

# Spinoza y las instituciones. Un comentario a la lectura de Toni Negri

Fecha de recepción: 12-08-2018

Fecha de aceptación: 12-10-2018

Gonzalo Ricci Cernadas\*

## Introducción

La producción de Toni Negri en el campo de la teoría política ha gozado de gran repercusión en los últimos años a partir de lo que significó su ingreso a la escena del debate de la mano de su *Imperio* (escrito en colaboración con Michael Hardt), con el que signó y atravesó todas las discusiones en el marco de una teoría post-operaísta<sup>1</sup>. Su objetivo: elucidar una teoría radical de la democracia fundada en el poder<sup>2</sup> de la multitud. Y es con el fin de engrosar este postulado que Negri ha utilizado el pensamiento y la figura de Spinoza como una cita de autoridad. Conceptos como multitud, *potentia*, o democracia, de clara raigambre spinoziana, son reapropiados por Negri e insertados nuevamente en un orden del discurso de intervención a mediados de la década de 1990, caracterizada por un orden unipolar y por un avance del neoliberalismo en gran parte de globo. Pero quizás lo interesante de todo este movimiento resida en el fin o el sentido con el que Negri ha llevado a cabo esta apropiación de conceptos<sup>3</sup>, un sentido que, a su vez, se encuentra basado en una forma determinada y particular de leer a Spinoza, esto es, en clave post-operaísta, enfatizando únicamente el papel del sujeto político activo –la multitud, en el caso del filósofo holandés– como determinante de la suerte

---

\* UBA, Facultad de Ciencias Sociales, IIGG, Becario Doctoral UBACyT. [concernadas@gmail.com](mailto:concernadas@gmail.com).

<sup>1</sup> Por post-operaísmo se alude al resurgimiento a principios de 1990 de la corriente teórico-política denominada operaísta, que había tenido un peso marcado en Italia durante las décadas de 1960 y 1970. Si bien el post-operaísmo comparte la tesis principal del operaísmo, que postula que las coordenadas del elemento dinámico del capitalismo se ubica en la lucha de los trabajadores, aquí enfatiza la necesidad de estudiar las nuevas relaciones de producción y de trabajo inmateriales. Cfr. Mezzadra, 2009, p. 1841-1845.

<sup>2</sup> Una breve aclaración sobre la precisión terminológica. Entre las diversas traducciones de la obra de Spinoza, se ha solido traducir ambos términos latinos de *potentia* y *potestas* por “poder”. Esto ha traído muchos problemas, puesto que Spinoza utiliza cada término en un sentido muy diferente, poniendo en cuestión la univocidad del concepto “poder” tal como fue traducido. *Potentia* referiría al poder en su forma dinámica, fluida, inmanente o constituyente, mientras que *potestas* aludiría a la forma del poder fijada institucionalmente, constituida. Para evitar vaguedades, en el presente trabajo intentaremos utilizar los términos *potentia* y *potestas*. Siguiendo a Macherey, la *potentia* implica una concepción interna e inmanente del poder, concibiendo a Dios como cosa libre que actúa necesariamente, mientras que *potestas* conlleva una concepción vulgar y deformado del poder en términos de exterioridad y trascendencia, más propio de una cosa coaccionada, no libre, que obra a pura discreción sin seguir las leyes eficientes de la naturaleza (Cfr. Macherey, 2013, p. 150). Sin embargo, la existencia de esta distinción conceptual en Spinoza ha sido disputada por Curley (2016, p. 650).

<sup>3</sup> En efecto, como afirman Cangi y Pennisi (2014: p. 12), “[e]l marxismo creativo de Negri se vio enriquecido por el *Tratado político* y la *Ética* de Spinoza en la constitución de una *poiesis* colectiva, sostenida en la imaginación libre que vislumbra un proceso de renovadas síntesis de cooperación”. No puede negarse, así, la influencia de la obra spinoziana en Negri, como así tampoco que la obra tardía de éste refleja el impacto que ha tenido su lectura de Spinoza.

de un régimen político y retirándole a las instituciones cualquier tipo de papel positivo.

Si es verdad que, como dice Negri, “[h]ablar del poder constituyente es hablar de democracia” (Negri, 2015, p. 27), entonces fácilmente podría identificarse cierta tradición que, antes de asumir el poder como un hecho preexistente que sirve de basamento inconcuso para cualquier fundamento o de considerar que un ordenamiento se halla *a priori* sometido a un fin en particular, reconoce el verdadero carácter del poder instituyente. Bien podemos reconocer a Maquiavelo como el disparador de esta tradición al identificar al Príncipe con el pueblo como el sujeto del poder constituyente, pero sin dudas es Spinoza el máximo y el más sólido representante. Nunca antes habría sido elaborada una teoría de la democracia con semejante talante ni se habría desarrollado el rol de la multitud como agente político por antonomasia de una manera tan declarada.

De esta manera, la nueva forma de soberanía, eminentemente imperial, identificada por Negri en *Imperio*, tiene por contrapartida que el sujeto que hace permisible la soberanía tiene a su vez el poder para subvertirla: el agente de la multitud, encarnadura de las fuerzas de liberación, es capaz de construir una forma de organización social alternativa a la del imperio. En el presente trabajo explicaremos que esta teorización realizada respecto del imperio, como así también de la fuerza creativa que se plasma en la multitud, se encuentra informada por la propia lectura de Negri respecto de Spinoza. En el filósofo holandés se cifraría esta exaltación de la *potentia* de la multitud, su capacidad para ejercer la soberanía política sin mediaciones y sin perder su carácter verdaderamente emancipador. Antes bien, es el objeto del trabajo echar luz sobre la problemática de esta particular lectura de Spinoza y argüir que la multitud no se constituye como tal en detrimento de las instituciones o que éstas tienen su hontanar en aquélla sino que la multitud es lograda a través de las instituciones: el poder de la multitud es inseparable de la mediación institucional que le da forma.

Con este objetivo, el trabajo procederá entonces en tres movimientos: (1.) se reconstituirá muy brevemente la teoría de Negri y Hardt respecto de la soberanía del imperio y de su agente dilecto para luego (2.) *explayarse* sobre la lectura de Negri sobre Spinoza, demostrando así que las principales apuestas de *Imperio* se derivan de la figura del filósofo, para, por último (3.), dar el mentís a esta divulgada interpretación de Spinoza.

