



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

Espinosa Antón, Francisco Javier

Los individuos en la multitud*

Co-herencia, vol. 15, núm. 28, Enero-Junio, 2018, pp. 183-207

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.8

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77455380008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los individuos en la multitud*

Recibido: 27/11/2017 | Aceptado: 18/12/2017
DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.8

Francisco Javier Espinosa Antón**

Javier.Espinosa@uclm.es

Resumen La filosofía política de Spinoza se basa en los conceptos de potencia y multitud, pues, para él, el poder se define por la potencia de la multitud. La cohesión de la multitud es capital para que tenga potencia política. Pero esta cohesión no deriva de la homogeneidad de los individuos, sino que la fuerza de la multitud depende de la riqueza y la diversidad de sus individuos, juntamente con la unión que proporciona la búsqueda del bien común. De esa manera la pluralidad y riqueza de individuos diversos, autónomos y críticos, no debilita la comunidad política, sino que la potencia, ni la individualidad se pierde en la multitud, sino que se fortalece.

Palabras clave:

Spinoza, multitud, individuo, política.

The individuals in the multitude

Abstract The Spinoza's political philosophy is based on the concepts of *potentia* and *multitude*, since political power is defined, according to him, by the *potentia* of the multitude. A strong cohesion of the multitude is basic to have political power. But this cohesion does not derive from a homogeneity of individuals. On the contrary, the strength of the multitude depends on the richness and the diversity of their individuals, together with the union that the search for the common good provides. Thus, the plurality and the richness of diverse, autonomous and critical individuals do not weaken political communities (but they strengthen them), neither individuality is lost in the multitude, but it becomes stronger.

Key words:

Spinoza, multitude, individual, politics.

* Este escrito se adscribe al Proyecto de investigación *Prismas filosófico-morales de las crisis: hacia una nueva pedagogía sociopolítica*, cuyos miembros son Concha Roldán Panadero, Roberto Rodríguez Aramayo, Jaime de Salas Ortúeta, Cinta Canterla González, Antonio Pérez Quintana, Gerardo López Sastre, María José Villaverde Rico, Jean-Claude L'Èveque, Nuria Sánchez Madrid y Francisco Javier Espinosa Antón. Su duración es desde enero de 2014 hasta diciembre de 2017. Concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad de España (FFI2013-42395-P).

** Profesor titular de Filosofía en la Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, España. ORCID: 0000-0002-1833-2228.

La potencia de individuos y multitudes

Spinoza nos propone hablar de lo político, no desde unos principios trascendentales al mundo político, como estructuras ideales o modelos imaginarios, ya sean teológicos (como los de *La Biblia*), históricos (como el destino de una casa real) o morales (como los espejos de príncipes), sino desde dentro, desde la pura lógica de la dinámica política. Parece decirnos: consideremos lo que pasa cuando se encuentran individuos y grupos de individuos, tal y como son en la realidad, organizando su convivencia y descubramos así las leyes internas de la política. La filosofía política de Spinoza no es un proyecto omnipoente de organización de la sociedad, sino reflexiones sobre intervenciones en las coyunturas de acontecimientos aleatorios, producidos por el juego incansante de las pasiones humanas (Ansaldi, 2006, p. 220). Spinoza no busca inventar un hombre nuevo de una naturaleza diferente, es decir, hacer un proyecto ideal, lo que suele desembocar en prácticas totalitarias, sino que se esfuerza en pensar las condiciones que permiten al hombre, tal como es en la realidad, alcanzar el máximo de potencia y libertad, evitando la utopía devastadora y la resignación fatalista (Jaquet, 2008, p. 17).

Cuando partimos de lo que son los hombres en realidad, entendemos que cada individuo tiene una esencia, unos rasgos característicos, de la que se derivan unas acciones. Eso es lo que los hombres pueden hacer, es su poder, que Spinoza llama “potencia”. Y así liga nuestro autor el concepto político del poder con el concepto ontológico de potencia: todo individuo tiene derecho a lo que está en su poder de acción, en su potencia (*Tratado teológico-político*, Pref. 11; cfr. 16, 189; 16, 190).¹ Cuando se encuentran varios individuos en una comunidad se produce un choque de la potencia de unos frente a la de otros, de modo que el poder político resulta de las composiciones de potencias individuales de actuar que se dan en esa comunidad. “Potencia” es el primer concepto de la filosofía política de Spinoza.

¹ Utilizamos el sistema estándar de citar las obras de Spinoza, tal como, por ejemplo, se hace en *Studia Spinozana*. La base es la edición de Gebhardt (Spinoza, 1972), por lo que cuando hay referencias a páginas, como en el TTP, TP y alguna vez en la Ét., (o a líneas), es esa la edición utilizada.

Las potencias individuales pueden chocar conflictivamente y desgastarse mutuamente hasta caer todos los individuos en la impotencia, o pueden compaginarse, de modo que se construya una comunidad y la potencia colectiva refuerce la individual. Esto último es lo mejor para los individuos: juntar las potencias individuales en una colectiva, constituyendo una comunidad política. Vivir solo es vivir en la impotencia, pues, por muy fuerte y listo que uno sea, tiene que dormir y entonces hasta el más débil lo puede matar.² En cambio, varios, ayudándose en las cuestiones de supervivencia, valen más que uno solo. Dos unidos tienen más que poder que dos separados y muchos tienen más poder que dos: cuanto más sean los que unen sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos (TP 2/13; Ét. 4P18S).³ Aquí es donde entra el segundo concepto de la política de Spinoza: la multitud.⁴ Vivir dentro de la potencia de muchos, de la multitud, es tener mucha más potencia (poder hacer muchas más cosas) y mucho más poder político. Pero para vivan juntas las potencias individuales en una comunidad política, el derecho de cada uno no se debe determinar por su fuerza y sus deseos individuales, sino por la voluntad de todos a la vez (TTP 16: 191; TP 2/15; cfr. Ét. 4P37S2), por la potencia colectiva. El término “multitud” juega en el *Tratado Político* un papel preponderante en conexión con el de *potentia*. Los dos principios básicos de su filosofía política son que el poder y el derecho dependen de la potencia y que muchos, una multitud, tienen más potencia y, por tanto, más poder que uno.

La palabra “multitud” adquiere este significado aritmético-político en el *Tratado político*. Pero, como dice Ericka Tucker (2015, pp. 187 y ss.), antes hay toda una historia de evolución en cuanto a la concepción de Spinoza sobre la multitud y a la utilización del término. En su juventud, Spinoza está lleno de esperanza sobre la transformación de la gente común. Por esto dice en el *Tractatus*

2 Se da, pues, en Spinoza una cierta igualdad ontológica de todos hombres que funda una igualdad política (Cfr. Espinosa, 2017).

3 No se trata de una suma aritmética, sino más bien del producto de una interacción de fuerzas que se componen concordantemente (Cfr. Cristofolini, 2004, p. 4; Del Lucchese, 2009, p. 136).

4 P. Cristofolini (2006, p. 49), propone no traducir el término *multitudo* por multitud, sino por el término “pueblo”, pues afirma que éste último tiene claras referencias políticas desde hace tiempo. Pero precisamente para evitar algunas referencias del término “pueblo” y crear otras nuevas es para lo que algunos pensadores en los últimos decenios han utilizado el término “multitud”.

