cerrada, sino como un compuesto de individuos que a su vez entra en la composición de individuos de nivel superior: en cualquier nivel que se quiera considerar, se encontrará siempre al individuo como momento doblemente provisional entre los niveles de individualidad, esto es, encontrará, por usar la terminología de Simondon, que el individuo es en realidad segundo respecto al proceso de individuación que lo constituye como tal.

Por volver a la confrontación con Leibniz a través del tema de las relaciones, se puede destacar que la teoría de la armonía preestablecida impone que cada determinación extrínseca esté en realidad fundada en una determinación intrínseca, esto es, que cada relación exterior esté fundada en una propiedad de la mónada, sea un estado interno de la mónada (y cada estado es infinitamente complejo porque debe expresar todo lo interindividual en un nivel intraindividual), en Espinosa cada determinación intrínseca está en realidad fundada sobre un complejo juego de determinaciones extrínsecas (sin que, por otro lado, las determinaciones extrínsecas puedan contener por anticipado la determinación intrínseca), es decir, que cada propiedad de un individuo está producida por el complejo juego

de relaciones que ha constituido su individualidad.

Llevando ya la cuestión al punto de vista que nos interesa, el de la *multitudo*, las pasiones no son las propiedades de una naturaleza humana dada, propiedades que existen antes del encuentro y vienen de algún modo activadas por él, sino las relaciones constituidas por el individuo social: el lugar original de las pasiones no es la interioridad, sino el espacio entre los individuos de cuya interioridad misma es un efecto histórico. Es cierto que Espinosa define el deseo, la alegría y la tristeza como los tres afectos primarios²⁸: se podría por lo tanto entender estos afectos primarios como propiedades fundamentales de la esencia humana, propiedades que anticipan los encuentros producidos por las relaciones individuo-ambiente y reciben diferentes matices en base a ellos. En realidad, si estos afectos son primarios respecto al individuo, no lo son si lo contemplamos desde el punto de vista de la causalidad immanente, que da lugar al individuo en cuanto *connexio singularis*, entrecruzamiento singular. Desde esta perspectiva, tales afectos primarios no son otra cosa más que elementos abstractos, antes de entrar en relaciones; pero no sólo eso: esos elementos no pueden ni siquiera existir en estado puro, como elementos originales de cuyas combinaciones nazcan los demás; aquéllos existen sólo en las infinitas metamorfosis que las relaciones con el exterior le imponen: odio, amor, esperanza (seguridad/gozo), miedo (desesperación/remordimiento), etc. Y además, no se puede ni siquiera hablar de un simple afecto como relación transitiva con un objeto²⁹, puesto que por efecto de la causalidad immanente, que en el ámbito de lo finito se muestra como *nexus causarum*, entrecruzamiento de causas, cada afecto está siempre sobredeterminado por otros³⁰.

Las pasiones no pueden por lo tanto ser pensadas a través de la categoría de la propiedad, de la inherencia de un predicado con un sujeto, sino como compleja trama de relaciones. Como escribe perfectamente Montag:

27.- G. W. Leibniz, *Monadología* § 71, en *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von C.I Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960 (reedición de la I edición de 1875-1890), Bd. 6, p. 619, tr. it. di M. Mugnai - E. Pasini, in *Scritti filosofici*, vol. 3, Torino, Utet, 2000, p. 464.

28.- «[...] fuera de estos tres no reconozco ningún afecto primario: mostraré efectivamente a continuación que los demás surgen de estos tres.» (*Eth III*, pr. 11, schol., p. 149, tr. esp. cit., p. 185).

29.- *La misma relación que liga un sujeto y un objeto no tiene ninguna universalidad, como subraya el propio Espinosa: «Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto»* (*Eth III*, pr. 51, p. 178, tr. esp. cit., p. 220).

30.- Para un detallado análisis de esta sobredeterminación puede consultarse mi *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza*, in "Oltrecorrente", 6 (2002), pp. 140-141.

La imaginación, que en cierto modo media entre lo interno y lo externo, entre uno mismo y el otro, actuando como canal entre mi cuerpo considerado como una cosa singular y otros cuerpos igualmente singulares, da paso a una imitación inmediata que no es tanto una duplicación del afecto de una persona hacia otra, cuanto [...] una perpetuación o persistencia de afecto sin la mediación de la persona. El afecto no resulta por lo tanto contenido en mí o en los otros, sino entre nosotros³¹.

La trama de la vida afectiva existe por lo tanto entre los individuos y los constituye en cuanto tales. Esto signifi-



ca que no se da ningún reflejo interior del otro, de la mónada del *alter* en mi mónada, precisamente porque el *alter* es aquello de lo que estamos entretejidos. Si, por lo tanto, la reanudación husserliana de la monadología en términos trascendentales se encuentra de frente con el definitivo jaque de la intangibilidad del Otro por la consciencia, introduciendo subrepticamente un concepto de armonía metafísica sin la cual el yo y el *alter* no pueden pertenecer al mismo tiempo, al mismo

mundo, a través del modelo de la transindividualidad se evita un jaque de este tipo, porque el otro no está más allá de la búsqueda cerrada del *ego*, sino que está siempre ya en el *ego* (y por supuesto desde una perspectiva semejante la misma contraposición *ego-alter* no es nada más que la sustantificación de una función gramatical), lo atraviesa, lo constituye en cuanto tal como trama compleja de cuerpos, pasiones, ideas, palabras. Como escribe Lucrecio en un espléndido verso que me complace pensar que haya inspirado a Espinosa:

Inter se mortales mutua vivunt³².

Ahora la cuestión filosófica decisiva es: ¿esta trama compleja es todavía pensable a través de la contemporaneidad esencial de una comunidad³³?

4. Temporalidad plural

En mi opinión, para pensar en toda su radicalidad la novedad del concepto espinosiano de multitud, es necesario un concepto de temporalidad completamente distinto de aquel de contemporaneidad esencial. De hecho, en Espinosa falta, antes aun que el Dios trascendente (o inmanente, pero según un modelo expresivo) como reloj del ser, la temporalidad original del *ego* que se intuye como presente en el momento de la *cogitatio*³⁴.

La temporalidad de la multitud debe ser pensada como el lugar del no contemporáneo, de la imposible contemporaneidad, y esto porque el propio individuo es una multitud, no es contemporáneo a sí mismo, no se reencuentra a sí mismo en la temporalidad original de la *cogitatio* o en la *selfconsciousness* lockiana. Contra la tradición Descartes-Locke, Espinosa recoge a Lucrecio y su teoría de los *simulacra*, de

(...) algunas de cierto huellas de formas
que andan doquiera volando, de filo /
en filo tan fino que gozan
que verse una a una no pueden aparte /
una de otra³⁵.

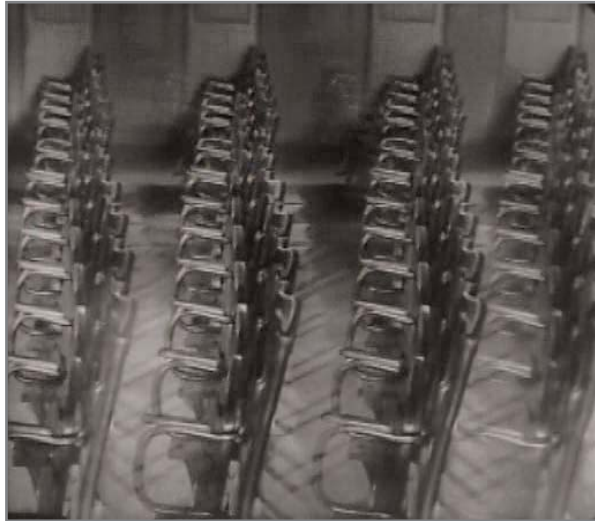
31.- W. Montag, *Chi ha paura della moltitudine?*, cit., p. 77.

32.- *Lucr., De rer. Nat., II, 76.*

33.- Sobre la multitud como trama compleja de temporalidad puede consultarse mi «Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinoziana di Machiavelli», «Ética y política», vol. VI, no. 1, 2004. tr. esp. de Roberto Peña en *Youkali* n° 2.

34.- "La existencia del ego se despliega temporalmente, pero según una temporalidad determinada en primer lugar y radicalmente por la *cogitatio*. Recíprocamente [inverement], si el ego existe solo tan a menudo y durante toda la duración del momento presente de la *cogitatio*, es porque la *cogitatio* misma privilegia en su propia temporalidad la presencia del presente" (J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 188.).

35.- *Lucr., De rer. Nat., IV, vv. 87-89. Al igual que en la anterior traducción que hice de un artículo de Vittorio Morfino en el que se citaba a Lucrecio, vuelvo a usar la hermosísima traducción de García Calvo (Ed. Lucina, Zamora, 1997). De todas formas, ofrezco a*



Así, estos simulacros fluyen de la superficie desde los cuerpos de continuo, *texturas rerum tenuis tenuisque figuras*³⁶. No se trata por lo tanto de una acción transitiva a través del simulacro del objeto sobre el sujeto de la percepción (acción que permitiría disponer sobre una línea-tiempo las percepciones sucesivas), sino más bien de una acción de la *textura rerum* a través de la *textura* de los *simulacra* sobre la textura del cuerpo:

O si será más verdad que, como en lo que tiempo se siente Uno, esto es, en lo que una palabra sola resuena, tiempos muchos están, que razón averigua, latentes³⁷.

In uno tempore, tempora multa latent. En un instante se esconde un entrecruzamiento de temporalidades.

Ese mismo entrecruzamiento del que habla Jankélévitch a propósito del fondo teórico del concepto maquiaveliano de ocasión:

La ocasión —escribe— no es el instante de un devenir solitario, sino el instante complicado del “policronismo”, esto es, del “esporadismo” y de la pluralidad de las duraciones de las cosas. Si, en lugar de dividirse según medidas de tiempo distintas, las duraciones fuesen acordadas entre sí desde una armonía preestablecida, o si, en lugar de acordarse algunas veces, formasen entre sí una cacofonía absolutamente informe, no habría lugar para la ocasión. La ocasión milagrosa depende de la polimetría y de la polirritmia, tanto como de la interferencia momentánea del devenir³⁸.

Es por tanto a esta tradición, que Althusser llama tradición subterránea del materialismo del encuentro³⁹, a la que nos tenemos que dirigir para tratar de pensar la temporalidad específica de la multitud. Y es, dicho sea de paso, la única tradición filosófica que Espinosa reconoce como propia⁴⁰.

