

Potencia y resistencia*

FRANÇOISE PROUST

College International de Philosophie

Conocemos el célebre escolio de la proposición II de la tercera parte de la *Ética*: «nadie ha determinado hasta ahora lo que puede el cuerpo». ¿Esta proposición induce a otra proposición ulterior también célebre: «Cada cosa en tanto que es en ella, se esfuerza por perseverar en su ser» (III, VI)?¹ ¿Es idéntica o coextensiva a otra proposición anterior: ninguna cosa puede ser destruida más que por una causa exterior» (III, IV)? Plantear o abrir una distancia entre estos dos tipos de proposiciones es toda la apuesta de una *analítica de la resistencia*. Perseverar es, en efecto, perseguir, prolongar o acentuar un movimiento ya iniciado o, por lo menos, mantener un estado ya establecido. El ser nos está ya dado y todo nuestro esfuerzo tiene que ver con su conservación o su incremento. Resistir, por el contrario, es el esfuerzo de ir contra una destrucción encarnizada y continua del ser. La perseverancia de la resistencia es proporcional a la perseverancia de la destrucción. Y lo que persevera es una forma de ser, un impulso tenaz y obstinado; nadie puede afirmar adecuadamente que el ser es *lo que resiste*. Puede ser *aquello a lo que* resistimos, de tal manera que el ser es el nombre de la perseverancia en sí tanto del ser como del contra-ser.²

Perseverar y resistir

Revisemos, pues, la proposición: «Nadie ha determinado hasta ahora lo que puede el cuerpo». El *cuerpo*, efectivamente, es decir, todo lo existente, es potencia (*potestas*). Ser un existente no es desplegar de una manera más o menos afirmativa y más o menos activa las potencialidades o las capacidades, sino las potencias que lo animan, lo impulsan y hacen precisamente que exista. Por consiguiente, existir es resistir, tanto como se pueda, a aquello que se esfuerza en disminuir o *a fortiori* en destruir su potencia de existir y es intentar superar los obstáculos inevitables que le impiden desplegar su ser. Podemos llamar a

* Este texto forma parte del libro que recientemente ha aparecido en Francia. El manuscrito fue enviado por la autora cuando el libro estaba aún en prensa. Traducción del francés de Federico Maxínez.

Con respecto a las citas, en los casos en que el sentido del texto no se alteraba por efecto de la traducción, se optó por citar de acuerdo con las versiones de las obras de Spinoza publicadas en español por Alianza Editorial. En caso contrario, se tradujo directamente de la versión francesa citada por la autora. Esos casos se han marcado con un (*) al final de la cita. [Nota del traductor.]

esta potencia existencia. «Existencia» es el nombre dado a la tensión inmanente a todo ser, mediante la cual negocia con las fuerzas interiores y exteriores que lo afectan y de las que saca y extrae una potencia con la esperanza de mantenerse en la existencia, es decir, si es posible, de maximizar su ser. Existir no es ser capaz de elegir, decidir o ejercer su voluntad; no es la posibilidad de elegir entre el bien o el mal. Pues no sólo no existe el mal o el bien, sino únicamente lo mejor y lo peor, además, estos últimos pueden transformarse uno en otro. De una manera general, no existe misterio alguno en la *meliora video pejoraque sequor*, ningún misterio en la «servidumbre voluntaria». La existencia es la tensión, «el esfuerzo» si se quiere, con el que todo lo existente se debate y se las arregla como puede con las afecciones que le son favorables o desfavorables. Toda existencia es un conglomerado o un complejo de fuerzas, un torbellino de afectos compuestos y divergentes de los que se deriva un empuje confuso y tenaz destinado, en el mejor de los casos, a inventar los dispositivos aptos para maximizar las afecciones activas y, en el peor, a introducir la estabilidad, la estancia y la regularidad en las afecciones.

Llamemos «naturaleza» a la estabilización precaria y provisional de este conglomerado de potencias, hablaremos entonces de la naturaleza o de un estado de cosas, es decir, del ser. Diremos entonces, por ejemplo, que «los peces están determinados a nadar, los peces grandes a comerse a los pequeños» (TTP, XVI). Esta afirmación incluye otra que Spinoza no menciona porque es estrictamente recíproca: «Los peces pequeños están determinados por la naturaleza a resistir lo más que puedan a los esfuerzos que hacen los grandes por comerse-los». La resistencia de los «pequeños» es tan «natural» como la perseverancia de los «grandes». Cada uno es el ejercicio de un conglomerado de potencias «naturales» y en ese aspecto, «grandes» y «pequeños» son fenómenos de la misma naturaleza y tienen el mismo ser. Pero los «grandes» son precisamente los que se mueven en el ser e intentan mantenerlo o acrecentarlo: su línea de acción es simple y directa y puede llamarse «perseverancia». Los «pequeños» son aquellos que están expuestos a las tentativas de disminución, digamos de destrucción de su ser y que, para poder seguir, resisten combinando de manera ingeniosa y retorcida su escaso poder singular. Es necesario completar y desplazar la proposición III, 6 de la *Ética* enunciada más arriba por Spinoza y formularla así: «Toda cosa, en cuanto es en sí, resiste a cualquier otra que disminuye su potencia para perseverar en su ser».