*de intellectus emmendatione*⁵ que su meta es que muchos (*multi*) concuerden con sus ideas y sus deseos, para lo que se necesita construir una sociedad en la que la mayor parte de la gente de la manera más fácil alcance esas ideas y esos deseos (TIE § 14). Aunque en esta obra usa el término “*vulgar*”, Spinoza no desprecia a la gente común (Cfr. Tucker, 2015, p. 189). Algunos años después, hacia 1665, en la Carta 30 dice que quiere extirpar los prejuicios de los teólogos “de las mentes de los más sensatos” (Ep. 30): ya no se refiere a la gente común o a los muchos. Un poco más tarde, en el Prefacio del Tratado teológico-político de 1670 dice que no escribe ese libro para todo el mundo y que “es imposible que el vulgo se libere de la superstición” (TTP, Pref., 12). En esta obra, usaba Spinoza el término “multitud” en el sentido corriente de su época, como sinónimo de “vulgo” y “plebe”. Designaba un conjunto de individuos pasivos, que podían ser fácilmente gobernados mediante supersticiones (TTP, Pref., 6), que se corrompián por las pasiones de la avaricia y el lujo (TTP, 17, 203) y que podían ser incitados a comportarse ferozmente contra hombres honrados (TTP, 18, 225). Se trataba, pues, de gente con una cierta debilidad epistemológica, ética y política (Balibar, 1985, p. 298; cfr. Montag, 2005, pp. 101 y ss.), pues no conocían bien las cosas, estaban presos de las bajas pasiones y eran fácilmente manipulables. Spinoza tenía en mente algunos comportamientos de las masas azuzadas por los predicadores y utilizadas por los orangistas, como los que sucedería en 1762, cuando una multitud torturó, mató y despedazó a los hermanos de Witt: estaba tan indignado, cuenta Leibniz, que quería salir a la calle y poner en el lugar de su muerte la pintada “*Ultimi barbarorum*”, pero su hostelero le cerró la puerta para impedirle salir y así consiguió que no le descuartizaran también a él (Domínguez, 1995, p. 199).

Así que se fue produciendo una desvalorización de la multitud a medida que transcurría la vida de Spinoza. Pero en el Tratado político, que estaba escribiendo en los últimos días de su vida y dejó incompleto, no queda ni rastro de la concepción negativa de la multitud. El cambio quizá se haya producido por la propia dinámica

⁵ Aunque está en debate la fecha de su composición, generalmente se admite que es una obra de juventud.

interna de su filosofía bajo el detonante de la lectura de los *Discorsi* de Maquiavelo. Las reflexiones que estaba haciendo para su *Ética* sobre cómo se articulan los cuerpos (un ser posee mayor potencia cuanta mayor variedad de elementos tiene, junto con una determinada *ratio* que los unifica -Cfr. los párrafos posteriores a Ét. 2P13 y las aplicaciones que hace de ellos a la vida activa humana en las dos últimas partes de la *Ética*-) tenían que afectar, pronto o tarde, a sus consideraciones políticas: cuantos más elementos y más variados se den en una comunidad política bajo la guía de un principio que los unifica, más fuerte será esa comunidad y tendrá más potencia. Esta idea que probablemente se estaba gestando en la mente de Spinoza, eclosionó quizás cuando leyó la obra de Maquiavelo, en la que no menospreciaba a la multitud frente a los nobles y los príncipes, sino que, defendiendo que la naturaleza humana es la misma en nobles que en plebeyos, señalaba incluso que la *virtù* de la multitud era mayor que la del príncipe. La influencia de Maquiavelo se ve en TP VII/27, que es muy parecido a un texto suyo (Maquiavelo, 1987, pp. 168-169).⁶

Por otra parte, es muy probable que Spinoza, que tenía el *De cive* de Hobbes, hubiera tenido en cuenta las reflexiones de éste sobre las diferencias entre multitud y pueblo: el filósofo inglés quería distinguir entre multitud y pueblo para legitimar a los gobernantes identificándolos con el pueblo y para negar toda agencia política a los súbditos, a los que llama “multitud” (Hobbes , 1987, vi, 1 y nota; XII, 8). Justamente esto es lo que quiere impedir Spinoza y por eso, quizás, utiliza, contra Hobbes, el término “multitud”: los derechos de los individuos en el estado de naturaleza no desaparecen, según Spinoza (EP 50, 238-239), en la comunidad política, por lo que la multitud no deja de ser multitud, ni se convierte en pueblo (en sentido hobbesiano), cuando se institucionaliza la comunidad política; los súbditos no son meramente súbditos, sino que siguen siendo agentes políticos. La potencia de la multitud es inmanente

6 Manfred Walther apunta también a la influencia de la escolástica de la Escuela de Salamanca, especialmente la concepción de la multitud de Suárez, a través de personajes educados en la península ibérica, como Uriel da Costa, Juan de Prado y Orobio de Castro (Walther, 2008, p. 137). Filippo del Lucchese anota asimismo la posibilidad de la influencia de los atomistas, en concreto del *De rerum natura* de Lucrécio -Cfr. II/586- (Del Lucchese, 2009, pp. 127-129).

a ella e intransferible a un representante (Yebra, 2013, p. 325), frente a Hobbes. La multitud no es una persona imaginada, sino una realidad histórica en cada comunidad política (Celikates, 2006, p. 50). Las teorías de la multitud actuales, que siempre señalan la filosofía política de Spinoza como un referente, en general quieren indicar que hay un fondo irreductible que no se deja comprar por los poderes políticos, ni se deja unificar y homogeneizar en alguien que lo represente en un sistema político,⁷ que hay una agencia política que puede cambiar los sistemas políticos, que hay algo que está en permanente lucha con el poder establecido (Yebra, 2013, pp. 336).

Pero quizá algunas de las teorías actuales de la multitud se han separado de las ideas de Spinoza cuando atribuyen a la multitud un poder indestructible (Cfr. Yebra, 2013, p. 334) y un comportamiento como si la multitud fuera casi *causa sui*, como si estuviera en el origen con una potencia infinita que se despliega necesariamente. Habría que estar de acuerdo con Cristofolini en que, según el pensamiento de Spinoza, la multitud no es *causa sui* (sólo es un modo y no es la Substancia) y que las interpretaciones que atribuyen a la multitud alguna forma de espontánea sabiduría democrática auto-organizada, capaz de asegurar un futuro positivo, tienen que ser consideradas místicas (Cristofolini, 2004, p. 1). La multitud, o mejor, las multitudes de las diferentes comunidades políticas son redes contingentes de singularidades contingentes diversas (Moreau, 1985, pp. 364 y ss.).