5. Eternidad y temporalidad plural

Si tomamos la célebre carta espinosiana sobre el infinito descubriremos que los términos fundamentales de la ontología espinosiana, la sustancia y los modos, son completamente traducibles en términos temporales: la temporalidad de la sustancia es la eternidad mientras que la temporalidad del modo es la duración. El tiempo

continuación una traducción más pedestre pero, quizá, más accesible, de estos versos (tal como los expone Morfino en su artículo): de “estas huellas de las formas que aletean por todas partes provistas de trama sutil” y que “no se pueden vislumbrar aisladas una por una”.

36.- *IV*, v. 385.

37.- *IV*, vv. 794-796. Ofrezco también aquí la versión “pedestre”: “tengo yo por más cierto y verdadero que percibimos estos movimientos en un instante solo, como cuando se da una sola voz, y sin embargo pasan muchos instantes que solo distingue la razón”.

38.- V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. La manière et l'occasion*, París, Editions du Seuil, 1980, p. 117.

39.- L. Althusser, “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, en *Ecrits philosophiques et politiques*, tome I, París, Stock/Imec, 1994.

40.- *Sobre la tradición atomística* Espinosa escribe en una célebre carta: “La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no tiene gran valor para mí. Me hubiera sorprendido si me hubieses citado a Demócrito, Epicuro, Lucrecio o cualquier otro atomista o defensor [defensores] del atomismo. Y no hay que sorprenderse de que aquellos que han razonado en torno a las cualidades ocultas, a las especies intencionales, a las formas sustanciales y a mil tonterías, hayan inventado los espectros y los espíritus [Spectra, & Lemures] y creído en las sibilas con el fin de disminuir la autoridad de Demócrito, de quien envidiaron a tal punto la celebridad que quemaron todas las obras que había publicado con tanto mérito?” (Spinoza a Boxel, *LVI*, en *G*, Band IV, pp. 261-262). Y he aquí el igualmente célebre juicio sobre Maquiavelo en el TP: “Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve la ambición de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado [imperium]. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro. Pero, si buscaba algún bien, como es de esperar de un hombre sabio, parece haber sido el de probar cuán impunemente intentan muchos quitar de en medio a un tirano, cuando no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano, sino que, por el contrario, se acrecientan en la medida en que se le dan mayores motivos de temor. Ahora bien, esto es lo que acontece, cuando la masa llega a dar lecciones al príncipe y se gloria del parricidio como de una buena acción. Quizá haya querido probar, además, con

viene introducido además como medida de las duraciones. Para comprender la articulación espinosiana de duración y tiempo es necesario referirse a la teoría cartesiana del espacio y del tiempo, expuesta en los *Principios de filosofía*. Hemos visto como Descartes llega, a través de su teoría de la *res extensa*, a determinar todo movimiento como mensurable en relación a otro y ninguno de ellos inmóviles. Ahora bien, en cuanto una cosa persiste en su ser, podemos decir que dura, que tiene una duración específica que obviamente puede ser colocada temporalmente sólo tomando como término de medida otras cosas que duran. El tiempo no es otra cosa que la medida de estas duraciones sobre la base de una duración regular: el movimiento de los planetas. En general, por tanto, las referencias espacio-temporales de un cuerpo no pueden ser dadas respecto a un sistema de referencia absoluto, sino sólo respecto al lugar y a la duración de otros cuerpos. Sin embargo en Descartes la temporalidad plural permanece anclada a un doble fundamento teológico-matemático: por una parte, de hecho, la creación divina reinstituye en el abismo de la *res extensa* la línea-tiempo del ser; y por otra, la geometrización de la física garantiza, en virtud del postulado del isomorfismo del espacio, que el mismo instante transcurre en cada parte de la materia⁴¹.

Espinosa, haciendo de Dios la causa inmanente y no trascendente del mundo y la voluntad un efecto y no una causa, hace de la temporalidad de la *res extensa* la única temporalidad, ya no anclada al isomorfismo del espacio geométrico, ya que en Espinosa, lejos de dar lugar a una matematización del ser, como quiere cierta crítica, asistimos a una historicización (o politización) de la física⁴². Tanto la continuidad temporal de los instantes como la discontinuidad de un instante respecto a la línea del tiempo se fundan en la trascendencia de la voluntad divina: la creación. La creación continuada corta las secciones contemporáneas de materia colocando a la pluralidad bajo el yugo de la decisión de la voluntad divina (sea por la continuidad o por la discontinuidad). Todo esto deja espacio en Espinosa para una

teoría de la temporalidad plural, en la que la infinita multiplicidad de las duraciones no es susceptible de totalización, puesto que la eternidad no es el resultado de la suma de las duraciones, sino que es una duración indefinida. El concepto de *connexio*⁴³ nos obliga a un pensamiento más radical, a concebir las duraciones existentes como efectos de encuentros de ritmos en el infinito: esto significa que a partir del conocimiento de una duración existente podemos acceder al de las duraciones existentes en relación con aquella (a las que está ligada), sea bajo la forma abstracta e inadecuada del tiempo, que absolutiza un ritmo particular para que sirva de medida a todos los demás, sea bajo la forma de la eternidad, concibiendo en modo adecuado la constitución relacional del tiempo en cuanto que conexión compleja de duraciones y distanciándose de cualquier tentativa de anclaje metafísico del tiempo a la totalidad (para entendernos, sobre el modelo del escolio general de los *Principia* de Newton, según el cual el tiempo está constituido por la omnipresencia de Dios en modo tal que cada momento indivisible de la duración dura en todas partes). Entonces no pueden darse simultaneidad y sucesiones absolutas. No hay sucesiones y simultaneidad si no es en relación y a causa de los encuentros individuales de ritmos, de relaciones de velocidad y de lentitud particulares.

Sin embargo existe todavía un problema. Cuando Espinosa excluye que se pueda entender la eternidad en términos de sempiternidad en la *explicatio* en la def. 8 de la primera parte de la *Ética*, parece por eso mismo indicar una concepción de la eternidad entendida como eterno presente o simultaneidad absoluta. La página literariamente más bella dedicada a una lectura de este tipo es sin duda la que aparece en el *Principio speranza* de Ernst Bloch:

El mundo se presenta aquí como *un cristal con el sol en su cenit, de modo que nada proyecte su sombra*. [...] En el océano único de la sustancia falta el tiempo, falta el espacio, falta la historia, falta el desarrollo y toda multiplicidad concreta. [...] El espi-

qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo. Ya que, si éste no es ingenuo, como para creer que puede agradar a todos, debe temer continuas asechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tener asechanzas a la multitud, en vez de velar por ella. Me induce a admitir más bien esto último el hecho de que este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla". (TP, V, 7, in G, Bd. III, p. 296, tr. esp. de Atilano Domínguez. Ed. Alianza, Madrid, 1986, p. 85).

41.- Cfr. a este respecto mi *Rétour sur l'enjeu du vide*, en proceso de publicación, en las actas del coloquio Pascal-Spinoza: de l'anthropologie politique à l'épistémologie des sciences celebrado en París del 8 al 10 de junio de 2006.

42.- Para una demostración analítica de esta tesis puede consultarse mi *Rétour sur l'enjeu du vide*.

43.- A- cerca del paso en Espinosa de un modelo de causalidad serial a uno por conexión cfr. mi *L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza*, "Rivista di storia della filosofia", 2 (1999), pp. 239-254 (sin traducción en español)

nosismo se yergue como si fuese eterno el mediodía en la necesidad del mundo, en el determinismo de su geometría y de su cristal tan seguro como asituacionado – *sub specie aeternitatis*⁴⁴.

Respecto a una interpretación tal se pueden oponer dos argumentos, uno de orden filológico y otro de orden analógico, aunque ninguno sea concluyente.

El argumento filológico es de extrema simplicidad: la tradición teológica occidental, de Boecio a Tomás y otros, había forjado un cierto número de expresiones para definir la temporalidad de Dios respecto a la temporalidad mundana, entre otras, las más célebres, *nunc stans* o *tota simul*⁴⁵. Espinosa no usa nunca, en toda su obra madura, expresiones de este tipo: en ningún lugar afirma que *aeternitas est nunc stans* o *interminabilis vitae tota simul*. Estas expresiones estaban al alcance de su mano, podríamos definir las como el abecé de la teología, y sin embargo Espinosa no las usa nunca, ni siquiera una vez. Esto me parece que indica, cuando menos, que pudiese creer que acabaran siendo fuente de malas interpretaciones o de errores, lejos de la altura de su teoría de la eternidad. Me parece a este propósito que no sólo la presencia de una palabra pueda considerarse como prueba filológicamente relevante; también su ausencia cuando sería lógico encontrársela en un determinado contexto.

El argumento analógico me parece que puede ser expuesto en los siguientes términos: la especificidad de la estrategia filosófica espinosiana consiste en vaciar las palabras de la tradición del sentido establecido a través de los siglos para darles una nueva conceptualización a través de un sistema de relaciones completamente nuevas. El ejemplo más claro es el trabajo filosófico que Espinosa desarrolla en torno al término “Dios”: colocado en el centro de la primera parte de la *Ética*, es vaciado de todo significado religioso y teológico, para devenir el nombre de la ciega potencia de la naturaleza. Considerando que ejemplos análogos podrían ser exhibidos respecto a términos como “sustancia”, “individuo”, “mente”, “derecho”, etc. no hay razón para maravillarse del hecho de que Espinosa haya propuesto un concepto inaudito a través de un término, *aeternitas*, cuya historia es tan antigua como la civilización occidental, y está inextricablemente entrelazada a las diferentes formas de lo divino. Contra quien sin embargo sigue manteniendo una interpretación de la eternidad en el sentido de simultaneidad o eterno presente, se

puede responder sólo que esta concepción hace simplemente ininteligible toda la producción filosófica madura de Espinosa, si se exceptúa la primera y la quinta parte de la *Ética* (pero incluso aquí obligando al lector a cerrar los ojos ante multitud de páginas). Espinosa habría dedicado la mayor parte de su trabajo a las sombras de las imaginaciones, de las pasiones, de las religiones, de la historia y de la política, aun sabiendo que éstas no son más que ilusiones desde el punto de vista del eterno mediodía de la sustancia, de la absoluta simultaneidad. Y queriendo añadir un punto de perfidia, podríamos entregar a estos intérpretes a la célebre objeción de Kojève en la *Nota sobre eternidad, tiempo y concepto* de su *Curso*:

El sistema de Espinosa es la encarnación perfecta del absurdo [...]. En efecto, Espinosa dice que el Concepto es la Eternidad, mientras que Hegel dice que es el Tiempo, tienen en común que el concepto no es una *relación*. En ambos casos es el Ser *mismo* el que refleja sobre sí mismo en y para, o –mejor aun– en cuanto Concepto. El Saber absoluto que refleja la totalidad del Ser está por lo tanto cerrado en sí cuanto que ‘circular’, cuanto que el ser mismo en su totalidad: no hay nada fuera de este Saber, como no hay nada fuera del Ser. Pero hay una diferencia. El Ser-concepto de [...] Espinosa es la *Eternidad*, mientras el Ser-concepto de Hegel es el *Tiempo*. En consecuencia el saber absoluto espinosista debe también ser la Eternidad. Esto es, debe excluir el tiempo. Dicho de otro modo: no necesita



44.- E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 999-1000.

