



**El problema de la forma de gobierno  
en la doctrina política de Spinoza.  
Una lectura de la democracia como enmendación  
de los afectos y las instituciones.**

*Agustin Volco*

En el presente artículo nos proponemos demostrar de qué modo Spinoza desarrolla en el análisis de las formas de gobierno una estrategia de enmendación de las prácticas y de los conceptos con los que la experiencia política de la comunidad es codificada e interpretada. Para ello, nos concentraremos en primer lugar en comprender la relación entre la potencia democrática de la multitud y las diversas formas de gobierno<sup>1</sup>. A pesar de que la afirmación del carácter constitutivo de la potencia de la multitud parece indicar al régimen democrático como el “mejor régimen”, como veremos, el tratamiento realizado en el *Tratado Político* no precipita la determinación ontológica de toda comunidad política sobre una forma específica (la democrática), sino que elabora una estrategia<sup>2</sup> tendiente a activar un proceso orientado a la determinación del *imperium* (cualquiera sea su forma) por parte de la potencia de la multitud.

En segundo lugar, sirviéndonos del desarrollo previo, buscaremos poner de manifiesto el que de acuerdo con nuestra hipótesis es el hilo conductor y el principio interpretativo que nos permitirá comprender adecuadamente el lugar que las formas de gobierno ocupan en la doctrina política spinoziana: el proceso de enmendación colectiva de las instituciones y los afectos que dan forma a cada una de las formas de gobierno. Este desarrollo, consideramos, nos permitirá poner de relieve los desplazamientos y las transformaciones que la doctrina spinoziana de las formas de gobierno, y del “mejor régimen” introducen en relación con la formulación clásica de la pregunta por la “mejor forma de gobierno”.

Como nos proponemos mostrar, lejos de las aspiraciones al cambio de la

<sup>1</sup> Como evidencia el uso del adjetivo “democrática” que califica a la potencia de la multitud, esta no puede ser concebida exclusivamente como una forma de gobierno. A esta dimensión “tradicional” de la concepción de la forma de gobierno democrática, se añade en la obra política de Spinoza, como nos proponemos mostrar, una dimensión “constituyente” encarnada en la potencia de la multitud.

<sup>2</sup> Sobre la importancia de la noción de estrategia en la política (y la ontología) spinoziana, cfr. L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, París 1996.

forma de gobierno (que se revela estéril para una transformación real de la trama afectiva que da consistencia a la comunidad) pero igualmente alejado de una estrategia de gestión resignada o cínica de las relaciones de poder vigentes en el cuerpo político, Spinoza desarrolla en el análisis de las formas de gobierno una estrategia de enmendación de las prácticas y de los conceptos con los que la experiencia política de la comunidad es codificada e interpretada. Estrategia que, como sostendremos, no propondrá jamás una crítica directa y abierta de la forma de gobierno propia del cuerpo político, sino que se propondrá como un esfuerzo por organizar correctamente el Estado (cualquiera sea este), para lo que «es indispensable que sean firmes los fundamentos sobre los que se levanta»<sup>3</sup>. No obstante, de acuerdo con Spinoza, los fundamentos sobre los que se levanta cualquier forma de Estado no son los firmes e inmutables mandatos del contrato, ni las leyes de la razón, ni la seguridad de un fundamento trascendente, sino las inestables y eternamente cambiantes afecciones de la multitud que lo conforma. El análisis de las formas de gobierno desarrollado por Spinoza se propone en cada uno de los regímenes analizados no ya la transformación de la forma, sino la modificación de las condiciones efectivas en las que tal forma se produce y reproduce. En suma, la transformación, al interior de cada forma de gobierno, del régimen de comunicación de las potencias individuales que dan forma a la multitud, que a través de tal forma se lleva a cabo (puesto que solamente en la medida en que la potencia de la multitud alcance un cierto nivel, la forma política necesariamente se modifica, ya sea en el sentido de una expansión o de un decrecimiento colectivo de la potencia de actuar y pensar).

En este sentido, el esfuerzo teórico de Spinoza no se concentra en encontrar la “mejor forma de régimen” de manera abstracta, sino a brindar los elementos a partir de los cuales dar inicio al proceso de liberación de las energías democráticas del propio cuerpo político. Más allá de la forma de gobierno el principio fundamental será el de la expansión de la potencia de la multitud, es decir, el aumento de su complejidad e integración<sup>4</sup>. Esto no

<sup>3</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, Madrid 2004, VI, § 8. Asimismo, la apertura del capítulo sobre la aristocracia centralizada afirma que se propone «explicar de qué forma hay que instaurar el Estado aristocrático para que pueda ser estable» (B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VIII, § 1).

<sup>4</sup> Esta caracterización del problema nos permitirá comprender, por un lado, la aparente ambigüedad del propio Spinoza, que parece afirmar en algunos pasajes la superioridad de la aristocracia, y alternativamente, la superioridad de la democracia (y, en algunos casos, incluso que sea preferible una monarquía bien constituida a una constitución que, declarando vagamente las libertades, resulta incapaz de establecer derechos colectivos: cfr. B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VII, § 2) y por otro, los motivos de la división entre los comentaristas, que, buscando de acuerdo con los cánones tradicionales del pensamiento político, el elogio de la mejor forma de gobierno, han tendido a sesgar el propio análisis, tanto en la dirección de un Spinoza “democrático” (en el sentido de apologista de la forma de gobierno democrática) como en la de un Spinoza “aristocrático”.



significa, sin embargo, que podamos contraponer netamente el plano de las dinámicas afectivas con aquel de la forma constitucional; por el contrario, la originalidad del proyecto spinoziano se encuentra precisamente en el tentativo de pensar la forma constitucional de un modo radicalmente inmanente. Es justamente la comprensión de la dialéctica que se establece entre dinámica afectiva y dimensión “formal” del poder (en la que ninguna de ambas dimensiones puede ser concebida en ausencia de la otra, ni tampoco reduciéndola a la otra) que ocupa el centro de la preocupación spinoziana por la mejor forma de gobierno. Aquello que definirá la «mejor forma de gobierno» no será entonces exclusivamente la adjudicación formal y jurídica del derecho de gobernar a uno, a pocos o a la mayoría, sino la comprensión del enraizamiento de esta dimensión que podemos llamar “formal” o constitucional del poder en una dinámica afectiva de la multitud. Ambas dimensiones, potencia de la multitud e *imperium*, deben comprenderse entonces en su necesaria implicación y su igualmente necesaria irreductibilidad de una a la otra.

