

LECTIO INAUGURALIS

LIBERTAD Y POTENCIA EN SPINOZA

JAIME RUBIO ANGULO.*

DESPUÉS DE HABER elaborado su "antropología" del *Hommo Capax* como despliegue de las figuras del 'Quién', y de haber estructurado su 'Pequeña Ética' magníficamente definida como "Deseo de una vida buena, con y para otros, en instituciones justas", Paul Ricoeur plantea, en el décimo estudio de su obra *Sí mismo como otro*, la pregunta crucial: ¿Hacia qué ontología?. Y allí responde:

Una ontología sigue siendo posible en nuestros días en la medida en que las filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones, gracias al potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido, por el proceso mismo de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales que de ordinario identificamos por sus creadores: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. A decir verdad, si no se pudiese reavivar, liberar estos recursos que los grandes sistemas del pasado tienden a asfixiar y enmascarar, no sería posible ninguna innovación, y el pensamiento de hoy solo podría elegir entre la repetición y la errancia. (p.330)

Los grandes problemas que solicitan nuestra reflexión no se dejarán formular en el lenguaje petrificado de una ontología presta a ser repetida, en el sentido corriente de la palabra 'repetición'.

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

Desde su libro *Metáfora Viva*, publicado en 1975, Ricœur viene trabajando en una reapropiación y reinterpretación de una de las cuatro acepciones primitivas del ser que Aristóteles coloca bajo la distinción del *acto* y la *potencia*. En el contexto de la Metáfora, Ricœur rescata una "enigmática observación de Aristóteles que ha permanecido sin eco, que yo sepa –dice Ricœur– en el resto del Corpus aristotélico: Qué quiere decir para la metáfora viva 'poner ante los ojos?' Poner ante los ojos, responde la Retórica III, es significar las cosas en acto" (1411b 24-25) Y el filósofo precisa: cuando el poeta presta vida a cosas inanimadas, sus versos "traen el movimiento y la vida: pues el acto es movimiento".

No podemos detenernos en este punto, sólo quiero subrayar que la enunciación metafórica pone en juego el ser como acto y como potencia. Pero ¿qué puede querer decir 'significar en acto'? Los problemas son magníficos:

(...)¿acaso no ha dicho Aristóteles que potencia y acto se definen de manera correlativa, es decir circular? ¿Que el discurso que allí se considera no es demostrativo sino inductivo y analógico? ¿Y que este discurso traza un camino exploratorio, de ninguna manera dogmático, en donde sólo se afirma preguntando?.

Quiero señalar que Ricœur está leyendo el libro IX de la Metafísica de Aristóteles. Después de un riguroso análisis puede concluir que significar las cosas en acto, sería ver las cosas como no impedidas de advenir, verlas como lo que eclosiona. Pero entonces significar el acto, sería también significar la potencia, en el sentido englobante que se dirige a toda producción de movimiento o de reposo ¿El poeta sería entonces aquel percibe la potencia como acto y el acto como potencia? ¿El poeta sería aquel que alcanza ese "principio inmanente que existe en los seres naturales sea en potencia, sea en entelequia" que el griego denomina *phisis*?

DEL SER COMO POTENCIA Y ACTO A LA "ESSENTIA ACTUOSA"

EN *SÍ MISMO COMO otro*, publicado en 1990, Ricœur continúa su trabajo de reapropiación del libro IX de la Metafísica de Aristóteles, en el contexto de la hermenéutica del *Homo Capax*. En efecto, "el

lenguaje del acto y de la potencia recorre continuamente nuestra fenomenología hermenéutica del hombre actuante" (p.335). Por otro lado, las dificultades que esta reapropiación plantea son tan considerables que tal esfuerzo resulta arriesgado.