Toda potencia persevera entonces, *tanto como puede*, en su ser. Pero, ¿qué significa «tanto como puede»? Por una parte, si «nadie sabe lo que puede un cuerpo», es porque un cuerpo es una potencia menos indeterminada que *infinita*. Ninguna potencia conoce límites ni, *a fortiori*, normas o máximas. Toda potencia tiende hacia lo absoluto o lo ilimitado y sólo conoce la ley del «todo o nada»: mejor ser destruido o destruir que no desplegarse, mejor ser destruido que mirar su propio ser disminuido y menoscabado. La ley del ser no es ser-ahí,

sino ser siempre y continuar, es decir, perseverar. Pero, por otra parte, toda potencia existe en situación, se enfrenta con relaciones, con contextos o circunstancias que la afectan de manera variada y variable, de manera más o menos favorable, favorable en ciertos aspectos y desfavorable en otros, suponiendo que pudiésemos distinguirlos. Toda potencia se enfrenta a un juego de acciones y reacciones y, por esta razón, está regulada por el «más o menos». ¿Cómo favorecer o desfavorecer el ejercicio de las potencias? ¿Cómo alentar o desalentar su eficiencia? ¿Cuál es el espacio del juego o el margen de negociación del que dispone una potencia? ¿Cuál estrategia es posible y necesaria en una situación? Si la perseverancia en el ser ordena un combate frontal con las fuerzas que la obstaculizan para invertir las o destruirlas, la resistencia pone en práctica una estrategia retorcida y minuciosamente calculada con sus adversarios. La resistencia se ejerce en situación de adversidad. La situación de adversidad produce a los adversarios, pero la resistencia es la que hace aparecer la adversidad. Las múltiples potencias no están, en efecto, yuxtapuestas mecánicamente o aleatoriamente dispersas, sino que se entrecruzan y se entrelazan de manera parcialmente regulada, de suerte tal, que los frentes o los enfrentamientos no son simplemente múltiples, sino complejos: implicados y complicados.

Aquí, una vez más, Spinoza debe ser al mismo tiempo ampliado y transformado. Partamos de las primeras proposiciones, bien conocidas, de la tercera parte de la *Ética*. Éstas sostienen que debido a que un objeto nos causa una alegría (o una tristeza), es decir, aumenta (o disminuye) nuestra potencia, lo amamos (o lo odiamos) y le atribuimos propiedades positivas: bello, justo, bueno (o negativas: feo, injusto, malo). En otros términos, es la situación tal como la *vivimos*, esto es, tal como nos afecta en la proporción de lo que suponemos que es, la que determina nuestra conducta. La situación en la que estamos inmersos distribuye las *posiciones* y las *oposiciones* de todo lo existente y no a la inversa. Son las relaciones disimétricas entre potencias las que fijan su estado y, en consecuencia, su tipo de ser y no a la inversa. Por eso, Spinoza se equivoca al no introducir el tercero, es decir, la cantidad o lo múltiple, sino hasta la proposición XXVII del Libro II de la *Ética*. Como consecuencia, se ve obligado a invocar una «imitación afectiva» de las potencias para explicar sus relaciones y sus combinaciones y, por ende, a no atribuir más que una existencia imaginaria a las potencias distintas del *ego*. Ahora bien, puesto que las relaciones entre potencias las preceden, las potencias perseveran *tanto como pueden* en su ser y, a la inversa, están necesariamente obligadas a resistir a las otras y a las resistencias que éstas les oponen: «relación de potencias» significa «potencia *contra* potencia».

De ahí se sigue que toda potencia es, al mismo tiempo, destructible e indestructible, que siempre es impotente y, al mismo tiempo, posee una loca resistencia. Por una parte, todo lo existente es por sí mismo *impotente*. No sólo porque «la fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores» (E, IV, III),

sino porque toda potencia, cualquiera que ésta sea, está siempre ubicada en una situación en la que sólo la perseverancia, la tenacidad y la obstinación le permiten mantenerse en el ser y *a fortiori* acrecentarse. Además, si «el alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su propia potencia de actuar» (E, III, LIV), esto no implica que no pudiese concebir y realizar su propia destrucción, sino precisamente que el estado actual del cuerpo, sin ser una nada (pues en ese caso ningún problema se plantearía), es siempre, sin embargo, una *disminución* de ser. Sin extraer de ello ni una cierta finitud originaria de lo existente, ni la privación de alguna perfección que se le debería. Más bien, considerando el absoluto al que aspira toda potencia, hay que entender que siempre está *de hecho* disminuida, menoscabada, es decir, impotente. Toda situación, por el simple hecho de que está compuesta por las relaciones entre potencias, las obliga a integrarse unas con otras, las lesiona, las estropea y es, como tal, injusta. Con respecto al *más* que exige justamente toda potencia, el hecho consumado es siempre *el menos*. No se trata de las «cosas exteriores», sino más bien de una ley de composición por la cual las potencias se afectan unas a otras de manera necesariamente disimétrica y que produce tanta actividad como pasividad.

Al mismo tiempo, y, por otra parte, toda potencia descubre, incluso cuando está colocada en una situación de pasividad, capacidades para resistir y afirmarse que no se imaginaba poseer. Toda potencia es indestructible aun cuando pueda ser destruida y lo sea. En las situaciones extremas el ser llamado hombre se muestra capaz de una potencia de la que nadie, ni siquiera él mismo, lo creía capaz. «Esto —afirma Chalamov— de la resistencia cotidiana en los campos del Gulag, ningún caballo lo habría podido hacer.»³ Puesto que una potencia, aunque sea destruida, es indestructible, la destrucción sistemática se encarna con ella, por medio de la tortura o por el fuego. El hecho, sin embargo, de que algo permanezca: los insurrectos, los supervivientes o los testimonios, atestiguan que la muerte no es el no-ser o la ausencia de ser. No es que exista un más allá de la muerte, sino que así como toda vida es sobrevivencia, resistencia pasiva y/o activa, de igual modo toda destrucción tropieza con una resistencia, con un indestructible que tiene nombre: resistencia, potencia o fuerza de ser. Existe algo peor que la muerte: no es la nada o la aniquilación, sino la imposibilidad, en tal o cual situación, de resistir. Así, es necesario reformular la proposición III, IV de la Ética y escribirla como sigue: «Toda cosa puede y no puede ser destruida por una causa exterior e interior». Las condiciones de posibilidad de la potencia son, al mismo tiempo, las condiciones de su imposibilidad.

