


Étienne Balibar lector de Baruch Spinoza: La teoría del *conatus* como potencia emancipadora

Lucía Vinuesa
Universidad Nacional de Rosario ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ltl.88050>

Recibido: 12/04/2023 • Aceptado: 09/08/2023

ESP Resumen: Dentro del spinozismo francés, la lectura que ofrece Étienne Balibar se destaca por su matiz fuertemente político y su contribución a una filosofía de la política crítica del pensamiento filosófico político. Este artículo aborda los textos que Balibar destina a la obra de Baruch Spinoza con el objetivo de vislumbrar el modo en que el filósofo neerlandés abona a una teoría de la política sobre las bases de una ontología transindividual, de la democratización, del *conatus* emancipador, de la ambivalencia propia de las masas y las formas de relación con el Estado.

Palabras claves: Spinozismo, emancipación, democratización, transindividualidad.

ENG Étienne Balibar reader of Baruch Spinoza: The theory of the *conatus* as an emancipatory potency

Abstract: Within contemporary Spinozism, the reading offered by Étienne Balibar stands out for its strongly political nuance and its contribution to a philosophy of politics that is critical of political philosophical thought. This article deals with the texts that Balibar devotes to the work of Baruch Spinoza with the aim of glimpsing the way in which the Dutch philosopher contributes to a theory of politics based on a transindividual ontology, democratisation, the emancipatory *conatus*, the ambivalence of the masses and the forms of relationship with the State.

Key words: Spinozism, emancipation, Democratisation, Transindividuality.

Sumario: Hacia una teoría política del *conatus*. La ambivalencia de las masas y la democratización a partir de Spinoza. Reflexiones finales. Referencias bibliográficas

Cómo citar: Vinuesa, Lucía (2024). Etienne Balibar lector de Baruch Spinoza: La teoría del *conatus* como potencia emancipadora. *Las Torres de Lucca* 13(1), 21-30. <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.88050>

Étienne Balibar fue un discípulo de Louis Althusser que permaneció bajo la órbita del marxismo hasta la década de 1980, momento en el que, sin abandonarlo del todo, y acompañado del pensamiento de Baruch Spinoza, emprende una relectura del liberalismo político (Hewlet, 2010; Tosel, 2015). En ese momento, asistimos a un *giro* en su producción tras la incorporación de nuevos problemas, como la pregunta por la autonomía de la política, en el marco del *Centre de Recherche* que motorizaron Nancy y Lacoue-Labarthe (1981, 1982), la cuestión del sujeto, la *Declaración de los derechos del Hombre y del ciudadano* como enunciado universal aún pertinente para pensar las formas de sujeción y de ciudadanía, la política como transformación, el problema de las fronteras, la inmigración, las razas, las clases, las figuras de ciudadanía supranacional, entre otras. En este marco, la filosofía de Karl Marx y, a partir de él, la filosofía de Baruch Spinoza son centrales en la medida en que son objeto de estudio de Balibar y, a su vez, son la base en la que se apoya para pensar la política y desde la que construyó su proyecto de refundación de una ontología política.

La producción de Balibar, específicamente como lector de Spinoza, forma parte de los nuevos debates que nutren, en la filosofía política, un nuevo *Spinoza renaissance* (Tatián, 2011), a partir de la alianza entre el spinozismo y el marxismo (Montag y Stolze, 1997)¹ y del resurgimiento del spinozismo francés a finales de la década de 1960 (Vinciguerra, 2009). Esta nueva ola spinozista fue sensible a las reflexiones políticas en los medios filosóficos parisinos que siguieron a los acontecimientos de 1968, y estuvo próxima a los diferentes movimientos radicales de izquierda. El spinozismo se convirtió así en una formidable herramienta conceptual para la elaboración de una antropología política inspirada en Marx. Es en el seno de esta matriz compartida, que podemos calificar de marxista, en un sentido que se ha ido ampliando con el tiempo, donde han podido desarrollarse spinozismos a veces muy diferentes. Esta matriz permitió la elaboración de instrumentos teóricos para un trabajo crítico sobre problemáticas contemporáneas, motivo por el cual designar como spinozista a un pensamiento no refiere solo al estudio del filósofo holandés sino a un ejercicio singular de la reflexión intelectual.