En medio de las perplejidades del libro IX, cuando se habla de *Dynamis-Energeia*, Ricœur encuentra un "fragmento" que parece como una hoja suelta, como un volante, y que la mayoría de los comentaristas escolásticos desconoce. Se trata del capítulo sexto (1048b 18-36) en donde la noción de acto se disocia de la de movimiento y se ajusta a la de acción en sentido de *praxis*. Lo que importa en este texto, señala Ricœur, es que los ejemplos que propone Aristóteles, tomados del obrar humano, aparecen alternativamente como centrales y descentrados. En efecto, el trabajo de Aristóteles no es la extrapolación de forma metafísica de algún modelo artesanal de la acción, lo que resultaría empobrecedor y hasta frustrante. Lo esencial en este texto es el movimiento de descentramiento que opera Aristóteles, gracias al cual, "la *energeia-dynamis* orienta hacia un fondo de ser, a la vez potencial y efectivo, sobre el que se destaca el obrar humano" (p. 341). (No tenemos tiempo para señalar las implicaciones de la relación *fondo-forma* que han sido tema permanente de la reflexión ontológica de René Thom.). Con otras palabras, el obrar humano es el lugar de legibilidad de esta acepción del ser en cuanto distinta de todas las demás. Centralidad del obrar humano y descentramiento en dirección a un *fondo* de acto y de potencia, son rasgos constitutivos de una ontología del sí mismo.

Lo que en la *Metáfora viva* Ricœur llamaba *Phisis*, iluminado por *Retórica* III (1411 b 24-25) ahora lo llama "*fondo de ser a la vez poderoso y efectivo*". Es precisamente este *fondo de ser* el que se ve reprimido y enmascarado por la reflexión filosófica substancialista, y reducido y limitado por los análisis de la 'facticidad' de Heidegger y sus seguidores. El fracaso al que conducen las rehabilitaciones unilaterales de la *Energeia* nos obligan a buscar en otra tradición el 'enlace' entre la fenomenología del hombre actuante y sufriente y el fondo poderoso y efectivo sobre el que se destaca el agente. Este enlace no es otro que el *conatus* de Spinoza.

Siguiendo a Sylvain Zac "podemos centrar todos los temas espinosistas en torno a la noción de vida" Quien dice 'vida' dice al

mismo tiempo 'potencia', como lo atestigua la *Ética*. Sólo que aquí 'potencia' no quiere decir potencialidad sino productividad, que no se tiene que oponer al acto en tanto que efectividad o realización. Las dos realidades son grados de la potencia de existir. No es otra cosa lo que dice Spinoza (*Ética*, libro II, proposiciones 11 y 12, escolio) cuando define el alma como "cosa singular existente en acto" y cuando afirma que el poder de animación "es totalmente general y pertenece tanto a los hombres como a los individuos". Sobre este fondo se destaca la idea de *Conatus*, en cuanto que, como dice la proposición 6 del libro tercero, "cada cosa, en la medida en que el ser está en ella, intenta perseverar en él". La proposición. 7 indica las exclusiones de la definición de *Conatus*: "El esfuerzo por el que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada fuera de la esencia actual de la cosa". En este sentido podemos decir que el poder de obrar, de ser verdaderamente activos se acrecienta por el alejamiento de la pasividad vinculada a las ideas inadecuadas que nos formamos sobre nosotros mismos y sobre las cosas. Esta conquista de la actividad bajo la égida de las ideas adecuadas, es lo que hace de la obra de Spinoza una *Ética*: allí se unen el dinamismo interno que hemos llamado *vida* y el poder de la inteligencia que regula el paso de las ideas inadecuadas a las adecuadas. En este sentido somos poderosos cuando comprendemos adecuadamente nuestras dependencias con las cosas externas y con el poder primordial que Spinoza llama también Dios.

Es importante señalar, en consonancia con la reapropiación de la *Energeia* aristotélica, que es en el hombre en donde se lee con mayor claridad el *conatus*, o el poder de ser de todas las cosas, y que cada cosa expresa con diferentes grados el poder o la vida que Spinoza llama 'vida de Dios'.