Por un lado, podríamos decir que Spinoza, dada la abundantísima utilización en sus obras del *conatus* del individuo como base de su sistema, sigue el individualismo metodológico, tan dominante en su época. Desde este punto de vista, el problema sería cómo pasar del individuo egoísta a la cooperación social (Cfr. Peña, 2017, p. 319 y ss.). Pero, por otra parte, quizá el concepto de multitud, *quae veluti una mente ducitur*, nos indique que Spinoza se aleja un tanto del individualismo y hace aparecer la dimensión propia de lo político en una tercera vía, también alejada del camino de las visiones teocráticas

⁷ Ver las breves páginas de Antonio Negri (2009). También M. Walther sigue esta línea cuando afirma que la potencia de la multitud nunca queda completamente absorbida y reducida en el poder político existente, de lo que se deduce que la circulación de esa potencia dentro de cualquier sociedad no puede nunca ser paralizada (Walther, 2008, p. 146).

organicistas, contra las que se estaba estableciendo el espacio de los derechos individuales (Cfr. Moreau, 1985, pp. 364 y ss.). Para Spinoza, tal vez no hay primero un estado de naturaleza individual y luego una sociedad, sino que se da simultáneamente individualidad y socialidad. Partir del individuo y sus derechos no tendría sentido para él, ya que un individuo apenas tiene poder y derechos, y sería como asentar la teoría política en opiniones y no en hechos (Cfr. TP II, 15) (Campos, 2012, p. 117). La tercera vía que supondría el concepto “multitud” solucionaría el problema metodológico de las vías del individualismo y el organicismo, ya que partiría de una real multiplicidad de individuos diversos, pero que tienen una agencia común en la política. Es, pues, la multitud un concepto en el que lo común y lo individual se validarían mutuamente y se harían realidad, por lo que la filosofía política de Spinoza no caería ni en una unidad colectiva cerrada y homogénea, ni en la vaguedad de individuos aislados impotentes (Campos, 2012, p. 123).

El poder del gobierno se determina por la potencia de la multitud

Si la potencia, el poder, está realmente en la multitud, entonces, el poder de los que gobiernan se define por la potencia de la multitud (TP 2/17). Esta “definición” es genética, como tantas otras en Spinoza, de modo que el “*definitur*” significa que la potencia de la multitud es la que genera el poder de los gobernantes (Cristofolini, 2004, p. 4). El derecho de los que mandan no es otra cosa que el derecho determinado por la potencia de la multitud, sobre todo si ésta está unida y se conduce como una sola mente (TP 3/2). Ya veremos cómo la multitud, cuanto más unida esté, tiene más potencia, y, cuanto más desunida, de menos poder disfruta.

Hay muchos gobernantes que no han comprendido que su poder es determinado por la multitud y no buscan el bienestar, la libertad y la mayor expresión de la potencia de ésta. No se dan cuenta de que su propio poder y derecho se debilitan en la medida en que dan motivos para que la multitud, que es mucho más poderosa que ellos, simples individuos, se revuelva contra ellos:

Hay que considerar que el poder del Estado se ejerce menos sobre lo que indigna a la mayoría, pues es cierto que los hombres tienden por naturaleza a concordar al unísono por una misma esperanza o miedo, o a causa de un deseo de vengar algún daño sufrido en común. Y como el derecho del Estado se define por la potencia común de la multitud, es cierto que su potencia y su derecho disminuyen en la medida en que dan motivos para que muchos conspiren al unísono. El Estado tiene así motivos para temer. Igual que cada ciudadano u hombre en el estado natural es menos autónomo, así el Estado lo es cuantos más motivos tiene para temer. Esto se refiere al derecho de los gobernantes sobre los súbditos. (TP 3/9)⁸

Podríamos interpretar el texto diciendo que el poder de los gobernantes disminuye cuando hacen cosas que indignan⁹ a la multitud, en la medida en que eso hace que la multitud se una y conspire contra el poder, de modo que así son los gobernantes los que tienen que temer. Cuanto menos haya que temer a la multitud y cuanto menos ésta represente una amenaza para el gobierno, el gobierno tendrá más poder (TP 8/5; 8/7), y eso sucederá cuando la multitud tenga mayor bienestar y libertad (TP 9/14), pues ya no tendrá motivos para conspirar contra el poder.

Si hablamos de monarquía, el rey, ya sea porque tiene miedo a la multitud, ya sea porque es listo y quiere ganársela, ya sea porque es justo y quiere velar por el bienestar de todos, siempre debe seguir la opinión que tenga más votos, pues su poder depende de que siga la opinión de la mayoría de la multitud y de que busque el bienestar de ésta:

El rey, ya sea guiado por el miedo a la multitud, ya sea para ganar para sí mismo a la mayor parte de la multitud armada, ya sea guiado por la generosidad de su ánimo a velar por la utilidad pública, ratificará siempre la opinión que tenga más votos, esto es (*por el artículo 5 de este capítulo*), la que es más útil a la mayor parte del Estado. Procurará conciliar, si puede hacerse, las opiniones discordantes que

⁸ Todas las traducciones son mías.

⁹ Habermas también pone de manifiesto el papel del sentimiento de indignación en la política, pero de otra manera, cuando señala que la indignación ante la violación de los derechos humanos es un común sentir suficiente como para ser la base comunitaria de unas Naciones Unidas dedicadas a promover los derechos humanos y a evitar las guerras, para la que no se necesitarían densos valores éticos ni una forma de vida común (Habermas, 2004, pp. 141-142).

le hubieran sido trasladadas por el Consejo, para así atraer a todos hacia él, dedicando a ello su energía, a fin de que todos, tanto en la paz como en la guerra, sean capaces de experimentar lo que llegan a tener gracias sólo a él. Por tanto, el rey tendrá más poder y será más autónomo cuando vele más por el bien común de la multitud. (TP 7/11)

Quizá un gobernante que manda para su propio provecho y en contra de la común utilidad crea que tiene mucho poder e incluso difunda la idea de que tiene un poder absoluto y hasta puede suceder que durante un tiempo el pueblo lo crea, pero eso son sólo imaginaciones, el imaginario del poder. Pues si existe un poder absoluto es verdaderamente aquel que tiene la multitud (TP 8/3). El poder funciona bien cuando es expresión de la potencia real de la multitud; pero si va contra ésta, siempre acabará arrollado por la realidad.¹⁰ La naturaleza humana no soporta ser coaccionada sin límite y, como decía Séneca, nadie ha tolerado por mucho tiempo un poder violento (TTP 5, 74). Esta concepción política basada en la potencia y la multitud tiene la función de acabar con el imaginario del poder que cree tener su origen en otro sitio diferente (trascendente) del de la potencia de la multitud y que cree que puede enfrentarse a ella y dominarla sin límite. En la medida en que el poder no acepte la realidad y viva en sus sueños imaginarios, no pensará que su poder viene de la multitud y gobernará en contra de ésta, con lo cual estará perdiendo la potencia, que es su poder, y dará motivos para que la multitud se una en contra de él. Por eso, Spinoza señala que el poder se encuentra disminuido en la proporción en que da motivos para que la multitud se una contra él (TP 3/9).

Me parece que esta idea es muy interesante en unos tiempos, como los actuales, en los que a veces crece el desánimo y la resignación frente a la política y los políticos. Mucha gente piensa que no se puede cambiar la situación política. El pensamiento de Spinoza nos devuelve la confianza en la posibilidad de la fuerza y la potencia de la multitud frente a las élites políticas. El problema quizás sea como articular hoy la fuerza de la multitud para que sea efectiva.

10 Como dicen Hardt y Negri, “contra la miseria del poder, el gozo de ser” (2002, p. 374).

La génesis y el desarrollo de la multitud

La multitud nace y se reúne de manera natural, no por la guía de la razón, sino por la guía de algún sentimiento común, como una esperanza común o un miedo, o por el deseo de vengar algún daño común (TP 6/1).¹¹ Pero no es lo mismo que se guíe por un sentimiento triste o alegre. De ahí la contraposición entre multitud libre y multitud esclava (TP 5/6). La multitud esclava está presa del terror, pues es adquirida por el poder mediante la guerra. Sus miembros se comportan como esclavos, porque no viven ni son para sí, sino que son obligados a vivir y a ser para el que los domina, de modo que no se esfuerzan por cultivar y acrecentar su vida, sino solo por evitar la muerte. Cuando obedecen, porque son presa del terror, no son súbditos, sino esclavos, pues el gobierno no es en beneficio de la multitud, sino sólo del que manda. No puede decirse que en esa comunidad política haya paz, porque esa inercia y pasividad de los súbditos, que son tratados por los gobernantes como ganado, merece más el nombre de soledad que el de sociedad (TP 5/4).