Ahora bien, en el contexto de la llamada crisis del marxismo en el que surgen nuevos problemas políticos producto de la globalización, se da un paso de la búsqueda de “Spinoza antes que Marx,” es decir, a Spinoza como precursor de Marx que caracterizó al spinozismo de la década de 1960, a “Spinoza luego de Marx.” Siguiendo a Vinciguerra (2009), podemos afirmar que Balibar fue quien mejor supo situarse en este cambio de perspectiva interrogando a Spinoza menos para encontrar en él un marxismo que para pensar de nuevo los principios antropológicos y políticos de conceptos como el de identidad y el de individuo, e introducir la noción de *transindividual*. En este marco, la puesta en cuestión del carácter sustancial concedido típicamente a la noción de individuo se presenta como el resultado de una atmósfera que cuestiona también la esencia paradójica de la democracia.

Por otro lado, y en relación a lo descrito, podemos pensar que Spinoza funciona en Balibar al modo de un “inconsciente teórico,” como sugiere Pierre Macherey (1992) en relación al pensamiento contemporáneo. Resulta interesante inscribir a Balibar en el arco con el que Mariana de Gainza (2020) presenta la lectura spinozista de Marilena Chauí. Dentro de este arco que reúne al spinozismo contemporáneo nos encontramos con lecturas en torno al nombre de Spinoza, aquel que “condensa, obsesiona, acecha, condiciona; algo que orienta las opciones intelectuales y compromisos prácticos, que otorga una forma peculiar a inquietudes que son simultáneamente ético-políticas y teóricas” (p. 9). Si quisiéramos distribuir las dentro de este espectro, la autora sugiere preguntarse en qué grado esa acechanza es asumida, o bien, cuál es el tipo de relación que determinado pensamiento asume con el de Spinoza. Es este modo el que resulta especialmente sugestivo para analizar el vínculo entre Balibar y el spinozismo, aquel pensamiento “en Spinoza” en el que este, antes que un objeto al que se “dirige el pensamiento para examinarlo, constituye una suerte de *elemento especulativo*, un terreno, suelo, o medio, en el cual se piensa” (p. 10).

Ahora bien, entre las grandes lecturas contemporáneas de Spinoza, como es la de Martial Guerault, Gilles Deleuze, Pierre Macherey, Antonio Negri, la propia Marilena Chauí, entre otros, la particularidad del modo en que Balibar lee a Spinoza es que lo hace en una clave manifiestamente política, aborda una obra filosófica clásica bajo la guía de la dimensión política de la misma. Concibe el *Tratado Teológico-político* como un manifiesto político, un libro militante, que logra conciliar virtuosamente dos tesis tradicionalmente contrapuestas: la libertad del individuo y la soberanía absoluta del Estado. Y del *Tratado político* Balibar destaca el modo en que Spinoza asume el punto de vista de las masas o la multitud para definir el carácter de un régimen político. Finalmente, la *Ética* se constituye en la fuente de una antropología política desde la cual compone una ontología *transindividual*. A su vez, el ejercicio de relectura de la obra de Spinoza tiene efectos en la producción filosófica y política de Balibar, como ocurre con el concepto de la *igual libertad* y la relación entre el ciudadano y el sujeto para pensar la emancipación.

A lo largo de estas páginas, recuperamos las lecturas que Balibar realizó de Spinoza con el objeto de vislumbrar el modo en que el autor hace del pensamiento spinozista una crítica a la filosofía política para re-pensar la emancipación, la relación entre la democracia, el Estado y las masas, y resignificar, desde una perspectiva crítica y democrática radical, categorías que en la teoría política suelen asociarse al ideario

¹ Resulta interesante que Warren Montag y Ted Stolze (1997), en el libro que recupera trabajos de G Deleuze, E Giancotti, A Tosel, A Matheron, P Moreau, y el propio Balibar, entre otros, destacan la importancia de Spinoza no como una figura histórica que puede ser capturada de una vez y para siempre, ni un espejo en el que sucesivas generaciones ven reflejados sus respectivos dilemas; la filosofía de Spinoza se destaca porque no termina nunca de cerrarse en sí misma. Nunca es estrictamente identificable con un conjunto de proposiciones o argumentos que permitan categorizar de una vez y para siempre como materialista o racionalista. Es una filosofía que se caracteriza por su inextinguible productividad. Argumento similar expone Balibar en *La filosofía de Marx*, la paradoja que afirma que no hay ni habrá filosofía marxista, en cambio la importancia de Marx para la filosofía es más grande que nunca (p. 5) y que su filosofía, la de Marx, debe buscarse en la totalidad abierta de sus escritos (p. 9).