En este sentido, si bien no será irrelevante el efecto que produzca sobre la organización de la vida en común la representación del poder como prerrogativa de uno (o de pocos, muchos o todos) la dialéctica que se establezca entre multitud e *imperium* tendrá efectos mucho más profundos en la constitución de la forma política. Aun una monarquía, en la medida en que el poder del monarca se encuentre ampliamente determinado por el poder de la multitud (es decir, en la que los fundamentos del Estado estén bien establecidos) puede resultar preferible a un estado declaradamente libre en el que los derechos de *imperium* y de la multitud no se encuentren garantizados adecuadamente. De hecho, contradiciendo aparentemente lo dicho en otros pasajes del *Tratado Político*, Spinoza afirma que «los súbditos ganarían mucho más transfiriendo todos sus derechos a uno, que estipulando unas condiciones vagas e inútiles o inválidas de libertad y abriendo así a sus sucesores el camino hacia la más cruel esclavitud»<sup>5</sup>.

No obstante, es evidente que no encontramos aquí un argumento favorable a una forma de gobierno (la monarquía en este caso) sino una reflexión sobre el carácter “subsidiario” de la forma de gobierno respecto de la organización de los derechos comunes de la multitud que la determina.

Así, cuando Spinoza se refiere a «la mejor constitución de un Estado» no indica una forma de gobierno específica, ni un ordenamiento preestablecido de las relaciones de dominación, sino que, por el contrario, afirma que

«cual sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del

<sup>5</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VII, § 2.

fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel estado en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos es, por tanto, el mejor»<sup>6</sup>.

La «mejor constitución de un Estado» no es definida en acuerdo con la tripartición clásica de las formas de gobierno, sino aquel Estado en el que «los hombres viven en concordia» y en el que «los derechos comunes se mantienen ilesos». Debemos concebir entonces a la luz de este desplazamiento en la concepción de las formas de gobierno el proceso constituyente de la democracia en cada una de ellas. Cuál sea la forma de gobierno específica capaz de dar lugar a esta configuración y distribución de las potencias individuales, y a esta formación de la potencia colectiva a través de la mediación de los derechos comunes, no resulta necesario aclararlo para Spinoza, puesto que no es el principio formal de división entre gobernantes y gobernados el que resultará definitorio de la economía del poder de una comunidad política. El principio verdaderamente relevante será el modo en que se efectúa la determinación del *imperium* por parte de la *potentia multitudinis* y la dialéctica que se establece entre ambos.

Es por esto que todo el esfuerzo de Spinoza se centra no ya en la transformación de la forma de gobierno para adecuarse a aquella “mejor”, sino en evitar bajo cualquier forma de gobierno, la fractura imaginaria de la estructura del *imperium* (y el consecuente aislamiento de los detentores de la *summa potestas*) respecto de la totalidad de la multitud, síntomas simultáneamente de debilidad del poder soberano, servidumbre individual e impotencia colectiva.

#### *El Tratado Político: una teoría de la democracia como naturaleza de lo político*

Construido entonces a partir de la centralidad de la multitud, el *Tratado Político* afirma entonces la primacía ontológica de la democracia, expresada en la determinación de toda forma de vida común por la potencia de la multitud. A partir de este punto, el análisis de las formas de gobierno avanza siempre en la dirección de una estrategia tendiente a la ampliación de la base social del poder político, es decir, una estrategia de “determinación democrática” de todas las formas de régimen.

Aun en el *imperium* monárquico, la estrategia de “determinación democrática” llevada adelante por Spinoza introduce la identidad entre milicia armada y ciudadanía<sup>7</sup>, mientras que en el *imperium* aristocrático, la

<sup>6</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., V, § 2.

<sup>7</sup> «El ejército deberá estar formado exclusivamente por ciudadanos, sin exceptuar a ninguno, y por nadie más. Todos, pues, deberán poseer armas y ninguno recibirá el derecho de ciudadanía sin haber aprendido antes las prácticas militares». (B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VI, § 10). Los ecos



implicación entre *imperium* y poder de la multitud parece ampliarse aun más, dentro de una estrategia de democratización que produce siempre una tensión orientada a incorporar a los dispositivos de la *potestas* la instancia universal de la *societas*. De esta manera podemos interpretar los pasajes sobre la monarquía y la aristocracia en los que se afirma que el *imperium* no se debilita sino que *deviene más absoluto* al ser determinado por la potencia de la multitud. Se trata, en este sentido, habida cuenta de la peligrosidad del cambio de régimen, de activar, al interior de la forma constitucional que cada comunidad se ha dado, un proceso de democratización de la forma de gobierno y de la organización del poder, es decir, de determinación creciente de las condiciones en que puede constituirse el *imperium* por parte de la multitud. Proceso que se activa mediante una dialéctica en la que se expanden tanto la capacidad de la multitud de determinar activamente al *imperium* a través de la conveniencia consigo misma, como a través de la resistencia y la *aptitudo patientis* de la multitud, que hacen de límite a la representación ilusoria de la omnipotencia de la autoridad política sobre los ciudadanos. Y si el límite constitutivo de esta estrategia se encontrará en la inevitable parcialidad del *imperium*, cada una de estas formas desarrollará, no obstante, una función propulsiva, propositiva, cuanto más logren acercarse a la única circulación integral del *imperium* y de la multitud, es decir, al horizonte, jamás realizable “plenamente” de la asimilación sin resto de la potencia del *imperium* a la potencia de la multitud<sup>8</sup>.

de la enseñanza maquiaveliana en este punto son evidentes (cfr. N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio*, Milano 1999, libro I, cap. II-VI, XXI; N. MACHIAVELLI, *Il principe*, Roma 2006, XIII).

<sup>8</sup> Ahora bien, ¿cómo es posible compatibilizar en el pensamiento de Spinoza una ontología de la necesidad (que funda la primacía de la democracia como potencia de la multitud) y un pensamiento político “progresivo” (en el sentido de que pone en el centro de su concepción de la político una potencia que excede y da forma a todas las formas)? ¿En qué sentido pueden ser compatibles capacidad activa de la multitud – fundante de la democracia – y ontología necesitarista? La clave para dar respuesta a esta cuestión, nos parece, se encuentra en la negativa de Spinoza a excluir el dominio de lo humano de la determinación natural, esto es, en su negativa a concebir al hombre como un *imperium in imperio* (E, III, pref.). De acuerdo con Spinoza, entonces, la necesidad natural opera – si bien siempre de manera limitada – en y a través de las acciones de los hombres, tanto en su vida individual como en su existencia común, puesto que ellos no son sino *parte* de la naturaleza, y por ello, participan necesaria y activamente (en alguna medida) de su inacabable proceso de creación y recreación. En este sentido, la necesidad de la determinación natural no niega la capacidad activa de los hombres, sino que niega solamente su carácter *incondicionado*. Los hombres actúan en el mundo (y su capacidad conjunta de actuar constituye la potencia de la multitud), pero lo hacen en condiciones que no son dictadas plenamente por ellos mismos. Al encontrarse el dominio de lo humano al interior de la necesidad natural y constituir una de las infinitas formas de su afirmación, la capacidad activa y propulsiva de la multitud no niega la necesidad ontológica de la determinación universal. La acción humana individual y colectiva no es entendida en este caso como capacidad de sustraerse a la determinación, sino como capacidad de pasar de la determinación heterónoma a la autodeterminación. Como podemos notar entonces, tanto la servidumbre como la libertad (es decir, tanto la determinación heterónoma como la determinación autónoma) resultan compatibles con una ontología necesitarista. Aquello que se encontrará en el corazón del proyecto spinoziano no será la búsqueda de una libertad entendida como emancipación de la