Multiplicidad y multitud

Toda cosa, en cuanto modo infinito de la naturaleza, es singular. Pero, puesto que la naturaleza se modela de maneras múltiples, no existen más que singularidades. Éstas generalmente se combinan de manera aleatoria. Una combinación

o una multiplicidad inconsistente⁴ de singularidades se denomina «multitud».⁵ Al igual que los elementos que la componen, la multitud está dotada de potencia. ¿Cómo calificar esta potencia?

La potencia de la multitud proviene de entrada de su multiplicidad, es decir, de su número, de su ser en número (ya sea en pequeño o en gran número). Ciertamente el número *constituye* número: 1.000, 10.000, 100.000, 1.000.000, y como tal es indivisible. Spinoza lo repite: la multitud organizada en cuerpo político forma «un solo cuerpo, una sola alma» (*) (TP, III, 2). «El derecho de la ciudad se define por la potencia de la multitud conducida en cierta forma por un solo pensamiento» (*) (TP, III, 7). Pero un número, pequeño o grande, es un número más grande que otro y también menor que otro. Es decir, el número es una relación y la potencia es siempre más o menos poderosa que otra. No existe potencia sin relación de potencias, no existe potencia sin contrapotencias, no existe multitud, así esté pacificada y unificada, si no se enfrenta a un juego de fuerzas y no se enfrenta cara a cara. En consecuencia, antes que decir que el *imperium*, el Estado, el poder, todo gobierno en general, proviene de una unificación de las potencias singulares que componen la multitud, afirmamos que la multitud enfrenta siempre de cara a ella y ante ella un poder, el Estado: el Estado es simultáneamente ella misma y lo que se le enfrenta. Si «el derecho del *imperium* es lo que se define por la potencia de la multitud» (*) (TP, II, 17), entonces la potencia del Estado es al mismo tiempo exclusivamente aquella que la multitud le confiere y, en este sentido, el pueblo tiene el gobierno que merece y a la vez, como toda unidad es una unificación precaria y forzada de una multiplicidad salvaje y aleatoria, se torna contra la multitud y, en este sentido, todo gobierno es injusto. Una multitud es una multiplicidad, un ser-múltiple, un conglomerado o un efecto aleatorio de números. La resistencia de la multitud es la de la minoría a la mayoría, del ordinal al cardinal o del comparativo al superlativo.

Además, incluso si no está atravesada por una línea interior que separe a los amigos de los enemigos, sin embargo, la multitud vive y piensa así: toda multitud tiene sus amigos y sus enemigos. Los enemigos son a quienes teme: mi enemigo es a quien temo (TP, II, 14) y no a la inversa, incluso si por vía de consecuencia mi enemigo me teme. ¿Cuál es el objeto del que tengo miedo? La posibilidad presente, futura o incluso pasada, de una disminución, *a fortiori* de una destrucción de mi potencia. Esta impotencia ocurre, cualquiera que sea su grado, en cuanto existe la relación disimétrica entre las potencias, es decir, tan pronto como la primera no puede ejercerse más según su propia complejión, *ex suo ingenio* (TP, II, 9) y cae bajo la dependencia de otra y bajo su autoridad, *sub alterius imperium* (TTP, XVII). La multitud teme, en consecuencia, a aquellos que le impiden «vivir de acuerdo con su propio deseo» (*) (TP, II, 10) y la mantienen bajo su tutela ya sea por medio de interdicciones (leyes, reglas, prohibiciones u órdenes), ya sea, con más frecuencia, mediante incitaciones, estí-

mulos o disuasiones, es decir, haciéndola esperar bienes milagrosos y temer males terribles. No obstante, temer lo que es temible no hace más que aumentar el temor, pasión baja si hay una, y de ahí la dependencia. Es por eso justamente que la multitud se esfuerza tanto como puede en *integrar* para disminuir al mismo tiempo las ocasiones de temor (los otros, los enemigos, se convierten en aliados) y aumentar las esperanzas colectivas: «Es cierto que cada uno tiene tanto menos poder y, por tanto, menos derecho cuanto más razones tiene de temer. Agreguemos que sin la ayuda mutua (*auxilium*) los hombres no pueden mantener su vida» (TP, II, 15).⁶ Las potencias singulares al asociarse y agregarse, tejiendo redes y alianzas, resisten al mismo tiempo a su impotencia y, en consecuencia, a sus enemigos e inventan posibilidades de ser o potencias que les eran desconocidas. La multitud al activarse políticamente, esto es, multiplicando por medio de la composición sus afecciones, preserva e incrementa su ser, es decir su ser-múltiple.