## 1. Imperio y multitud

El diagnóstico que Negri y Hardt hacen sobre los tiempos contemporáneos se realiza a partir de lo que ellos denominan una hipótesis básica: “la soberanía ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos ‘imperio’” (Hardt & Negri, 2002, p. 14). En efecto, ante la declinante importancia de la unidad política del Estado-nación, el concepto moderno de soberanía pierde su capacidad heurística y explicativa: resulta cada vez más difícil analizar los fenómenos que se suceden en el mundo por medio de la razón de Estado. No imperialismo, localizado geográficamente y con fronteras fijas, no ya rigideces e identidades plenas signadas por la adscripción a una identidad nacional, sino que imperio, intercambios plurales, permeabilidad permanente, posmodernización de la economía. Imperio: ausencia de fronteras y abarcamiento de una totalidad global indiferente a los límites; un orden que suspende su propia temporalidad y que se eterniza en la historia; un dominio de todos los registros del todo social que el mismo imperio crea como tal; un orden dedicado a la paz perpetua, universal y transhistórica.

El imperio no es entonces Estados Unidos ni ningún Estado-nación, no es algo monolítico, vertical o jerárquico, sino que más bien se extiende horizontalmente y por ósmosis a través de cualquier

campo delimitado. El imperio es el orden del capital colectivo, el mercado global, un mandato supranacional. De esta manera, como vemos, Negri y Hardt identifican como característica principal del imperio su cualidad biopolítica, es decir, el imperio no se rige por una forma manufacturera y fordista de la producción sino por otra de índole inmaterial, forma de valorización posfordista. La producción e incluso la vida misma se ha vuelto biopolítica. De manera que el imperio es la reacción capitalista a los antiguos y viejos sistemas de disciplinamiento de la sociedad, es una reacción *aggiornada*. Una reacción adecuada a las relaciones sociales, culturales y económicas cada vez más fluidificadas a lo largo del globo. El orden biopolítico que el imperio busca construir tiene por objeto la construcción de dispositivos que invaden todas las áreas de la vida y la recomponen por medio de esquemas de producción y de ciudadanía totalmente alienados de la potencia constituyente de la multitud.

Aunque ya biopolíticamente caracterizada, la esencia del imperio se encuentra ontológicamente identificada con la corrupción: “la corrupción misma es la sustancia y totalidad del imperio” (Hardt & Negri, 2002, p. 354). Corrupción que, de hecho, marca la caída del imperio: si el imperio está constituido por la crisis y por su permanente decadencia, esto es en virtud de la corrupción que le es ínsita, una reactiva anulación ontológica que se ejerce como la destrucción de la esencia singular de la multitud. No hay nada de positivo que el imperio tenga, la corrupción que la define no puede de ninguna manera ser el motor que la propulse a reactualizarse y perdurar en el tiempo. El imperio se define por su falta, una falta contra la que aplica toda su represión. Aquello que se encuentra ausente en el imperio es, entonces, un fundamento ontológico de las prácticas biopolíticas del poder, fundamento que sólo la multitud puede desempeñar.

Una vez llegado a este punto, Negri y Hardt pueden pasar a la parte propositiva de su planteo. En efecto, los autores afirman la disimetría entre el imperio y la multitud: “donde el imperio se encuentra constantemente dependiente de la multitud y de su productividad social, la multitud es potencialmente autónoma y tiene la capacidad de crear la sociedad por su cuenta” (Hardt & Negri, 2004, p. 225). “El mando imperial no produce nada vital ni ontológico. En la perspectiva ontológica, la autoridad imperial es puramente negativa y pasiva” (Hardt & Negri, 2002, p. 329). En este sentido, el poder imperial es algo residual, un mero repliegue del poder de la multitud. El poder imperial, la *potestas* imperial, es decadente: su poder sólo proviene de la extracción parasitaria del de la multitud, como una faz negativa y reactiva. La apuesta de Negri y Hardt se traduce entonces como el intento de hacer lugar a la multitud en ese no lugar que es el imperio. Ese algo fuera de toda medida que siempre se escapa al control imperial de la vitalidad del contexto productivo y de las fuerzas productivas: se trata entonces de empoderar a esa virtualidad que abarca a la totalidad del tejido biopolítico de la globalización imperial. “Por ‘virtual’ entendemos al conjunto de poderes para actuar (ser, amar, transformar, crear) que poseen las multitudes” (Hardt & Negri, 2002, p. 326). Esa virtualidad es la que se mantiene como latente para poder ejercer como puente entre lo posible y lo real: es el acto de creación y, en términos materiales y no abstractos, no es otra cosa que la fuerza viva del trabajo: un excedente que no ceja en aprisionarse por el control económico, social y político imperial. Este excedente productivo que es el trabajo es la fuerza emancipadora colectiva y la sustancia de la nueva virtualidad social de la capacidad liberadora. El trabajo es capacidad de autovaloración, es poder de actuar, va más allá de la persona particular y se extiende a otros, configurando, así, un poder constituyente.

Ahora bien, como vimos, este aparato ontológico positivo de aquello que se encuentra fuera de toda medida, que la excede, comporta un poder expansivo, un poder de libertad. El sujeto de ese poder