Podemos afirmar que toda la segunda parte del *Tratado Político* (salvo, como veremos, aquella dedicada a la democracia) tiende a demostrar cómo la visión estática de las pasiones y las soluciones políticas sustentadas en su neutralización, en vez de crear la paz que linealmente se proponen alcanzar, intensifica los temores, los conflictos, las fracturas y antagonismos, esterilizando así la eficacia del *imperium*, que era su objetivo primero. Por el contrario, la fundación del *imperium* no ya sobre las aparentemente sólidas bases de la estabilidad jurídica<sup>9</sup> sino sobre una dinámica afectiva que involucra de diferentes modos a toda la multitud no solo resulta menos amenazante de la estabilidad del *imperium*, sino que alimenta su eficacia. Solo en la medida en que permanece junto con la división constitutiva entre gobernantes y gobernados que da forma a la comunidad política la posibilidad de una dialéctica entre *multitudo* e *imperium*, es que la capacidad activa del *imperium* se mantiene viva, y al mismo tiempo, la libertad de los ciudadanos no se ve restringida, sino eventualmente, aumentada. Entre estos dos polos, la cosificación del dinamismo originario de la vida afectiva interindividual por un lado, y la materialidad de un ordenamiento positivo por otro, oscilan todas las formas de gobierno. Si por un lado se afirma el carácter absoluto del *imperium*, por otro se mantiene siempre el carácter subalterno de la forma de gobierno respecto de su “causa”: la imparables interactividad de las potencias singulares. No podemos afirmar entonces ningún trascendental respecto a la fuerza, ni aquel hobbesiano-hegeliano de la “decisión”, ni aquel liberal lockiano-kantiano de la razón propietaria, de un constitucionalismo meta-racional, producido por las pretensiones intrínsecas y autolegitimantes de un renovado saber sustancial<sup>10</sup>.

En este sentido, la democracia no constituye para Spinoza en estado a conquistar, aquello que se encuentra al final del camino, sino aquello que late al interior de todo cuerpo político: su misma esencia. Las condiciones y las dificultades en las que esta potencia originaria puede desplegarse en el mundo nos son conocidas; por lo tanto, podemos comprender (a nivel general) que ninguna expansión de la potencia singular de una comunidad política es un “progreso” en sentido estricto, ni un desarrollo ganado de una vez y para

necesidad natural, sino un esfuerzo, una lucha, por efectuar esta misma necesidad de acuerdo con la propia naturaleza, es decir, como autodeterminación: «Llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar» (B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., II, § 11).

<sup>9</sup> Puesto que «si los derechos estatales o la libertad pública sólo se apoyan en el débil soporte de las leyes, no sólo no tendrán los ciudadanos ninguna seguridad de alcanzarla, sino que incluso irá a la ruina» (B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VII, § 2).

<sup>10</sup> Sobre este punto, cfr. R. CAPORALI, *La Fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Napoli 2000.



siempre, sino un proceso siempre abierto, siempre susceptible de fluctuaciones expansivas o restrictivas de las potencias individuales y colectivas. En este sentido, en el horizonte de la práctica democrática no existe ninguna paz perpetua, sino una lucha continua por la libertad.

La conflictividad que pertenece a la esencia de toda existencia singular involucra necesariamente a los cuerpos políticos: la lucha democrática, la producción democrática de las formas de la vida común no se dirige a ningún fin, y en ese sentido, no termina nunca, simplemente porque no es una lucha para *alcanzar un estado*, sino, en sentido estricto, un *proceso*; un proceso – siempre abierto – de construcción de sí de la comunidad política, y una expresión<sup>11</sup> imaginaria e institucional de sí misma como tal proceso. El movimiento “democrático” de la multitud, su esfuerzo por “convenir consigo misma”, fuerza inmanente de toda comunidad política opera al interior de cada forma posible de gobierno. La potencia de la multitud se revela como la energía fundamental de toda potencia política, más allá de la forma específica que esta asuma. Y a su vez, ella se encontrará en el centro de la estrategia de enmendación democrática de cada una de las formas de gobierno desarrollada en toda la segunda parte del *Tratado Político* (con la exclusión, naturalmente, de los parágrafos sobre la democracia, que presentarán problemas diversos).

#### *Las formas de gobierno y la enmendación democrática*

La concepción de las formas de gobierno entonces se ve profundamente transformada en relación con su concepción tradicional, a pesar de la declaración de intención de Spinoza al inicio del *Tratado Político* de no aportar ninguna novedad a las formas políticas que la experiencia habría ya mostrado:

«Por mi parte, estoy convencido de que la experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites. Hasta el punto de que yo no creo que podamos excogitar algo sobre este tema que sea compatible con la experiencia o la práctica y que, sin embargo, no haya sido ensayado y experimentado [...] Casi no se puede creer que podamos concebir algo que pueda resultar útil a la sociedad en general y que no haya surgido por alguna feliz coincidencia o por simple casualidad o que no lo hayan descubierto los hombres que se ocupan de los asuntos públicos y velan por su propia seguridad»<sup>12</sup>.

Sin embargo, esta transformación no afectará a la definición misma de las

<sup>11</sup> Utilizamos el término expresión en el sentido que le asigna Deleuze en G. DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona 1999. Evitamos deliberadamente el término representación justamente con la intención de subrayar precisamente que se trata de una forma diversa de aquella conceptualizada por la ciencia política moderna.

<sup>12</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., I, § 3.

formas de gobierno ni a su forma jurídica, que se mantienen inalteradas respecto de su acepción tradicional<sup>13</sup>, sino en la concepción de tales formas de gobierno como configuraciones – necesarias – de la imaginación colectiva, es decir, como un régimen determinado de comunicación entre las potencias individuales que conforman la esfera de los derechos comunes y determinan la forma del *imperium*. En suma, si bien las formas de gobierno no son modificadas, el orden conceptual dentro del cual cada una de estas formas es concebida y determinada es transformado por completo, en la medida en que cambia la estructura epistemológica misma del saber político (y con él, la relación entre teoría y praxis).