liberal. Para ello, nos valdremos de dos vías principales. La primera de ellas es el análisis de la noción de *conatus* que remite a la esencia del ser y a la pregunta de qué es el hombre. Las proposiciones clave que definen al *conatus* las encontramos en la *Ética* III. Desde las primeras proposiciones comprendemos que todos los aspectos de la vida afectiva reenvían, en última instancia, a una potencia fundamental de existir y de actuar, designada bajo el término de *conatus*, que corresponde a una verdadera fuerza natural y vital, a partir de la cual todas las cosas, no solamente los hombres, así como todos los comportamientos ligados a esas cosas, encuentran su *razón de ser*. Esta potencia constituye la fuente de la cual emanan todos los afectos, que al mismo tiempo los realiza en modos variados (Macherey, 1995, p. 71). El hombre es, entonces, esencia actuante determinado por otras causas eficientes y participa de la potencia universal de la naturaleza. Desde el punto de vista del *conatus* spinozista, como veremos en mayor detalle en las páginas que siguen, estamos en las antípodas de un pensamiento del hombre como individuo racional o mónada. La segunda vía es el término político de lo *transindividual*, que Balibar recupera de Gilbert Simondon (2011), para pensar desde Spinoza las formas de individuación a partir de los modos de relación. Así, Balibar nos sitúa, junto a Spinoza, en una ontología naturalista, de la relación y de la comunicación.

Como veremos a lo largo de los apartados siguientes, la puesta en cuestión del individualismo a partir de una teoría del *conatus* y el carácter aporético de las masas nos permiten concluir en una filosofía *transindividual* y en una democracia como *tendencia* antes que como régimen. En pocas palabras, podemos decir que parte de la re-lectura balibariana del liberalismo político lejos de restringirse a cuestionar al individualismo como punto de partida y de llegada, nos permite pensar la dialéctica sujeto-ciudadano, desde una ontología de la *transindividualidad*, y del *devenir necesario* para comprender por qué se entiende la emancipación como resultado de una ciudadanía trabajada desde un *conatus* emancipador y es este recorrido el que quisiéramos reflejar en las páginas que siguen.

Hacia una teoría política del *conatus*

Una primera aproximación a la lectura política de la noción de *conatus* se relaciona con el modo en que el autor la hilvana la categoría de emancipación con la relación entre el ciudadano y el sujeto en el prólogo del Volumen 1 de *Ciudadano Sujeto*. Balibar sitúa el *conatus* de emancipación en la discusión acerca de la cuestión del sujeto², en su relación con el ciudadano. Esta relación, en los términos del autor, no puede concebirse como lineal o en el sentido de una transformación teleológica, ya que la forma de la *Aufhebung* dialéctica, sea hegeliana o marxista, es, antes que una *explicación*, una *interpretación*. El gran “relevo” del sujeto por el ciudadano se caracterizaría a la vez por su *irreversibilidad* y su *incompletitud*, lo cual implica que se trata de un proceso inacabado, precario e insuficiente. Es en esta precariedad e insuficiencia donde creemos radica la potencia del *conatus* emancipador.

[Proponía que el] *subjectus* cuya subjetivación vertical es puesta en cuestión por la ciudadanía de los ciudadanos no cesa de “volver” a su seno, no solamente por el hecho de que las modalidades de sujeción son múltiples, tenaces, plásticas, irreductibles a un modelo o institución única, sino por el hecho de que [...] la ciudadanía es una “relación doble” en la cual los ciudadanos se relacionan entre ellos según dos modalidades simultáneas, de las cuales una afirma su soberanía colectiva (y así pues, [...], transfiere la soberanía a un “sujeto” en lugar de no abolirla), mientras que la otra individualiza su obediencia a la norma del poder político, construyendo al mismo tiempo los modelos de su “identidad” y su “subjetividad” (incluidas, desde luego, en las formas de la desobediencia y la transgresión) (2013, pp. 14-15).