En cambio, cuando el poder político es establecido por la multitud libre, tiene como fin la paz. La multitud libre no es conducida por el miedo, sino por la esperanza. Y mientras que el terror disuelve la multitud en la soledad de sus individuos, la esperanza crea una comunidad, que en vez de vivir para el gobernante y dedicarse sólo a evitar la muerte, cultiva la vida y vive para sí, para su propio crecimiento (TP 5/6). Recordemos la diferencia que establece Spinoza entre las pasiones tristes, como el miedo, y las pasiones alegres, como la esperanza: éstas aumentan nuestra potencia, pues somos afectados por algo que es común a nuestro ser, y posibilitan de ese modo un cierto funcionamiento de la razón, pues podemos formar una noción de esa propiedad común al ser afectante y a nosotros (Espinosa, 1989, pp. 366-371). Así, aunque la esperanza sea una alegría imperfecta porque tiene un componente de inconstancia y duda (Ét. 3 def. 12; E3P18S2), sin embargo, nos encamina a la

¹¹ Hay que recalcar el papel de la repetición de la imitación de los afectos (aquí menciona la esperanza, el miedo y la venganza), mediante la cual los individuos son como espejos de los otros individuos, y ese juego de espejos crea un afecto compartido y, por tanto, más grande, que es la base de la multitud (Cfr. Campos, 2012, p. 124).

comunidad de la razón. Por ello, una multitud libre tiene un común sentir y una unión de los ánimos que se abre a la razón y empieza a actuar como una sola mente.

En la medida en que la multitud se rige por las pasiones, la multitud está poco cohesionada y está cerca de deshacerse: los apetitos conducen a los hombres a la disgregación y a la lucha entre sí, porque las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado (*ex legibus enim appetitus unusquisque diverse trahitur* -TP 16, 191-). Así la multitud pasional, siempre a punto de deshacerse, no tiene mucho poder. Por eso, unas líneas después del texto antes transscrito, en el que señala a los afectos como el origen de la multitud, afirma que, una vez que existe la sociedad política, hay que organizar el Estado para que todos, gobernantes o gobernados, quiéranlo o no, hagan lo que exige el bienestar común, es decir, vivan según el dictamen de la razón (TP 6/3), lo cual es mucho más fácil cuando es la esperanza el hilo conductor de la multitud, como hemos visto. La multitud en Spinoza no es inmediatamente una potencia racional y benigna; nace pasional y necesita de la mediación de un Estado y unas leyes bien diseñadas (Field, 2012, p. 32; cfr. Havercroft, 2010, p. 125) para enfocarse al bien común, situación que promueve el desarrollo de las nociones comunes y la razón. Las nociones comunes son el lazo *perdido* entre la teoría del conocimiento y la política: el descubrimiento de lo que tenemos en común produce relaciones de comunidad (Del Lucchese, 2009b, p. 343). Las nociones comunes no son una reflexión abstracta y separada de la vida real, sino que están basadas en la composición real de los cuerpos y en las relaciones e intercambios entre la gente (Del Lucchese, 2009a, p. 155). En definitiva, los apetitos arrastran a los hombres a la soledad, mientras la razón construye la sociedad, pues se basa en las propiedades comunes de todos e implica pensar en el bien común. En la medida en que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan entre sí (Ét. 4P35). Si la multitud llega a acuerdos para alcanzar el bien común es que llega a ideas razonables.

La razón quiere la comunidad y la comunidad más fuerte quiere la razón. De ese modo, podríamos decir que la razón es la expresión de la potencia de la multitud. Parece que hay una especie de “círculo virtuoso” entre comunidad y razón. La comunidad política

que está regida por la razón es lo más poderosa (*maxime potens*) y lo más autónoma (*maxime sui iuris*) posible, pues está lo más unida posible y esta unión de los individuos no podría ser concebida de ninguna manera, a no ser que la sociedad busque, sobre todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres (TP 3/7). La máxima potencia de una comunidad política se da cuando obra al unísono y todas las potencias de los individuos se suman. Cuando hay desacuerdos causados por el hecho de que los hombres son arrastrados hacia diferentes direcciones por sus apetitos, las potencias no se suman, sino que luchan entre sí. Así pues, si la multitud nace por los afectos, logra, sin embargo, su verdadera fuerza por la razón;¹² puede constituirse una multitud que se rija como una mente pasional, como señala el texto que hemos visto, pero adquirirá su máxima potencia cuando se rija como una mente racional. Por eso, podríamos hablar de un proceso, que no es necesario, sino contingente, en varias etapas: (1) el nacimiento de la sociedad y del Estado debido a afectos pasionales comunes de la multitud (TP 6/1); (2) organización del Estado hacia el bienestar común, de manera que multitud y gobernantes sean obligados exteriormente por las leyes a vivir buscando el bien común (TP 6/3; cfr. Yovel, 1985, p. 312); (3) multitud guiada interiormente por la razón y que fortalece las relaciones internas al buscar el bien común y comunicarse la verdad (Cfr. Ét. 4P18S, 223/l; 9-12; 4P35C1; 4P37S1; 4P40D; 4P50S; 4P71D; 5P20D), lo que llevaría a un consenso racional y un Estado con mayor potencia (Cfr. Haverhoff, 2010, p. 126). Podríamos, en conclusión, decir que el tercer concepto en la dinámica política es la razón.

Así parece que para Spinoza hay diversos grados de cohesión de la multitud, cohesión de la que depende su potencia, siendo el grado máximo cuando la multitud está unida bajo la guía de la razón. Si cada uno va en realidad buscando sólo su propio interés, en ese

¹² Zarifian señala inteligentemente uno de los aspectos capitales en la multitud que pasa a guiarse por la razón: la importancia que tiene, para la constitución de una multitud activa, un auténtico entendimiento de sí misma. Indica que no es la lucha contra el opresor externo lo que permite a la multitud adquirir una dimensión activa de firmeza y generosidad, sino que se ancle en la toma de conciencia de su propia potencia activa, pues la mayoría de los movimientos mueren precozmente por estar encerrados, de una manera teleológica, en objetivos, antes de comprenderse ellos mismos como causa de su potencia, o por haber concentrado toda su atención en el adversario, olvidando comprenderse ellos mismos (Cfr. Zarifian, 2008, p. 182).

caso la comunidad política sería sólo “la agregación de una multitud desordenada” (TP 8/19), una multitud deshilachada. Como hay la posibilidad de que se dé, como acabamos de ver, una multitud que se guíe por la razón, no se puede decir, como hace Field, que la multitud tiende a tener una interna debilidad estructural (Field, 2012, p. 30). Pero tampoco tiende necesariamente hacia su bien, que es el aumento de su potencia. Lo que pase con una multitud es contingente para el espectador, a no ser que supiera todas las propiedades de la esencia de la multitud y de todos los seres que la circundan y pueden chocar o componerse con ella. Spinoza señala los factores que la potencian, pero no cree que todas las multitudes necesariamente lleguen a esa máxima potencia. En realidad, la Substancia produce todo lo que puede pensar un entendimiento infinito (Ét. 1A), es decir, todas las posibilidades, también de multitudes, por lo que podríamos decir que habrá multitudes pasionales y con poca potencia, multitudes unidas por una alegría de modo que construyan comunidades políticas con leyes que buscan el bien común y, por último, también multitudes de la máxima potencia, es decir, multitudes de individuos que viven bajo la razón en democracias que potencian la educación de todos y el debate libre racional.