Aquello que definirá la forma de gobierno que asuma la multitud no será entonces exclusivamente la dimensión formal de la asignación de la *summa potestas* (que será, de todas formas, una dimensión relevante en la definición de la forma política) sino el régimen de circulación de las potencias de la multitud (es decir, el grado en que la multitud es capaz de convenir con sí misma, y por lo tanto, el grado de racionalidad de la misma) y la construcción imaginaria que tal trama de potencias genera (que tendrá como elemento fundamental la determinación de la forma de régimen, aunque no se limitará exclusivamente a ella). En suma, las diversas modalidades de comunicación entre los cuerpos y entre las ideas de los cuerpos, configuraciones (determinadas por sí o por otro) de la vida afectiva<sup>14</sup>. Las formas de gobierno darán cuenta justamente del modo y de los límites dentro de los cuales la multitud, en virtud de tales comunicaciones entre los cuerpos y las ideas en su interior es capaz de constituirse a sí misma como cuerpo político autónomo:

«nunca una multitud entregará a varios o a uno solo su derecho, si logra el acuerdo entre sus miembros [*inter ipsam convenire*] y que las controversias, tan frecuentes en las magnas asambleas, no degeneren en sediciones. por consiguiente, la multitud sólo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder»<sup>15</sup>.

Asimismo, es preciso notar que Spinoza, sin perder nunca de vista la necesidad de la celeridad en la toma de decisiones, procura a través de los ordenamientos propuestos en cada una de las formas de gobierno, de crear

<sup>13</sup> «Posee este derecho, [del Estado] sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama Monarquía» (B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., II, § 17).

<sup>14</sup> «A la hora de sentar las bases de la monarquía, se deben tener muy en cuenta los afectos humanos y que no basta con haber mostrado qué conviene hacer, sino, ante todo, cómo se puede lograr que los hombres, ya se guíen por la pasión, ya sea por la razón, acepten los derechos como válidos y estables» (B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VII, § 2).

<sup>15</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., II, § 5.



condiciones institucionales que produzcan el mayor nivel de deliberación posible, y con el alcance más amplio posible antes de la toma de las decisiones, confiando a la pluralidad de posiciones en juego un espíritu moderador que difícilmente podría atribuirse a un grupo o clase social, o un individuo, y que sí puede ser producido por el efecto de la pluralidad, puesto que es difícil que varios concuerden sobre el mismo absurdo:

«muy rara vez acontece que las potestades supremas manden cosas muy absurdas, puesto que les interesa muchísimo velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón, a fin de velar por sí mismas y conservar el mando [...] Añádase a lo anterior que tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático; es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo»<sup>16</sup>.

Esta dimensión del *convenire* de la multitud consigo misma expresa entonces un acuerdo que no se restringe al dominio de las palabras o de las promesas compartidas, sino que implica, en cierto modo, una forma de existencia individual y común, y en ese sentido, una dimensión material del orden de la convivencia que involucra tanto a un régimen de las ideas como un modo de afectarse de los cuerpos. Asimismo, esta conveniencia, vale notar, no supone una supresión de la dimensión conflictiva de la vida social: de hecho, algunas formas de conflicto pueden ser expresivas de una mayor potencia y vivacidad de la multitud que ciertas formas de paz (notoriamente, aquella paz que no constituye una sociedad, sino una soledad<sup>17</sup>). Los regímenes políticos deben ser concebidos entonces como regímenes de comunicación<sup>18</sup>: en algunos en que el aspecto pasivo e impotente prevalece y en otros prevalece el aspecto activo y racional.

Todo Estado incluye, en última instancia, estas dos tendencias dentro de sí, sin poder eliminar definitivamente ninguna de ellas, y al mismo tiempo, sin poder alcanzar la realización plena. Las formas de gobierno se revelan entonces también ellas como *formas de la imaginación colectiva*<sup>19</sup>. En este sentido, si por un lado la potencia singular colectiva no puede ser reducida a su “nombre” y su imagen, por otro lado tampoco podemos concebir esta expresión como exenta de efectos sobre la constitución real de la multitud. Es

<sup>16</sup> B. SPINOZA, *Tratado teológico político*, Madrid 2003, XVI, III.

<sup>17</sup> «Aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque solo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad» (B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., V, § 4).

<sup>18</sup> Sobre este punto cfr. E. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, PUF, París, 1985.

<sup>19</sup> Podemos en este punto trazar un paralelo con el estatuto teórico de la profecía, como estructura simbólica determinada por la articulación de las potencias singulares de cada uno de los miembros de la comunidad política. Es en la centralidad asignada por Spinoza a las formas de la imaginación colectiva en la determinación de la forma política (ya sea tratando la cuestión de la imaginación religiosa como de la imaginación política, ambas fundamentales en la constitución del lazo social) que podemos advertir la continuidad entre el *Tratado teológico político* y el *Tratado político*.

decir, por un lado, sabemos que existe una infinita variación posible al interior de la forma del *imperium* monárquico en las diferencias existentes entre una determinación más o menos intensa del poder del monarca por parte de los derechos comunes de la multitud; por otro lado, estas diferencias no pueden hacer perder de vista el efecto de la representación del poder como “poder de uno”<sup>20</sup> tendrá sobre la constitución real de la multitud. De esta manera, el límite de todo *imperium* monárquico, aun en sus versiones más “abiertas” a su determinación natural por parte de la multitud, consiste entonces en la fijación de la imaginación colectiva sobre la figura del rey como detentor absoluto del poder, figura fascinante que obstaculiza la comprensión del proceso real de toma de decisiones, en el que la dialéctica entre *multitudo* e *imperium* juega un rol mucho más importante del que le es asignado en la representación del poder del monarca como poder absoluto. Contrariamente a esta imagen ilusoria del poder como prerrogativa concentrada en el monarca (puesto que un solo hombre es incapaz de soportar la carga del derecho supremo de la sociedad<sup>21</sup>) el proceso real de producción del poder se despliega mediante mecanismos bien diversos, como lo señala la definición de la monarquía absoluta como una aristocracia no reconocida (y por lo tanto, pésima<sup>22</sup>) y, en consecuencia, la necesidad estructural de consejeros, asesores, jefes militares, etc. En este sentido, el verdadero peligro de la monarquía no sería estrictamente que se trata del gobierno de uno (puesto que tal representación no es sino una ilusión) sino el desarrollo de un poder informal, y en las sombras, en el que el séquito del monarca opera fuera de la luz pública, y por lo tanto, fuera del control de los ciudadanos, obstruyendo así la implicación de la *potestas* del soberano en la *potentia* de la multitud.