Concluye Ricœur esta rápida presentación de Spinoza diciendo:

Bienvenido sería el pensador que supiese elevar la reapropiación 'espinosista' de la *Energeia* aristotélica a un nivel comparable al que, desde ahora, han alcanzado las reapropiaciones heideggerianas de la ontología aristotélica, pues si Heidegger ha sabido conjugar el sí y el ser-en-el-mundo, Spinoza de procedencia más judía que griega, es el único en haber sabido articular el *conatus* sobre el fondo de ser, a la vez efectivo y potencial, que llama *essentia actuosa*.

"LA ANOMALÍA SALVAJE".

EN LA DÉCADA DE los sesenta la interpretación tradicional de Spinoza, basada en el romanticismo alemán y en metafísica acómisca que había denunciado de manera definitiva Hegel, es sometida a cinco revisiones fundamentales: La primera tiene que ver con la idea, y con la experiencia de la inmanencia; la segunda con la concepción de la finalidad; la tercera es una revisión metafísica y teórica; la cuarta, derivada de la anterior, tiene que ver con la idea de materialismo. La quinta revisión es la política. Estas cinco revisiones coinciden en el libro de Antonio Negri *La anomalía Salvaje*, libro escrito en prisión y publicado en italiano en 1981 y en francés al año siguiente con los prólogos de los grandes estudiosos de Spinoza (Deleuze, Macherey y Matheron), es sin duda un magnífico ejemplo de esta reapropiación espinosista.

El trabajo de Negri se asemeja al modelo descrito por Ricœur. Hay un desplazamiento, una descentración, que sería más un despliegue que un momento; despliegue de una apuesta ontológica. La ontología se determina como *potencia* y productividad *actuales*. "En la historia de la filosofía moderna la afirmación de un punto de vista ontológico y materialista constituye una alternativa insostenible. Spinoza niega la relación constitución mediación y con ello la base misma de la burguesía". Tal es la *anomalía salvaje*.

Todos sabemos que Spinoza interrumpe la redacción de la *Ética* entre 1665 y 1670, periodo que dedica a la redacción del *Tratado Teológico-político*. Esta *anomalía* no se puede separar de la situación holandesa que, desde 1660, se abre a un largo periodo de crisis que culmina con la eliminación de los hermanos De Witt y la restauración orangista. La familia de Orange representa la *Potestas*, es decir la *mediación* de un poder, que se expresa en el Contrato jurídico, cuyos máximos representantes son Hobbes y, después Rousseau. Por otro lado, los hermanos De Witt intentan promover un mercado como espontaneidad de las fuerzas productivas, o como forma inmediata de socialización de las fuerzas y en este sentido es *potencia*. Spinoza representa fielmente esta *potencia*, ya que las fuerzas son inseparables de una espontaneidad y de una productividad que hacen posible su desarrollo sin mediación. La ontología es potencia plural,

la dislocación de su fuerza. Para Negri la filosofía de Spinoza no es más que la lucha de la *potencia* contra la *potestas*. Esta composición ontológica se opone al contrato jurídico. Frente a la crisis holandesa las soluciones son: "o bien restaurar la linealidad y esencialidad de los procesos constitutivos a través de la mediación y la sobredeterminación de una función de mando –y esta es la línea maestra de la utopía burguesa del mercado– o bien, –y esta es la línea espinosista– identificar, en el paso de un pensamiento de la superficie hacia una teoría de la constitución de la práctica, la vía de superación de la crisis y de la continuidad del proyecto revolucionario" (p. 52).

Spinoza ya no plantea el problema del poder para la libertad sino el problema más radical de la constitución de la libertad. Spinoza se lanzará, contra Hobbes, en los libros III y IV de la *Ética*, emprenderá la creación de un horizonte ontológico basado en la fenomenología de la práctica y de la libertad colectivas. El horizonte ontológico es el de la libertad colectiva.

La idea de 'multitudo' transforma el potencial utópico y ambiguo que caracteriza el Renacimiento, en proyecto y genealogía de lo colectivo, como articulación y constitución consciente [...], de la totalidad. Con Spinoza lo ontológico se constituye en potencia social, praxis, y desde este punto de vista la filosofía de Spinoza es un filosofía sin tiempo: ¡Su tiempo es el futuro! (p.53).