Ahora bien, este postulado que concluye en una dialéctica entre el sujeto y la ciudadanía a partir del *conatus* emancipador exige considerar las complejidades en torno a esta categoría, así como la ambivalencia propia de las masas. Recordemos que el *conatus* aparece en Spinoza como un principio ontológico y como respuesta a la antigua pregunta de qué es el hombre. En la proposición 6 de la *Ética*³ III, Spinoza afirma que “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser.” Es uno de los conceptos centrales dentro del spinozismo mediante los cuales se intenta ligar la perspectiva de la eternidad y la de la duración, o existencia histórica, y expresa la identificación entre “esencia” y “potencia.” En efecto, en la proposición siguiente Spinoza apunta que el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma. En base a esta esencia de una cosa cualquiera, se

² Pregunta de J. L. Nancy, “¿Quién viene después del sujeto?”, respuestas de: Badiou, Balibar, Blanchot, Borh-Jacobsen, Cortine, Deleuze, Descombes, Granel, Henry, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Marion, Rancière aparecieron en *Cahiers Confrontation*, cahier 20, Aubier, 1989. La pregunta de Nancy, con el ánimo de los debates y los cuestionamientos del siglo XVIII, permitía a la vez destacar un momento teórico y desplazar las formulaciones heredadas de una disputa obsesiva. La “crítica de las filosofías del sujeto” (o más precisamente, del sujeto originario, relacionada con una línea ideal que reúne los enunciados de Descartes, Kant y Husserl) había constituido el punto de encuentro (pero también de fricción) entre los discursos relacionados con una deconstrucción fenomenológica (o postfenomenológica) de la “metafísica” del fundamento, un “descentramiento” estructuralista de los datos inmediatos de la conciencia y de una crítica marxista, freudiana, nietzscheana de las “ilusiones” que recubren su pretensión de verdad. Pero, por su enunciado paradójico (“¿quién viene después del sujeto?”), Nancy evita las tentaciones de reemplazar un “paradigma” por otro (o una “positividad” por otra), creyendo que ha llegado el momento de celebrar el enterramiento y el nacimiento, y de pasar linealmente de una filosofía “del sujeto” a una filosofía “sin sujeto.”

³ En las ocasiones en que utilicemos una cita de alguna de estas fuentes spinozistas, tomaremos las siguientes ediciones y traducciones: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Vidal Peña, editorial ORBIS ([1677] 1983), Tratado teológico-político, traducción de Atiliano Domínguez, editorial Altaya ([1670] 1997) y el *Tratado político*, traducción de Atiliano Domínguez, editorial Madrid ([1677] 1986). A su vez, de aquí en adelante, para nombrar al *Tratado teológico-político* utilizaremos las siglas *TTP*, y para el *Tratado político*, *TP*.

siguen de ella “necesariamente” ciertas cosas a partir de su determinada naturaleza; “por ello, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo —eso es, la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser—no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma (Demostración de la Proposición 7).

Por otro lado, respecto al hombre, en la parte III, se define a partir de su esencia que no es otra que el deseo. Como explica Marilena Chaui, “el ser humano es un *conatus* y es por el *conatus* porque él es parte de la Naturaleza o parte de la potencia infinita de la sustancia” (2000, p. 117). Al definirse de este modo al ser humano, comprendemos que los individuos singulares son *conatus*, o sea, una fuerza interna que unifica todas sus operaciones y acciones por las que permanecen en la existencia. Las consecuencias de esta definición del hombre implican que el ser humano no es la realización particular de una esencia universal o de una “naturaleza humana,” es una singularidad individual por su propia esencia. Asimismo, el *conatus* no es una tendencia virtual o potencial, es siempre en acto, es una fuerza en acción. La esencia singular es su actividad, sus acciones y operaciones las realiza para mantenerse en la existencia, y no importa considerarlas como buenas o malas, irracionales o racionales.

