

Ontología y política. ¿Negri o Spinoza?

Salvador Feliu Castelló

Agazapado o explícito, el tema de la acción política tiene una presencia relevante en la obra de Antonio Negri; concretamente se tratará aquí de revisar sus trabajos sobre Spinoza,¹ en los que él busca dar solidez teórica a la que quiere configurar como su propia tradición, una tradición alternativa y minoritaria en el campo de la teoría política. Se trata de una tradición atípica, ya que parece constituirse en cada presente, sin que la continuidad, los reconocimientos o el respeto al pasado importen demasiado. Spinoza habla a Negri –Negri, más bien, habla con y de Spinoza– porque este fue capaz de trascender su tiempo, porque en la forma de plantear y de resolver los problemas se reconoce cualquier presente; Spinoza, es sabido, pretende hablar *sub specie aeternitatis*. Y la *species aeterna* de lo político, en Spinoza y en Negri, es que el poder constituyente precede a la política y hay que leer esto en el sentido más fuerte, en el ontológico.² Las formas de poder político no pueden sustituir al poder constituyente; son, puede decirse, accidentales, contingentes; cualquier teoría política que invierta este orden habrá omitido algo fundamental y se sostendrá en mera ideología. Pues bien: de cómo Spinoza funda en buena medida tal modo de entender lo político trata Negri en su lectura, en la que opera una especie de simbiosis que llega hasta el punto de acabar prolongando a aquel allí donde se detuvo. Advertir esto nada tiene que ver con una acusación de infidelidad; al contrario, la lectura de Negri es muy rigurosa. Se trata de señalar que lo que se diga en adelante forma parte del pensamiento político de Negri y va enfocado al tema de la acción, que por eso opera también como criterio hermenéutico.

La otra tradición de análisis de lo político es la que vertebran Hobbes, Rousseau y Hegel. Entre sus características cabe llamar la atención sobre el lugar predominante que concede a la ideología. Si vemos cómo Spinoza critica a Hobbes,³ nos percatamos de que el núcleo de esa crítica es la denuncia de que Hobbes exige transferir al soberano la totalidad del derecho de naturaleza dado que hay que someter las pasiones a lo universal, porque las pasiones son deficiencias frente a la naturaleza. Spinoza niega que las pasiones hayan de ser consideradas así y, en consecuencia, niega la posibilidad de suprimirlas por vía de autoridad: el derecho de naturaleza es el *conatus*, la esencia misma del hombre, que es una to-

talidad de la que forman parte, y no poco importante, las pasiones, así que cuando Hobbes establece la necesidad de legitimarlas es porque supone que estas son otras tantas desviaciones que exigen, para su neutralización, una instancia normativa. Se trata de un supuesto ideológico, el supuesto de que esa excrecencia que son las pasiones ha de ser reconducida. Si, por el contrario, entendemos con Spinoza que las pasiones forman parte de la naturaleza, si las situamos en su realidad, no estamos cambiando una ideología por otra sino que acabamos de negar la función de la ideología. Legitimar las pasiones es un fin; entenderlas como formando parte de la realidad elimina también el finalismo. Entendemos así la importancia de la reivindicación de lo ontológico; entendemos que la tradición que Negri contribuye a construir no se enfrenta a la otra matizándola, sino que se le contrapone como una enmienda a la totalidad.

Para llegar a esa afirmación, Spinoza ha tenido que recorrer un itinerario que Negri reconstruye meticulosamente. Su exposición repasa el proceso a través del cual Spinoza va dejando atrás cualquier vestigio de trascendencia porque la trascendencia daría al traste con el plano de naturaleza en el que todo se sitúa; el tiempo de Spinoza plantea problemas que el filósofo ha de resolver, por ejemplo, la relación jerárquica que guardan entre sí las diferentes formas de conocimiento: sensible, racional, intuitivo (pensemos en Descartes) o la relación Dios-mundo (pensemos en cualquier filósofo del siglo XVII), que plantea la cuestión de la trascendencia. Negri señala la tendencia de Spinoza a aproximar los niveles de conocimiento y analiza su progresivo alejamiento de la teoría de los atributos, que culmina en el abandono de la misma, dado que en el fondo esa teoría contenía un postulado emanacionista, y su decisión en favor de la *natura naturata*, es decir, de Dios considerado como su infinita expresión modal en el único orden del ser.