que es capaz de desafiar al orden y el control imperial no es otro que la multitud. O, dicho con otras palabras, el interés primordial que Negri y Hardt tienen es dilucidar cómo la multitud puede devenir en un sujeto político en el contexto del imperio: “Lo que tenemos que comprender es cómo se organiza y redefine la multitud como un poder político positivo” (Hardt & Negri, 2002, p. 361). El primer movimiento de la multitud es entonces enfrentarse en forma consciente a las iniciativas opresivas del imperio: se trata de interrumpir permanentemente las operaciones imperiales, de violar sus límites, y de reunir las experiencias de resistencia. En relación a esto, Negri y Hardt enumeran dos puntos clave respecto a los principales cometidos de los que la multitud debería hacerse: la obtención de una ciudadanía global entendida como el derecho a controlar sus propios movimientos y el derecho a un salario social, opuesto al ingreso familiar, de modo que asegure un ingreso para todos. Estas proposiciones deben ser logradas como un esfuerzo colectivo: la acción colectiva de la multitud implica necesariamente un esfuerzo de cooperación que supera cualquier obstáculo que se le ponga. Así pues, la multitud redefine las concepciones del tiempo y espacio otrora signadas imperialmente; la multitud se reapropia de las fuerzas productivas que siempre le pertenecieron; la multitud es creadora de subjetividad. “Los procesos de constitución ontológica se desarrollan a través de los movimientos colectivos de cooperación, a través de las nuevas urdimbres tejidas por la subjetividad. Precisamente en este sitio de constitución ontológica, el nuevo proletariado surge como un nuevo poder constituyente” (Hardt & Negri, 2002, p. 364). La multitud es entonces ese nuevo poder constituyente, poder creativo que configura su propia constitución. Este poder capaz de crear es lo que permite, así, abrir un proceso de transformación radical y progresiva de las condiciones imperiales. La multitud reúne ese poder, esa *potentia*, que la abre a todo lo posible.

Vemos entonces la inspiración spinoziana que tiene esta teoría planteada por Negri y Hardt. En primer lugar, se toma prestada la figura de la multitud que fue utilizada por Spinoza en sus *Tratado teológico-político* y *Tratado político*<sup>4</sup>. Tal y como explicitan en su libro *Multitud*, en la producción de subjetividad y de lo común se advierte la formación del “cuerpo de la multitud” (Hardt & Negri, 2004, p. 225) por medio de la comunicación y de la cooperación. Este cuerpo de la multitud, un nuevo tipo de cuerpo, un cuerpo común y democrático, es adelantado por Spinoza cuando afirma que “[e]l cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto” (Spinoza, 2000, p. 92). La multitud, que forma un cuerpo, permanecerá necesariamente siempre abierta y con una composición plural y nunca se convertirá en un todo unitario dividido en órganos jerárquicos. Luego, también es posible esclarecer otra influencia spinoziana referida a la temporalidad de la multitud: el concepto ontológico de multitud, he allí la gran conceptualización de Spinoza. La multitud “*sub specie aeternitatis*, la multitud como concepto permanente. De ella dice Spinoza que a través de la razón y de las pasiones, en el complejo juego recíproco de las fuerzas históricas, crea una libertad que él llama absoluta: a lo largo de la historia, los seres humanos han rechazado la autoridad y el mando, han expresado la diferencia irreductible de la singularidad, y han buscado la libertad en incontables revueltas y revoluciones” (Hardt & Negri, 2004, p. 259). A su vez, podría localizarse una tercera influencia spinoziana, ahora en relación con el tipo de poder de la multitud. A través de un rastreo etimológico de la palabra “poder”, Negri y Hardt dan con el concepto de “*potestas*”, enlazado directamente con la *potentia* spinoziana, ese poder que es inmanente al obrar necesario y determinado de la producción divina y de todas sus modalizaciones.

<sup>4</sup> Para un estudio sobre la forma en que aparecen el sujeto político en el *Tratado teológico-político*, cfr. Balibar (2018). En relación a aquellos análisis que advierten diferencias en cómo aparece el agente en esta obra con respecto al *Tratado político*, cfr. Balibar (1997), Chau (2007) y Cristofolini (2007).

*Potentia*, carácter positivo y expansivo del poder, definidas desde “el punto de vista de lo singular y lo común [que] son spinozistas” (Hardt & Negri, 2002, p. 328). Por último, encontramos una última inspiración proveniente del filósofo holandés sobre la teleología de la multitud, la cual no se localiza de ningún modo en el ámbito de lo suprasensible o de lo trascendente. La proposición de Spinoza por la cual se afirmaba que “Dios es causa inmanente de todas las cosas” (Spinoza, 2000, p. 55) no parecería hallarse muy lejos de aquella de Negri y Hardt por la cual admiten que “[l]a multitud no tiene necesidad de buscar fuera de su propia historia y de su propio poder productivo presente los medios de llegar a constituir un sujeto político” (Hardt & Negri, 2002, p. 359).

De todo lo mencionado recién, es dable a destacar por sobre todo que la estrategia política propositiva se basaría en la firme concepción de una actividad constituyente de la multitud que se encuentra en las antípodas de la actividad representativa, basamento que los llevaría a abogar por una estrategia de éxodo respecto de las instituciones. Como bien sintetiza Chantal Mouffe, el modelo de política democrática radical de Negri y Hardt “concibe a la política radical en términos de una ‘deserción’ de las instituciones existentes, a fin de fomentar la autoorganización de la multitud, (...) [por lo que] la multitud debería desligarse de todas las instituciones mediante las cuales los capitalistas tratan desesperadamente de mantenerlas esclavizadas” (Mouffe, 2014, p. 82). En el siguiente apartado intentaremos elucidar que esta concepción de la política radical tiene su origen en la lectura que Negri realiza de Spinoza.

## 2. El Spinoza de Negri: multitud y *potentia*

“El libro que A. Negri ha consagrado a Spinoza, *La anomalía salvaje*, es sobretodo remarcable por la potencia interpretativa de una lectura salvaje en sí misma que logra realmente revivir un pensamiento, de manera de no solamente actualizarlo sino de hacerlo presente” (Macherey, 1992, p. 245-246). De esta manera Pierre Macherey introducía aquella obra celeberrima de los estudios sobre la figura de Spinoza que significó *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza* (1981), un trabajo que logró volver a ubicar a Spinoza en el centro de los debates políticos en el escenario europeo luego del gran silencio que había predominado desde 1968 (año en que Deleuze (1999), Gueroult (1968) y Matheron publicaron eximias obras sobre el autor holandés en simultáneo). En otras palabras, por fin, con tanto tiempo transcurrido de la coyuntura de guerra fría y de movilizaciones estudiantiles y obreras que culminaron en el Mayo francés, Spinoza renacía nuevamente en medio de nuevas condiciones políticas y sociales. Siendo este el primer tratado sistemático escrito por Negri sobre el holandés, comenzaremos el presente apartado restituyendo los principales puntos de su lectura.