El deseo, al ser la esencia del hombre singular en tanto determinado a hacer algo, no solo conlleva pensarlo como una causa que produce efectos, sino que esta determinación a hacer alguna cosa no es señal de ausencia de libertad. No somos “tomados” por nuestros deseos, el deseo es productor, libera antes que esclavizar. El deseo es “esencialmente positivo” y es de carácter *transindividual* en el sentido en que deseamos el bien de otros como función de mi propio bien. Ninguna individualidad está ligada a otra de una manera posterior o exterior, la idea de procesos de individualización aislados unos de otros es impensable. Entre la *Ética* III y la IV comprendemos que el *conatus* de cada esencia, por el cual ella se afirma, implica a la vez una resistencia a su destrucción por otras cosas contrarias y una combinación o coalición con otras cosas similares contra la adversidad. Toda alteridad es, en cierto sentido, una amenaza, pero contra esta amenaza no hay otro recurso que la alteridad (Balibar, [1993] 2018, p. 203). En el campo histórico y en el político, el *conatus* se llama “derecho natural” de cada cosa, y la crítica simultánea del individualismo y el organicismo se expresa en la doble demostración fundamental: la autonomía o la potencia de los individuos no está reducida, sino que se acrecienta, por la constitución de la sociedad civil o del Estado.

Las relaciones sociales también deben imaginarse como relaciones tanto ideológicas (de almas) como físicas (de cuerpos) que tienen una exacta correlación entre sí y que expresan el mismo deseo de autopreservación por parte del individuo, sea ese deseo compatible o no con los deseos de otros individuos y complejos de individuos (como la nación o el Estado) (Balibar, [1996] 2011, p. 124).

Para que los hombres se aboquen a un bien común, este debe ser, para cada hombre, un objeto de amor en su imaginación. Una ciudad está bien constituida cuando se apoya en la “economía psíquica” que es muy poderosa y muy inestable a partir de lo que Spinoza, en la tercera parte de la *Ética*, llama “la imitación de los afectos” [*imitatio affectum*]⁴. Cuando la masa es por completo activa (es decir, está perfectamente instituida), entonces el Estado ha logrado lo que para Spinoza es lo absoluto del poder, estabilidad interna, que aproxima “una suerte de eternidad” en términos humanos. Pero este concepto con claridad responde a un “esfuerzo” (una tendencia) más que a un estado estático. Esa es la razón por la cual, de manera paradójica, el hecho de que el *Tratado político* permanezca incompleto tenga una ventaja teórica: en lugar de una teoría de la democracia, lo que tenemos es una teoría de la *democratización*, lo cual es válido para todos los regímenes (Balibar, [1996] 2011, p. 138).

El *conatus* no es, propiamente hablando, una cosa o una fuerza cuantificable a partir de la cual toda la realidad puede ser determinada y fijada, sino que señala la presencia, en todas las cosas, de una potencia que, siempre *en acto*, es inseparable de la potencia de su actualización. En el lugar de las alternativas esencialistas, Spinoza ubica una analítica del deseo y de las pasiones, de sus formas múltiples, alineada en torno a la polaridad de la actividad y la pasividad. A su vez, la naturaleza en Spinoza es también historia. Una historia sin propósito⁵ pero que no carece de un proceso, o de un movimiento de transformación, solo que ninguna transformación particular se “garantiza” en ningún momento.

Hasta aquí presentamos al *conatus* spinozista poniendo de manifiesto su ser inmanente, ilimitado (es decir, de duración indefinida), su carácter indestructible, y cómo se da el paso entre la inadecuación-pasión y la adecuación que da lugar al conocimiento y a la acción no sometida a fuerzas externas, y a partir de aquí, cómo se comprende el carácter político de la ética en Spinoza. Ahora bien, para conocer la forma histórica y política del *conatus* que hasta aquí vimos en el plano ontológico, se requiere un conocimiento de la experiencia histórica y de las configuraciones posibles. Como hemos sugerido, Balibar expone claramente la relación entre la ontología y la política o entre la filosofía y el pensamiento político de Spinoza, de un modo tal de intercalar el análisis de uno y otro; el conocimiento de la experiencia histórica ilumina el conocimiento de la naturaleza humana y la analítica de las pasiones permite comprender la fluctuación de las masas.

⁴ En “Spinoza, l’anti-Orwell”, Balibar define la constitución de la individualidad y la de la multitud en el imaginario como un mismo y único problema, un mismo proceso que es el de la imitación afectiva. Por este motivo, afirma que no es abusivo sostener que el objeto de análisis spinozista es un sistema de relaciones sociales o de relaciones de masa que podemos llamar imaginación, cuyo ejemplo concreto, o su forma histórica singular, estuvo siempre constituida para Spinoza por la religión (y la moral) ([1985] 1997, p. 89).