Negri valora de manera especial esta reivindicación spinozana de la inmanencia, de la presentación de la realidad como superficie homogénea, que permite entender mejor su consideración de las pasiones; no hay un plano distinto, oculto, porque todo pertenece con idéntico derecho al orden del ser, que es único. Las pasiones forman parte del ser del hombre, son constitutivas. También el conocimiento, sobre todo el conocimiento, ha de verse en un plano de inmanencia, dado que si la razón fuera un sobreañadido, si el pensamiento no formara parte del orden de la realidad material, la trascendencia habría vuelto a imponerse. El inmanentismo de Spinoza es rigurosamente materialista.

Ontología de la inmanencia, de la materia, es el ámbito en el que ha de plantearse lo político y tal es la novedad del planteamiento spinozano, a saber, la necesidad de enraizar lo político en lo natural, en la ontología, en el orden de la sustancia única. Y Spinoza responde con toda nitidez a la pregunta sobre la naturaleza a la que solo cabe considerar como inmanencia de lo infinito, o como lo infinito en permanente hacerse. El infinito poder de Dios no estriba en crear un mundo, sino en ser él mismo el mundo, la totalidad de lo que hay, considerada como *causa sui*. La infinitud es lo existente que genera constantemente realidad.

Y de ese modo la *potentia* asume el protagonismo. Negri ha llegado con Spinoza al punto en el que la política ya no plantea la posibilidad de trascender ni el problema de necesitar justificación. La política es el ámbito en el que se pone de manifiesto la *potentia* humana. Humana, esto es, de los hombre reales, no ficticios, de los individuos humanos que son modos finitos, limitados por todo lo demás, por todos los demás, con tendencia de apropiación –tal es su *conatus*– y, por tanto, también pasionales.

Negri resume esa potencia expansiva del modo finito, que es su esencia y su derecho de naturaleza, recurriendo a la imaginación. Y lo hace porque es ella la que individualiza al ser humano, lo propio de cada cual, lo no común. El hombre, el cuerpo, cada cuerpo, aún afecciones, pasiones, acciones, presiones, expansiones. Cada cuerpo tiende por naturaleza a imponer esa su realidad, a la apropiación, por tanto. Cada ser humano se impone tal como se imagina, ya que nada hay en la naturaleza que no produzca efectos. ¿Qué función real cumpliría entonces la rémora de un valor de verdad que trascendiera al valor de realidad⁴ por el que la imaginación tendría que ser corregida? ¿Es que la naturaleza necesita ser modificada? Spinoza es tajante: el menor cambio en la naturaleza destruiría el orden del ser en su totalidad.

Las singularidades, los individuos humanos, se unen en la noción políticamente central de *multitudo*. Y aquí Negri advierte, con Spinoza, una diferencia radical, la que hay entre *multitudo* y *plebs*. Los hombres considerados como un conjunto indiferenciado, con rasgos comunes que se trata de preservar, que son de todos y de nadie, formarían un extraño sujeto político, constituido por nociones comunes y abocado al contractulismo; es la *plebs*, que se caracteriza por desdenar lo individual, el derecho o esencia de cada uno. Por el contrario, *multitudo* es agrupación de singularidades, que conforman grupo solo en la medida en que están en permanente enfrentamiento, en incesante movimiento, en la medida en que son sujetos activos, en constante estado de guerra; la crisis de la sociedad burguesa que Hobbes trata de rebasar domesticando la fuerza productiva mediante el orden de las relaciones de producción es la crisis que ha de mantenerse como motor y realidad de lo político. Se diría que esa descripción corresponde más a la sociedad civil que al Estado; Negri también lo advierte pero no a modo de reproche sino de constatación: Spinoza no distingue entre sociedad civil y Estado.⁵ La distinción supondría, en efecto, un cambio de sujeto (*multitudo* por *plebs*) y una normativa derivada de lo común como criterio exclusivo.