El ocultamiento de la génesis y la producción real de las decisiones políticas produce así la ilusión de la concentración del poder en la persona del monarca. En contraste, es justamente a partir de esta comprensión de los mecanismos de gestación del poder que es posible pensar “la mejor forma de monarquía”, es decir, la máxima expansión posible de la potencia colectiva dentro de las condiciones formales concretas en las que esta se da en su existencia. Liberándose de una mirada fetichizada que hace del monarca y de la institución de la monarquía un instrumento de opresión sobre una masa inerte que recibe su forma de la determinación del monarca, Spinoza concibe aun a la monarquía como un régimen que, en la medida en que el monarca

<sup>20</sup> O como prerrogativa exclusiva de un grupo o una clase en el caso de la aristocracia. En ambos casos, se tratará de una configuración del poder como “exclusiva” y por lo tanto, determinante en sí misma de la división entre gobernantes y gobernados.

<sup>21</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VI, § 5.

<sup>22</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VI, § 5.



mantenga su función representativa determinado por la potencia de la multitud, puede constituirse, al menos parcialmente<sup>23</sup>, como un régimen libre.

«El rey es tanto menos independiente [*eominus sui Juris*] y la condición de los súbditos más misera, cuanto que la sociedad le entrega a él solo el derecho absoluto. Así pues, para que el Estado monárquico esté correctamente organizado es indispensable que sean firmes los fundamentos sobre los que se levanta. Es decir, que ellos deben garantizar la seguridad del monarca y la paz de la multitud, de forma que aquél sea tanto más independiente cuando más vele por la salvación de esta»<sup>24</sup>.

En la misma dirección, en el *Tratado Político*, se afirma que «la voluntad del rey solo tiene fuerza de derecho mientras mantiene la espada de la sociedad, puesto que el derecho del Estado se determina por su solo poder». El rey no es, dentro de tal ordenamiento, un sujeto libre que da forma y orden a la multitud a partir de su decisión, sino una figura que desempeña, dentro de los estrechos límites impuestos por un consejo, la función de resolver solamente aquello que la multitud no puede resolver por sí misma: la resolución de las discordias, de modo tal que no degeneren en sediciones, y la rapidez de las decisiones. Puesto que el rey es incapaz, por sí solo, de

«conocer qué es útil al Estado [...] es necesario que tenga a numerosos ciudadanos de consejeros. Y, como no podemos siquiera pensar que quepa imaginar algo acerca de un asunto, que escape al consejo de tan gran número de hombres, se sigue que es imposible que, aparte de las opiniones que este Consejo eleva al rey, exista alguna conducente al bienestar del pueblo. Por tanto, como la salvación del pueblo es la suprema ley o el supremo derecho del rey, se sigue que el derecho del rey consiste en elegir una de las opiniones ofrecidas por el Consejo y no tomar una decisión o emitir una opinión contra el sentir de todo el Consejo»<sup>25</sup>.

Mediante la formalización de la determinación del poder del monarca por parte del Consejo<sup>26</sup> la monarquía ha formalizado y explicitado su estructura aristocrática que antes permanecía latente y oculta.

Si en el caso de la monarquía existía el peligro de que la caída del monarca hiciera caer al estado mismo, la aristocracia no corre ya ese peligro, puesto que «los reyes son mortales, mientras que los Consejos son eternos»<sup>27</sup>. Además, la constitución plural del Consejo impedirá con mayor eficacia que la organización monocrática del poder produzca la ilusión de la identificación de la comunidad política con el cuerpo del monarca, favoreciendo de este modo una representación más adecuada del carácter colectivo de la constitución del

<sup>23</sup> Subrayamos en carácter parcial de esta posibilidad de la monarquía de constituirse en un régimen libre, puesto que en ella permanece siempre un imaginario que proyecta sobre la figura del rey la unidad y la identidad de la multitud; y en este sentido, la ideología monárquica resulta, aún en sus variantes más compatibles con la libertad política, un freno a la expansión de la potencia de la multitud.

<sup>24</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VI, § 8.

<sup>25</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VII, § 5.

<sup>26</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., V, § 17.

<sup>27</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VIII, § 3.

poder público. Esta pluralidad se acercará necesariamente al absoluto en mayor medida que el gobierno monárquico, en tanto este implicará una mayor integración entre la instancia constitutiva del poder situada en la multitud, y su configuración como *potestas*:

«este Estado [el aristocrático] no será menos seguro que el monárquico, sino que, por el contrario, será tanto más seguro y su condición será tanto mejor cuanto que se acerca más que el Estado monárquico al Estado absoluto y sin detrimento de la paz y la libertad. Porque cuanto mayor es el derecho de la potestad suprema, más acorde está la forma del Estado con el dictamen de la razón y más apto es, por tanto, para conservar la paz y la libertad»<sup>28</sup>.

Sin embargo, la forma de gobierno aristocrática no se libra problema de la tensión entre *imperium* y *multitudo*: en su interior pujan dos tendencias, la que la conduce a través de la cooptación cada vez más amplia hacia su democratización, y la que conduce al anquilosamiento y la oligarquización. Las exigencias que impone el régimen aristocrático para funcionar correctamente resultan entonces bastante complejas, puesto que para que este funcione, los equilibrios (y desequilibrios) de potencias que deben conformarse en su interior son varios. Para que el régimen aristocrático se encuentre bien ordenado, y se aproxime al absoluto, es preciso que el número de patricios

«aumente en la misma proporción que el Estado; que se mantenga, en lo posible, la igualdad entre patricios; que se tramiten con rapidez los asuntos en las sesiones del Consejo; que se vele por el bien común; y, finalmente, que el poder de los patricios o del Consejo sea mayor que el de la multitud, pero de suerte que ello no redunde en perjuicio de ésta»<sup>29</sup>.

Una delicada y frágil trama de potencias sustenta al régimen aristocrático bien ordenado, mostrando las tensiones insuperables de todo gobierno: entre la imposibilidad e impotencia del gobierno de uno, y las dificultades para articular el poder de muchos. A través de esta trama de equilibrios y articulaciones entre potencias que impiden la concentración del poder decisional sobre una sola persona, forzando la intervención de un Consejo difícilmente acuerde de manera unánime y espontánea, el gobierno aristocrático se acerca al absoluto en mayor medida que el monárquico. La forma constitucional de la aristocracia involucra una porción mucho más extensa de la *societas* en la determinación de la *potestas* que la monarquía: «concluimos que el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto, sin duda es aquel que es detentado por toda la multitud»<sup>30</sup>. A

<sup>28</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VIII, § 7.

<sup>29</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VIII, § 11.

<sup>30</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VIII, § 3.



continuación, Spinoza afirma que

«como este Estado aristocrático no vuelve nunca (como acabamos de probar) a la multitud ni se hace en él consulta alguna a la multitud, sino que toda voluntad de su consejo constituye derecho por sí sola, debe ser considerado como absoluto, sin restricción alguna [...] Así, pues, la causa de que, en la práctica, el Estado no sea absoluto no puede ser sino que la multitud resulta temible a los que mandan. Ésta mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y consigue para sí, no mediante una ley explícita, sino tácitamente»<sup>31</sup>.