La tesis central de *La anomalía salvaje*, y de allí su título, es que Spinoza es un escándalo, una anomalía, y esto en dos sentidos: por un lado, una anomalía ciertamente propinqua a la igual de excepcional situación holandesa, cuya situación política, social y económica parecía convertirla en una *rara avis* dentro de las naciones europeas, y, por otro lado, una anomalía disímil incluso con los Países Bajos en cuanto que, con la restauración de los Orange, este país se acercaba al contexto europeo. En este sentido, la propuesta spinoziana se constituiría como toda una desmesura con respecto al siglo en que el filósofo teoriza: se trata de un proyecto político-metafísico liberador, inmanente y democrático.

Pero nos interesa aquí más bien otra arista de la lectura negriana: Negri adopta un punto de vista –si se quiere– eminentemente diacrónico con respecto de las obras de Spinoza y en particular de su *Ética*. Se diferenciaría, primero, una etapa denominada como “primera fundación”, que abarcaría el

*Tratado breve*, la *Reforma del entendimiento*, los *Principios de filosofía cartesiana*, *Pensamientos metafísicos* y las dos primeras partes de la *Ética*. En esta primera mitad, Spinoza inscribiría su proyecto en una perspectiva utópica e ideológica: una propuesta que reuniría en forma disparatada una cantidad de elementos de diversa índole: panteísmo, misticismo, neoplatonismo, idealismo. En el corazón de esta primera elaboración encontramos entonces cierta cacofonía producto de una inestabilidad: el esfuerzo nunca llega a su fin, simplemente no se produce. A guisa de ejemplo, Spinoza intenta realizar una suerte de “fenomenología de las ideas”, sin nunca cobrar plenamente las funciones de una fenomenología, incapaz de presentarse como una potencia física, resultando en un pleno y llano idealismo. De la misma manera, en esta ontología panteísta se advierte la promesa de acabar en una teoría del ser como potencia, lo que Negri llama una estrategia de la constitución (opuesta a una estrategia de la mediación), que, empero, termina por fracasar. Los dos primeros capítulos de la *Ética* son justamente la condensación del esfuerzo por sintetizar al extremo dicha ontología panteísta, desarrollando, en forma inconsciente, una contrapartida límite y no deseada de una ontología de la productividad (necesariamente opuesta a la primera). ¿Qué caracterizaría a estas dos primeras partes de la *Ética* y que lugar ocuparían dentro del proceso del pensamiento spinoziano? Ellas se encontrarían marcadas por la problemática de la mediación; una problemática que Negri advierte en relación al problema de los atributos, definido por Spinoza como “aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia” (Spinoza, 2000, p. 39). El atributo desempeñaría una función de mediación entre la sustancia (que expresa la causalidad absoluta del ser) y el modo (que expresa su propia realidad efectiva y concreta, resultado de la productividad divina): así, la intervención del atributo sería requerida para que este pasaje entre una ontología intensiva a otra ontología extensiva se efectúe: es el puente que permite al absoluto hacerse carne en el mundo real. Ahora bien, esta tentativa de mediación nunca tiene éxito en la medida en que contradice la productividad del ser del que pretende dar los medios para realizarse. Tal como Spinoza va a pasar a desarrollar en su “segunda fundación”, ya implícita pero no reconocida, la función del atributo está condenada a la extinción puesto que portaría un grado de deber ser o de normatividad ontológica que la expansividad del ser y el conjunto de las potencias no requieren: a ellas dicha normatividad se les manifiesta como una constricción en tanto están destinadas a una liberación extensiva y espontánea. Pero, como decíamos, por el momento Spinoza se encuentra sumido en la ideología: “Todo es anulado por la ideología. La utopía spinozista se asume precisamente por lo que niega: viene representada como modelo de organización. (...) El determinismo se plantea bajo el signo de la mediación” (Negri, 1993, pp. 130-131).

Desde el interior de la primera fundación surge entonces una disrupción, algo nuevo, una nueva fundación. Pero para que esta nueva fundación emerja deberá acontecer una crisis en el desarrollo del sistema. Esta crisis se desata con la intervención de Spinoza en la candente coyuntura política holandesa a partir de la publicación del *Tratado teológico-político*, que bregaba por que la Iglesia no se inmiscuyera en los asuntos de la política y que instaba al vulgo a respaldar al régimen republicano de Johan de Witt. Para redactar esta obra Spinoza abandona su *Ética*, luego de completar las dos primeras partes, dando lugar así a un momento de innovación al teorizar sobre los distintos regímenes políticos en clave iusnaturalista. Con el *Tratado teológico-político*, de acuerdo a Negri, avizoramos una cesura en la doctrina metafísica de Spinoza: en él hallamos la elaboración de la realidad modal del mundo como así también una nueva lógica que describe el funcionamiento históricamente constitutivo de la imaginación: la imaginación interviene en el mismo orden modal.

“El horizonte ontológico que el primer desarrollo crítico de la *Ética* ha producido debe ahora encontrar una materialidad dinámica sobre la que desplegar su propia fuerza. Desde este punto de vista, no es nada sorprendente que, a mitad de elaboración de la *Ética*, Spinoza deje todo e inicie el trabajo político. (...) Ahora es la historia la que debe fundar de nuevo la ontología, o –si queremos– es la ontología la que debe diluirse en la condición ética e histórica para convertirse en ontología constitutiva” (Negri, 1993, p. 155).

La política así interviene en la filosofía, bien dentro de ella. A partir de esta intervención política se prepara entonces un nuevo escenario metafísico que consiste en la fundación de un horizonte ético ya no ideológico, panteísta, ni signado por la mediación, sino ético y constitutivo.

Con la aparición del elemento político puede efectuarse la tan mentada segunda fundación de la *Ética*, lográndose realizar cabalmente el paso de la mediación a la constitución, para llegar a un horizonte materialista. Este esfuerzo recién empieza a avenirse con la formulación de la teoría de los afectos en la tercera parte del *magnum opus* de Spinoza: con esto la concepción de la dinámica humana se funda sobre una dinámica del deseo como expresión de la *potentia*, esto es, una potencia natural que escapa a la mediación impuesta por el orden artificial de la *potestas* (como poder jurídico-político). No hay así lugar para la mediación en la refundación de este proyecto ético emancipador: la afirmación de la potencia natural culmina en la negación de toda mediación. Esta segunda fundación queda asegurada con la aparición de la teoría del *conatus* en el tercer capítulo de la *Ética*, lo que asegura en forma definitiva el pasaje del ser al sujeto: ella permite desarrollar al máximo la productividad causal del ser del cual procede. Aquí la *cupiditas* o el deseo es el movimiento que expresa la esencia afirmativa del sujeto, y esta expresión modalizada de la sustancia se realiza no en forma dialectizada sino por medio de un proceso constitutivo que se da a sí mismo la forma y medida del espacio en el que se despliega. El horizonte abierto por la segunda fundación es el de un proceso constitutivo original que hace de la práctica humana el fundamento de la construcción teórica. Proyectándose sobre el terreno de la liberación, la potencia constitutiva del ser deviene práctica, subjetiva, abierta a un mundo de posibilidad.