La auténtica multitud, la multitud más poderosa, se da en la democracia. Un sistema democrático que busque la utilidad de todos los ciudadanos y en el que éstos puedan desarrollar su razón libremente y ayudarse unos a otros con la comunicación de sus ideas sería la mayor potencia de la multitud y también del Estado. Por eso, afirma que el poder político en la democracia es completamente absoluto (TP 11/1) porque lo ejerce toda la multitud y fuera del todo¹³ no hay nada que pueda operar como contrario para limitar el poder. Así, podríamos decir, la democracia es el tipo de Estado en el que la multitud alcanza a expresar su verdadera potencia.

Spinoza da pistas de cómo sería una multitud que se guía bajo el mandato de la razón. Cuando imaginamos este tipo de multitud, no deberíamos pensar en un estadio de fútbol o en una manifestación,

¹³ En TTP 16, 191 habla de que en el Estado ya no hay derechos ni potencias individuales, sino que los derechos (y la potencia) la detentan *todos* colectivamente y son determinados conjuntamente por la potencia de *todos*. En Ét. 4P18S también habla de “*todos*” en vez de la multitud.

sino casi más bien en una mesa redonda en la que diversas personas exponen su opinión buscando un común acuerdo. Aunque haya más discrepancias cuanta más gente interviene en el poder político y se gaste mucho tiempo en discusiones, eso es mejor que estar en manos de unos pocos que lo deciden todo:

Pues si “mientras los romanos deliberan, se pierde Sagunto”, es la libertad y el bien común, por el contrario, los que se pierden, cuando unos pocos deciden todo siguiendo sólo su gusto. Pues los ingenios humanos son demasiado romos como para poder entender todo al instante, sino que se hacen agudos escuchando y disputando, y a fuerza de ensayar todas las posibilidades, llegan a encontrar lo que buscaban, lo que todos aprueban y nadie había pensado antes. (TP 9/14)

Hace una apuesta, como vemos, con un cierto toque habermasiano *avant la lettre*, por la multiplicidad de opiniones en un diálogo, en el que al final se decide algo razonable (Cfr. Celikates, 2006, p. 60):

Es casi imposible que la mayor parte de una asamblea, si ésta es grande, se ponga de acuerdo en algo absurdo. Y esto es así a causa de su fundamento y su fin, el cual no es otro, según hemos visto, que evitar la irracionalidad de los apetitos y contener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia. (TTP 16, 194)

Como se ve, Spinoza se refiere a la multitud, no como una masa informe y manipulable (quizá sea así cuando nace y es pasional), sino como gentes que tienen diversos pareceres y que mediante el diálogo y el debate pueden llegar a encontrar soluciones a sus problemas alcanzando acuerdos. Parece absurdo decir que cuando la multitud se pone de acuerdo en acciones comunes concuerda en hacer cosas absurdas. En primer lugar, como hemos visto en el texto anterior, cuando mucha gente delibera, cada uno expone sus ideas, escucha las ideas de otro, debate con otros, y así se suele encontrar una solución que viene bien a todos y en la que todos podrían concordar. Pero es que, además, la democracia surge del acuerdo y busca el acuerdo, y éste reside en lo común, en las nociones comunes, en la razón. La razón es lo contrario de lo absurdo. El objetivo de la democracia, como señala el texto anterior, es evitar que los hombres, arrastrados cada uno por sus apetitos, vayan cada uno por su lado y

se hagan enemigos entre sí; es mantenerlos dentro de las conductas mandadas por la razón, dentro de lo común, para que puedan vivir en concordia y paz.

Si seguimos la lógica de la articulación de los tres conceptos capitales en la política de Spinoza, veremos que la democracia en Spinoza no es sólo una decisión voluntarista o una apuesta personal, sino algo intrínseco al sistema. Por eso, no tiene sentido pretender persuadir con razones a la gente para que sea democrática o viva según el exclusivo mandato de la razón; eso es soñar con el siglo dorado de los poetas (*TP* 1/5). Las cosas son como son y sólo cuando se dé un aumento de potencia política, de cohesión de la multitud y de vida racional se llegará a la democracia, que será el sistema político más poderoso por definición. Para que se llegue allí, tiene que haber cambios sistemáticos y no meras apuestas voluntaristas. El objetivo del capítulo 5 del *Tratado político* es precisamente mostrar que no valen los voluntarismos y que en política hay que hacer análisis sistémicos. La lógica y la estructura políticas son lo que cuenta.

La unidad de la multitud *quae una veluti mente ducitur*

Como hemos señalado anteriormente, uno de los factores principales de la potencia de la multitud es su cohesión y su unidad. Aquí es donde, creemos, viene el conocido giro lingüístico [*multitudo*] *quae una veluti mente ducitur*¹⁴ (*TP* 3/2; 3/7; véanse otros giros parecidos: *TP* 2/16; 2/21; 3/5; 4/1; 6/1; 8/6 y 8/19). Generalmente los traductores lo traducen por algo así como “[la multitud] que es guiada como por una sola mente”¹⁵. Esta fórmula tiene problemas de traducir e interpretar y ha sido objeto de un amplio debate. Las cuestiones principales serían: a) si el *veluti* afecta al verbo, como

14 Un análisis detallado de todos los textos puede encontrarse en Espinosa (2011, pp. 133-150).

15 La traducción de Moreau (Spinoza, 1969) es: “*conduite comme par un seul esprit*”. Atilano Domínguez (1986) traduce esos dos pasajes así: “la multitud que se comporta como guiada por una sola mente” (*TP* 3/2); “la multitud que se rige como por una sola mente” (*TP* 3/7). La de Giannini y Flisfisch (1990) es: “guiada como por una sola mente”. La traducción de Bartuschat (1994) es: “*wie von einem Geist geleitet*”. La de Cristofolini (Spinoza, 1999) es: “*come guidata da una sola mente*”. La de Shirley (2000) es: “*people which is guided as if by one mind*”. La de Alfonso de Severino (2004) es: “*conducida en alguna forma por un mismo pensamiento*” (la traduce de modo diverso en las distintas apariciones de la fórmula). La traducción de Ch. Ramond (Spinoza, 2005) es así: “*conduite comme par une seule âme*”. La de Diogo Pires Aurélio (2008) es: “*conduzida como que por uma só mente*”.

traducen la mayoría de los traductores, al adjetivo “una” o sólo al término *mens* (Cfr. Balibar, 2001, p. 108), lo que nos parece más probable; b) cómo conjugar esta fórmula con el paralelismo antropológico de la *Ética*,¹⁶ que impide pensar en la filosofía de Spinoza que la mente dirija al cuerpo.