45.- *Acerca de esto, véase Il tempo e l'occasione cit.*, pp. 160-181.

del tiempo para realizarlo; la *Ética* debe ser pensada, escrita y leída en un abrir y cerrar de ojos. Y aquí está el absurdo. [...] Espinosa debe ser Dios desde toda la eternidad para poder escribir o pensar su *Ética*.⁴⁶

¡Se salva la eternidad (y con ella el quid de trascendencia que en ella permanece) y se pierde a Espinosa!

Para dar en el clavo, me parece que si se entiende correctamente la relación de las duraciones en términos relacionales, la eternidad debe ser pensada como inmanente al entrecruzarse de las duraciones, sin por ello violar la prohibición espinosiana de pensarla en términos temporales (de hecho en ella no hay “cuando, antes ni después”⁴⁷). Si se la piensa como contracción de todo tiempo, se destruye el sistema relacional de las duraciones. Si se la piensa en términos temporales, se destruye el concepto de eternidad. Se trata entonces quizá de intentar pensarla como el principio de objetividad de la relación de las duraciones (y en cuanto tal no inmersa en la temporalidad, del mismo modo en



que Aristóteles el alma es el principio del movimiento del cuerpo, pero no está ella misma en movimiento), que consiste tanto en su necesidad (en su inteligibilidad) como en la prohibición de proyectar sobre la totalidad la temporalidad modal a través de la ontologización de los *auxilia imaginationis*, es decir, del tiempo, de la medida y del número. El conocimiento *sub specie aeternitatis* no está completamente asituado como dice Bloch, privado de sombras, sino más bien es conocimiento de la realidad en sombras, o mejor aun, refugiándonos en los efectos teóricos de la metáfora platónica, es el conocimiento de encuentros y relaciones, conocimiento que deriva del conocimiento de la totalidad en cuanto causa inmanente, pero que no es nunca conocimiento de la eternidad en sí misma, dado que la sustancia no cae bajo el intelecto infinito como un objeto entre otros, sino como relación compleja de objetos (es decir, como *connexio*). En otras palabras, la eternidad de la sustancia, siendo la estructura inmanente de los encuentros de los modos que duran, no se deja nunca ver como presencia, como en el saber absoluto de la *Fenomenología del Espíritu*, sino solo en el entrecruzarse finito de un fragmento de eternidad, que es eterno precisamente porque está libre de toda hipostatización del tiempo, es decir, de toda imagen antropomórfica de la eternidad.

6. El doble nivel de la temporalidad plural

Para pensar la temporalidad específica de la multitud es por lo tanto necesario renunciar al modelo leibniziano-hegelo-husserliano de la contemporaneidad esencial (al que no parece sustraerse ni siquiera Nancy cuando en *Essere singolare plurale* habla de simultaneidad como temporalidad del ser con, del ser entre⁴⁸) y volver la mirada a un modelo de temporalidad plural requerido por la categoría de lo transindividual. Si cada individuo es un compuesto inestable de ritmos, cada individuo es

46.- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 351-354.

47.- *Eth I*, pr. 33, schol. Para una interpretación en sentido opuesto de este pasaje y más en general de la eternidad en Espinosa cfr. G. D'Anna, *Uno intuitu videre. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002.

48.- *Escribe Nancy*: «La unidad de una ontología debe ahora ser buscada en esta tracción, en este estiramiento, en este descarte y en este distanciamiento, que es simultáneamente la del ser, del singular y del plural, distintamente e indistintamente. En una ontología así, que no es una ontología de la sociedad en el sentido de una ontología regional, sino la ontología misma entendida como una 'socialidad' o una asociación más originaria que cualquier 'sociedad', 'individualidad' o 'esencia del ser', el ser es con, es como con del ser mismo (el co-ser del ser), por lo que el ser no se identifica como tal (como ser del ser), sino que se pone, se da o llega, se dis-pone – hace evento, historia y mundo – como su ser con singular plural. Dicho de otro modo: el ser no es sin ser – lo que aparece como una misera tautología hasta que no se entiende que el ser es co-originariamente bajo la forma de ser-con-el-ser-mismo. De esta forma, el ser es simultáneo [selon ce mode, l'être est simultanée]. Así como, para decir el ser, hace falta repetírselo y decir que 'el ser es', del mismo modo que el ser es simultáneo a sí mismo. El tiempo del ser (el tiempo que el ser es) es esta simultaneidad [le temps de l'être (le temps qu'il est) est cette simultanété], esta coincidencia que presupone la 'incidencia' en general, el movimiento, el alejamiento o el despliegue, la deriva temporal originaria del ser, el distanciamiento» (J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 58).



una multitud y por lo tanto la multitud se revela como este compuesto inestable de temporalidad.

La temporalidad de la multitud es por lo tanto la no contemporaneidad, una temporalidad compleja y articulada pero reducible a la transparencia de una esencia que puede sintetizar la pluralidad de la materia en el principio de la contemporaneidad, gran metáfora temporal del Espíritu.

Pero aun hay más. No sólo la temporalidad de la multitud es plural. Lo es además en un doble sentido, el del ser, que ha sido analizado hasta aquí, y el de lo imaginario, esto es, de los diversos modos de imaginar el tiempo que emergen del océano plural de la multitud. Nos hemos situado en el plano del conocimiento inadecuado (dado que sobre el plano del conocimiento adecuado la temporalidad plural deviene eternidad, entendida como conocimiento de la articulación necesaria de

la pluralidad de los tiempos), en el que viven tiempo cualitativos, que absolutizan e hipostatizan sus tiempos frente a los encuentros aleatorios de los cuerpos.

6.1 El nivel ontológico

Por cuanto respecta a la temporalidad plural en un nivel ontológico, tras haber reconstruido/inventado la genealogía, trataremos de clarificar y determinar de un modo más preciso el sentido a través de algunos grandes modelos del siglo XIX, sin cuyo filtro, sin duda, sería imposible individuar el tema en Espinosa.

Tomemos en primer lugar *Herencia de nuestro tiempo*, de Ernst Bloch y su intento de reformular el modelo hegel-marxista de la supervivencia con el fin de comprender la formación del nazismo. Tomemos *l'incipit*:

La experiencia de la actualidad no es la misma para todos [*Nicht alles sind im selben Jetzt da*]. Algunos viven el presente sólo exteriormente, por el simple hecho de que se lo puede ver hoy. Pero eso no quiere decir que vivan en el mismo tiempo que los demás [*Damit aber leben sie noch nicht mit den anderen zugleich*]. Aquéllos, en cambio, llevan dentro de sí algo anterior que viene a mezclarse con el presente⁴⁹.

Esta anterioridad, esta naturalidad están el centro del análisis blochiano de la sociedad alemana y del ascenso al poder de Hitler: “también las masas han derivado hacia la inactualidad, porque el insostenible presente [*unerträgliche Jetzt*] parece por lo menos distinto con Hitler⁵⁰. El tiempo de los jóvenes de extracción social burguesa privados de perspectivas de vida burguesa⁵¹, el tiempo de los campesinos⁵² y el tiempo de la clase

49.- E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, en *Werkausgabe*, Bd. 4, Frankfurt, Suhrkamp, 1962, p. 104. Acerca de este texto, véase Remo Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli, Bibliopolis, 1979, que además de un estupendo comentario de Bloch ofrece un riquísimo inventario histórico-filosófico a propósito de la temporalidad plural, aunque para utilizar aquel es sin embargo necesario trazar claras líneas de demarcación teórica.

50.- E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 104.

51.- «El aire fresco de la juventud hace arder aun con más fuerza el fuego a la izquierda, cuando arde, pero si ‘vuelve a encenderse’ a la derecha, es aun más fácil la tarea de seducir a los jóvenes de los círculos burgueses: la juventud de la sangre, la juventud orgánica es un terreno favorable para los nazis» (Ibid, p. 105, tr. it. cit., p. 83).

52.- Los campesinos tienen según Bloch un doble trato no-contemporáneo, el primero ligado a la propiedad de los medios de producción, el segundo al «tenaz enraizamiento que deriva de la materia que trabajan, que los mantiene y los nutre de manera inmediata». Éstos «están atados al antiguo suelo y al ciclo de las estaciones» (Ibid, p. 107). «No es por lo tanto – continúa Bloch – sólo la crisis agraria la que empuja a los campesinos hacia la derecha, donde se sienten protegidos de los tributos y se les promete el regreso de los buenos viejos tiempos. Su existencia, ligada a la propiedad, la forma relativamente arcaica de sus relaciones de producción, de sus costumbres, de su vida, que se rige por el calendario y el ciclo de una naturaleza inmutable, se oponen a la urbanización y cimientan su alianza con la reacción, experta en la no-contemporaneidad.. Del mismo modo, ese buen sentido suyo, tan ligado a la tierra, como el sentido de la propiedad y el individualismo campesino [...] proceden de épocas precapitalistas, de relaciones de producción que habían ya reivindicado la distribución de la tierra en una época en la que no existía aun un burgués que desempeñara el papel de emprendedor individual» (Ibid).

media empobrecida⁵³ son otros tantos tiempos no contemporáneos que sostienen el poder de Hitler: «con el hundimiento de Hitler, podría suceder que aquello que es no-contemporáneo pareciera más débil: en todo caso aquello quedaría como el germen y el fundamento de la sorpresa nacionalsocialista así como de toda futura sorpresa heterogénea»⁵⁴.