Sobre los ordenamientos “tácitos” y no formalizados como pésimos, podemos recordar la crítica de la monarquía como aristocracia no reconocida. Podríamos decir entonces, trasponiendo el argumento, que la aristocracia es una suerte de democracia no reconocida, (y por lo tanto, pésima). En este sentido, la exclusión de la multitud del Consejo Supremo, visto que de todas maneras la multitud tendrá el poder para determinar, al menos parcialmente, la forma de gobierno, resulta poco eficaz (si bien superior al ordenamiento monárquico) para la constitución de un *imperium* absoluto. La diferencia no es accidental, sino que afecta a la cuestión central de la política spinozista, esto es, el régimen material e imaginario a través del cual se constituye la multitud. El mejor Estado aristocrático posible es, nuevamente, aquel que manteniéndose dentro de la forma aristocrática, tiende a la democracia y por lo tanto, a la determinación más absoluta posible de su poder. Podemos decir que en el Estado aristocrático se confrontan dos movimientos: uno de apertura que tiende a la democracia, y uno de clausura y de exclusión, que por el contrario produce efectos claramente antidemocráticos.

Podemos identificar así una diferencia fundamental entre la monarquía por un lado y la aristocracia y la democracia por otro: la configuración unitaria (aun en su carácter ilusorio) o plural de la autoridad política no implica solamente a la cantidad de miembros de la instancia soberana, sino fundamentalmente un proceso completamente diverso de toma de decisiones: si en un caso (el de la monarquía “no enmendada”) el poder se reduce – imaginariamente – a la voluntad de uno, en la aristocracia (así como en la democracia), la intervención de una pluralidad de individuos en la determinación de la voluntad soberana produce una transformación radical en la constitución del poder, y en la racionalidad de las decisiones.

Esta determinación institucional del proceso decisional del poder soberano constituye el hilo conductor, y el objetivo primordial del tratamiento de las

<sup>31</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VIII, § 4. Debemos notar que mientras la democracia para Spinoza es considerada *sin dudas* como un Estado absoluto, la aristocracia, *debe ser considerada* como tal. Se trata de una diferencia que no por su sutileza resulte menos relevante. Como hemos visto al tratar la cuestión de una *veluti mente*, la expresión «debe ser considerada como» indica una cierta restricción en el carácter absoluto de la aristocracia (del mismo modo en que indicaba una cierta restricción en la posibilidad de considerar a la multitud como una sola mente).

formas de gobierno en el *Tratado Político*, en tanto tiende a producir la más amplia deliberación posible y el más extenso involucramiento posible de la multiplicidad constitutiva de tal Estado. Es decir, a la producción de las condiciones institucionales, materiales e imaginarias de una deliberación pública capaz de alcanzar decisiones cuya eficacia y potencia será precisamente el resultado de tal involucramiento de una parte lo más amplia posible de quienes son afectados por ellas<sup>32</sup>. Es este mecanismo el que impedirá a las inevitables controversias naturales en toda comunidad desarrollarse en forma larvada y conspirativa al interior del cuerpo político, o convertirse en sediciones, y por ende, en amenazas a la continuidad del Estado y a la libertad de sus súbditos. Esta intención que como hemos visto, permea toda la reflexión spinoziana sobre las formas políticas, adquiere sentido en la implicación necesaria entre el registro ontológico que hace de la potencia democrática de la multitud la energía elemental de toda forma política, y el registro estrictamente “político” en el que el *imperium* buscará integrar su propia potencia a los circuitos de la potencia de multitud para, de ese modo, devenir más absoluto. Esta concepción incorpora asimismo una tensión democrática como instancia inherente de toda comunidad política, es decir, un esfuerzo ineliminable y constitutivo tendiente a la producción de la propia libertad.

Asimismo, entre la aristocracia y la democracia encontramos una diferencia fundamental en la determinación “voluntaria” o “legal” del acceso a los derechos de ciudadanía. Si tanto la monarquía como la aristocracia implican una determinación de los derechos de acceso a las cargas de gobierno signada por la arbitrariedad de la voluntad en el caso de la democracia, estos derechos son determinados por ley, y por lo tanto, no ya sujetos a la elección y cooptación por parte de los aristócratas. Si bien en el *Tratado Político* (VIII, § 1), Spinoza parece considerar preferible el mecanismo aristocrático (mediante el cual el acceso al derecho de gobernar se adquiere a través de la elección por parte del Consejo) frente al democrático, esta afirmación resulta inmediatamente relativizada en el párrafo siguiente, donde se afirma que todos los aristócratas «pondrán todo interés en que les

<sup>32</sup> A. Tosel señala correctamente la necesaria implicación entre absolutismo del Estado y disposición activa de los individuos en el mecanismo de formación del juicio y la decisión política. Sin embargo, esta articulación no se produce, como señala Tosel, mediante la instauración de «une opinion publique réformée et purifiée» en la que se desarrollaría «une libre confrontation, sans violence [...] une sphère de communication non distordue», sino en y a través de la apertura a la conflictividad inherente (e inerradicable) de la naturaleza humana. Apertura que no supone un proceso (imposible) de racionalización creciente y de “purificación”, sino un esfuerzo de concatenación activa y determinada racionalmente, de las afecciones y las ideas cuya dimensión imaginaria pasional y conflictiva resulta inerradicable (A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le «Traité théologico-politique»*, Paris 1984, pp. 314-315).



sucedan sus propios hijos o sus parientes directos» de modo que «el supremo poder siempre lo detentarán aquellos que, por fortuna, son hijos o consanguíneos de los patricios»<sup>33</sup>. En suma, pese a la aparente superioridad de la elección aristocrática (que debería discriminar y seleccionar a los mejores) frente a la “fortuna innata” en la elección de los gobernantes propia de la democracia (en la que cualquiera, más allá de sus capacidades podría acceder al gobierno), inmediatamente se revela que, dada la naturaleza pasional de todos los hombres el derecho de gobernar no será otorgado en la aristocracia a los mejores sino a los parientes. El motivo de acceso al derecho de gobernar, tanto en la aristocracia como en la democracia resulta ser entonces la fortuna; de esta manera, la aparente ventaja de la aristocracia por sobre la democracia señalada en el primer párrafo se disuelve rápidamente en el siguiente.

Este juicio es confirmado en el inicio del capítulo dedicado al Estado democrático, donde se sostiene que si bien en democracia «no se destinan al gobierno los mejores, sino los que, por fortuna, son más ricos o han nacido los primeros»<sup>34</sup> y que, por lo tanto, parece

«estar en desventaja respecto al Estado aristocrático, si se mira, sin embargo, a la práctica o a la común condición humana, se verá que la cosa viene a lo mismo. A los patricios, en efecto, siempre les parecerán los mejores quienes son ricos o están unidos a ellos por la sangre o la amistad. Evidentemente si los patricios fueran de tal condición que eligieran a sus colegas sin dejarse llevar por ningún sentimiento, sino por el solo amor al bien público, no habría Estado alguno que fuera comparable al aristocrático. Pero la experiencia basta para hacer ver con todo tipo de datos que la realidad es todo lo contrario, especialmente en las oligarquías, donde la voluntad de los patricios, por falta de rivales, está sumamente libre de toda ley»<sup>35</sup>.