¿Con quién, sin embargo, aliarse, integrarse y acordar, en resumen, *convenir*? Parece que la alternativa amigo-enemigo no opera más que sobre un *impasse*: o bien uno se alía sólo con los amigos «naturales» y eso mantiene o incluso aumenta la potencia de los enemigos; o bien se intenta una alianza con los enemigos y se asume el riesgo de aumentar su dependencia, es decir, de desaparecer como potencia singular. La alternativa es, pues, falsa: la división entre amigo y enemigo no preexiste a la alianza, pero es su efecto y consecuencia. Es enemigo de X quien disminuye su potencia hasta el punto en que, considerando el estado actual de las cosas, X estará casi en la imposibilidad de transformar la relación o de reinvertir la situación en su favor. En consecuencia, un enemigo es quien torna en casi irreversible la relación entre potencias al fijarla en dominación o hasta en violencia⁷ y quien estimulando el temor hasta la parálisis intenta impedir toda movilidad. De manera inversa, es amigo de X quien, *debido* a que es su aliado, detiene puntual y permanentemente la disminución de su potencia. En consecuencia, es la *alianza* de potencias la que distribuye la oposición amigo-enemigo. Ésta no existe *en sí* y toda estrategia política consiste en obtener amigos o dicho con más exactitud, en transformar a los enemigos en amigos: se convierte en amigo de la multitud aquél con el cual una alianza sería capaz de favorecer la integración de las potencias de cada uno de los aliados. Existen, pues, dos clases de amigos: aquellos cuyas potencias, en el seno de una relación dada de potencias, establecen un acuerdo con el fin de multiplicar mutuamente su potencia y aquellos cuyas potencias, aunque no concuerden, no son contrarias *realmente*, es decir, no se contradicen. Con la condición de que entendamos a la «razón» como una pasión activa, en consecuencia, productiva de un incremento de potencia, diremos con Spinoza que «sólo en la medida en que los hombres viven bajo la guía de la razón, se ponen de acuerdo de manera natural» (E, IV, XXXV). De manera inversa, existen dos tipos de enemigos: aquellos cuyas potencias son contrarias a las de X, pero con quienes

el establecimiento de una alianza frena por un tiempo su descomposición mutua y aquellos de los que X es enemigo, es decir, quienes al colocar otras potencias en situación de adversidad, se convierten en adversarios ante quienes resistir será la única condición para existir. Resistir es convertir la hostilidad «pasiva» en hostilidad «activa»; transformar una situación en la que el otro me ha colocado en posición de enemigo, en una situación en la que, en lo sucesivo, él es *mi* enemigo, es hacer entrar al enemigo en una relación de potencias. Si entendemos por pasión una pasión reactiva que disminuye la potencia, diremos con Spinoza, que «en la medida en que los hombres están dominados por afecciones que son pasiones, pueden estar confrontados entre sí» (E, IV, XXXIV). Pero, desde el momento en que la distinción entre conducta racional, la del «sabio», es decir, de quien conoce la distinción amigo-enemigo, y conducta irracional o «apasionada», esto es, de quien la ignora, fracasa. Incluso si «no hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil a un hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón» (E, IV, XXXV, corolario I), resulta que todo hombre es útil a todo hombre: «Pues, aunque se trate de hombres ignorantes, se trata en todo caso de hombres, los cuales en una necesidad, pueden prestar ayuda humana, y ninguna otra es más ventajosa» (E, IV, LXX, escolio). Y Spinoza subraya: «Es útil a los hombres, ante todo, asociarse entre ellos, y vincularse con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos y, en general, hacer aquello que sirva para hacer más sólida la *amistad*» (el subrayado es mío) (E, IV, apéndice, cap. XII). El hecho de que para lograrlo sea necesario «arte y cuidado», como agrega más abajo Spinoza, sea necesario el ingenio, incluso astucia en la articulación de las alianzas, testimonia y al mismo tiempo confirma, el *doble vínculo* al que nos «constriñe» todo vínculo o toda «amistad»: toda amistad como toda hostilidad es *simultáneamente* absoluta y relativa y la resistencia consiste en localizar y mantenerse en esta línea y en este límite.⁸

Por una parte, en efecto, cuanto más se refuerza la asociación, las singularidades ven multiplicarse su potencia común otro tanto. Dicho de manera más rigurosa, el ser-múltiple está desprovisto de toda realidad y de toda existencia, si no logra urdir algunos dispositivos, si no trama algunas combinaciones por medio de las que activa su potencia. Sólo es *múltiple* si se *multiplica*. Así, con Spinoza podemos decir que el «derecho de naturaleza [«que se extiende hasta donde llega su potencia», TP, II, 4] sólo puede concebirse cuando los hombres tienen derechos comunes [...]. Cuanto más grande es la cantidad de los que se han reunido así en un cuerpo, más derechos en común tienen entre sí» (TP, II, 15). Pero, por otra parte, cada singularidad pierde la capacidad de contar sólo consigo mismo, de ser *sui juris*, y aumenta su dependencia, es decir, multiplica las ocasiones de amenaza ahí incluso donde vislumbraba fuentes de promesas: «No hay razón para pensar que la constitución política de la sociedad permita a cada ciudadano vivir según su propia complejión» (*) (TP, III, 3). Pues de acuerdo con la potencia y, por ende, el derecho, que han sido conferidos a la

comunidad «cada ciudadano no depende de sí mismo, sino de la sociedad, cuyos preceptos debe obedecer» (*) (TP, III, 5). Cada potencia gana tanto como pierde. Los amigos que hace son lo mismo sus enemigos.