Supuesto lo anterior, veamos ahora el segundo punto del análisis de Negri. En el trabajo de Spinoza se da una evolución que nos lleva de una utopía progresista a un materialismo revolucionario. Se nos habla de una doble fundamentación de la *Ética*, o como dice Deleuze, de la existencia de dos Spinoza. La primera fundamentación aparece con el *Breve Tratado* y al comienzo de la *Ética*. Permanece en el horizonte de la Utopía Renacentista pero lo renueva, porque asegura la expansión máxima de las fuerzas, al remontarse a la teoría de la substancia y de los modos de la substancia. Pero gracias a esta espontaneidad de la operación, o lo que es igual, de la ausencia de mediación, la composición material de la realidad concreta no se manifestará como potencia propia, y el conocimiento y el pensamiento deberán replegarse sobre sí mismos en lugar de abrirse al mundo. El motor de este movimiento, lugar de máxima tensión mediadora, es el atributo entre substancia y modo: el absoluto y el mundo. El atributo degrada la homogeneidad de la substancia:

funciona como mediación hacia las cosas. Esta organización de flujos emanativos de arriba a abajo contamina la misma emanación panteísta.

El segundo Spinoza, o la segunda fundación de la *Ética*, que aparece en la *Tratado Teológico-político* y en la continuación de la *Ética*, debe solucionar la aporía señalada anteriormente, es decir debe quitar la presencia mediadora del atributo. Esta alternativa radical comienza a delinearse en la definición sexta. de la segunda parte, donde Spinoza escribe: "Por realidad y perfección entiendo lo mismo". El comentario de Negri no deja dudas: "La existencia del mundo, en cuanto validación ontológica, no exige ninguna mediación". La definición séptima. de la segunda parte, "si concurren varios individuos en una acción de tal manera que todos sean simultáneamente causa de un mismo efecto, los considera todos, en este respecto, como cosa singular", permite decir a Negri, que la mediación del atributo entre substancia y modo —entre absoluto y mundo— salta. Substancia y modo, absoluto y mundo constituyen pluralidad radical. Así la primera fundación y su hipótesis emanatista se agota y comienza a desarrollarse la ontología constitutiva.

Ahora se reconocen dos temas fundamentales: por un lado, que la potencia de la substancia se vuelve sobre los modos a los que sirve de horizonte; por otro, que el pensamiento se abre al mundo y se afirma como imaginación material. La política de Spinoza se convierte en metafísica de la imaginación, es metafísica de la constitución humana de lo real, del mundo. La imaginación es instrumento de la fundación ontológica, construcción de la verdad plural del mundo sin mediación. Contra Hobbes y la *potestas* se puede afirmar que "el paso de la individualidad a la comunidad no sucede por una transferencia de la *potestas* ni por una cesión de derecho sino dentro de un proceso constitutivo de la imaginación". A partir de aquí, el horizonte del ser subsiste inmediatamente, como lugar de la constitución política.

Permítanme decir una cosa más sobre la imaginación: En el escolio de la proposición primera de la parte cuarta de la *Ética* leemos: "las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero, sino que se presentan otras imaginaciones más fuertes que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos".

¿Acaso no es la *Ética* "una imaginación más fuerte" construida para combatir toda clase de servidumbre, porque es instrumento de liberación?. Hace años Paul Ricœur llamó a la *Ética* "relato ejemplar del deseo ser", es decir una *ficción* con la que podemos conquistar nuestra autonomía, defensa de un modo de vida que aleja de sí toda sumisión.

Si bien la presentación de estas tesis de Negri ha sido bastante rudimentaria, sirve al menos para señalar la situación excepcional del pensamiento de Spinoza en la historia y para hacer ver la novedad de la política como lugar fundador de su filosofía.