Pues bien: la *multitudo*, conjunto de singularidades, consiste en la actividad de apropiación, que es rebasamiento de límites, tensión de dominación, constitución de mundo. Eso es lo que Negri entiende por poder constituyente: la manera humana de existir socialmente. Y por esa razón lo que niega poder constituyente (la *potentia*) es la muerte; adviértase que el poder constituido no niega la *potentia*: representa tan solo un obstáculo a su expansión. La constitución de mundo, que de eso se habla aquí, es liberación; y ello sin salir de la estricta inmanencia. No

hay la más mínima trascendencia de lo político respecto de lo ontológico, hasta tal punto que podemos considerar que la dimensión normativa es ese mismo movimiento de superación de límites.⁶ Por esa razón, ningún límite se justifica por sí mismo o, si se quiere, todo límite está ahí para ser rebasado. Y, ya que estamos hablando de lo político, los límites son las formas de gobierno o, en los términos más propios de Negri, el poder se opone a la potencia.⁷

Tomemos lo anterior como ejemplo de consideración *sub specie aeternitatis* y nos encontraremos con dos consecuencias: en primer lugar, una aclaración de las condiciones del diálogo entre Negri y Spinoza, facilitado por el debilitamiento del factor temporal; en segundo lugar, y como consecuencia de la escasa importancia del tiempo, el común acuerdo entre Spinoza y Negri en lo que se refiere a la dialéctica: ninguna atención a la misma. Dialéctica comporta interposición entre realidad y verdad y, por lo mismo, exigencia de mediación, e implica también, en la tradición hegeliana, progreso y necesidad del devenir. Spinoza representa el reverso de la medalla cuando, al comienzo del *Tratado político*, advierte que, en lo tocante a las formas de gobierno, ya está todo visto.

Tal es el pensamiento negativo que se hace proyecto de constitución. Y en ese contexto, ¿cabe la pregunta por la mejor constitución del gobierno? Sí, siempre y cuando seamos conscientes de que las exigencias han cambiado, de que sepamos que no se trata de ausencia de guerra, sino de paz. Mientras el miedo sea el fin, es más, mientras haya fines, los criterios serán muy distintos a los que habrán de imperar en el momento en que se trate de lograr la paz, que solo nace de la fortaleza de ánimo. El miedo sirve tan solo al poder, no a la paz. La mejor constitución de gobierno será siempre aquella que se aproxime más al límite entre el derecho civil y el derecho de guerra. Esta consideración arroja una nueva luz sobre la comparación entre monarquía, aristocracia y democracia, sometiéndolas al criterio del límite y, por eso mismo relativizando cada una de ellas, siempre que el problema se plantee como confrontación entre poder y potencia. Se difuminan las diferencias desde el momento en que, como también quiere Spinoza, ninguna de las tres formas de gobierno sea absoluta. Nos encontramos ya en la última obra de Spinoza, el *Tratado político*, ese trabajo inacabado porque lo truncó la muerte pero también porque representa el límite del pensamiento político de Spinoza, la decisiva fusión entre ontología y política.

Y he aquí que el propio Negri toma la palabra, atreviéndose a reconstruir lo que Spinoza dejó sin decir;⁸ ese terreno de juego se configura en torno al problema de la democracia, concepto en el que se concentra el debate en torno a la esencia de lo político. No se trata de comparar las formas de gobierno –la democracia se convierte en figura del desbordamiento del gobierno por acercamiento a la expresión directa de la *multitudo*– sino más bien de considerar si la sospecha de que todo poder ha de ser negado no será una concepción casi anárquica del Estado. Y la democracia, tal como la lee Negri, es la respuesta negativa a la pregunta, siempre teniendo en cuenta que no nos hallamos ante una cuestión sobre las

formas de gobierno sino sobre las formas de liberación. Veamos: «podría decirse, ciertamente exacerbando el discurso pero desarrollándolo, en cualquier caso, en su íntima racionalidad, que la fuerza de la desutopía se coloca más allá de la exposición misma de la ética y de la política que es una filosofía de la transición a una sociedad del todo, radicalmente constituida sobre la libertad».⁹ Y ¿no habrá aquí utopía? Para Negri, no, en la medida en que la emancipación no intuye el futuro, sino que está enraizada en el presente como un sistema de necesidades cuya actualización va determinando una nueva composición y una nueva actualidad. De eso se habla al referirse a la desutopía, eso es lo que hace salvaje la anomalía spinozista: salvaje «porque está conexas a la multiplicidad inexhausta del ser, a sus floraciones, tan vastas cuanto animadas. El ser de Spinoza es salvaje, suspicaz y múltiple en sus expresiones. Es versátil y salvaje. Existe siempre algo nuevo en la ontología spinozista».¹⁰ La anomalía salvaje parece ser también la de Negri; no olvidemos que en estas páginas está ya reconstruyendo lo que la muerte de Spinoza y las limitaciones teóricas de su tiempo dejaron inacabado.