Sin embargo, no lograremos salir de este *impasse* sustrayéndonos al *doble vínculo* de la asociación, de la *convenientia*, sino por el contrario al multiplicar las ocasiones, al variar las combinaciones, al esperar las ocurrencias (en latín *occurs*, es el encuentro), es decir, al tomar riesgos, única condición de la oportunidad. Toda alianza es, a la vez, incondicionada y bajo condiciones, compromete para toda la eternidad y vale en tal caso y no en otro. Al mismo tiempo, ni cuenta, ni calcula, y es causa y efecto de promesas y amenazas. Simultáneamente, constriñe con independencia de toda voluntad y depende de las esperanzas y los temores que hace posibles. Si las potencias son siempre contrarias entre sí, si en consecuencia la resistencia no es más que el *revés* o el *adversario* inmanente de la potencia (y éste es el único nombre de la naturaleza o de la necesidad), en contraste la forma de la *versión*, de la alianza, del encuentro entre potencias es contingente o accidental o casual. No sólo ningún encuentro tiene asegurado el éxito, sino que nadie puede garantizar que la integración, la mezcla o la alianza de potencias no se convertirá en descomposición, no hay ningún remedio contra la descomposición, nada puede prevenir su propio envenenamiento. Sólo mediante un rodeo suplementario y no por uno de menos, se revertirá esta inversión: es sólo multiplicando siempre una y otra vez las ocurrencias que se ganará alguna potencia al margen. Sólo existen posibilidades de salvarse, resistiendo de manera afirmativa y no retrocediendo o replegándose en los propios amigos «naturales». No es concediendo, es decir, cediendo como podremos conservar y *a fortiori* aumentar la poca potencia que la situación previa nos había legado. Por el contrario, sólo inventando de forma mañosa y original nuevas alianzas se tiene la oportunidad, así sea mínima, de poner una trampa a los enemigos, es decir, de tomar contra ellos el *doble vínculo* en el que nos habían colocado. Al ampliar nuestras alianzas y multiplicar las ocasiones de amistad es como se puede resistir a la enemistad de nuestros enemigos y, en consecuencia, al temor y a todas las afecciones pasivas que disminuyen nuestra potencia. Así, en lugar de lamentarse o imputar a nuestros enemigos (el Estado o cualquier poder) la responsabilidad de nuestra impotencia, buscaremos multiplicar las ocasiones de disponer de dispositivos ingeniosos destinados a resistir lo que disminuye y agota nuestra potencia.

Turbulencias

Como hemos visto, el fondo, la «potencia natural» o el «derecho natural» de la multitud es el deseo de independencia, el anhelo de «vivir según su propia complejión», de ser *judex sui*. De manera más rigurosa, la multitud no «soporta vivir según el deseo de un amo sino obedeciendo al suyo propio» (TP, II, 10).

Su libertad «natural» se prueba y se experimenta en la disminución de su potencia, es decir, en su dependencia frente a la voluntad de otro. Esto es, la libertad y la voluntad se excluyen. Querer es el deseo de dominar, de tener el dominio de, de tener poder sobre. Mejor aún, la voluntad es ilimitada como el poder, como lo indica claramente el *imperium* latino. Por eso, con seguridad se enfrenta con una *resistencia*: no con otra voluntad o contravoluntad, sino con una presencia tenaz y perseverante, la afirmación de un *no* tan frágil como invencible. Ese «no» no remite a ningún deseo de soledad así como tampoco expresa una pulsión de autonomía: es la afirmación de una independencia obstinada que resistirá tanto como pueda. Si, como lo reitera Spinoza, «el derecho natural de cada uno se extiende hasta donde llega su potencia» (*) (TP, II, 4),⁹ entonces toda potencia tiende al mismo tiempo hacia su crecimiento ilimitado y suscita, en el proceso mismo de su extensión, un rechazo sin condiciones, un «con eso basta» absoluto, un «se acabó» tan determinado como definitivo.

Es este deseo de libertad «natural», indestructible, así sea aplastado, lo que explica la *ambivalencia* constitutiva de la multitud: toda multitud es versátil y turbulenta, toda multitud da vueltas y vueltas sin cesar en todas las direcciones, toda multitud se deja llevar por los opuestos. Menos amorfa que agitada, menos blanda que inconstante, ella oscila entre la rebelión y la tiranía,¹⁰ suponiendo incluso que esas dos figuras no sean ellas mismas ambivalentes. La inclinación por la tiranía, entendamos, el gusto por la sujeción que se manifiesta en la larga vida de las dictaduras, nunca es clara y pura: toda multitud, incluso cuando acepta y consiente, está fascinada por el tiranicidio, como lo demuestran las figuras heroicas que elige: Bruto o Robespierre. Spinoza también atribuye a Maquiavelo un deseo doble o incluso contradictorio: pues demostraría «la imprudencia que evidencia la multitud cuando suprime brutalmente a un tirano» y al mismo tiempo «con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación en un solo hombre» (TP, V, 7). Pues la tiranía suscita el deseo de venganza y, en consecuencia, el tiranicidio, que a su vez, genera en el nuevo soberano, la desconfianza, la sospecha, incluso el temor a sus súbditos, lo cual le incita a su vez a la tiranía.¹¹