Finalmente, la aparente ventaja de la aristocracia, que luego se convierte en equivalencia entre ambas formas de gobierno, termina convirtiéndose en una preferencia por la democracia: «De ahí que en semejante Estado [el oligárquico] las cosas marchen mucho peor, justamente porque la elección de los patricios depende de la voluntad absoluta de algunos, es decir, de una voluntad libre de toda ley»<sup>36</sup>. Lo que en principio se presentaba como una diferencia entre elección de los mejores o por fortuna (y que sugería la superioridad de la aristocracia) se convierte finalmente en una diferencia entre un gobierno sujeto a la ley y uno en el que gobierna «una voluntad libre de toda ley», que como sabemos constituye la peor forma de organizar el poder.

La diferencia crucial entre democracia y aristocracia se centra, así, en las

<sup>33</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VIII, § 2.

<sup>34</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., XI, § 2.

<sup>35</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., XI, § 2.

<sup>36</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., XI, § 2.

condiciones de acceso a la vida pública y a los derechos de ciudadanía, es decir, si esta se encuentra sujeta al juicio del Consejo, o si esta es regulada por ley. En el Estado aristocrático

«depende de la voluntad y libre elección del Consejo Supremo el que se nombre a este o a aquel patricio. Nadie tiene, pues, derecho hereditario a votar ni a ocupar cargos del Estado no puede reclamarlo en virtud de algún derecho, como sucede en el Estado de que aquí hablamos. En el Estado democrático, en efecto, todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio [...] con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo supremo y a ocupar cargos en el Estado»<sup>37</sup>.

De esta manera desde un punto de vista estrictamente cuantitativo (y habida cuenta de que estas formas indican exclusivamente el *mecanismo* de acceso, y no la *cantidad* de individuos que detentan el derecho de votar y ser elegidos para los cargos públicos)

«aunque en algún Estado toda la multitud fuera admitida en el número de los patricios, siempre que este derecho no sea hereditario ni pase a otro por una ley general, dicho Estado sería, no obstante, plenamente aristocrático; puesto que ninguno es recibido entre los patricios sin que sea expresamente elegido»<sup>38</sup>.

No obstante, como hemos visto, aquello que se ve afectado por esta definición de las condiciones de acceso a la participación política (excluyente y por voluntad de Consejo en un caso, por ley universal en otro) no es simplemente la cantidad de integrantes de la multitud en el consejo Supremo, sino el régimen de comunicación de las potencias del cuerpo político, y con él, la lógica de constitución del poder. Una aristocracia, aun en su caso límite de inclusión plena de la multitud en el consejo supremo, estará fundada sobre una constitución excluyente del poder, que lo representa como posesión de un grupo, y por lo tanto, sustentado sobre un principio de inclusión y exclusión del derecho de participación en la vida política<sup>39</sup>. El acceso a la participación

<sup>37</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., XI, § 1.

<sup>38</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VIII, § 1.

<sup>39</sup> Si bien puede parecer una distinción irrelevante, cuando Spinoza trata de la mutación de la democracia en aristocracia, señala como principal motivo de tal mutación la llegada de extranjeros (excluidos del derecho de ciudadanía) que fue produciendo a lo largo del tiempo una transformación de la democracia original, en una aristocracia de los habitantes originarios: «Yo estoy plenamente convencido de que muchos Estados aristocráticos fueron antes democráticos. La razón es obvia. Cuando una multitud que busca nuevos territorios los ha hallado y cultivado, todos sus miembros mantienen igual derecho a gobernar, puesto que nadie cede voluntariamente a otro el mando. Ahora bien, aunque cada uno considera justo que el mismo derecho que otro tiene sobre él lo tenga él sobre el otro, le parece, sin embargo, injusto que los peregrinos que llegan a su país disfruten de iguales derechos [...] Al poco tiempo, sin embargo, aumenta la población con la afluencia de peregrinos, los cuales adoptan poco a poco las costumbres de aquel pueblo, hasta que, al fin, el único detalle que los distingue de los nativos es que carecen del derecho de acceder a los puestos de honor» (B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., VIII, § 12). De esta manera, un gobierno en el que todos son poseedores del derecho de gobernar por voluntad del Consejo, y no por la reglamentación de una ley, configura el derecho de gobierno de modo tal que tendrá una probabilidad mucho mayor de restringir progresivamente el acceso de la multitud al derecho de gobierno, y por lo tanto de debilitar el carácter absoluto del Estado. Cfr. sobre este punto S. VISENTIN, *La parzialità dell'universale. La moltitudine nell'imperium aristocraticum*, in R. CAPORALI - V. MORFINO - S. VISENTIN (edd), *Spinoza, individuo e moltitudine*, Cesena 2007.



en la vida política se encuentra, en la aristocracia, constituida por un principio de exclusión fundada en la “decisión libre” del Consejo, mientras que en la democracia, esta resulta garantizada por “derechos innatos” y regulada por ley, que no pueden denegarse sino por un crimen o infamia<sup>40</sup>.

El mecanismo de acceso al derecho de gobernar afecta así a la forma misma del orden político, y fundamentalmente, al modo de constitución del poder, que si en la aristocracia es representado como una “voluntad colectiva” y por lo tanto, como una posesión del Consejo Supremo, en democracia se presenta y se configura como el resultado del ejercicio de derechos universales y que no pueden ser denegados. Si en un caso la localización del poder se mantiene, al menos imaginariamente, como una certeza, en el caso de la democracia, se abre a un horizonte de incertidumbre. La especificidad de la democracia puede ser reconducida entonces a la imposibilidad de una definición *a priori* de las formas de distribución del poder al interior de la comunidad, y por lo tanto, la imposibilidad de definir y clausurar definitivamente su forma constitucional, en tanto estas se ven redefinidas permanentemente como consecuencia de las variaciones afectivas y de relaciones de poder, y a la redefinición, creación y destrucción de nuevos derechos comunes.