En el capítulo VII de la *Anomalía salvaje*, que el autor titula "Segunda fundación", Negri muestra cómo la filosofía de Spinoza vuelve sobre sí misma, no para reafirmarse en la certeza reconciliada del sistema, sino para abrirse a la tensión y al riesgo del proyecto.

En este capítulo Negri descubre cómo los pasajes de la parte V de la *Ética* dedicados al conocimiento de tercer género, no hacen otra cosa que 'repetir' elementos presentes ya en el 'primer Spinoza', en los cuales se apoyaban los libros I y II. Esta repetición será interpretada como la

reproducción de la cesura teórica del pensamiento de Spinoza, simulada para ser sublimada, como para inscribir definitivamente una diferencia en el corazón de la continuidad de una experiencia en una especie de drama didáctico.

Tal interpretación, que nos acerca al psicoanálisis, como lo ha mostrado Jean-Paul Dollé, permite a la filosofía alcanzar la realidad como manifestación de una distancia que da lugar a la historia que la verifica. No se trata tan sólo de la idea del *conatus*, formulada por Spinoza al comienzo del libro III de la *Ética*, sino de la práctica misma del *conatus* en tanto que éste expresa el desequilibrio dinámico de un estado que se proyecta hacia un porvenir necesario. La modalidad se despliega conforme al *conatus*, siempre hacia un mayor grado de perfección. Las proposiciones 6 a 10 de la tercera parte de la *Ética*, bien conocidas, se orientan hacia la *potencia* como único horizonte metafísico posible; la esencia del mundo será definida como potencia de actuar, poder de ser afectado, grado de potencia en el interior de una analítica de las pasiones que constituye

el núcleo subjetivo de la ontología spinosiana. La proposición 16 de la tercera parte resalta en su inmediatez constitutiva y se despliega hacia una praxis colectiva.

Siguiendo a Negri, la teoría del *conatus* tiene una triple importancia: En primer lugar, la inmediatez ontológica deviene portadora de una figura normativa desviándose de toda tentación trascendental. Contra las filosofías políticas que proclaman una teoría de la obligación absoluta, Spinoza afirma el *conatus* como autonormativo, la *potencia* determina el derecho, como dice en el capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político* dedicado a la democracia. Lo anterior ilustra la paradoja de una libertad concebida como 'libre necesidad'.

En segundo lugar, el *conatus* abre un nuevo horizonte que Negri denomina la 'socialización de los afectos', siguiendo las proposiciones 29-42 del libro III. El *conatus* impide la promoción de un sujeto autónomo como principio, valor o fundamento. Por el contrario, el *conatus* es la conquista de una dimensión intersubjetiva. La individualidad no es en Spinoza un dato sino un *processus* abierto al mundo; la subjetividad es realización singular de la dinámica social; elemento de la estructura del ser socialmente desplegado, de tal suerte que la "universalidad del ser metafísico se ha convertido en exuberancia del ser práctico".

Por último, si la secuencia *conatus-apetitus-cupiditas* constituye la trama a través de la que se despliega la tensión del ser hacia la existencia, la *cupiditas* –síntesis del *conatus* físico y de la *potencia mentis*, *apetito* dotado de conciencia– designa un movimiento de liberación en desarrollo continuo. Y el infinito se constituye en organización de la liberación humana.

LA PROGRESIÓN MALDITA

AL HILO CLÁSICO DEL pensamiento burgués que de Hobbes a Rousseau, de Kant a Hegel, elabora el concepto jurídico de soberanía, Negri se opone con Maquiavelo, Spinoza y Marx al 'radicalismo constitucional' con un pensamiento que rechaza toda normatividad trascendente de la ley, toda autonomía de lo político, para establecer

la irreductibilidad de la *potencia* a la *potestas*, concebida ésta como representación significativa de la unidad del cuerpo social. Es otra historia: La progresión Maldita. Maquiavelo-Spinoza-Marx. Este otro curso del pensamiento filosófico debe tenerse presente como base esencial de toda filosofía del porvenir.