En el brevísimo *racconto* de *La anomalía salvaje* realizado encontramos el estudio más acabado de Negri sobre la filosofía de Spinoza que, como vemos, tiene muchos puntos de contacto con su propuesta de democracia radical junto a Hardt en *Imperio* y *Multitud*. En la hermenéutica de Negri, Spinoza aparece del lado de aquellos pensadores, a saber, Maquiavelo y Marx, que teorizan la *potentia* y que comparten una lógica de la constitución. En esta línea, Spinoza nada tendría que ver con Hobbes o Hegel, propugnadores de un pensamiento de la mediación y de una doctrina de la *potestas* totalmente irreductible a la avanzada spinoziana. Esto impregna la base metafísica misma de Spinoza, Negri lo dice claramente: “La ontología constitutiva spinozista no apunta al orden, destruye y expulsa, en cambio, toda idea ordenante que no sea inmediatamente expresión de un potencial del ser determinado” (Negri, 1993, p. 303). A ojos de Negri, la elección bascula necesariamente entre dos alternativas, alternativas que, en su parecer, aparecen a manera de polos antitéticos, diametralmente opuestos y nunca reconciliables: ora potestad ora potencia: ora *potestas* ora *potentia*. Negri desconfía de que ambas opciones puedan integrarse en un sistema de forma armoniosa; al fin y al cabo, esta sería la ambivalencia presente en el proyecto de Spinoza: la realización de la emancipación y de la liberación que no tiene una resolución asegurada de antemano. Efectivamente, entre la *potentia* y la *potestas* habría una asimetría que le otorgaría prioridad absoluta a la primera, “la irreductibilidad del

desarrollo del deseo (social, colectivo) que constituye la producción (sin embargo necesaria) de las normas del poder” (Negri, 2011, p. 15), un exceso de la potencia con respecto al poder. A su vez, esto nos lleva a otra conclusión: concebir antinómicamente la relación entre el poder constituyente y el poder constituido (el formalismo de la ley), o, en todo caso, otorgando al primer término preeminencia absoluta o haciéndolo la piedra de toque del segundo. En efecto, “el término ‘*potestas*’, si no quiere ser borrado completamente del marco de una terminología (spinozistamente) significativa, no puede ser entendido –en cuanto horizonte de conceptibilidad– más que como función subordinada a la potencia del ser” (Negri, 1993, p. 319). De manera coincidente, Negri rehúsa concebir a Spinoza como un filósofo inscripto en la tradición contractualista; el holandés pertenecería en cambio a una tradición republicana, constituyente, que, como tal, es “polémica respecto a toda ideología representativa y a toda práctica de alienación estatal” (Negri, 2000, p. 62). La democracia no implica de ninguna manera representación, es una práctica directa de singularidades que se traban en una relación de masa: es la potencia ética constituyente de los sujetos: “es el límite al que tienden absolutez masificada y singularidad constitutiva de las *potentiae*” (Negri, 2000, p. 82).

Pasaremos entonces a continuación a explicar los prolegómenos que podrían esbozarse para impugnar esta lectura negriana que enfatiza el polo del poder constituyente del agente de la multitud<sup>5</sup> en detrimento del poder constituido, operación que le permite propugnar por la autoorganización de la multitud independiente de las instituciones.

### 3. Spinoza contra Negri

De acuerdo a Negri, cualquier discusión de teoría política no puede separarse y debe llevarse a cabo al nivel de la metafísica<sup>6</sup>. Para ir de lleno al asunto, nos gustaría citar la demostración de la proposición 34 de la primera parte de la *Ética*, donde se lee que “la potencia de Dios, con la que él mismo y todas las cosas existen y actúan, es su misma esencia” (Spinoza, 2000, p. 67). Esta proposición viene a continuar cierta temática ya presente en este capítulo primero sobre la reducción de la potencia a la esencia: potencia y esencia divina no son rigurosamente lo mismo, sino que la primera se reduce a la segunda: la potencia se inscribe en la necesidad interna de la esencia de Dios. La potencia, así, es la fuerza de existir inscrita en la esencia divina. Asimismo, la potencia de Dios para causarse a sí mismo es la misma potencia para causar a todas las cosas: es el mismo acto infinito que expresa la misma potencia y la misma necesidad. La esencia divina, como se ve, es, de esta manera, actuante y, al estar regida por esta necesidad, es también inteligible. Un actuar divino regido por la necesidad que lo aleja de cualquier consideración antropomórfica, finalista o voluntarista: Dios no tiene una voluntad causada por un elemento ajeno, sino que Dios es una cosa libre, determinada inmanentemente sin causación externa. Esta necesidad interna a la esencia de Dios, en donde su potencia se localiza, es algo que excede constantemente a la racionalidad finita humana: conocer esta necesidad divina será el objeto de un largo y para nada raudo esfuerzo humano virtuoso.

Habiendo comentado la proposición 34, prosigamos con la siguiente: “Porque todo lo que está en la potestad de Dios, debe estar comprendido en su esencia de tal modo que se sigue necesariamente de ella, y, por tanto, es necesariamente” (Spinoza, 2000, p. 67). Reparemos sin embargo en la sutil

---

<sup>5</sup> Para un repaso de las distintas concepciones de la multitud entre los principales comentaristas de Spinoza, cfr. Jaquet (2008).