La democracia no es tanto, o no es solo, una forma de gobierno, sino más bien y sobre todo, un modo de pensar la política, en que la libertad es potencia de todos los sujetos uno por uno que impide la alienación del derecho natural; es el aliento que anima a lo escrito y a lo por escribir del *Tratado político*.¹¹ Estamos claramente en el final del pensamiento de Spinoza, que Negri formula así: «la definición spinoziana de la democracia es definición de un no-gobierno».¹² Y no obstante, la acción política no ha de consistir en respuesta individual, en actitud ascética.¹³

¿Cómo sería una sociedad de no gobierno? Para esbozar una respuesta, Negri procede a traer a Spinoza al presente y a condensar su enseñanza, ese mensaje *sub specie aeternitatis*. Y escribe: «Spinoza nos enseña que tenemos la posibilidad de vivir el descubrimiento salvaje de territorios del ser siempre nuevos –territorios contruidos por la inteligencia y por la voluntad ética. El placer de la innovación, el ensancharse del deseo, la vida como subversión –este es el sentido del spinozismo en la edad presente. La revolución es un presupuesto –no un proyecto abstracto, sino una tarea práctica, no una elección, sino una necesidad».¹⁴ La concepción que Spinoza tiene del ser, como superficie, contingencia, constitución, invita a vivir la crisis, en vez de evitarla, como los visionarios, porque la crisis es aprehendida como característica del ser superficial. Se trata de ir más allá de la crisis, asumiéndola como materialidad del fundamento Y entonces se comprende que «la innovación spinoziana es una filosofía del comunismo, la ontología spinoziana no es más que una genealogía del comunismo».¹⁵ Y por eso, añade Negri, Spinoza continúa siendo un maldito.

Queda ahora señalar, con el propio Negri, algunos problemas de esta concepción de lo político, que es la suya y de Spinoza. Se ha aludido antes a que Spinoza afirma que en materia de gobierno, no hay más cera que la que arde, que todo está visto. Añádase ahora que la sucesión de las formas de gobierno no guarda

relación alguna con la historia, que se trata de formaciones políticas que surgen aquí o allá, que nacen y mueren, que se intercambian. Sabemos que se trata de formas del poder, cuyo destino es ser negadas. La sucesión entre ellas no implica el menor asomo de progreso. Pero ¿lo hay en la constitución de lo político, en lo político como poder constitutivo? ¿Adquiere la naturaleza una mayor perfección? El tiempo de Negri, nuestro tiempo, ¿tiene mayor riqueza ontológica que el de Spinoza? ¿O bien puede operarse un corte transversal en cualquier época, cuyo resultado sería una foto fija de la misma «cantidad de ser» si bien con distintas modalidades?

Negri aborda el problema y escribe: «sabemos bien que el proceso constitutivo desplaza al ser a niveles siempre de mayor perfección sólo mediante el antagonismo».¹⁶ Nos encontramos con una naturaleza en constitución, en permanente superación de límites, pero no regida por las lecciones que se pudieran extraer de ese crecimiento, por una especie de *historia, magistra vitae*, porque lo que importa es la contingencia, la novedad, la imprevisibilidad en cada momento del proceso. Hemos de actuar en un universo no concluso, en una naturaleza que es constitución de ser que se abre y se cierra en cada momento. Por eso es mucho más fácil representarse la propuesta de Spinoza como espacial que como temporal; el tiempo en Spinoza no es devenir, sino porvenir.

Y ¿no será la razón una forma de trascendencia, un género de conocimiento superior, que juzgaría como instancia crítica (el pensamiento) lo correcto o incorrecto de la otra (la extensión)? Negri procura minuciosamente mostrar la conexión entre razón e imaginación, una continuidad de lo mismo. La razón no trasciende al cuerpo; es conocimiento de sí, constatación de la propia *cupiditas*, que ha pasado del *appetitus* a la *virtus* y que no ordena ningún tipo de conducta moral determinada, sino que promueve una moral de la generosidad perfectamente materialista. Ni siquiera por la vía de la racionalidad humana aparece un nivel distinto al de la constitución ontológica del ser.