Lo que Bloch subraya con fuerza en su análisis de la sociedad alemana es que esta no contemporaneidad (*Ungleichzeitigkeit*) no es sólo una no contemporaneidad subjetiva:

De todos modos, todo esto no se resume en el “pequeño hombre que se hace ilusiones”. La miseria trae también, además del alba que viene del olor a cerrado, un alba auténtica con la que hay que contar [*Die Not bringt neben Frühe aus Muff auch echte, mit der zu rechnen ist*]. Hoy existen botas de la miseria que, como las botas de la felicidad de la judía, nos llevan a tiempos pasados. Si la miseria sólo afectara a hombres contemporáneos [*gleichzeitige*], aunque tuvieran posiciones, orígenes y conciencias distintas, no les haría andar en direcciones tan distintas los unos de los otros, de manera que cada vez están más alejados; ni serían tan poco capaces de «comprender» la lengua comunista, que es completamente contemporánea [*völlig gleichzeitig*] y orientada exactamente hacia la economía más avanzada. Hombres contemporáneos, no obstante una colocación intermedia que los deja económicamente engañados, a pesar de las apariencias, no se dejarían cazar a lazo masivamente por una barbarie y por un romanticismo tan arcaico. Es igualmente cierto que los miembros de la clase media no se rebelan contra su conversión en mercancía del mismo modo que los proletarios, puesto que no participan más que indirectamente en la producción, y además el empleado, por lo menos hasta hace poco tiempo, no estaba tan aniquilado, tan alienado en su trabajo y con tanta incertidumbre con respecto a su situación como el proletario. A esto se le añade el hecho de que, a diferencia del proletariado, el



empleado tenía alguna oportunidad de promoción individual. Pero si ni siquiera ahora, tras su proletarianización y la inseguridad total en que han caído, una vez desaparecido el tenor de vida superior que tenían y cualquier perspectiva de promoción, las masas de empleados no se han echado en brazos de los comunistas o por lo menos de los socialdemócratas, sino justo en dirección contraria, eso significa que son en el trabajo manifiestamente fuerzas que disimulan su conversión en mercancía no sólo ideológica y subjetivamente (esto fue, de todos modos, lo que le sucedió, solo hasta la posguerra, a una clase media aun no radicalizada), sino que también lo son realmente, es decir, después de una no-contemporaneidad real [*realer Ungleichzeitigkeit*]. En el trabajo son, por tanto, impulsos y reservas procedentes de épocas y superestructuras precapitalistas, no contemporaneidad auténtica [*echte Ungleichzeitigkeiten*] que una clase en decadencia reactualiza [*rezent Macht*] en la propia conciencia y la hace reactualizar⁵⁵.

La sociedad no está por lo tanto permeada por un único tiempo que constituiría el campo de juego de la

53.- «ha caído en la pobreza, por lo tanto es sensible a los gérmenes revolucionarios, pero su trabajo está lejos del frente y sus recuerdos lo convierten en alguien totalmente extraño en su época. La inseguridad, que se limita a generar nostalgia por el pasado en forma de impulso revolucionario, genera en plena ciudad figuras que no se veían desde hacía siglos. Sin embargo, la miseria no inventa aquí nada o no inventa todo, lo que realmente hace es poner en primer plano la no contemporaneidad que durante mucho tiempo ha permanecido latente o aferrada al pasado, pero que ahora cobra nueva fuerza aferrándose al pasado en un baile de San Vito inexplicable. Igualmente en la ciudad surgen de nuevo modos de ser antiguos, junto a modos de pensar y chivos expiatorios como el usurero judío, símbolo de la explotación en general. Se cree que se está en el final de la ‘esclavitud del interés’, como si la economía estuviese todavía en el 1500, superestructuras que se creían desaparecidas desde hacía tiempo vuelven a aparecer, auténticos pasajes urbanos del Medievo se inmovilizan en el hoy. Aquí la taberna “La sangre nórdica”, allí el castillo del conde Hitler, más allá la iglesia del Reich alemán, una iglesia terrestre en la que la gente de la ciudad tiene la sensación de ser el fruto del suelo alemán y venera el suelo sagrado, la Confesión del héroe alemán y de la historia alemana » (Ibid, pp. 108-109).

54.- Ibid, p. 111.

55.- Ibid, pp. 112-113.

contradicción simple. Alemania en particular es, según Bloch, el «país clásico de la no contemporaneidad [*klassische Land der Ungleichzeitigkeit*], es decir de los residuos no superados de una existencia y una conciencia económica más antigua [...]. La 'desigualdad de desarrollo' que Marx atribuye, por ejemplo en la *Introducción a la crítica de la economía política*, a la producción material respecto a la artística, persistía



aquí sobremanera incluso sobre el plano material, impidiendo en consecuencia que en la jerarquía económica de las fuerzas se impusiese en modo unívoco el pensamiento del capital, de la contemporaneidad. Con el feudalismo al este del Elba se mantiene en todo caso un auténtico museo de interacciones alemanas, una superestructura anacrónica que, aunque avejentada y frágil desde el punto de vista económico, sigue siendo dominante»⁵⁶.

Por lo tanto, la revolución marxista no encuentra sólo la oposición de la contemporaneidad capitalista, sino también la de esta no contemporaneidad que tiene sus raíces en la estructura material de la sociedad: «Al lado y dentro de mucha falsa no-contemporaneidad [*viel falscher Ungleichzeitigkeit*] se encuentra en consecuencia esta no contemporaneidad cierta [*diese gewisse*]: en Alemania, junto al campesino, el desesperado, el pequeño burgués fracasado, la naturaleza y, con mayor razón, los fantasmas de la historia resurgen con

particular facilidad. La crisis económica que libera los fantasmas se desarrolla en un país que tiene una cantidad excepcionalmente relevante de materiales precapitalistas»⁵⁷. Sobre la base de este análisis Bloch distingue entre contradicción subjetivamente y objetivamente no contemporánea:

Esta contradicción, dado que es una refutación simplemente sorda del tiempo actual, es subjetivamente no contemporánea, cuando se manifiesta como un residuo de épocas precedentes que se han mantenido en la época actual es objetivamente no contemporánea. [...] La contradicción no contemporánea es por lo tanto lo contrario de una contradicción motriz y explosiva, no cae de la parte del proletariado, la clase decisiva hoy, no está en el campo de batalla entre el proletariado y el gran capital, que es donde se está jugando la lucha decisiva. La contradicción no contemporánea y su contenido no aparecen, en efecto, más que en la periferia de los antagonismos capitalistas, representando casi una diversión fortuita, casi como metida de rondón; de modo que, entre la contradicción no-contemporánea y el capitalismo hay un hiato, una fractura que se rellena de forma consolatoria o se cubre con un velo de niebla.⁵⁸

Para usar correctamente esta concepción de la contradicción, Bloch desarrolla una teoría de la "dialéctica de múltiples niveles": el desarrollo social no se puede explicar a través de la célebre dialéctica propuesta por Marx en la *Introducción* del 1859 entre fuerzas productivas y relaciones de producción, dialéctica simple y que supone la contemporaneidad de la sociedad a sí misma y un desarrollo lineal del tiempo histórico, sino que necesitaría de una dialéctica que "haga más amplio el tiempo actual" :

La contradicción subjetivamente no contemporánea es la cólera reprimida. La contradicción objetivamente no contemporánea es el pasado aun no agotado. La contradicción subjetivamente contemporánea es el acto revolucionario libre del proletariado. La contradicción objetivamente contemporánea es el futuro impedido pero contenido en el presente, los beneficios de la técnica bloqueados, la sociedad nueva bloqueada por la vieja está preñada en sus fuerzas productivas⁵⁹.

56. - *Ibid*, pp. 113-114.

57. - *Ibid*, p. 114.

58. - *Ibid*, pp.116-118.

59. - *Ibid*, p. 122.

Contra el modelo de la dialéctica que se basa en la contradicción simple, Bloch propone una “dialéctica pluri-temporal y pluriespacial”, que tenga en cuenta la polirritmia y el contrapunto. Y sin embargo no agota todas las posibilidades de esta instancia en el momento en el que parece concebir esta complejidad como temporal y no estructural. La pluralidad de los ritmos es sólo aparente, existe de todos modos un tiempo fundamental respecto al cual contemporaneidad y no contemporaneidad están definidas, y este tiempo fundamental discurre inexorablemente en la dirección del comunismo, a pesar de que fragmentos del pasado puedan metérsele de través impidiéndole temporalmente su fluir de modo regular. La pluralidad de ritmos parece ser una condición momentánea, en espera de que el *praesens* –como dice el Bloch de *Experimentum mundi*– se haga *praesentia* y que finalmente nos sea posible decirle al instante: “detente, ¡qué bello eres!”⁶⁰.

En este sentido se trata de corregir a Bloch con Althusser, de intentar pensar lo no contemporáneo no como una condición temporal que dejará su puesto a un tiempo pleno, a un presente como *parousia*, sino como la estructura inmodificable de la temporalidad misma. En este sentido hay que pasar obligatoriamente por la introducción del concepto de “sobredeterminación” en el *La revolución teórica de Marx* que Althusser utiliza para trazar una línea de demarcación entre la contradicción hegeliana y la marxista: mientras que la contradicción hegeliana es el desarrollo de una unidad simple en la que está inscrita *ab origine* su telos, la contradicción marxista está siempre “sobredeterminada” por cuanto se desarrolla en el interior de un todo social complejo estructurado con dominante. Retomando el ensayo de Mao sobre la contradicción⁶¹, Althusser afirma que es necesario distinguir en un proceso histórico entre la contradicción principal y las secundarias, entre el aspecto principal y el secundario de la

contradicción y entender su desigual desarrollo. Pero Althusser propone un paso ulterior:

Si toda contradicción lo es de un todo complejo estructurado con dominante, no se puede pensar el todo complejo fuera de sus contradicciones, fuera de sus relaciones fundamentales de desigualdad. En otras palabras, toda contradicción, toda articulación fundamental de la estructura y la relación general de las articulaciones en la estructura con dominante, constituyen otras tantas condiciones de existencia del todo complejo. Esta afirmación es de extraordinaria importancia. Significa de hecho que la estructura del todo, y por lo tanto la “diferencia” entre las contradicciones esenciales y sus estructuras con dominante, es la existencia misma del todo; que la “diferencia” entre las contradicciones (que haya contradicción principal, etc.; y que en cada contradicción haya un aspecto principal) hace un todo con las condiciones de existencia del



60. - E. Bloch, *Experimentum mundi*, en *Werkausgabe*, Bd. 15, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, pp.81-114.