De manera paralela, la rebelión es ambivalente como, por lo demás, su ausencia: ¿cómo distinguir claramente la obediencia por resignación, miedo y debilidad de la obediencia por convicción y razonamiento? ¿Cómo decidir entre una paz «positiva» y una paz «negativa», es decir, «la ausencia de guerra»? «Si —escribe Spinoza— en un Estado, los súbditos no toman las armas porque viven bajo el imperio del terror, no podemos afirmar que reina la paz, sino más bien que no hay guerra» (TP, V, 4). Ciertamente, el terror disuade, pero por igual persuade. Por el contrario, la persuasión no requiere necesariamente de la presencia de la violencia, ¿Cómo saber entonces por qué los hombres no se rebelan? Pues no existen dos multitudes, una, comúnmente llamada masa, plebe o populacho, comunidad de odio o de venganza, dominada por algunos profetas

o líderes revolucionarios, ávida de linchar y asesinar a sus enemigos, y otra, comúnmente llamada con un solo nombre: pueblo, noble y organizado, comunidad de amor y esperanza, «ejército de ciudadanos libres» (TTP, XVII) y patriotas, guiado sólo por el deseo de libertad y de concordia. Toda multitud es turbulenta¹² y salvaje, toda multitud es rebelde y es precisamente esta rebeldía lo que hay que gobernar, es decir, si es necesario minar. No se trata entonces, en contra de algunas afirmaciones de Spinoza, de «contener» o de «moderar» las pasiones de la multitud: «la experiencia ha demostrado los medios por los cuales dirigir a la multitud, esto es, de contenerla dentro de ciertos límites» (TP, I, 3). Previamente Spinoza había escrito: «Llegó el momento de ver cómo se puede ejercer sobre las almas una acción moderadora de manera tal que impida que tanto los gobernantes se conviertan en tiranos y los gobernados en rebeldes» (*) (TTP, XVII). Lejos, en efecto, de disminuir la potencia de la multitud por medio de la represión de sus efectos y sus acciones, es necesario aumentarla por medio de su gobierno: por un solo y mismo gesto, se convertirá en no peligrosa e inventiva al extraer y convertirla en activa y afirmativa. Este gesto es la *política* misma y lo que Spinoza entiende o intenta comprender en la «teocracia mosaica».

La «teocracia mosaica» fue una dictadura político-religiosa, no fue buena ni mala por ser dictatorial: fue buena porque unificaba, fue mala por autoritaria o incluso totalitaria; en efecto, logró lo que nadie había logrado: el poder sobre las almas. No, fue buena y además duró en tanto que las potencias pasivas y activas de la multitud estuvieron ligadas, aliadas y enlazadas y así maximizadas. Así, ningún pueblo fue al mismo tiempo más inventivo y estuvo más unido que con Moisés: «Moisés puso el mayor cuidado en hacer que el pueblo cumpliera su oficio más por temor que de buen grado. Dos razones principales lo obligaban: de entrada, la insumisión natural del pueblo (que no soportaría ser dominado por la simple fuerza) y la amenaza de una guerra que exigía, para llegar a buen término, que los soldados fuesen conducidos más por la persuasión que por los castigos y las amenazas; de ello resulta que cada uno quiere sobresalir por su valor, su grandeza de alma, más que por sólo escapar al suplicio» (*) (TTP, V).¹³ Por el contrario, esta dictadura devino mala y declinó antes de arruinarse cuando las mismas afecciones se desataron y liberaron su poder reactivo de una manera aún más feroz y cruel en cuanto el odio político era odio teológico (TTP, XVII). En otros términos, funcionó en tanto el odio *reactivo* al extranjero era la otra cara del amor *activo* a la patria, poco importa que haya sido vivido bajo la forma del amor a Dios: por eso, la amenaza de guerra era suficiente para prevenirla. Dejó de funcionar una vez que las dos se disociaron bajo el efecto de un ascenso de una facción de privilegiados (los levitas), es decir una vez que se constituyó «un Estado en otro Estado». Lo extraño devino interior y el celo empleado en la defensa de la patria se volcó en la cacería de los heterodoxos: la multitud, de libre, devino bárbara y la guerra se convirtió en regla. Sin embargo,

el hecho de que los afectos de la multitud sean reversibles no debe ser objeto de crítica o de lamentación; se trata más bien del espacio del juego político, del estrecho margen de maniobra, la línea de coronación aguda de la que se dispone para impedir que la insociabilidad se transforme en barbarie y para extraer las potencias inventivas y afirmativas.

La resistencia se extrae de esta insociabilidad. La multitud es menos una potencia constitutiva que una potencia de *resistencia* a un poder sea o no estatal. Uno piensa aquí en Maquiavelo a quien Spinoza gusta de invocar: «En todo Estado, escribe Maquiavelo, existen dos humores diferentes, cuyos orígenes son: que al vulgo no le gustá ser mandado en absoluto ni oprimido por los señores. Y los señores desean mandar y oprimir al pueblo» (*).¹⁴ Maquiavelo lo repite: «En toda república, existen dos partidos: el de los señores y el del pueblo; y todas las leyes a favor de la libertad son producto de su antagonismo» (*).¹⁵ Es cierto que, para Maquiavelo, la *separación*, por ejemplo, entre el senado y el pueblo romano, es constitutiva de la libertad política y para Spinoza, por el contrario, la *unión*, en un cuerpo es la condición decisiva de toda soberanía. Sin embargo, ambos afirman que los dominados, por esa misma razón, en cuanto tales, tienen la capacidad de contener a los dominantes: que ésa sea o no la causa de «las leyes favorables a la libertad», lo cierto es que la multitud, en su propia turbulencia, es un límite a la dominación. Desde luego no se trata de un límite jurídico ni tampoco moral, sino una fuerza de resistencia que no se propone abolir la división entre «señores» y «pueblo» ni, en consecuencia, tocar su naturaleza o su potencia, sino tan sólo intentar detener la propensión a «mandar» y a la «opresión» de los señores y por ello obligar al Estado a «reclarar» y, al mismo tiempo, a reorganizar, como hubiese dicho Foucault, sus formas de racionalidad: «Las discordias y las sediciones que estallan en la sociedad no han tenido nunca por efecto la disolución de la sociedad, sino el tránsito de una forma a otra» (TP, VI, 2).