Hay algunos pasajes del *Tratado político* en los que Spinoza utiliza las metáforas de las teorías tradicionales del cuerpo y la mente para explicar el funcionamiento del poder político, de manera que es la mente la que rige al cuerpo. Pero esto lo hace cuando habla de una multitud pasional y pasiva regida por un monarca o una élite (*TP* 6/19; *TP* 4/1 y 2). Es muy fácil pensar en situaciones donde una multitud pasional es conducida por una especie de única mente, formada, por ejemplo, por un tirano con sus consejeros o por un Consejo aristocrático.

La antropología de Spinoza es contraria a las concepciones de la pasividad del cuerpo que sería dirigido por una mente que es pensada como el principio activo: ni el cuerpo puede determinar a la mente ni la mente puede determinar al cuerpo (*Ét.* 3P2). Pero no olvidemos los problemas que el mismo paralelismo tiene en la *Ética* y las, de alguna manera, “excepciones” que hace el mismo Spinoza en esa obra, en la que, cuando se habla del funcionamiento activo, parece que se hace desde la perspectiva de la mente (como se ve en las últimas partes de la *Ética*) y cuando se habla del hombre pasivo, se hace desde la perspectiva del cuerpo (Cfr. Espinosa, 1989, pp. 256-263). Así que tampoco es sumamente extraño que en el *Tratado político* utilice algunas veces el término *mens* referido a la parte activa y dirigente de lo político y el término *corpus* referido a la parte pasiva y dirigida. Pero en todos estos casos se refiere a una multitud pasiva, reunida y coordinada por afectos pasivos.

Ahora bien, cuando se trata de una multitud activa, como en la democracia, no se puede decir que sea gobernada por una mente, sino que se rige a sí misma y se comporta como si fuera una sola mente. ¿Es que en la democracia hay una mente externa a la multitud? La

¹⁶ Matheron señala este problema poniendo como ejemplo *TP* 2/10, que es un texto que iría claramente en contra del llamado “paralelismo antropológico” de la *Ética* (Matheron, 2003, p. 139). También lo señala Balibar (2001, p. 111).

traducción debiera ser: la multitud que se rige o que se comporta como una sola especie de mente. En este caso la fórmula *una veluti mente* significa que lo que conduce a la multitud activa es como su propia mente colectiva (Cfr. Lazzeri, 1998, pp. 281). Así en TP 2/21 se dice que no puede suceder que la multitud se comporte como una sola mente, como se requiere en la vida política, si no existen unas leyes instituidas bajo el mandato de la razón: en una comunidad política cuyas leyes son racionales, se busca el bien común y la gente se comporta como si fuera una sola mente.

El contexto en el que aparece la fórmula en el importante texto de TP 3/7 es el de una multitud que se guía por la razón:

el Estado fundado y dirigido por la razón es máximamente poderoso e independiente, pues entonces el derecho del Estado se determina por la potencia de la multitud que se conduce como una sola mente. Y esta unión de ánimos no puede darse, a no ser que la sociedad busque con las máximas fuerzas posibles lo que la sana razón enseña que es útil a todos los hombres. (TP 3/7)

La guía de la multitud que se conduce como una sola mente sería, por tanto, la razón.¹⁷ Tampoco en este texto se puede poner una traducción que dé la impresión de que la multitud es conducida por una mente externa, pues no se habla de una multitud pasional que, por ejemplo, llena de miedo, fuera dirigida por una unión de los ánimos del rey y de los miembros de su Consejo que actúan como una sola mente. ¿Qué mente podría dirigir a una multitud que se guía por la razón? La respuesta parece clara: la mente de ella misma.

El texto, además, parece explicar qué es *una veluti mens*, pues la llama *animorum unio*. Como sabemos, *animus* es utilizado mucho por Spinoza, con un cierto sentido preciso, en las tres últimas partes de la Ética. Sería como la suma y resultante de los aspectos emotivo y volitivo de la *mens*: lo que la mente siente e intenta (Ét. 2P49S; Ét. 3P43S, Ét. 3P47). Podemos traducirlo perfectamente al castellano por “ánimo” y hablar, como hace Spinoza, de tener fuerza de ánimo

¹⁷ Gunnar Hindrichs afirma, por el contrario, que son las leyes del Estado las que unifican a la multitud haciendo que se comporte como una sola mente, pero se refiere a leyes que no son expresión de la racionalidad, sino que se cumplen por el miedo y la esperanza (2006, p. 21).

para hacer las cosas (Ét. 4C13) y *ecuanimidad* ante las cambiantes circunstancias de la vida (Ét. 2P49s; Ét. 3P2S; Ét. 4C14, Ét. 4C32); o por el contrario, hablar de ánimo impotente (Ét. 4P18S; Ét. 4P47S, Ét. 4P54S) y de fluctuación del ánimo (Ét. 3P17). Así pues, hablar de *animorum unio*, unión de los ánimos, para referirse a la *una veluti mens* de la multitud, significa afirmar que la fuerza cohesionadora de la multitud está en el sentir común y en las decisiones comunes, más que en coincidir en las ideas. Spinoza también señala en otro texto la necesidad de afectos comunes y un común sentir para la defensa de Estados bien constituidos (TP 10/9). Por tanto, que la multitud se comporte como una sola mente, no significa que todos los individuos piensen lo mismo, sino que estén animados a tener un sentir común y a tomar decisiones comunes. La unidad del Estado no depende de la homogeneidad de sus ciudadanos. La paz, que consiste en la unión de ánimos (TP 6/4) es la virtud y la potencia de la comunidad política (Cfr. Espinosa, 2014, pp. 139-156). En una comunidad política se da una unión de ánimos cuando todos sienten en común los problemas o los sucesos de la comunidad y cuando están dispuestos a tomar decisiones comunes para el bien común y lo consiguen.

En resumen, hay textos que contienen la fórmula *una veluti mens* en los que parece decirse que los gobernados, pasivamente, son regidos por los gobernantes que se comportan como una sola mente. Pero hay un segundo tipo de textos, los más importantes, que, al hablar de la multitud activa, no pueden ser interpretados en el sentido de que la multitud fuera guiada pasivamente por una mente exterior que la dirigiría. Aquí no hay una dualidad entre quien dirige y el dirigido, pues es la multitud, unida bajo la guía de la razón, la que se dirige a sí misma. En estos textos la fórmula podría ser traducida, un tanto libremente, pero con sentido, por “conducirse como una sola mente”. Y el objetivo de la fórmula sería señalar la unión de la multitud en sus sentimientos, propósitos y decisiones.

La multitud como individuo compuesto

La idea de la multitud “como una sola mente” está cercana a la idea de individuo compuesto (Peña, 1989, p. 239). Este concepto está muy presente en la segunda parte de la *Ética*. Con él se refiere

Spinoza a que los individuos se componen de una variedad de individuos-elementos diferentes, pero que mantienen entre sí una misma *ratio* de movimiento y reposo que unifica las acciones de los diversos elementos (Ét. 2 Def. 7; Ét. 2P13Def; Ét. 2P13L5). El mismo individuo sería así una multitud: se encuentran las multitudes en la multitud (Negri, 2003, p. 6). De esa manera niega Spinoza al individuo toda forma de sustancialidad (Morfino, 2014, p. 78), al colocar el principio de individuación en una cierta proporción de movimiento y reposo de partes, que entran en el proceso de su composición y su regeneración en la relación con el medio, por lo que el individuo no es una mónada, sino un compuesto de individuos (Cfr. Morfino, 2011, pp. 166-167). El individuo es una trama compleja de relaciones que está en relación con otros individuos, con los que forma otra trama compleja de relaciones. La singularidad de un individuo se explica por el complejo entrelazamiento de los hilos relationales que constituyen el tejido histórico de su existencia, más que por disposiciones naturales innatas, como ilustra Ch. Jaquet (2017, pp. 336-337).