61. - Mao escribe: «En todo caso, es absolutamente cierto que en cada una de las distintas fases de desarrollo del proceso existe sólo una contradicción principal que desempeña la función determinante. De esto se sigue que en todo proceso, si en él existen numerosas contradicciones, existe necesariamente una principal, que tiene una función determinante, decisiva, mientras que las demás tienen una posición secundaria y subordinada. Es por tanto necesario, en el estudio de cada proceso que sea complejo y contenga más de dos contradicciones, hacer un esfuerzo para encontrar la contradicción principal. Una vez encontrada esta contradicción principal, es fácil resolver todos los problemas [...] Hemos ya dicho antes que no hace falta tratar todas las contradicciones como si fuesen iguales, sino que es necesario distinguir entre la contradicción principal y las secundarias, y estar atentos sobre todo para agarrar bien la contradicción principal. Ahora bien, en toda contradicción, sea principal o secundaria, ¿pueden tratarse los dos aspectos contradictorios como si fuesen iguales? No, esto tampoco es posible. En cada contradicción, los aspectos contradictorios se desarrollan de un modo desigual. A veces puede parecer que haya equilibrio entre las fuerzas pero no se trata más que de una situación provisional y relativa; el desarrollo desigual es una fase fundamental. De dos aspectos contradictorios, uno es necesariamente principal, el otro secundario. Principal es el que desarrolla la función determinante en la contradicción. El carácter de una cosa está determinado sobre todo por el aspecto principal de la contradicción, el cual ocupa la posición dominante. Pero esta situación no es estática: los aspectos de una contradicción, el principal y el secundario, se transforman el uno en el otro y, en consecuencia, el carácter de la cosa cambia » (Mao Tse-Tung, «Sulla contraddizione», in *Opere scelte*, vol. I, Pecino, Casa editrice in lingue estere, 1969, pp. 350-351).

todo complejo. Hablando claramente, esta proposición implica que las contradicciones “secundarias” no son el puro fenómeno de la contradicción “principal”, que la principal no representa la esencia de la que las secundarias serían los fenómenos [...]. Aquella implica en cambio que las contradicciones secundarias son esenciales para la existencia de la contradicción principal, que constituyen realmente sus condiciones de existencia, así como la contradicción principal constituye la condición de existencia de las primeras⁶².

Las condiciones de existencia, de las que hablan los clásicos del marxismo, no son por lo tanto según Althusser el contexto del desarrollarse de la contradicción, sino el modo mismo en el que el todo social existe, que a su vez no es algo distinto de sus contradicciones:

Si, por lo tanto, las condiciones no son otra cosa más que la existencia actual del todo complejo, éstas son sus mismas contradicciones, cada una de las cuales refleja en sí misma la relación orgánica que la liga a las otras en la estructura con dominante del todo complejo⁶³.

La contradicción es por lo tanto siempre, concluye irónicamente Althusser, “complejamente-estructuralmente-inegalitariamente-determinada – ¡si se me permite usar esta palabra horrorosa! He preferido, lo confieso, una palabra más corta: sobredeterminada»⁶⁴. En un horizonte teórico de este tipo no se ofrece una simple contemporaneidad al juego de los opuestos ni siquiera en la perspectiva escatológica de una *praesentia* que resuelva finalmente la complejidad de los planos temporales desenredando la madeja en un tiempo pleno.

La cuestión viene explícitamente tratada en la vertiente de una teoría de la temporalidad en un párrafo de *Para leer El capital*, el “esbozo de una teoría del tiempo histórico”, donde como en Bloch (aunque de una manera más limpia) Hegel es todavía usado como “contraejemplo pertinente”, un Hegel en cuya filosofía de la historia funciona una concepción del tiempo marcado por dos características fundamentales:

- la continuidad homogénea del tiempo;
- la contemporaneidad o categoría del presente histórico.

Estas dos características no son otra cosa que las dos coordenadas de la idea, sucesión y simultaneidad, en su darse sensible. De estas dos, la más importante, según Althusser, es la segunda, aquella en la que “se manifiesta el pensamiento más profundo de Hegel”. En efecto, la categoría de contemporaneidad dice precisamente cuál es la estructura de la existencia histórica de la totalidad social:

La estructura de la existencia histórica es tal que todos los elementos de la totalidad coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente, y son por lo tanto contemporáneos los unos a los otros en el mismo presente. Esto quiere decir que la estructura de la existencia histórica de la totalidad social hegeliana permite esto que yo propongo denominar una “sección de esencia” [coupe d'essence], es decir, la operación intelectual con la cual se opera una sección vertical [coupure verticale] en un momento cualquiera del tiempo histórico, una sección del presente tal que todos los elementos de la totalidad revelados por esta sección estén entre ellos en una relación inmediata que expresa inmediatamente su esencia interna⁶⁵.

Althusser considera que es la naturaleza específica de esta totalidad la que permite la sección de esencia, su naturaleza espiritual, que hace que cada parte sea *pars totalis* en sentido leibniziano. La continuidad del tiem-



62.- L. Althusser, *Pour Marx, Paris, La Découverte, 1996*³.pp. 210-211.

63.- *Ibid*, p. 213.

64.- *Ibid*, p. 215.

65.- L. Althusser, “*L’objet du Capital*”, en AA.VV., *Lire Le Capital, Paris, PUF, 1996*³, pp. 276-277.

po se funda precisamente en el sucederse continuo de estos horizontes contemporáneos cuya unidad está garantizada por la omni-invasividad del concepto. De aquí el doble sentido del *momento* del desarrollo de la idea en Hegel:

- momento como momento del desarrollo que debe recibir una periodización
- momento como momento del tiempo, como presente.



Este es por lo tanto el fondo de la célebre afirmación hegeliana de la *Filosofía del derecho*: «La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo*; de la misma manera, la filosofía es su tiempo *aprehendido en pensamientos* [*so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfasst*]. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas»⁶⁶. El presente es para Hegel el horizonte absoluto de todo conocimiento, porque todo conocimiento

no es otra cosa que la existencia, en el conocimiento, del principio interior del todo. En este horizonte un conocimiento del futuro es imposible y es por tanto igualmente imposible una ciencia de la política en cuanto “saber referido a los efectos futuros de los fenómenos presentes”⁶⁷: los individuos *Weltgeschichtliche* (cómico-históricos) no conocen el futuro, en efecto, pero lo “adivinan como presentimiento”⁶⁸.

En esta teoría hegeliana del tiempo histórico que «está sacada del empirismo más vulgar, de las falsas evidencias de la práctica cotidiana, que volvemos a encontrar en su forma ingenua en la mayor parte de los historiadores (por lo menos en todos los conocidos por Hegel)»⁶⁹, Althusser ve el modelo de una concepción de la historia extremadamente común en el estructuralismo, en el que la pareja homogeneidad/contemporaneidad es traducida en la pareja diacrónico/sincrónico: «En la base de esta distinción está la concepción de un tiempo histórico continuo y homogéneo, contemporáneo a sí»⁷⁰. Lo sincrónico es la contemporaneidad entendida en sentido hegeliano, mientras que lo diacrónico no es otra cosa que el devenir de esta presencia en la “sucesión de una continuidad temporal”. Y, al contrario de lo que se podría pensar, esta representación ingenua del tiempo histórico está presente incluso en la historiografía de los “Anales”. Cierto: los historiadores de esta escuela constatan que existen tiempos diferentes (cortos, medios, largos) y observan sus interferencias como resultados de sus encuentros, pero no colocan la cuestión en términos conceptuales sobre la estructura del todo que determina estas variaciones. Creen que pueden medir estas variantes refiriéndolas al tiempo continuo y homogéneo⁷¹.

Se trata entonces, según Althusser, de pensar de manera distinta a Hegel la temporalidad del todo complejo siempre-ya-dado presente en el pensamiento de Marx. ¿Cuál es la temporalidad del todo social? No la *contemporaneidad*, el presente histórico hegeliano, puesto que éste tiene un centro expresivo que se irradia uniformemente en cada punto de la circunferencia. No lo *sincrónico* que se ocupa, según la definición de Saussure, “de una extensión de tiempo más o menos larga durante la cual la suma de modificaciones acaeci-

66.- G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Sämtliche Werke*, Band VI, herausgegeben von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1930, p. 15; tr. esp. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 61.

67.- *L'objet du Capital*, cit., p. 278.

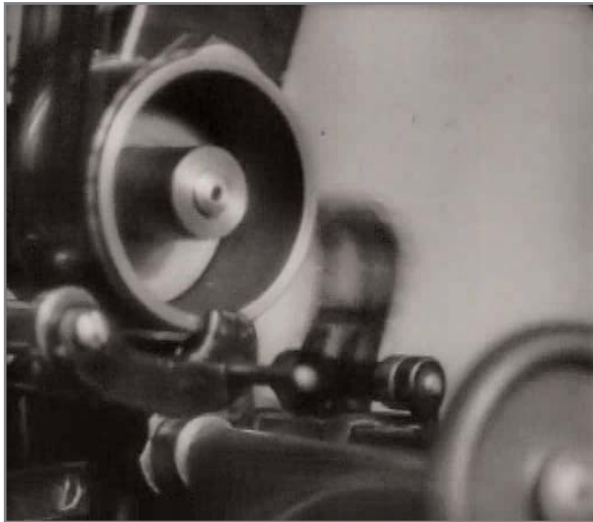
68.- *Ibidem*.

69.- *Ibid*, p. 279.

70.- *Ibidem*.

71.- *Sobre la relación entre la teoría del tiempo histórico althusseriano y la historiografía de los «Anales»* cfr. P. Schöttler, *Althusser and Annales historiography. An impossible dialogue?*, E.A. Kaplan and M. Sprinker (edited by), *The Althusserian Legacy*, London - New York, Verso, 1993, pp. 81-98.

das es mínima⁷²: la ontologización de la lingüística saussuriana en el estructuralismo hace que en la sincronía se pueda localizar una suerte de “gramática general” de una época de la que el paradigma, sin ninguna duda, es el concepto foucaultiano de *episteme* de la *Arqueología del saber*. No la *multiplicidad de los tiempos* de la historiografía de los “Anales” puesto que esta multiplicidad conserva una relación fundamental con el discorrir homogéneo de un tiempo que es medida de los



otros. Se trata de comprender qué forma de temporalidad pertenezca al momento actual, a la situación concreta en su darse al conocimiento. Y para hacer eso es necesario «construir el concepto marxista de tiempo histórico a partir de la concepción marxista de la totalidad social»⁷³. El todo social marxiano

Es un todo cuya unidad, lejos de ser la unidad expresiva o ‘espiritual’ del todo de Leibniz y Hegel, está constituida por un cierto tipo de complejidad, la unidad de un todo estructurado, que comporta unos niveles o instancias distintos y ‘relativamente autónomos’, que coexisten en esta unidad estructural compleja articulándose los unos con los otros según unos modos de determinación específicos,

fijados en última instancia desde el nivel o instancia de la economía⁷⁴.