<sup>6</sup> “En realidad, la verdadera política moderna, en la época del ascenso de la burguesía, es la metafísica –sobre este terreno debe trabajar la historia del pensamiento político–” (Negri, 2000, p. 41).

modificación introducida por Spinoza en esta proposición: no habla ya de potencia sino que, en el punto cúlmine de la definición ontológica de las propiedades divinas, utiliza el término “potestad”. Por qué motivo Spinoza hizo esto es una problemática que no tiene una respuesta definitiva y que ha dado lugar a una interminable discusión entre los comentaristas. Al respecto, la posición de Martial Gueroult es que “el objeto de esa proposición es establecer, gracias a la identificación de la potencia de Dios a la necesidad interna de su esencia, la falsedad de las interpretaciones aberrantes concernientes al ejercicio de esa potencia” (Gueroult, 1968, p. 387). Dicho en otras palabras: Spinoza vuelve a traer el concepto de *potestas* sólo para desecharlo de inmediato. Al decir “todo lo que está en la potestad de Dios”, Spinoza ciertamente haría referencia a una capacidad de producir algo que bien podría ser producido bien podría no ser producido, esto es, la posibilidad de poder producir (o no) algo. Esta posibilidad de la *potestas* diferiría de la actualidad necesaria de la *potentia*: lo que es posible no es actual, y viceversa. En este sentido, *potestas* se opondría a *potentia*, no se puede hacer existir algo que necesariamente ya estaría destinado a existir por virtud de su esencia: coincidencia con Negri por el momento. Pero sólo hasta este punto, pues la utilización de la *potestas* revelaría el persistente poder que lo imaginario tiene sobre la concepción de la potencia divina. Así entendida, la potestad revestiría un poder crítico y desobjetivador: “se otorga aquí a la *potestas* el poder crítico de un extrañamiento respecto de la necesidad interna de la esencia absoluta, un extrañamiento que muestra los límites de nuestra racionalidad, en su pretensión de identificarse plenamente con la inteligible necesidad interna del todo, pero también afirma su poder subversivo” (Abdo Ferez, 2013, p. 213). Aquello falso encerrado en la concepción del poder como *potestas*, puesto que lo entiende como algo trascendente e inasimilable para el hombre, tiene un momento verdadero: justamente en hacer presente la diferencia ontológica existente entre el entendimiento infinito de Dios y el entendimiento finito del ser humano. En su fase positiva, la *potestas* podría mostrar ese estrechamiento antropomorfizante siempre operado por el hombre en su concepción del poder: se trata de explicitar los límites de la representación humana. Rehabilitándola de la crítica de Negri, podemos entender a la *potestas* como la “diferencia imaginaria de la *potentia* que da lugar a lo posible enajenante” (Abdo Ferez, 2013, p. 216). Este papel renovado de la *potestas* referiría entonces a reponer su capacidad de extrañamiento y subjetivización, coadyuvando a la comprensión humana a entender de forma racional la infinitud de lo real.

De lo mencionado anteriormente podemos extraer como conclusión que la tan sostenida oposición *potentia-potestas* no es así dada, como pretende Negri, sino que, a lo sumo, posible: Negri ontologiza esa antinomia, lo que, a la postre, lo llevaría a representar al gobierno como mero parásito de la *potentia*, como si el poder instituido solamente pudiera extraer y alienar la potencia del poder instituyente. Dicho en otras palabras: las instituciones no se abocan solamente a aprehender y capturar la potencia de la multitud. Entender la filosofía de Spinoza de la manera en que Negri lo hace nos llevaría a concebirla como únicamente una abanderada de la resistencia, puesto que, al fin y al cabo, se trataría de la “*potentia*: un buen sinónimo de la resistencia” (Negri, 2011, p. 7). Se desarma una dicotomización ontologizada que, como vemos, no es tal: no siempre la potencia es el polo revolucionario como así tampoco la potestad es el conservador. No hay polos fijos, estancados o eternizados. De vuelta, “la *potestas* es la diferencia imaginaria de la *potentia*, que asume formas diversas de relación con ella y que produce efectos, entre ellos, los de gobierno” (Abdo Ferez, 2013, p. 219). Ahora bien, ¿cómo se traduce todo lo elucidado recién en término políticos? Como ya anotamos, la interpretación radical de la democracia de Negri define el *imperium* estatal por la potencia de la

multitud<sup>7</sup>. Aún más, la multitud sería anterior a las instituciones, pues en un principio sólo hay múltiples singularidades en un plano de igualdad. Así las cosas, al definir al Estado por el poder de la multitud, se haría legítima la crítica a cualquier movimiento que implique la transferencia de derechos de la multitud hacia una autoridad. “La democracia llega a ser radical no meramente por su oposición a la monarquía y a la aristocracia, sino también por su crítica a la democracia representativa” (Field, 2015, p. 120). Las instituciones serían apenas meros grilletes para la unidad y potencia de la multitud. Pero por el contrario, como vimos en los párrafos anteriores, puede advertirse en Spinoza la presencia de pasajes que dan cuenta de la relación no necesariamente horizontal entre las libres singularidades que hacen al cuerpo multitudinario al describir que “[t]iene a otro bajo su potestad, quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores” (Spinoza, 2010, p. 96). En suma, esto demuestra que a estas libres singularidades la acompaña una tendencia a organizarse jerárquicamente, y no solamente de manera horizontal: las relaciones de subordinación aparecen en forma natural y espontánea también en las interacciones sociales cotidianas. Es cierto, podrían encontrarse situaciones en que las instituciones estén corrompidas por vicios y alienen el poder de la multitud, pero eso no invalida la postulación de que la existencia de buenas instituciones favorezca y den cuenta de la fortaleza y potencia de la multitud. “Una multitud poderosa se logra sólo a través de la mediación de instituciones bien diseñadas. Esto es, la intervención activa de instituciones es necesaria para asegurar la igualdad de condiciones, limitar la auto-destructividad y canalizar sentimientos hacia un comportamiento racional (con espíritu público), produciendo una forma externa de virtud (y el espacio para la posibilidad de su realidad) más que depender de ésta como causa” (Field, 2012, p. 32). Ya lo dice Spinoza: “Pero, así como los vicios de los súbditos y su excesiva licencia y contumacia deben ser imputados a la sociedad, así, a la inversa, su virtud y constante observancia de las leyes deben ser atribuidas, ante todo, a la virtud y al derecho absoluto de la sociedad” (Spinoza, 2010, p. 128): es decir, la sociedad y las instituciones generadas por ésta son capaces de fomentar un comportamiento virtuoso y racional en aquellos individuos que la componen. Se podría entonces decir que el buen comportamiento de la multitud es, antes que un punto de partida, un logro arduo: la famosa *pietas* (o civilidad) que Negri adjudica de lleno a la multitud se alcanza a través de la puesta en funcionamiento de estructuras y de procedimientos que medien la interacción entre individuos. El poder y la acción de la multitud yace, así, no tanto en la ausencia de constricciones institucionales alienantes como en el actuar de acuerdo a la naturaleza del Estado. La virtud de la multitud emana de la sociedad como conjunto de instituciones que restringen y habilitan comportamientos y acciones. Son las instituciones las que deben permitir anular las pasiones insociables y fomentar las sociables de manera de favorecer el cuerpo social y fortalecer las relaciones entre sus miembros. Se hace imperioso que los hombres participen activamente en la constitución de estas instituciones: sólo de esta manera se asegurará el éxito del Estado.