Esta idea de individuos compuestos de individuos compuestos parece tenerla en cuenta, además, en el caso de confederación de ciudades (Cfr. TP 3/12; 9/1; 9/15). Quizá siguiendo este mismo pensamiento y recordando lo que se dice en Ét. 2P13L7 sobre individuos compuestos cada vez de niveles superiores, podríamos decir que la dinámica spinozista tiende a hablar de la Humanidad como una comunidad política de comunidades políticas bien diversas. El mismo *Tratado Político* señala que cuanto mayor es el número de individuos que se juntan, mayor potencia y derecho tendrán (TP 2/13). En consecuencia, un Estado democrático global (que se componga de la máxima diversidad posible) maximizaría la potencia humana y su libertad (Cfr. Havercroft, 2010, pp. 132-133).¹⁸

En todos estos textos está presente la idea de que la mayor perfección consiste en la mayor variedad junto con una cierta “ley”

18 Para Hardt y Negri, uno de los principales enemigos de la multitud es el localismo nacionalista (Cfr. Hardt y Negri, 2002, pp. 55-58).

que unifique el comportamiento de los elementos (Ét. 2P13L 7).¹⁹ Aunque los principales textos están después de E 2P13 y se refieren a los cuerpos, el paralelismo entre Pensamiento y Extensión invitaría a pensar lo mismo del mundo de ideas, sentimientos y decisiones. Incluso, como acabamos de ver, hay textos donde parece hablar de individuos compuestos en la política: multitudes que se comportan como una sola mente. Pero es importante destacar también en el plano político la idea de que la mayor perfección depende de la mayor variedad, de modo que las diferencias que se producen en la multitud amplifican la potencia del cuerpo colectivo, pues le hacen que tenga una mayor capacidad de afectar y ser afectado de muchas maneras (Del Lucchese, 2009a, p. 136).

Ha habido un intenso debate sobre si se puede aplicar el concepto de individuo compuesto al Estado. Básicamente hay tres posiciones. Rice (1990, pp. 271-285) interpreta los textos de Spinoza en un sentido individualista, remarcando que los giros que hablan de una mente, tienen los adverbios *quasi* y *veluti*, lo que indica que muchos individuos operan como una sola mente, es decir, se parecen a una mente, pero que no son una mente, de manera que Spinoza quiere señalar que la potencia real se presenta como una esencial multiplicidad ontológica. Balibar (2001, pp. 105-137) señala que la mente colectiva es una *quasi mens*, una especie de “como si” que indicaría un horizonte de razón y utilidad común en la que la comunidad política llegaría a ser un individuo. Se trataría de una individualidad límite (la llama “transindividualidad”), que no obedecería a los modelos antropomórficos de individuo que el ser humano capta mediante la imaginación. Además, para él, la tentación de uniformar los pensamientos aboliendo su singularidad está destinada al fracaso, ya que señala que Spinoza defiende la mayor compatibilidad posible de las singularidades lo más diversas posibles. Matheron (2003, pp. 127-145) defiende que el Estado es un individuo en el sentido que Spinoza le da a ese término en los textos inmediatamente posteriores a Ét. 2P13, señalando que hay

19 En contra de esta interpretación de la mayor perfección y unidad de la multitud entendida como diversidad, véase Havercroft (2010, p. 130). Véase también Del Lucchese (2009b, pp. 348 y 360).

diversos tipos de individuos y que no podemos pensar un Estado como si fuera un individuo de la misma clase que lo es una cosa o un animal. Lo importante es que las diferentes partes, en este caso los hombres, se comuniquen el movimiento según una cierta razón que, para Matheron, serían las leyes del Estado, que coordinan los movimientos de los hombres. Spinoza, según él, utiliza en algunos textos los adverbios *quasi* y *veluti* por la dificultad que tiene su pensamiento en cuanto al paralelismo: ¿cómo caracterizar las mentes o el correlato en el Pensamiento de individuos que son cosas, plantas, animales o, como en este caso, comunidades? Así pues, la noción de individuo compuesto, aplicada al Estado, no tendría problemas en el atributo de la Extensión, pero tendría problemas en cuanto al nombre a poner en el atributo del Pensamiento, pues parece reservar el nombre de mente sólo para los hombres.

Una parte relevante de lo que se dice en las diferentes posiciones no es, probablemente, incompatible entre sí. Es importante destacar que esa unión de los hombres o de la multitud no es ni una fusión real ni una ficción jurídica. Es una unión de ánimos, es decir, una unión-composición de deseos que tiene como consecuencia una unidad de acción (Cfr. Lazzeri, 1998, p. 282).²⁰ Es una unión que no anula la variedad y diferencia de los miembros que la componen, sino por el contrario, su mayor potencia depende de su mayor variedad (armonizada o unificada según ciertas leyes), como se deduce de la lógica argumentativa de Ét. 3P13L7S y de la consideración de que el cuerpo humano es más potente cuanto más apto es para mayor variedad de cosas (Ét. 5P39; Ét. 2P13S; Ét. 4P38). Podemos interpretar que Spinoza lo llama individuo, siempre que tengamos presente que no se refiere a un individuo como este lápiz o este gato, por ejemplo, sino a un individuo de un orden superior de complejidad, aunque regido por leyes que armonizan el comportamiento de sus partes.

Es importante reseñar, pues, que la multitud no anula la riqueza individual. Las mentes humanas no son uniformes ni, menos todavía,

20 Quizá algunos intérpretes (Cfr. Visentin, 2012) ponen demasiado el acento en la variedad de la multitud, sin señalar una igual importancia para el segundo elemento: la unidad de acción.

la mente de la multitud;²¹ no puede suceder que todos los hombres piensen exactamente lo mismo (TTP 20, 241), de ahí la importancia de la democracia para la diversidad de ideas:

Es necesario conceder a los hombres la libertad de opinión y gobernarlos de manera que, aunque piensen de manera claramente diferente y opuesta, vivan en concordia. No podemos dudar de que esta manera de gobernar es la mejor y la que tiene menos inconvenientes, ya que es la que más concuerda con la naturaleza de los hombres. En efecto, en el Estado democrático (que es el que más se aproxima al estado natural) todos han hecho el pacto, como mostramos, de actuar según las leyes comunes, pero no de pensar y razonar según las leyes comunes. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar lo mismo, han pactado que tuviera fuerza de ley aquello que tuviera más votos, reservándose entretanto la garantía de abrogar las leyes cuando encontrasen otras mejores. (TTP 20: 245)

La multitud más perfecta es la que potencia que haya en ella individuos lo más críticos y autónomos posible. El individuo, pues, no se pierde en la multitud, sino que en ella se desarrolla. Y la pluralidad y riqueza de individuos diversos, autónomos y críticos, no debilita la comunidad política, sino que la fortalece □

²¹ Como dice J. Peña (1989, p. 390): “la diversidad ideológica es parte constitutiva del ‘diálogo de potencias’ por el que se llega a la decisión que concentra la fuerza común”.