La concepción marxista de la totalidad social la ha extraído Althusser del comentario de un pasaje de la Introducción de 1857 en el que Marx afirma que “en todas las formas de sociedad existe una determinada producción que decide el rango y la influencia de todas las demás y cuyas relaciones deciden por eso mismo el rango y la influencia de todas las demás”⁷⁵. El todo para Marx es “un todo orgánico jerarquizado”, todo que decide precisamente la jerarquía, el grado y el índice de eficacia entre los diversos niveles de la sociedad.

¿Cuál es la temporalidad de este todo jerarquizado? No la contemporaneidad hegeliana:

La coexistencia de los diferentes niveles estructurados: el económico, el político y el ideológico, etc., y por tanto de la infraestructura económica, de la superestructura jurídica y política, de las ideologías y de las formaciones teóricas (filosofía, ciencias), no puede ser pensada ya en los términos de la coexistencia del presente hegeliano, de aquel presente ideológico en el que coinciden la presencia temporal y la presencia de la esencia en sus fenómenos⁷⁶.

Un tiempo continuo y homogéneo “no puede ser considerado el tiempo de la historia”; no sólo no es posible ni siquiera pensar «*en el mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo»: cada nivel tiene de hecho «un *tiempo propio* relativamente autónomo respecto de los otros niveles»⁷⁷.

A cada modo de producción corresponde el tiempo y la historia del desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción, de la superestructura política, de la filosofía, de las producciones estéticas: “cada una de estas historias está acompañada según ritmos propios” y puede ser conocida sólo si se determina el concepto de la especificidad de su temporalidad, con su desarrollo continuo, sus revoluciones, sus rupturas. No se trata de sectores independientes, sino relativamente autónomos, autonomía relativa que está efectivamente fundada sobre un cierto tipo de articulación del todo, sobre un cierto tipo de dependencia: «[la] especificidad de estos tiempos y de estas historias

72.- F. Saussure, *Cours de linguistique générale, édition critique par R. Engler, Tome 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968, p. 227, tr. esp. de Amado Alonso, Madrid, Alianza, 1992, p. 129.*

73.- *L'objet du Capital, cit., p. 280.*

74.- *Ibid, pp. 280-281.*

75.- *Tr. it. a cargo de Nicolao Merker, in Marx Engels Opere, vol. XXIX, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 39.*

76.- *Ibid, p. 283.*

77.- *Ibid, p. 284.*

es *diferencial* basándose en relaciones existentes entre los diferentes niveles del todo»⁷⁸. «No es suficiente decir, como hacen los mejores historiadores de nuestros tiempos —añade Althusser—, que *se dan [il y a]* periodizaciones diferentes según los diferentes tiempos, que cada tiempo tiene sus ritmos, unos lentos, otros largos, sino que es necesario pensar estas diferencias de ritmo y de compases en sus fundamentos, en el tipo de articulación, de cambio y de torsión que engrana entre ellos estos tiempos diferentes»⁷⁹. Según Althusser, Marx fue particularmente sensible a esta problemática: en *El Capital* muestra cómo el tiempo de la producción económica no puede ser leído en la continuidad del tiempo de la vida o de los relojes; se trata en cambio de un *tiempo complejo y no lineal*, un tiempo de tiempos que debe ser construido a partir de las estructuras propias de la producción, de los diversos ritmos que acompañan la producción, la distribución y la circulación. Tiempo esencialmente invisible e ilegible, opaco, “entrecruzamiento complejo de los diferentes tiempos, de los diferentes ritmos, rotaciones, etc.”, tiempo que puede ser exhibido sólo a través del concepto y que por lo tanto debe ser construido; del mismo modo en que para Freud debe ser construido el tiempo del inconsciente para comprender algunos fragmentos de la biografía. Y Althusser subraya cómo en la construcción de este concepto no tengan ninguna utilidad las categorías de *continuo* y *discontinuo* “que resumen el relieve misterioso de toda historia”: se trata de construir categorías «infinitamente más complejas, específicas para cada tipo de historia, en la que intervengan unas lógicas nuevas»⁸⁰.

El *momento actual* es por lo tanto un entrecruzarse diferencial de tiempos. ¿Qué sucede si se superpone este momento a una sección de esencia?

La coexistencia que se constata en la ‘sección de esencia’ —responde Althusser— no denota alguna esencia omnipresente que sea el presente mismo de cada uno de los ‘niveles’. La sección que ‘vale’ para un determinado nivel, político o económico, y que por eso correspondería a una ‘sección de esencia’ para la política, no tiene equivalencia con nada similar en los otros niveles, el económico, el ideológico, el estético, el filosófico, el científico, que viven en otros tiempos y conocen otras secciones, otros ritmos y otros signos de pun-



tuación. El presente de un nivel es, por decirlo así, la ausencia de otro y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de una ausencia no es más que el efecto de la estructura del todo en su descentramiento articulado⁸¹.

El modo de producción es por lo tanto un *entrecruzamiento de diversos tiempos* de los cuales es necesario pensar la desviación y la torsión producidas por la articulación de los diferentes niveles de la estructura. ¿Cuál es el riesgo implícito en esta teoría de la temporalidad? Pensar la sección de esencia no lineal sino escalonadamente, pensando la ausencia de un nivel respecto de otro como anticipo o retardo. «Si hiciésemos eso —escribe Althusser—, como a menudo hacen nuestros mejores historiadores, recaeríamos en la trampa de la ideología de la historia según la cual el anticipo y el retraso no son más que unas variaciones de la continuidad de referencia y no de los efectos de la estructura del todo»⁸². Para hacer esto es necesario liberarse de las evidencias de la historia empírica y producir el concepto de historia. Si se refieren a un mismo tiempo las distintas temporalidades, se vuelve a caer en la ideología del tiempo homogéneo: «Si no podemos efectuar en la historia ‘secciones de esencia’, es en la unidad específica de la estructura compleja del todo donde debemos pensar el concepto de los susodichos retardos, anticipos, residuos, desigualdades de des-

78.- *Ibid.*, p. 284.

79.- *Ibid.*, p. 285.

80.- *Ibid.*, p. 289.

81.- *Ibid.*, p. 290.

82.- *Ibid.*, p. 291.

arrollo, que co-existen en la estructura del presente histórico real: el presente de la coyuntura»⁸³.

Para hablar a través de las metáforas de anticipo y retardo es necesario pensar el lugar y la función de esa temporalidad diferencial en el todo, es decir, la sobre-determinación. Una teoría de la coyuntura es por lo tanto indispensable en una teoría de la historia. De aquí se pueden extraer dos conclusiones:

- la pareja diacronía/sincronía desaparece;
- no se puede hablar de historia en general, sino sólo de formas de "estructuras específicas de la historicidad"

Y es justamente al final de esta construcción del concepto de tiempo histórico cuando Althusser nos ofrece una indicación que nos permite reencontrar la cuestión de la temporalidad plural de la multitud. Parece, en efecto, que existe un sentido del término 'sincrónico' que puede ser utilizado: lo sincrónico no como temporalidad del objeto real, sino como presencia temporal del objeto de conocimiento⁸⁴. Althusser escribe:

Lo sincrónico es la eternidad en sentido espinosiano [*Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste*].⁸⁵

El círculo hermenéutico se cierra: el esbozo althusseriano hace inteligible la teoría de la temporalidad espinosiana, recibiendo a cambio de esta inteligibilidad una fundamentación ontológica. Y sin embargo el círculo no es puro juego de la interpretación que da como suma final cero. En el juego se produce un descarte, se produce una definitiva distancia con respecto a una temporalidad teológica en la que la interpretación de la eternidad de Espinosa recae a menudo.

6.2 El nivel de lo imaginario

Es el momento ahora de analizar la cuestión de las temporalidades plurales sobre el plano de lo imaginario. Y ésta se encuentra naturalmente incardinada sobre la temporalidad ontológica no siendo la imagina-

ción más que el efecto y el conocimiento inadecuado de este entrecruzarse de duraciones transfigurado en una línea tiempo recorrida por un sujeto centro y fin de la naturaleza. Ahora bien, puesto que cada individuo se encuentra situado de manera distinta en el interior del entrecruzamiento de los tiempos, cada individuo imagina de modo distinto este mismo entrecruzamiento siendo su imaginación, por decirlo así, el contrapunto cognitivo de su posición. Y aquí naturalmente la mente va inmediatamente al perspectivismo leibniziano: la diferencia respecto a Leibniz de nuevo consiste en el hecho de que en Espinosa las representaciones (lo ima-



ginario) implican el entrecruzamiento pero no lo explican, lo registran y al mismo tiempo lo transfiguran según la gramática de un yo centrado y de un tiempo único (desdoblado en el juego de espejos del prejuicio finalístico que piensa en un Dios trascendente y en una 'eternidad' que contiene en sí misma ese mismo tiempo). Por lo tanto no se da expresión mutua de las mónadas, como en Leibniz, presencia de todo en todo, sino más bien pluralidad de representaciones fragmentarias e inadecuadas del entrecruzamiento de las duraciones, cada una de las cuales se quiere depositaria de la medida, de más incluso, del secreto del tiempo⁸⁶.

83.- *Ibid*, p. 293.

84.- «Aquello a lo que mira la sincronía no tiene nada que ver con la presencia temporal del objeto como objeto real, sino que concierne al contrario a otro tipo de presencia y a la presencia de otro objeto: no a la presencia temporal del objeto concreto, no al tiempo histórico de la presencia histórica del objeto histórico, sino a la presencia (o 'el tiempo') del objeto de conocimiento del análisis teórico mismo, a la presencia del conocimiento. Entonces lo sincrónico no es otra cosa más que la concepción de las relaciones específicas existentes entre los diferentes elementos y las diferentes estructuras de la estructura del todo; es el conocimiento de las relaciones de dependencia y de articulación que hacen un todo orgánico, un sistema» (*Ibid*, p. 294)

85.- *Ibidem*.

86.- Cfr. *mi L'epoca dell'immagine del mondo: evidenza o adeguazione, «Oltrecorrente», 5 (2002), pp. 171-187.*

Como se ha dicho, la imaginación es el efecto de la relación entre el cuerpo y el ambiente (entendido en sentido amplio como ambiente biológico social, histórico⁸⁷), implica a ambos, pero no los explica. Los implica por tanto de manera distinta según las diferencias de los cuerpos y de los ambientes. El lugar en el que Espinosa nos ofrece un auténtico y ajustado mapa para leer estas diferencias es el segundo capítulo del *Tratado teológico-político* dedicado a la imaginación profética. Aquí Espinosa afirma que

Las profecías han variado, no sólo según la imaginación y el temperamento corporal de cada profeta, sino también según las opiniones de que habían estado imbuidos [*revelatio variabat ... in unoquoque Propheta pro dispositione temperamenti corporis, imaginationis, & pro ratione opinionum quas antea amplexus fuerat*]⁸⁸.