Es cierto que el derecho es igual a la potencia para Spinoza: “el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder [*potentia*], no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder [*potentia*]” (Spinoza, 2010, p. 106-107), por lo que la potencia que la multitud reivindica para sí sería igual a su derecho. El derecho se encuentra inseparable de la

<sup>7</sup> Interesantemente, Cristofolini (2005) asigna a Bove (2014) y a Caporali (2000) esta posición por la cual la multitud se organiza a sí misma de forma espontánea e inmediata, sin nombrar explícitamente a Negri.

potencia de la multitud, por eso la hipótesis contractualista se invalida: la potencia de la multitud no puede depender de la efectuación de un contrato. En este sentido, la *potentia* de la multitud da lugar a la *potestas* como acto incesante de institucionalización, como “racionalidad inmanente de las instituciones” (Del Lucchese, 2006, p. 27). Pero siempre teniendo en cuenta la salvedad sobre la que insistimos: sin que por ello implique subordinar la *potestas* a la *potentia*, sin que por ello se conciba las instituciones como mero epifenómeno emanado de la multitud, como si le perteneciera *in toto*. La potencia da lugar en medio de sí a la *potestas*, esto es, como si la potestad fuera algo inserto en la propia estabilidad y tensión, afirmando y negando el poder colectivo, institucionalizándola y negándola a la vez.

## Conclusión

A lo largo de distintos capítulos de *La anomalía salvaje*, Negri cita la influencia de Macherey en la forma en que aquél lee a Spinoza (1993: 52, 115, 207, 221, 223, 350). El gran aporte de Macherey habría sido el de analizar minuciosamente y mostrar cómo la filosofía del holandés es completamente ajena a cualquier noción de dialéctica netamente deudora de una alfaguara burguesa. Precisamente en este sentido es que Negri intenta oponer una tradición de corte materialista, de la cual Spinoza sería uno de sus adalides, junto con Maquiavelo y Marx, a otra de tinte idealista constituida por la tríada “Hobbes-Rousseau-Hegel” (Negri, 1993: 240): el autor de la *Ética* recusaría cualquier noción de mediación para abocarse, antes bien, al estudio de las condiciones reales y materiales de la existencia, y de esto Macherey detentaría el honor de haberlo advertido por vez primera.

Ahora bien, en su recensión sobre la notable obra de Negri abocada a Spinoza, es de destacar que Macherey concluya con la siguiente reflexión:

“Sobre este punto Negri tiene, sin dudas, razón: no hay lugar para una dialéctica hegeliana, procedente de ese movimiento inmanente y continuo que transforma progresivamente la negación en negación de la negación, según la recurrencia de una teleología. ¿Pero hace falta concluir que un pensamiento de tipo spinozista debe, por ello, invalidar todo tipo de dialéctica? ¿Un pensamiento tal no constituiría más bien una incitación a reconsiderar el funcionamiento y el estatuto del proceso dialéctico, en vista de despejarlo de una concepción finalista?” (Macherey, 1992: 270).

Esto que menciona Macherey nos resulta de particular interés puesto que llama la atención sobre aquello que Negri parece haber desechado demasiado rápido: Macherey, aquel autor que, cual baliza, habría afirmado sin cesar la necesidad de pensar a Spinoza como un filósofo más allá de la dialéctica, parece, de pronto, convocarnos a la tarea, a primera vista condenada al fracaso y sin ningún tipo de futuro, de analizar cómo podría emparentarse la dialéctica con la filosofía spinoziana. Dicho en otras palabras: Macherey parecería instarnos a pensar de qué manera esas categorías tan escurridizas como lo son la dialéctica y la mediación podrían considerarse a la luz del edificio teórico spinoziano. Spinoza no ya averso a la categoría de dialéctica o de mediación. Macherey, ese filósofo que Negri mencionaba como el descubridor del antagonismo de Spinoza hacia cualquier tipo de mediación señalaría, en cambio, la imperiosa necesidad de seguir pensando esa categoría dentro del pensamiento de nuestro autor.

Hemos visto a lo largo del presente trabajo las tesis principales de una obra con especial vigor hasta hace un par de décadas atrás en los debates teórico-políticos: se trata de *Imperio*, de la pluma de Negri

(y en coautoría con Hardt). Por medio de la restitución de su argumento central basado en la identificación de una nueva soberanía eminentemente biopolítica de un agente, el imperio, no pasible de ser asimilable al Estado-nación, hemos querido identificar las coordenadas de aquellos aspectos que parecían tener una fuente de inspiración más profunda. El poder constituyente de una multitud creadora y emancipadora, que no recurre a ídolos trascendentes, compuesta de múltiples singularidades libres, es identificada por Negri y Hardt como el elemento que permitiría subvertir la dominación imperial y proponer otra forma alternativa de gobierno: la democracia radical. Esto, claro, tendría por corolario bregar por una estrategia de deserción de las instituciones para la constitución de formas de gobierno directo.