Referencias

- Ansaldi, S. (2006). Conflit, démocratie et multitude : l'enjeu Spinoza-Machiavel. *Multitudes* 4, 27 (pp. 217-225). doi : 10.3917/mult.027.0217.
- Balibar, E. (1985a). *Spinoza et la politique*. París: PUF.
- Balibar, E. (1985b). Spinoza: la crainte des masses. En E. Giancotti (Ed.), *Spinoza nel 350º anniversario della nascita* (pp. 293-320). Nápoles: Bibliopolis.
- Balibar, E. (2001). Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur. En M. Senn y M. Walther (Eds.). *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza* (pp. 105-137). Zúrich: Shulthess.
- Campos, A. S. (2012). *Spinoza's Revolutions in Natural Law*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Celikates, R. (2006). Demokratie als Lebensform. En G. Hindrichs (Ed.), *Die Macht der Menge* (pp. 43-65). Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Cristofolini, P. (2004). Spinoza, l'individuo e la concordia. *Etica & Politica / Ethics & Politics* 1, 1-15. Disponible en <http://bit.ly/2H824kc>
- Cristofolini, P. (2006). People and multitude in Spinoza's political lexis. *Historia philosophica*, 4, 47-57. doi: 10.1400/61013
- Domínguez, A. (1995). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza.
- Espinosa, B. ([1677] 2008). *Tratado Político* (D. Pires Aurélio, Trad.). Lisboa: Círculo de Leitores / Temas e Debates.
- Espinosa Antón, F. J. (1989). *Idea y verdad en Spinoza*. Madrid: Universidad Complutense.
- Espinosa Antón, F. J. (2011). Être une multitude et agir comme une seule âme. En M. L. R. Ferreira, D. P. Aurelio y O. Feron (Eds.), *Spinoza. Ser e agir* (pp. 129-151). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Espinosa Antón, F. J. (2014). La paz en Spinoza. En AA.VV. (Eds.), *A paixão da razão. Homenagem a María Luísa Ribeiro Ferreira* (pp. 139-156). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Espinosa Antón, F. J. (2017). La igualdad en Spinoza. En M. L. de la Cámara y J. Carvajal (Eds.), *Spinoza y la antropología de la Modernidad* (pp. 309-317). Hidelsheim: Olms.
- Field, S. (2012). Democracy and the Multitude. *Spinoza against Negri. Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 59, 21-40. doi:10.3167/th.2012.5913103

- Habermas, J. (2004). *Der gespaltene Westen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Havercroft, J. (2010). The Fickle Multitude: Spinoza and the Problem of Global Democracy. *Constellations*, 17(1), 120-136. doi: 10.1111/j.1467-8675.2010.00600.x
- Hindrichs, G. (2006). Die Macht der Menge. Der Grundgedanke in Spinozas politischer Philosophie. En G. Hindrichs (Ed.), *Die Macht der Menge* (pp. 13-40). Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Hobbes, Th. ([1642] 1987). *Del ciudadano*. En Hobbes. *Antología*. Barcelona: Península.
- Jaquet, Ch. (2008). L'actualité du *Traité Politique de Spinoza*. En Ch. Jaquet, P. Sèvèrac et A. Suhamy (Eds.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique* (pp. 13-26). París : Amsterdam.
- Jaquet, Ch. (2017). La mobilité sociale au prisme de Spinoza. En M. L. de la Cámara y J. Carvajal (Eds.), *Spinoza y la antropología de la Modernidad* (pp. 331-338). Hildesheim: Olms.
- Lazzeri, Ch. (1998). *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. París: PUF.
- Del Lucchese, F. (2009). *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*. Londres: Continuum.
- Maquiavelo, N. ([1531] 1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Matheron, A. (2003). L'Etat, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza? En R. Schnept et al. (Eds.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne* (pp. 127-145). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Montag, W. (2005). *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid: Tierradenadie.
- Moreau, P.-F. (1985). La notion d'*Imperium* dans le *Traité Politique*. En E. Giancotti (Ed.), *Spinoza nel 350º anniversario della nascita* (pp. 355-366). Nápoles: Bibliopolis.
- Morfino, V. (2011). La temporalité plurielle de la multitude. En Ch. Jaquet y P.-F. Moreau (Eds.), *Spinoza transalpin* (pp. 161-180). París: Publicaciones de la Sorbona.
- Morfino, V. (2014). *El tiempo de la multitud*. Madrid: Tierradenadie.
- Negri, A. (2003). Eine ontologische Definition der Multitude. En T. Atzert y J. Müller, (Eds.), *Kritik der Weltordnung* (pp. 111-125). Berlin: ID.
- Peña Echeverría, J. (1989). *La filosofía política de Espinosa*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

- Peña Echeverría, J. (2017). Las respuestas de Spinoza al problema de la cooperación social. En En M. L. De la Cámara y J. Carvajal (Eds.), *Spinoza y la antropología de la Modernidad* (pp. 319-329). Hildesheim: Olms.
- Rice, L. C. (1990). Individual and Community in Spinoza's Social Psychology. En E. Curley y P.-F. Moreau (Eds.), *Spinoza: Issues and Directions* (pp. 271-285). Leiden: Brill.
- Spinoza, B. ([1924] 1972). *Opera* (C. Gebhardt, Ed.). Heidelberg: Winters.
- Spinoza, B. ([1677] 1969). *Tractatus politicus / Traité politique* (P.-F. Moreau, Ed. y Trad.). París: Réplique.
- Spinoza, B. ([1677] 1986). *Tratado Político* (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. ([1677] 1990). *Tratado político* (H. Giannini, & I. Flisfisch, Trad.). Santiago de Chile: Universitaria.
- Spinoza, B. ([1677] 1994). *Tractatus politicus / Politischer Traktat* (W. Bartuschat, Trad.). Hamburgo: Meiner.
- Spinoza, B. ([1677] 1999). *Tractatus politicus / Trattato politico* (P. Cristofolini, Trad.). Pisa: ETS.
- Spinoza, B. ([1677] 2000). *Political Treatise* (S. Shirley, S. Barbone, & L. Rice, Trad.). Indianápolis: Hackett.
- Spinoza, B. ([1677] 2004). *Tratado político* (A. de Severino, Trad.). Buenos Aires: Quadrata.
- Spinoza, B. ([1677] 2005). *Oeuvres, V, Tractatus politicus / Traité politique* (O. Proietti, & Ch. Ramond, Trad.). París: PUF.
- Tucker, E. (2015). Multitude. En A. S. Campos (Ed.), *Spinoza: basic concepts* (pp. 184-201). Recuperado de <https://ebookcentral.proquest.com>
- Visentin, S. (2012). Volonté d'être esclave et désir d'être libre. Ambivalence de la multitude chez Spinoza. En Ch. Jaquet y P.-F. Moreau (Eds.), *Spinoza transalpin* (pp. 183-199). París: Publications de la Sorbonne.
- Walther, M. (2008). From potestas multitudinis in Suárez to potentia multitudinis in Spinoza. *Studia Spinozana*, 16, 129-154.
- Yebra López, C. (2013). El concepto de multitud en la filosofía de Negri. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 8, 319-339. Disponible en <http://bit.ly/2Eymvs3>
- Yovel, Y. (1985). The psychology of the multitude and the uses of language. *Studia Spinozana*, 1, 305-333.
- Zarifian, Ph. (2008). Puissance et communauté d'action (à partir de Spinoza). En Y. Citton y F. Lordon (Eds.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects* (pp. 171-186). París: Amsterdam.