Espinosa afirma, por lo tanto, que la *revelatio* profética depende en primer lugar de la *dispositio et temperamentum corporis* del profeta, es decir, literalmente de la disposición particular del cuerpo (*dis-ponere*) y de la mezcla de sus elementos, de su proporción, y por tanto del ritmo propio de su cuerpo (*temperare* tiene una evidente relación semántica con *tempus*) que da la nota pasional dominante en cada profeta singular; en segundo lugar, de la estructura imaginativa, cuya articulación comprende el tema del estilo profético, de las figuraciones simbólicas (*hieroglyphyca*) y de la perspicuidad⁸⁹, y finalmente de las opiniones de una época, es decir, de sus prejuicios.

El análisis espinosiano de las revelaciones proféti-

cas es en realidad un análisis de la imaginación *tout court* (y de su existencia *entre* el cuerpo biológicamente entendido y la sociedad históricamente considerada) en cuanto que viene anulada toda diferencia cualitativa entre el profeta y el hombre común: la única diferencia está en la *potentia vividius imaginando* del profeta, pero no es la estructura de la imaginación⁹⁰. La *potentia* y el *modus imaginandi* de cada individuo está determinado por un complejo entrecruzamiento de factores fisiológicos, psicológicos, sociales e históricos: naturalmente estos factores están implicados y no explicados por el conocimiento del individuo, por su imaginario. Sin embargo estos factores entran en la determinación cualitativa de la temporalidad imaginaria que por sí misma no sería otra cosa que la línea vacía construida sobre la base de la absolutización de una duración regular, dando lugar a pasados, presentes y futuros imaginados bien en la dimensión religiosa de la profecía bien en la dimensión secularizada de la filosofía de la historia (y hay que subrayar que la crítica materialista de la profecía efectuada por Espinosa nos da los instrumentos para reconstruir *ante litteram* toda sucesiva filosofía de la historia si es cierto que la gramática fundamental de toda filosofía de la historia, como ha mostrado Löwith, se basa precisamente en la secularización de la tradición profética judeo-cristiana⁹¹).

He hablado de temporalidad plural sobre el plano de lo imaginario precisamente porque la temporalidad plural sobre el plano ontológico, el entrecruzarse complejo de las duraciones privado de un presente pleno que penetra de sí la *multitudo*, da lugar a una pluralidad de representaciones del tiempo cuya diferencia

87.- Por ambiente naturalmente no se entiende cualquier cosa dada, sino un sistema de relaciones cambiante. Al respecto cfr. mi *Il primato dell'incontro sulla forma*, in M. Turchetto (a cura di), *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 9-34, in particolare le pp. 26-31.

88.- *TTP II*, in G, Bd. III, tr. esp. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, p. 96.

89.- La cuestión de la perspicuidad es extremadamente interesante. No debe ser ésta traducida como "claridad", como hace Droetto (Torino, Einaudi, 1972, p. 53), puesto que de este modo se nos devuelve al lenguaje cartesiano de la evidencia, sino más bien como "transparencia" (que nos deja así *per-spicere*, ver a través), cuyo contrario no es "oscuridad" sino más bien "opacidad". Precisamente sobre el tema de la perspicuidad escribe Althusser: «Los profetas no han comprendido nada de lo que Dios les ha dicho: se les explica detalladamente, se les explica con cuidado y en general ellos comprenden, entonces sí, el sentido del mensaje de Dios, salvo ese imbécil de Daniel, que sabía interpretar los sueños, pero que no sólo no entiende nada de los mensajes recibidos de Dios (que era por otra parte la suerte común a todos), sino, aun peor, ¡no comprenderá nunca nada de las explicaciones que el pueblo le da del mensaje que él mismo ha recibido! Veía yo en ello la prueba prodigiosa de la violenta resistencia de toda ideología a su clarificación (y esto contra la ingenua teoría que debía ser la de las Luces)» (Louis Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, «Lignes», 18 (1993), p. 85).

90.- Para una demostración analítica puede consultarse D. Bostrenghi, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 107-133.

91.- Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949. Y véase también en relación a Espinosa M. Chauí, «Profetas e profetismos: a dissonância espinosana», in *Política em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pp. 63-80. Por regresar en cambio a Bloch, es interesante también la reconstrucción del concepto de Tercer Reich, de tercer reino, que los nazis han robado y al mismo tiempo utilizado con el objetivo de efectuar su engaño», pero que «estuvo en manos mejores en otros tiempos» (E. Bloch, «La vera storia del Terzo Reich», in *Eredità del nostro tempo*, cit., p. 102).

está dada en el cambio del punto de intersección del *ingenium* del individuo y del *ingenium* del pueblo⁹² (tanto lo uno como lo otro no existen fuera de las relaciones, no son más que nociones comunes, y sin embargo es importante subrayar que entre los dos no hay una relación expresiva⁹³). Una concepción tal nos permite evitar la doble trampa hegeliana del profeta como expresión de la sustancia de la comunidad o del profeta como autoconciencia de la comunidad (Strauss *contra* Bauer en la interpretación de los evangelios, para entendernos⁹⁴).

En este sentido es de vital importancia el capítulo XVII del *Tratado teológico-político* dedicado a la historia judía. Aquí Espinosa parece en un primer momento describir la constitución del estado judío a través del modelo contractualista:

[...] tras ser liberados de la intolerable sumisión de los egipcios, al no estar ligados a ningún mortal por pacto alguno, recuperaron su derecho natural a todo cuanto alcanzaba su poder, por lo que cada uno podía decidir por sí solo si quería retenerlo o renunciar a él y transferirlo a otro. Estando pues, en este estado natural, decidieron, por consejo de Moisés, en quien todos confiaban plenamente, no entregar su derecho a ningún mortal, sino sólo a Dios; y, sin apenas discusión, prometieron todos al unísono obedecer totalmente a Dios en todos sus preceptos y no reconocer otro derecho aparte del que él estableciera por revelación profética. Esta promesa o transferencia de derecho a Dios se efectuó de la misma forma que nosotros hemos concebido para la sociedad en general, cuando los hombres deciden renunciar a su derecho natural⁹⁵.

Aconsejados por Moisés, “uno clamore promiserunt Deo, ad omnia ejus mandata absolute obtemperare, nec aliud jus agnoscere, nisi quod ipse revelatione Prophetica ut jus statueret”. El Estado judío parece por lo tanto regirse por un pacto del pueblo con Dios que da lugar a un *Regnum Dei*, en el que Dios mismo era con-

siderado *Rex Hebraeorum*, el enemigo del Estado *hostes Dei*, los usurpadores *rei lesae divinae Majestatis* y los *jura denique imperio jura et mandata Dei*. Espinosa describe así la forma política que “Teocratita vocari potuti”:

El derecho civil y la religión, que, como hemos demostrado, se reduce a la obediencia a Dios, eran, pues, una y la misma cosa en ese Estado. Es decir, los dogmas de la religión no eran enseñanzas, sino derechos y mandatos; la piedad era tenida por justicia y la impiedad por crimen e injusticia. Quien faltaba a la religión, dejaba de ser ciudadano; quien moría por la religión, se consideraba que moría por la patria; y, en general, no se establecía diferencia alguna entre el derecho civil y la religión⁹⁶.

Hecha esta descripción, sin embargo, Espinosa hace un comentario completamente desequilibrante: «Verum enim vero haec omnia opinione magis quam re constabant». Los judíos en efecto conservaron de hecho en modo absoluto el *jus imperii*, no transfirieron a otros su propio derecho natural, pero renunciaron



92.- Retomando la metáfora de Giulio Preti, que a su vez la tomaba de Simmel, si bien yo entiendo la intersección en sentido ontológico y no sociológico (y, por tanto, en último análisis, clasificatorio): “En una sociedad suficientemente evolucionada conviven y colaboran muchos grupos o clases sociales o, en general, ‘círculos sociales’; y cada individuo, ya por el mismo hecho de pertenecer a una familia, de tener una ‘edad’, un sexo, eventualmente una profesión, pertenece simultáneamente a diversos círculos de estos círculos –constituye por tanto una particular intersección” (*Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1957, pp. 141-142).

93.- Como escribe apropiadamente Simondon, «la sociedad no es el producto de la recíproca presencia de muchos individuos y tampoco es una realidad sustancial que se superpone a los seres individuales, casi como si fuese independiente de ellos» (*G. Simondon, L’individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité*, Paris, Edition Aubier, 1989).

94.- Sobre esta contraposición *cf.*: E. Rambaldi, «Il rovesciamento dell’hegelismo», en *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. 5, Milano, Garzanti, 1971, pp. 37-60.

95.- *TTP XVII*, in *G*, Bd. III, p. 205, tr. esp. cit., pp. 356-357.

96.- *Ibid*, p. 206, tr. esp. cit., pp. 357-358.

todos del mismo modo, así como sucede en la sociedad democrática. Renunciaron a su derecho natural prometiendo unánimemente hacer lo que Dios mandara:

Se sigue —concluye Espinosa— que, en virtud de este pacto permanecieron absolutamente iguales y que todos tenía el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar la leyes e interpretarlas, y que todos conservaban por igual la plena administración del Estado. Por esta razón, la primera vez, se dirigieron todos indistintamente a Dios, para oír qué les quería mandar. Pero, en este primer encuentro, quedaron tan asustados y aterrados, al oír hablar a Dios, que creyeron que se iban a morir. Llenos de miedo se dirigen, pues, de nuevo a Moisés en estos términos: he aquí que hemos oído a Dios que nos habla en medio del fuego, y no hay razón para que queramos morirnos. Es cierto que ese enorme fuego no nos devoró; pero, si tenemos que oír de nuevo la voz de Dios, sin duda moriremos. Ve tú, pues, y escucha todas las palabras de nuestro Dios, y tú (no Dios) nos hablarás⁹⁷.

En el primer pacto cada *cives* podía interpretar a Dios. El pueblo decide no ejercitar este derecho y lo cede a Moisés, quien recibe el poder de:

- consultar a Dios e interpretar sus mandatos;
- obligar a sus súbditos a ponerlos en práctica.