La admiración de Spinoza por Maquiavelo es manifiesta en el *Tratado político*, pues hombres como Maquiavelo escribieron sobre política con más acierto que los filósofos, porque tuvieron a la experiencia por maestra y de ella aprendieron a enseñar.

Al examinar El Príncipe, Spinoza afirma que Maquiavelo era sabio, por lo tanto, hay que suponer que sus fines eran buenos. Spinoza conjetura dos intenciones en el autor del Príncipe: La primera, mostrar la insensatez de quienes alaban el magnicidio como instrumento político y son, al mismo tiempo, partidarios del poder absoluto de un hombre. La otra intención de Maquiavelo habría sido la de prevenir contra el peligro de cualquier gobierno absoluto de un solo hombre, porque no puede agradar a todos y es fácilmente eliminable. La diferencia en estas conjeturas cuenta poco y por eso Spinoza atribuye a Maquiavelo la intención fundamental de advertir a los ciudadanos que las instituciones políticas y los procedimientos políticos que hacen vivir quienes gobiernan en un miedo constante a la población son peligrosos para la libertad de todos. "Yo me inclino a creer —dice Spinoza— que tales fueron las intenciones de ese hombre tan prudente, puesto que es bien sabido que fue un partidario de la libertad y que dio consejos provechosos para conservarla" (O.C. 952). Sin ninguna duda esta libertad es una libertad republicana.

Pero Spinoza comprende que muchos contemporáneos de Maquiavelo ven en las páginas del Príncipe el origen del maquiavelismo, es decir, la toma del poder, su conservación y ampliación como el fin que justifica los medios. El maquiavelismo sería la afirmación de la *libido dominandi*. Contra esto, Spinoza afirma que hay un poder cuyo fin es la dominación y un poder cuyo fin es la paz y la seguridad de la vida; entre ellos "no se da una diferencia esencial, si sólo pensamos en términos de *derecho en general*; pero son del todo distintos el fin de cada uno y los medios de los que se valen para conservarse" (T.P. V.6). Lo que atrae poderosamente la atención de Spinoza no es otra cosa que el cálculo

político del miedo. Lo que ahora intenta Spinoza es salvar la política del maquiavelismo, y para ello hay que tener en cuenta las pasiones como "cosas naturales que siguen leyes ordinarias de la naturaleza". El trasfondo de estas reflexiones es la proposición 67 de la cuarta parte de la *Ética*: "Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte sino de la vida". Esforzarse por la propia conservación es hacer lo posible por afirmar su capacidad de vivir; esta capacidad disminuye cuando aumentan los motivos de miedo que lo dominen. El hombre es dueño de sí en la medida en que se sabe capaz de rechazar toda violencia (T.P. II, 9,14). el *conatus* llega a su anulación en la desesperación, que es una declaración de impotencia. La desesperación nace del miedo. Como se ha dicho, contra Hobbes, lo que caracteriza el estado natural no es el *bellum omnium contra omnes*, sino la táctica de las pasiones entremezcladas con la busca de la paz, obra de la razón. Frente a la *libido dominandi*, generadora de miedo, de inseguridad, se afirma la razón. Así se explica el nacimiento del *imperium*, del estado civil cuya forma suprema es la democracia, –forma de estado "más natural, el que menos se aleja de la libertad que la naturaleza le reconoce a cada uno"–su naturaleza y su fin es el de evitar los absurdos del deseo de dominar, para liberar al hombre del miedo, para que viva por cuanto es posible en la seguridad y retenga de la mejor manera el derecho natural a existir y obrar (T.P. VIII, 7).

Según la concepción de Spinoza, se da una relación inversa entre el poder posible del Estado y los niveles de miedo recíproco entre la población y los que ejercen el gobierno. Es cierto que la existencia del Estado no impide que los hombres fluctúen miserablemente entre la esperanza y el miedo. Eso se debe no sólo a la imperfección del estado sino a la existencia de los deseos que no provienen de la razón y que engendran el mundo ilusorio del hombre. Si el poder es superstición, organización del miedo, no ser; entonces, la potencia se le opone constituyéndose colectivamente.