Y sin embargo, Negri califica la razón de «naturaleza segunda», en un contexto en que esta se pone en relación con la ciencia. Tampoco por ahí deja no obstante resquicio, ya que esta «naturaleza segunda» «nace de la imaginación colectiva de la humanidad, porque la ciencia es esto: la resultante productiva del espíritu apropiador de la naturaleza que la comunidad humana posee y desarrolla».¹⁷ La imaginación es fisicidad que alcanza inteligencia, cuerpo que se constituye como alma; tal es la consecuencia de entender a Spinoza como defensor del orden del ser, de la sustancia, y no de dos órdenes paralelos, de atributos mutuamente trascendentes.

Ese modo de concebir la democracia como *multitudo* que se gobierna a sí misma exige alguna precisión en la noción de *multitudo*. Sabemos que está formada por individuos, singulares, con pasiones y acciones propias, de modo que se diría que no está libre de contradicciones internas, de divisiones. ¿Qué ha de ocurrir para que esa *multitudo* se comporte *veluti una mens*? Téngase en cuenta que esta-

mos en el universo político, que es un universo de acción y que, por tanto, no podemos abandonar este terreno, so pena de caer en la trascendencia en su forma finalista o en cualquier otra. Aquí Negri solo puede conjeturar: la democracia ha de concebirse como «práctica social de singularidades que se entrelazan en un proceso de masas o, para ser más precisos, como *pietas* que forma y constituye las relaciones recíprocas singulares que se extienden entre la multiplicidad de los sujetos que constituyen la *multitudo*»,¹⁸ y cuya seña de identidad es la generosidad.

Sin gobierno, sin poder interpuesto, la democracia queda abierta a la potencia ontológica de la *multitudo* y cobran relevancia sus componentes, que son los sujetos singulares en su potencia constitutiva, potencia que es ética. Aparece entonces la *pietas*, el deseo de hacer el bien, lo que suma, lo que es útil para muchos y por tanto también para cada uno, es decir, la acción de acuerdo con la guía de la razón, que se hace presente como amor de lo universal, que no excluye a ningún sujeto. Es la constatación de que lo más útil para un hombre es otro hombre que se guíe por la razón. Porque, después de todo, la *multitudo* no es sino «la urdimbre de los sujetos hecha proyecto ontológico de potencia colectiva. Pero, al mismo tiempo, el concepto de *multitudo* es arrebatado a la ambigüedad de la imaginación y traducido en teoría de la acción política».¹⁹ Y sin embargo –ya lo hemos visto– no se trata, no puede tratarse de arrostrar el problema de manera ascética, desde el punto de vista de la individualidad.

Spinoza no llega a resolver el problema que se plantea entre potencia ontológica de lo colectivo y libertad de cada cual, pero sí indica la vía: se trata de la *pietas*, esa forma de multiplicar la virtud por el amor y la amistad, por la utilidad. Este proceso multiplicador transforma la *multitudo* en absoluta. Se trata, pues, de un proceso natural no contenible, fundante. Y en todo caso, si la democracia no llega a completarse, si la absolutez del proceso político no acaba de culminar, no habrá más que asumir que lo absoluto del proceso político no es su cierre sino la permanente realidad de la desproporción como condición constituyente, de la tensión resolutive como vida de lo político. El concepto de *multitudo* será así un ejemplo de imperfección, de relación no finalizable entre una objetividad que se va componiendo a través de un enorme movimiento y grandes desproporciones, y una subjetividad que siempre consiste en conservación y perfeccionamiento del propio ser y que constantemente sitúa el problema del bien en componerse y recomponerse. La democracia es esa tensión.

En los textos de Spinoza el nombre de «individuo» suele reservarse al ser humano; a cada conjunto, a cualquier suma de seres humanos cuya unión es un acrecentamiento de las fuerzas del todo y de cada uno, se le denomina «cosa singular». La democracia es el camino que se abre en dirección a la compatibilidad de ambos tipos de singularidad. Es un problema de acentos que inevitablemente se van desplazando y que en cada ida y vuelta suponen un paso más en la actividad constituyente. El proceso tiene que ser abierto y eso no es impotencia ni incapacidad de solución sino reconocimiento de algo tan elemental como el

carácter modal de todo individuo y de toda agrupación de individuos. Un modo individual –sea ser humano o *multitudo*– está siempre determinado por su propia *potentia* y por los entrecruzamientos, ayudas e impedimentos que representan los demás modos finitos. Y si los modos son finitos, también lo es la *potentia* de cualquier *multitudo* que pueda darse. Infinita, en sentido estricto, sería solo la *potentia* total, la de la naturaleza en su conjunto, pero estaríamos hablando de la *potentia* divina.