¿Por qué el pueblo renuncia? La respuesta está escondida en el verbo *interpretari*: el *interpretas* es el profeta. La estructura de la imaginación profética está determinada, como hemos visto, por diferencias de temperamento, de estilo, figuraciones simbólicas, perspicuidad y prejuicios. La voz de Dios que surge del fuego y que devorará al pueblo no es el eco de la potencia de la *multitudo*, como piensa Mugnier Mollet, sino el ruido ensordecedor de una muchedumbre que imagina a Dios de mil modos distintos. Por esta razón Moisés queda como el único *lator* (promulgador) e *interpretas*: en consecuencia deviene «*etiam supremus iudex*» y «*solus apud Hebraeos vicem Dei, hoc est, supremam majestatem habuit*»⁹⁸:

Aquí hay que señalar que, aunque el pueblo eligió a Moisés, no tenía derecho a elegir al que sucediera a Moisés. Pues, en el mismo momento en que entregaron a Moisés su derecho de consultar a Dios y le prometieron sin reservas tenerlo por oráculo divino, perdieron completamente su derecho, y debían



admitir como elegido por Dios a quien Moisés eligiese como sucesor. Y, si Moisés hubiera elegido por sucesor a alguien que tuviera, como él, todos los resortes del Estado en sus manos, es decir, el derecho de ser el único en consultar Dios en su tienda y, por tanto, la autoridad de dictar y abrogar las leyes, de decidir sobre la guerra y la paz, de enviar legados, nombrar jueces, elegir sucesor y, en general, de ejercer todas las funciones de la potestad suprema, hubiera sido un Estado puramente monárquico. La única diferencia hubiera consistido en que el régimen monárquico, en general, se rige o debiera regirse por un decreto de Dios oculto al mismo monarca, mientras que el de los hebreos se regía de algún modo por un decreto de Dios sólo revelado al monarca. Ahora bien, esta diferencia no disminuye, sino que más bien aumenta el dominio del monarca y su derecho a todo. Por lo que respecta al pueblo de uno y otro Estado, ambos están igualmente sometidos al decreto divino, pese a desconocerlo, puesto que uno y otro están pendientes de la boca del monarca y sólo por él entienden qué es lícito e ilícito. Y, aun cuando el pueblo crea que el monarca no le manda nada, sino en virtud de un decreto de Dios que le fue revelado, no por eso está menos sometido a él, sino realmente más. Moisés, sin embargo, no eligió un sucesor de esas características, sino que entregó a sus sucesores un Estado que debía ser administrado de tal forma, que no pudo denominarse ni popular ni aristocrático ni monárquico, sino teocrático. En efecto, el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios estaban en poder de uno, mientras que el dere-

97.- *Ibid*, pp. 206-207, tr. esp. cit., p. 358.

98.- *Ibid*, p. 207.



cho y el poder de gobernar el Estado según las leyes ya explicadas y las respuestas ya comunicadas estaban en manos de otro⁹⁹.

Retomando el discurso de Espinosa: el Estado judío no fue una teocracia en el sentido de un derecho de gobierno de dios interpretado a una voz por el pueblo completo (una suerte de democracia directa de profetas –concepto que es para Espinosa una contradicción en los términos–), no fue una democracia, no fue una aristocracia y ni siquiera una monarquía (puesto que tiene algunas diferencias respecto a la forma clásica de la monarquía). Fue una teocracia en el sentido de una división de poderes entre interpretación y mandato.

El texto espinosiano no explica sin embargo de qué modo Moisés consiguió imponer su propia interpretación, es decir, su propia profecía. Stefano Visentin considera que el profeta es una suerte de catalizador del proceso histórico de constitución de la sociedad¹⁰⁰: una perspectiva semejante coloca precisamente en el centro de la política la dimensión social de lo imaginario, por usar un término marxista, de la ideología. Sin embargo me parece que al mismo tiempo se niega completamente otro elemento fundamental de la política: la violencia. Espinosa, profundo conocedor de Maquiavelo, no podía ignorar este célebre pasaje del capítulo VI de *El Príncipe*:

La naturaleza de los pueblos es voluble; y es fácil convencerlos de algo, pero difícil mantenerlos convencidos. Por eso conviene estar preparado de tal manera que, cuando dejen de creer, se les pueda hacer creer por la fuerza. Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo no habrían podido hacer observar sus constituciones largo tiempo si hubieran estado desarmados; como le ocurrió en nuestros días a fray Girolamo Savonarola, que se hundió junto a su nuevo orden tan pronto como la multitud empezó a no creer en él¹⁰¹.

Moisés no fue evidentemente un profeta desarmado, como demuestra saber bien Maquiavelo en un pasaje de los *Discorsi*:

Y quien lea inteligentemente la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres, que se oponían a sus designios movidos sólo por la envidia¹⁰².

La estructura real del Estado judío, de la teocracia judía, lejos de ser una imaginaria democracia de profetas, no derivó ni mucho menos del simple plano de Moisés, de su profecía (ya fuese autoconciencia de la comunidad o expresión de la sustancia de la comunidad), sino que fue la consecuencia de la adoración del becerro de oro por parte del pueblo. Aquí una profecía juega contra la otra, una temporalidad imaginaria contra la otra. Este evento condujo a Moisés a excluir a los primogénitos del sacro ministerio para consignárselo a la tribu de Leví. El texto bíblico afirma abiertamente que el paso de un modelo al otro no se debió al efecto de una opción de Moisés, sino a una auténtica masacre, de la liberación de una violencia inaudita que instauró una nueva relación de fuerzas en el interior de la sociedad:

Y se puso Moisés a la puerta del campamento y exclamó: “¡A mí los de Yavhé!” y se le unieron todos los hijos de Leví. Él les dijo: Así dice Yavhé, el Dios de Israel: Ciñase cada uno su espada al costado; pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente”.

Cumplieron los hijos de Leví las órdenes de Moisés, y

99.- *Ibid*, pp. 207-208, tr. esp. cit., pp. 359-360.

100.- Cfr. S. Visentin, “Religione e democrazia nella teocrazia ebraica”, in *Id.*, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, pp. 125-147.

101.- N. Machiavelli, *Il Principe*, 6, en *Tutte le opere*, a cargo de M. Martelli, Milano, Sansoni, 1993, p. 265. tr. esp. de Helena Puigdomènech y M^a Teresa Navarro, Barcelona, ed. B, 1990, p. 146.

102.- N. Machiavelli, *Discorsi*, III, 30, in *Tutte le opere*, cit., p. 237, tr. esp. de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, p. 383. A este respecto cfr. F. Del Lucchese, *Sedizione e modernità*, “Quaderni materialisti”, 5 (2006), pp. 9-31.

cayeron aquel día unos tres mil hombres del pueblo. Y dijo Moisés: “Hoy habéis recibido la investidura como sacerdotes de Yavhé, cada uno a costa de vuestros hijos y vuestros hermanos, para que él os dé hoy la bendición”¹⁰³.

Espinosa no hace referencia explícita a este pasaje del *Éxodo*. Cita en cambio *Números 27, 21*. ¿Pero es lícito creer que no lo conociera y que precisamente él no supiese “leer inteligentemente la Biblia”?

7. Conclusión

¿Qué podemos concluir en un plano político acerca de esta teoría de la temporalidad?

Veamos primero que es lo que excluye:

En primer lugar esta teoría hace impensable los dos grandes modelos basados sobre continuidad y discontinuidad del tiempo: la política como resultado de una filosofía de la historia (Hegel, Marx, Engels) o la política como irrupción de un instante cualitativo y lleno en el discurrir homogéneo y vacío del tiempo (Benjamín).

En segundo lugar esta temporalidad compleja hace impensable el *fiat* hobbesiano que da lugar a la instauración del gran Leviatán (pero también el vacío de la decisión teorizada de Schmitt) así como hace impensable la figura del legislador omnipotente, señor del tiempo.

Hace impensable tanto la transfiguración de la multitud en pueblo como sujeto de la soberanía popular¹⁰⁴, como su ser sujeto en persona del poder constituyente, tal como lo entiende Negri.

¿Y la *pars construens*? El tejido de temporalidad plural que constituye el ser de la multitud hace ineficaz cualquier acción política pensada como una acción transitiva que no tenga en cuenta esta complejidad. En este sentido, para estar a la altura de la temporalidad plural, la acción no puede ser instrumental, sino estratégica, acción compleja y articulada en la complejidad de la coyuntura.

Este es el sentido del célebre pasaje de Espinosa sobre Maquiavelo:

“Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve la ambición de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado [*imperium*]. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro. Pero, si buscaba algún bien, como es de esperar de un hombre sabio, parece haber sido el de probar cuán impunemente intentan muchos quitar de en medio a un tirano, cuando no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano, sino que, por el contrario, se acrecientan en la medida en que se le dan mayores motivos de temor. Ahora bien, esto es lo que acontece, cuando la masa llega a dar lecciones al príncipe y se gloria del parricidio como de una buena acción. Quizá haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo. Ya que, si éste no es ingenuo, como para creer que puede agradar a todos, debe temer continuas asechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tener asechanzas a la multitud, en vez de velar por ella. Me induce a admitir más bien esto último el hecho de que este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla”¹⁰⁵.

El juicio espinosiano sobre la revolución inglesa es bien conocido. ¿Pero esto significa quizá que Espinosa no aprobase el tiranicidio? Después de haber leído a Espinosa durante mucho tiempo como un partisano de la revolución, de la cual es símbolo el dibujo en el que él mismo se retrata con el atuendo de Masaniello, se ha convertido en una moda decir que Espinosa está en contra de las revoluciones. A mi juicio la cuestión es más compleja y hunde sus raíces precisamente en la temporalidad plural de la multitud. Es esta pluralidad, esta complejidad, esta estructural no contemporaneidad sobre el plano real y sobre el imaginario (pero también real, naturalmente) la que ha de tener en cuenta la acción política y dotarse en consecuencia de una estrategia compleja y sin embargo siempre frágil, siempre sujeta a los asaltos de la fortuna.

103.- *Éxodo, 32, 26-29*.

104.- *Me refiero en particular a la interpretación de Paolo Cristofolini que en su “Piccolo léxico ragionato” escribe: “De acuerdo con Droetto traducimos multitud como ‘pueblo’ en lugar de cómo ‘multitud’, como hace la mayoría: eso de cuya potencia emana el poder es en efecto, en el lenguaje de las constituciones modernas, el pueblo (pensando en el concepto de soberanía popular)” (B. Spinoza Tractatus politicus / Trattato politico, Pisa, ETS, 1999, p. 245).*

105.- *TP, V, 7, p. 296, tr. esp. de Atilano Domínguez. Ed. Alianza, Madrid, 1986.*