En el párrafo 6 del primer capítulo del *Tratado Político* leemos:

Un estado cuya salvación dependa de la lealtad y modalidad de alguien cuyos asuntos no puedan ser manejados rectamente sino por gente recta, no tendrá ninguna estabilidad. Para que

permanezca firme, los negocios públicos deben ser ordenados de tal manera que quienes lo administran –ya sea que se conduzcan por la razón, ya sea que sean proclives a dejarse llevar por las pasiones– no pueden dejarse inducir a procedimientos desleales. No le importa a la seguridad del estado qué es lo que lleva a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que las administren bien; la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada; la virtud del estado es la seguridad.

La seguridad del estado –que es la seguridad de los principios de la paz– exige controlar la *libido dominandi* tanto de los súbditos como de los gobernantes. Como observa Jean-Paul Dollé:

Entendemos cómo para Spinoza la teoría del cuerpo político es la búsqueda de una estrategia de liberación colectiva cuyo mandato podría enunciarse de la siguiente manera: ser lo más numerosos posible para pensar lo más posible. De la condenación de las pasiones tristes, la tristeza, el odio, el odio a sí mismo, la aversión, el temor, la desesperanza, la envidia, la cólera, la crueldad, la venganza, Spinoza propone la verdadera ciudad en donde los ciudadanos obren por amor a la libertad más que por la esperanza de recompensas, o por la protección de sus bienes. En fin, Spinoza no cesará de ordenar lo que Nietzsche llamará el resentimiento y de decir sí a la vida como pura afirmación del gozo.

En 1843 Carlos Marx está leyendo y criticando los Fundamentos de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Al llegar al parágrafo 279 escribe: "En la monarquía tenemos al pueblo de la constitución; en la democracia a la Constitución del pueblo. La democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones. Aquí la constitución toca siempre fondo en su fundamento real, el hombre real, el pueblo real, y esto es una forma subjetiva, real y no sólo objetiva, de suyo; la constitución aparece como lo que es, libre producto del hombre".

En los cuadernos de Marx de 1841 aparecen 170 extractos del *Tratado Teológico-político* de Spinoza, once de ellos corresponden al capítulo 16 sobre la democracia. Es, pues, en la lectura de Spinoza en donde Marx ha encontrado, después de buscar en vano en Rousseau y Hegel, la "posibilidad para el individuo de reconciliar la existencia social y el derecho natural". Cuando, años después, Marx descubra el movimiento obrero y el comunismo, irá armado con el concepto de democracia como la única institución política en donde el hombre no

aliena su libertad natural. La democracia, siguiendo a Spinoza, no se puede realizar y desarrollar sino en un sociedad en donde los hombres libremente asociados no alienen su existencia natural y real a través de mediaciones políticas ilusorias. La potencia del deseo juega contra el poder que fija la existencia como si fuera una apariencia ilusoria.

Comenzábamos esta Lección preguntando ¿Hacia qué ontología?. Ahora podemos afirmar que la filosofía de Spinoza nos ofrece una ontología plena de sentido, con una confianza tranquila en el futuro, con la serenidad que el deseo de lo eterno hace nacer en el alma de cada ser viviente. La ontología de Spinoza nos permite descubrir este mundo (llamado post-moderno) como un mundo por reconstruir en el *plano de inmanencia* –como dice Deleuze– plano hecho de velocidades y de afectos, que es el de la música, del cine, de la literatura. Y ojalá el de la filosofía. Cada uno debe construir su plano de inmanencia, velocidad y afecto, cada uno puede concebirlo y vivirlo.

Si a los filósofos no les gusta la palabra amor –dice Negri en un texto reciente–, nosotros los que hemos releído a Spinoza osamos sin falso pudor, hablar de amor como la pasión más fuerte que crea la existencia común y destruye las fantasmagorías del mundo del poder.

RESEÑAS