Es que, efectivamente, ningún poder es *justo* o *injusto* en sí: es justo en cuanto es respetado y/o temido, y se torna en injusto si es despreciado y/o temible. Tan pronto como su fuerza (su ejército, su policía secreta o no, su administración) es menos temible que la servidumbre (la injusticia, la miseria, el sufrimiento en general) que engendra, entonces la multitud elige el mal menor: el combate, el motín, incluso hasta la insurrección «con sus riesgos y peligros» (TTP, XVI). En adelante vale la pena tomar el riesgo, vale la pena correr el peligro: imprudencia y prudencia se reencuentran; la impaciencia o incluso la irresponsabilidad y la racionalidad, la evaluación y el cálculo de los costos y las consecuencias se mezclan. No existe ningún enigma, como lo hemos visto, en «la servidumbre voluntaria», sino un juego sutil de relaciones de potencia cuyo estado es, a la vez, determinado y frágil, y al mismo tiempo decisivo y precario, que sólo se mantiene por la potencia de la multitud misma.¹⁶ Es suficiente con que la multitud se retire, que no participe en el juego o juegue de otra manera

para que la regla se desajuste y aparezca como lo que es; una excepción provisionalmente estabilizada.¹⁷

La *justicia*, en consecuencia, no existe en sí. La multitud no actúa en nombre del derecho, ni siquiera en nombre de la Justicia. No es necesario erigir nombres fundadores, fabular héroes epónimos, construir una (o varias) tabla de leyes para *justificar* una resistencia: es suficiente con afirmar que la vida ya no es vivible, que la existencia es insoportable y la miseria es inaceptable. De igual manera, un poder no es justo porque lo sea *de derecho*. «Quienes gobiernan el Estado o se han vuelto sus amos, intentarán siempre encubrir cualquier crimen que cometan con la apariencia del derecho e intentarán persuadir a la multitud de que han actuado con rectitud» (*), escribe Spinoza (TTP, XVII). De hecho, que sea de derecho o no, es por completo indiferente, lo que constituye su justicia más o menos grande (o su injusticia) es la capacidad de ser soportado por aquellos a los que se les aplica. Así podemos decir que la multitud tiene *simultáneamente* la servidumbre que se merece y que un Estado encuentra la resistencia que merece: un poder gobierna igualmente «con sus riesgos y peligros». En tanto que existe es un bien, cuando se trastoca es igualmente un bien, incluso, en algunos casos, un mejor.

En consecuencia, la potencia más o menos fuerte de la resistencia constituye la potencia de los poderes: las relaciones de poder son un juego de transacciones finas por fuera del derecho o el no-derecho, de lo legal o lo ilegal, de lo legítimo o lo ilegítimo, donde cualquiera de los dos partidos practica un juego a la vez descuidado y cauteloso, pulsional y racional, irreflexivo y reflexivo. Cada uno avanza o retrocede, se desplaza de tal a cual lado según la capacidad de resistencia de su adversario. Además, la ausencia de guerra de la que hablaba Spinoza carece de valor significativo: la multitud puede durante cierto tiempo, ser presa de pasiones bajas: resignación, miedo sin que se sepa exactamente de qué, aceptación del estado de cosas. Esas pasiones sólo expresan, sin embargo, la aceptación en la disminución de la potencia de actuar, pero no su conformidad con la realidad. «De dos males, elegir el menor»: mejor un trabajo precario que ninguno; mejor «combatir por su servidumbre como si se tratara de su salvación» que renunciar a la idea de libertad; mejor existir de manera miserable que no existir. De suerte tal que con habilidad y bajo el efecto imprevisible de un suceso menor, la multitud se rebela y explota: no tiene nada que perder, ya no teme más al poder sea estatal o no. Puesto que un poder la dominaba por medio del temor a lo peor y la esperanza de los pequeños beneficios, ya no tiene más ascendiente sobre ella. La multitud comprende que la desigualdad es injusticia, que la opresión es humillación, que la diferencia es el desprecio. Es necesario aún que el absurdo y la injusticia extremas de la política no susciten su contrario: el nihilismo de los desesperados, la venganza de los olvidados, el suicidio colectivo de un población. Si *este* miedo y *esta* esperanza ya no tienen ascendiente, hace falta aún que en el curso de la revuelta misma y en virtud de

los riesgos asumidos, se redescubra el «culto a la vida», la esperanza de un aumento en la potencia de actuar, la capacidad de emprender acciones comunes y la invención de ideas colectivas: «En una población libre la esperanza tiene más influencia que el temor, por el contrario, una población sometida por la fuerza se guía más por el temor que por la esperanza. La primera intenta cultivar la vida, la segunda sólo intenta escapar de la muerte» (TP, V, 6). Y, para evitar cualquier malentendido, Spinoza precisa: la vida «propiamente humana, no se define por la circulación de la sangre y la realización de otras funciones comunes a los otros animales, sino principalmente por la razón, la virtud del alma y la vida verdadera» (TP, V, 5). La «vida verdadera», es la vida cuya potencia es activa y afirmativa.