Ahora bien, precisamente hemos buscado sostener que gran parte de esta faz propositiva del sujeto de la multitud tendría a Spinoza como antecesor. Precisamente es en *La anomalía salvaje* que podemos encontrar el preludeo de aquellos planteos expuestos a cuenta de *Imperio*. Allí, la función mediadora del atributo es denostada, señalada como un residuo idealista de Spinoza y proscrita de su pensamiento consolidado. El reconocimiento de su filosofía como una filosofía de la constitución, exaltando la superioridad de la *potentia*, el presunto rechazo de cualquier elemento normativo al pensamiento de Spinoza redundaría en una concepción de su doctrina que exalta la acción política de la multitud en términos de mera resistencia.

Frente a esta posición hemos querido presentar una alternativa basada en una interpretación distinta respecto a los fundamentos ontológicos y sus consecuencias políticas. Así, *potestas* no sería ya un polo sometido a la potencia, en una relación de subordinación ontologizada, sino que sería la diferencia imaginaria de la *potentia*. La *potestas* recobraría el derecho de ciudadanía en la metafísica de Spinoza al portar un efecto de extrañamiento revelador al hombre de que, precisamente, el suyo es un entendimiento finito que concibe el poder como algo trascendente y arbitrario. La *potestas*, no ya desterrada a una región insular, puede entrar en una relación dinámica y no estática con la potencia, en un vínculo nunca sellado y definido, sino que siempre intercambiable, que le permite a la *potestas* tanto institucionalizar como negar a la *potentia*, que habilita, en última instancia, pensar otras formas de organización de la comunidad aquende a un régimen representativo que valore la verdadera y positiva dimensión de las instituciones para favorecer los valores virtuosos.

## Bibliografía

- Abdo Ferez, Cecilia: *Crimen y sí mismo*, Buenos Aires, Gorla, 2013.
- Balibar, Étienne: “Jus – Pactum – Lex. La constitution du sujet dans le Traité théologico-politique”, en *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018, pp. 337-383.
- : “Spinoza, l’anti-Orwell”, en *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, pp. 57-99.
- Bove, Laurent: *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Buenos Aires, Cruce Casa Editora, 2014.
- Cangi, Adrián y Pennisi, Ariel: “Spinoza libertario”, en Toni Negri, *Biocapitalismo: entre Spinoza y la constitución política del presente*, 2014, Buenos Aires, Quadrata, pp. 9-50.
- Caporali, Riccardo: *La fabbrica dell’imperium. Saggio su Spinoza*, Napoli, Liguori, 2000.
- Chau, Marilena: “Société et politique: les conflits au sein de la multitude”, en Riccardo Caporali, Vittorio Morfino & Stefano Visentin (eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine*, Cesena, Società Editricie “Il Ponte Vecchio”, 2007, pp. 129-144.
- Cristofolini, Paolo: “Popolo e moltitudine nel lessico político di Spinoza”, en Riccardo Caporali,

- Vittorio Morfino & Stefano Visentin (eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine*, Cesena, Società Editricie “Il Ponte Vecchio”, 2007, pp. 145-159.
- : “L’individuo, la giustizia, la concordia”, *Quaderni spinoziani*, 2005, Milano, n.º. 2, pp. 29-50.
- Curley, Edwin: “Glossary”, en Baruch Spinoza, *The collected works of Spinoza*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2016, pp. 613-665.
- Del Lucchesse, Filippo: “Sedizione e modernità”, en Vittorio Morfino & Francesco Piro (eds.), *Spinoza, resistenza e conflitto*. Milan, Ghibli, 2006, pp. 9-31.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1999.
- Field, Sandra.: “The state: Spinoza's institutional turn”, en Andre Santos Campos (ed.), *Spinoza: basic concepts*, Exeter, Imprint Academic, 2014, pp. 142-154
- : “Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri”, *Theoria*, 2012, v. 59, n.º. 131, pp. 21-40.
- Gueroult, M.: *Spinoza. Dieu (Éthique, 1)*, Paris, Aubier-Montagne, 1968.
- Hardt, M. & Negri, T.: *Multitud*, Barcelona, Debate, 2004.
- : *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Jaquet, Chantal: “L’actualité du Traité politique de Spinoza”, en Chantal Jaquet, Pascal Sévérac & Ariel Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 13-26.
- Macherey, Pierre: *Introduction à l’Éthique de Spinoza: La première partie – la nature des choses*, Paris, PUF, 2013.
- : *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l’histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992.
- Matheron, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2011.
- Mezzadra, Sandro.: “Italy, operaism and post-operaism”, en Immanuel Ness, *International encyclopedia of revolution and protest*, Oxford, Blackwell, 2009, pp. 1841-1845.
- Mouffe, Chantal: *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Negri, Toni: *El poder constituyente*, Madrid, Traficante de Sueños, 2015.
- : *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- : *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2000.
- : *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.
- Spinoza, Baruch.: *Tratado político*, Madrid, Alianza, 2010.
- : *Ética*, Madrid, Trotta, 2000.

## Resumen

En el presente artículo se intentará explicar la manera en que el pensamiento de Antonio Negri se ve influenciado por la filosofía de Spinoza. Para ello, se estudiará, en primer lugar, en qué sentido la obra *Imperio* (escrita con Michael Hardt) es deudora de una herencia spinoziana, para luego, en un segundo lugar, argumentar que los postulados de Negri en aquella obra se encuentran informados por la propia lectura realizada por el italiano del holandés, para, por último, explicar algunos corolarios políticos que se derivan de su particular lectura. En particular, se examina que la lectura de Negri de Spinoza busca enfatizar sobremanera la concepción del poder en términos de *potentia* (esto es, como

expresión de un sujeto político instituyente), la cual rechaza cualquier tipo de mediación para fundar un régimen político.

## **Palabras clave**

Spinoza - instituciones - Negri

## **Abstract**

The paper aims to explain the way that Antonio Negri's thought is influenced by Spinoza's philosophy. In order to do this, this paper will study, firstly, how the book *Empire* (written with Michael Hardt) is a debtor of an spinozian inheritance, to, secondly, elucidate that Negri's postulates in that book are informed by the reading that the italian made of the dutch, and, lastly, elucidate some political corolaries that can be derive from its reading. In particular, the article examines that Negri's reading aims to emphasize the conception of power in terms of *potentia* (that is, as an expression of an instituent political subject), that rejects any kind of mediation to establish a political regime.

## **Keywords**

Spinoza - institutions - Negri