Y en este equilibrio inestable se mantiene Negri hasta el final de su lectura: Spinoza rompe la posibilidad de una dialéctica del poder y abre la perspectiva de la potencia. Esa ruptura «expresa la necesidad y muestra la forma de una fenomenología de la praxis colectiva. Hoy, en una época caracterizada por la crisis del capitalismo, esa ruptura entre relación de producción (capitalista) y fuerza productiva (proletaria) ha alcanzado de nuevo un punto de máxima tensión. Poder y potencia se presentan como un antagonismo absoluto. La independencia de la fuerza productiva puede entonces encontrar en Spinoza una fuente importante de referencia [...] Evidentemente sobre la base de una hipótesis: que es la de reconocer que el desarrollo de la cultura burguesa no haya arruinado completamente la historia de sus orígenes».²⁰

Si, como dice Negri, el lector tiene derecho a escoger a un autor y a plantearle cuestiones,²¹ puede entenderse como justificada una conjetura a modo de conclusión. La respuesta que en esta exposición se ha obtenido de Negri puede formularse como sigue: el singular no puede renunciar a su derecho de naturaleza. Semejante posibilidad no está en su mano porque sería tanto como renunciar a su esencia. Obra, se apropia, y esa su afirmación es equivalente a su libertad, aunque podemos ser más precisos y reservar el nombre de libertad a la acción de la que el individuo es consciente. La conciencia de la acción, esto es, la libertad, se produce cuando se da un cambio de situación, cuando el individuo, uniéndose a otro o a otros, en busca de la concordancia, se percató de que el límite, el impedimento que obstaculizaba su acción, ha sido superado. Mejor: la conciencia de libertad se da cuando el individuo nota qué aspectos de la convivencia le permiten una mayor afirmación de sí y los distingue de aquellos otros que dificultan, es decir, de la no concordancia. El esfuerzo por encontrar elementos concordantes puede llamarse ya razón, que no es entonces una superestructura legislativa, sino una consecuencia de la acción misma. Cuanto más son los individuos que se unen, tanto mayor es la *potentia*. En un momento dado –no hace falta responder aquí a la paradoja del montón– hay ya *multitudo*. Si queremos determinar un poco más, la *multitudo* se configura cuando aparece un poder que la limita.

Al gesto negador, al intento de superación del poder por parte de la *multitudo*, se le llama liberación, que es, al igual que la libertad, de índole plenamente ontológica. El hecho de que haya siempre barreras, tanto para el singular como para el colectivo, es cosa de la finitud, dado que solo el ser carece de barreras; estas, para el caso de la *multitudo*, determinan el Estado, o la sociedad civil concreta, que

para el caso es lo mismo, mostrándose como condición negativa de la existencia de la *multitudo*, que necesita el límite para seguir siendo tal.

Y esa tarea es literalmente perfeccionamiento del ser, auto-constitución. No hay sin embargo el menor asomo de trascendencia porque el perfeccionamiento es el modo mismo de existencia. El tiempo es el transcurso de las sucesivas batallas entre *potentia* y poder, que no sucede de manera linealmente progresiva, sino que tiene saltos, novedades, contingencias. Ahí se inicia la reconstrucción de una teoría del tiempo en Spinoza, tal como la ve Negri. ¿Hay final? Para Negri podemos esperar, con todas las reservas, una sociedad comunista, en la que las relaciones de producción no signifiquen una traba para las fuerzas productivas. La plenitud de la *multitudo* sería la sociedad sin gobierno, la democracia, en la que la *multitudo* se ha adueñado también del poder, o bien se trataría de la sociedad en la que ya no hace falta gobierno. La acción política consiste entonces en la afirmación de la libertad, ahora ya en forma de liberación, en un esfuerzo en el sentido spinozano de afirmación de sí. Lo otro es cuestión de esperanza, y en ese terreno, podría haber una diferencia. Negri la contempla, al menos en la medida en que no sea ya demasiado tarde. Para Spinoza, por el contrario, la esperanza no es una virtud.