Lo propio de una estrategia política es tejer los fragmentos de esperanza a partir de las potencias ocultas por el temor, vincular y anudar las pasiones bajas de manera que se tornen contra ellas mismas. En la insociabilidad propia de la multitud, hay algo de no bárbaro: es la afirmación de su gusto inalterable por la libertad. Esto equivale a decir que en la multitud organizada, en las masas, la plebe o el pueblo, que constituye el negocio de los sondeos y de las elecciones, de las pandillas y los partidos, existe una barbarie latente,¹⁸ que será más bárbara cuando aparezca si sólo ha conocido el temor. Es decir que, en todo caso, la acción de la multitud es siempre política, aunque sea bárbara, como lo hemos visto en las guerras, nacionales, civiles, étnicas, etcétera, o en los disturbios de las ciudades y suburbios que pueblan nuestra actualidad.

Así, como un poder no puede ser impedido (o impedir) de ejercerse tanto como sea posible, tampoco se puede impedir que una multitud se rebele. La multitud no está, pues, en un cara a cara con el poder, no es su rival ni su oponente. Es más bien lo que el poder inhibe y excluye y lo que se le revierte como un *boomerang*, es con lo que se topa en su camino, presencia obstinada tanto más invencible en cuanto es imprevisible. La turbulencia salvaje de la multitud hace temible su potencia: «Ningún Estado ha tenido tal poder como para no sentirse amenazado por sus ciudadanos» (TTP, XVII). Recordemos que «el derecho del soberano tiene por límite su potencia» y que «la multitud es más temible para los dueños del poder» «cuanto menos injerencia tiene en los consejos y no se la llama a votar». Por eso está constreñida por la vigilancia y, por que, «no tiene expresión legal, su libertad es reivindicada y mantenida más tácitamente» (*) (TP, VIII, 4). Evidentemente, la potencia de la multitud puede tomarse contra ella misma y destruirla. Incluso, ése es su destino: toda potencia tiende a coagularse y a formar un Estado en el que se contempla con fascinación, toda potencia tiende a la hegemonía y al imperio. Sin embargo, esta potencia misma recela de las capacidades de autorresistencia, de retirada o de rechazo, como si la asimetría, el desequilibrio y la guerrilla que constituyen la vida de la potencia amenazaran y rondaran siempre y en todas partes.

NOTAS

1. Todas las citas han sido extraídas de la edición de G.F. de las obras de Spinoza, traducción de Charles Appuhn. Adoptamos las abreviaciones siguientes: E para la *Ética*, TTP para el *Tratado teológico político*, TP para el *Tratado político*. Las citas que se han tomado de las traducciones de español corresponden a *Ética* (trad. Vidal Peña), Alianza Editorial, Madrid, 1987; *Tratado teológico político* (trad. Atilano Domínguez), Alianza Editorial, 1986; *Tratado político* (trad. Atilano Domínguez), Alianza Editorial, 1986.

2. Esto supone que el «contra-ser» no es privación, pero tampoco, como lo afirma Spinoza, simple negación. Volveremos sobre este punto.

3. Véase Kolima, *Récits de la vie des camps*, de V. Chalamov, Maspéro - La Découverte, 1980, en particular pp. 21-22, así como *L'Espèce humaine*, de R. Antelme, Gallimard-Tel, 1957, p. 101.

4. Retomo la fórmula de A. Badiou en *L'Être et l'événement*, Seuil, 1988.

5. A Toni Negri en su *Anomalía salvaje*, PUF, 1982, el empleo conceptual del término spinozista de *multitudo*. Existe traducción española: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, UAM-I-Anthropos, Barcelona, 1993.

6. Sin duda A. Matheron, en su obra *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1969, ha insistido en la solidaridad como fuente de unidad política; cfr., por ejemplo, p. 302.

7. En un vocabulario spinozista, podemos decir que la dominación, en la medida en que pretende sustraerse al modo específicamente político en el empleo de promesa y amenazas, es «antinatural», cfr. TP II, 8.

8. Acerca de la relación reflexiva entre amistad y enemistad, véase J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Galilée, 1994, en especial pp. 93-193, dedicadas a una deconstrucción de Schmitt. Después volveremos sobre el enemigo político.

9. Véase, entre otros, TTP XVI: «El derecho de la naturaleza se extiende hasta donde alcanza su potencia».

10. TTP XVII: «se trata de que los gobernados no se conviertan en tiranos y los gobernados en rebeldes».

11. TTP XVII: «Así, sucede que el pueblo puede haber sustituido al tirano, pero no suprimir la tiranía».

12. Sobre la turba y la turbulencia, véase J. Rancière, *Aux bords du politique*, Osiris, 1990, en especial pp. 21-30.

13. Un poco más adelante, en el cap. XVII del TTP, Spinoza abandona la explicación por «insumisión natural» característica de la nación judía: en efecto, «la naturaleza no crea naciones sino individuos». El gusto por la insumisión se adquiere más bien por la experiencia política.

14. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. IX (trad. J. Cohory), Le Livre de Poche, 1962.

15. Maquiavelo, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live* (trad. Giraudet), Libro I, cap. IV, Champs-Flammarion, 1985, p. 44.

16. Aquí, *mutatis mutandis*, pensamos en el contrato sado-masoquista analizado por Deleuze.

17. «La "materia" del Estado, escribe Balibar, no es otra cosa más que un sistema de relaciones estables entre los movimientos de los individuos», *Spinoza y la politique*, PUF, 1985, p. 78. Es interesante leer todo el pasaje intitulado «Le corps politique» (pp. 78-86).

18. Empleo el término «bárbaro» en referencia al célebre *Ultimi barbarorum* que Spinoza utilizó contra los absolutistas y la plebe desatada en contra de los republicanos que fueron arrojados del poder y con quienes él simpatizaba.