La democracia, aun como forma de gobierno, supone entonces un quiebre respecto de las otras formas de gobierno, al fundar la división entre gobernantes y gobernados no ya en la inclusión o exclusión del derecho de gobierno en base a la pertenencia social, sino en base a la ley. Esta diferencia entre la representación del poder como posesión de uno o de un grupo (por más amplio que sea) y la representación del poder como dimensión no clausurada, sino abierta a su determinación a través de la ley (entendida como cristalización del proceso afectivo inmanente a la multitud misma, y no como instancia normativa y exterior al mismo) produce una diferencia fundamental entre la democracia y las demás formas de gobierno. El poder político no se representa ya en cuerpo político a través de un régimen de inclusión y de exclusión determinados de antemano, y sustraído de su puesta en cuestión política, sino como el resultado de un proceso que cristaliza en leyes universales, entendidas como proyecciones de la capacidad imaginativa y racional de la multitud misma. Esto no significa que el *imperium* democrático incluya a todos los ciudadanos<sup>41</sup>: la diferencia fundamental con las otras

<sup>40</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, cit., XI, § 1.

<sup>41</sup> En realidad, en sentido estricto, la democracia incluye a todos los ciudadanos, siempre. El problema es a quiénes define como ciudadanos y a quiénes no (por ejemplo, mujeres y trabajadores). Permanece el hecho, de todos modos, de que el criterio de ciudadanía formal es susceptible de ampliarse a otras categorías, mientras que un criterio sustancial no lo es.

formas de gobierno se basa en el carácter arbitrario o determinado del criterio de distinción. Si en el caso de la aristocracia la inclusión y la pertenencia a la élite gobernante es determinada a través de la *voluntad* del cuerpo gobernante, es decir, regulada exclusivamente por la “voluntad colectiva” del mismo, en el caso de la democracia, tal pertenencia no está sujeta a voluntad particular alguna, sino exclusivamente al mandato de la ley, y por lo tanto, sustraída al control “voluntario” de cualquier individuo o grupo<sup>42</sup>. De esta manera, al desdibujar la división entre poseedores y no poseedores del derecho de gobernar, la forma de gobierno democrático abre el campo político a una configuración completamente diversa. En primer lugar, este no se configura como posesión exclusiva, sino como determinación común, universal, a través de la ley. En segundo lugar, esta ausencia de una división natural entre gobernantes y gobernados abre una serie de problemas ausentes en las formas anteriores de gobierno, invirtiendo, en cierta medida, la estrategia de enmendación puesta en marcha para los casos de la monarquía y la aristocracia.

Podemos registrar en este punto un desplazamiento en el peso del argumento spinoziano: si en el caso de la monarquía y la aristocracia el problema político fundamental era el de encontrar los medios para contener a una multitud excluida del derecho de gobernar (y simultáneamente el de generar los mecanismos y las condiciones para activar un proceso de democratización de cualquiera de estos regímenes), en el caso de la democracia, el problema parece invertirse. La cuestión de la autoridad política ya no se resuelve mediante la existencia de un grupo nítidamente identificado como detentor del *imperium* que establece con claridad una distinción entre dominadores y dominados. Enfrentado a su “verdad natural” (la determinación del poder del *imperium* por parte de la potencia de la multitud) el régimen democrático encuentra una dificultad diversa (y en cierta medida inversa) de la que se presenta en los regímenes monárquico y aristocrático: no se trata ya de pensar cómo expandir la potencia de la multitud al interior de un régimen en el que están claramente delimitadas las funciones (y grupos sociales que las ocupan) del poder y la obediencia, sino cómo dar forma al *imperium* una vez que se desvanece todo criterio trascendente capaz de dar forma a una distinción entre dominadores y dominados.

La solución a este problema no puede ser sino conjetural en gran medida,

<sup>42</sup> En este sentido, se podría decir que para Spinoza hablar de democracia representativa es una contradicción en los términos. La democracia es expresiva, no representativa. Aún si no elimina la dimensión imaginativa colectiva, la somete a un continuo proceso de reapertura y de crítica de la propia potencia imaginativa (y de la propia constitución imaginaria) que no puede ser clausurado dentro de una constitución democrática. Exactamente lo contrario de una imaginación que se fija sobre sus representaciones.



puesto que el carácter inacabado del *Tratado Político* no nos da demasiadas pistas sobre cuál habría sido la forma institucional que la democracia habría asumido para Spinoza. Sin embargo, en los pocos párrafos existentes, aún tratándose de borradores, resulta visible la inversión desde la preocupación por abrir el *imperium* a la determinación de la multitud, hacia el esfuerzo por encontrar sobre la base de una multitud que carece de criterios prefijados a partir de los cuales constituir el *imperium*, los modos en los que sería posible fundarlo<sup>43</sup>. Más allá de las señalizaciones de que Spinoza elige las formas más restrictivas de definir la división democrática entre gobernantes y gobernados, consideramos que la clave de la respuesta spinoziana al problema de la forma de gobierno democrática debemos encontrarla antes que en una recaída en formas de dominio personal (ya sea patrón siervo, u hombre mujer, y por lo tanto, en la dimensión de la “paciencia” de la multitud) en la mediación de la ley como regla de acceso a la vida política y al derecho de gobernar, y por lo tanto, de una representación del poder y de la ley no ya como posesión individual, ni grupal, ni como esferas sujetas a una determinación extrapolítica, sino como espacio abierto a su determinación (es decir, a la definición de lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo) por parte del movimiento afectivo siempre en acto de la multitud misma. Esto es, una constitución de la autoridad política cuya definición se encuentra abierta al proceso a un tiempo conflictivo y deliberativo, imaginario y racional, de la multitud misma, a través del cual esta es creada. En este sentido, no se tratará de ya de una ley concebida como instancia superior y capaz de ordenar normativa y trascendentemente el cuerpo político, sino como resultado de la dinámica afectiva de la multitud misma, y por lo tanto, abierto a su redefinición y a su puesta en cuestión permanente en sintonía con la constante mutación de las relaciones de poder naturales al interior de la multitud. Podemos comprender entonces la instancia de la ley como el lugar de la determinación inmanente de la forma del *imperium* democrático, entendiéndolo no ya como disolución de todo lazo de obediencia, ni como tiranía de la mayoría, sino como cristalización temporal o institucionalización del proceso autoorganizativo de la multitud.

<sup>43</sup> Aquí aparecen, como señalan Matheron y Caporali, los siervos y las mujeres. A. MATHERON, *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, in *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (études sur Spinoza)*, Paris 1986, pp. 189-208; R. CAPORALI, *La moltitudine e gli esclusi*, in R. CAPORALI - V. MORFINO - S. VISENTIN (edd), *Spinoza, individuo e moltitudine*, cit. Como afirma Caporali, «quando si arriva all'ultimo capitolo [...] quando si passa dalle enunciazioni di principio sull'*imperium democraticum* alla costruzione della sua forma positiva, all'abbozzo di una sua *species* particolare, la logica della generale inclusione, l'orizzonte di una immissione tendenzialmente universale, finisce rapidamente per orientarsi e piegarsi verso una soluzione rigidamente “limitativa”: sorprendentemente, problematicamente “esclusiva” (R. CAPORALI, *La moltitudine e gli esclusi*, cit., p. 95).