NOTAS

1. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993, primera edición en italiano, Feltrinelli, 1981 (se citará en adelante como A.S.), y *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2000, que recopila nueve trabajos escritos en distintas fechas (se citará en adelante como S.S.).
2. Esta es la tesis que Negri trabaja con detalle en su obra *El poder constituyente*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994. La formula así: *el poder constituyente viene antes, es la definición misma de lo político, y allí donde es retomado y excluido, lo político se reduce a pura naturaleza mecánica, a enemigo y a poder despótico.*
3. Ver A.S., pp. 219 y ss.
4. Por cierto, la inexistencia de pantalla interpuesta entre lo existente y lo verdadero es una caracterización del materialismo (A.S., p. 223).
5. A.S., p. 241.
6. A.S., p. 252. Dada la importancia de la tesis, se reproduce aquí el texto de Negri: «Debe subrayarse ahora otra importante consecuencia: la intermediación ontológica –tan compleja, a este grado de constitución– deviene capaz de normatividad. Porque, de hecho, el *conatus*, es decir, la intermediación existencial, expresa la tensión de la esencia en términos tendenciales. Este movimiento de sobrepasar los límites adquiere una dimensión normativa, la norma se da como el efecto de una acción tendencial que comprende en sí misma, de una manera sistemática, el conjunto de los impulsos materiales que la mueven.»
7. «La totalidad de la potencia spinozista como base de la constitución de lo real a través de la forma de lo político es sólo connotable en un modo: contra el poder. Es una connotación salvaje, una determinación destructiva, una fundación materialista.» (A.S., p. 317).
8. «El conjunto de lo incompleto y de la ambigüedad que caracteriza los capítulos VI-XI del *Tratado político* no impide, sin embargo, una lectura crítica que sepa recorrer el texto y reconstruir el eje general. Por el contrario, actuando así obtendremos alguna ventaja relevante. Las ambigüedades mismas y los límites del texto podrían de hecho aparecernos no sólo como episodio de una dificultad expositiva que urgencia y enfermedad plantean, sino como figura de una nueva lucha, lógica y política, que se desarrolla en el texto.» (A.S., p. 337.)
9. A. S., p. 362.

10. A.S., p. 365.
11. S.S., p. 42.
12. S.S., p. 137.
13. S.S., p. 81. A este respecto, conviene recordar el siguiente texto: «No hay remisión de la responsabilidad: cada uno de nosotros es responsable de su singularidad, de su presente, de la intensidad de la vida, de la juventud y la vejez que pone en juego. Y es el único medio de evitar la muerte: es preciso aferrar el tiempo, mantenerlo, llenarlo de responsabilidad. Cada vez que perdemos esto a causa de la rutina, el cansancio, la depresión o el furor, perdemos el sentido "ético" de la vida. La eternidad es eso: nuestra responsabilidad frente al presente, en cada momento, en cada instante. Se trata de una responsabilidad ética compleja, en cuyo interior toda nuestra belleza interna –y a veces toda nuestra escasez: lo importante es que todo ello sea sincero– deben ser invertidas. No propongo más que un franciscanismo laico y ateo.» (A. Negri, «El exilio», *El viejo topo*, Barcelona, 1998, p. 42.)
14. S.S., p. 124.
15. S.S., p. 127.
16. A.S., p. 331. Y en la p. 37: «La concepción del ser en Spinoza es, en cambio, una concepción sobredeterminada, fuera de toda posible analogía o metáfora: es la concepción de un ser potente que no conoce jerarquías, que conoce solo su propia fuerza constitutiva.»
17. A.S., p. 368. Y un poco antes: «el hacer humano prolonga la potencia de la naturaleza, la articulación de la naturaleza mundana, y se recicla en actividad de la mente. La relación entre naturaleza y naturaleza segunda, esa coyuntura fundamental en la ontología constitutiva, no organizada por la inteligencia humana. La inteligencia es articulación de la naturaleza; de la naturaleza toma y desarrolla la potencialidad constitutiva. Así nace la razón, casi imperceptiblemente. ¡La imaginación, esa potencia fundamental del sistema spinozista!» (p. 367.)
18. S.S., p. 79.
19. S.S., p. 80.
20. A.S., pp. 373-374.
21. A.S., p. 25.

.....
 SALVADOR FELIU CASTELLÓ ha sido profesor de filosofía de la Universitat de València hasta el año 2015. Durante los últimos cursos ha explicado historia de la filosofía española y entre sus publicaciones más recientes destacan artículos sobre Ortega y Gasset y José Gaos.