⁵ Tomemos para ilustrar este punto, dos citas del Apéndice de la Parte I de la *Ética*: “la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas,” y, unas líneas después: “las cosas de la naturaleza acontecen todas con una necesidad eterna y una suprema perfección” ([1677] 1983, p. 92).

Al analizar todas las configuraciones históricas posibles de la “dialéctica” entre la razón y la pasión que estructura la vida de la ciudad, llegamos a conocer la naturaleza humana en sí misma –y, de ese modo, la naturaleza en general. Pero la política es la piedra de toque del conocimiento histórico. Por lo tanto, si conocemos la política de manera racional (de manera tan racional como conocemos la matemática), entonces conocemos a Dios, pues Dios concebido de manera adecuada es idéntico a la multiplicidad de poderes naturales (Balibar, [1996] 2011, p. 140).

Entre una serie de proposiciones de la *Ética* III (prop. 29 a 35) y de la *Ética* IV (prop. 18 a 31), Balibar ([1996] 2011) reconstruye los “fundamentos del Estado” spinozistas. Estos fundamentos deben comprenderse con base, por un lado, en la implicación recíproca de la filosofía y la política (tesis principal de la lectura de Balibar sobre la teoría política de Spinoza). Por otro lado, en la ontología spinozista que supone una continuidad entre la sociabilidad individual y la de la institución, o bien, desplaza la alternativa propia de la filosofía clásica y contractualista entre “naturaleza” e “institución.” La antropología política spinozista queda demostrada en la *Ética* IV: el lazo que une a los hombres es el de una necesidad recíproca y de intercambios (no solo de propiedad), y, siguiendo la proposición 37, “El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios.” En la demostración de esta proposición, Spinoza explica que los hombres, en cuanto viven bajo la guía de la razón, son lo más útil que hay para el hombre. Así, se comprende la relación entre lo que es bueno para los hombres (estar con otros seres humanos) y el modo en que se accede a lo que es bueno por la guía de la razón. Del escolio I de la proposición 37, conocemos la relación entre la razón, el bien común y el Estado: “la virtud propiamente humana es el Deseo de disfrutar en común del Bien común.” ¿Cómo lo fundamenta Spinoza? A través de la “imitación afectiva” de la *Ética* III, en donde demuestra que “cada uno desea que los otros vivan según su índole” y, como ya expusimos, de la *Ética* IV, a través del conocimiento, “racionalidad de la sociedad” como constitución del Bien común (desarrollado en las proposiciones 35 y 36), y, “nada es más útil para un hombre que otro hombre.” Lo cual no se da sin tensiones y conflictos, y, de lo cual es testimonio tanto el *Tratado Teológico Político*⁶, como el *Tratado político* y la trama pasional, la fluctuación de ánimos, que vemos en la *Ética* III y en algunas proposiciones de la parte IV. Pero el énfasis de esta parte de la *Ética* está en la potencia de la razón en el sentido de permitir un máximo de libertad, de amistad y de equidad en el Estado.

[las proposiciones 18 a la 31 de la parte IV] preparan esta demostración evidenciando que el principio mismo de la Razón natural (su “recomendación”) entraña para cada individuo a la vez la necesidad de conservar su propio ser por un esfuerzo constante (*conatus*) y el de componer con otros individuos de igual naturaleza un individuo más potente, para equilibrar las “causas exteriores opuestas a su naturaleza”. Concretamente, estas dos necesidades, no hacen más que una y derivan al mismo tiempo de la esencia del hombre que es el deseo de perseverar en la existencia (III, proposiciones 6 a la 9). Spinoza concluye de esto lo absurdo de las doctrinas que quisieron oponer individualismo y sociabilidad como la inmoralidad y la moralidad. Pero esta demostración obtiene toda su validez del hecho de que los hombres son individuos naturales, “cosas singulares”, de potencia limitada, como existen infinidad de otros en la naturaleza... (Balibar, [1996] 2011, p. 100).

En esa cita, encontramos dos elementos sustanciales del spinozismo en Balibar: la ontología *transindividual* que se desprende de la alternativa al individualismo, y el lugar de la instancia estatal como organización común institucional, que el autor ubica como mediación entre la potencia de las masas y el Estado. Esta elección de la instancia estatal que no se escinde de las masas, ni de su trama afectiva, es una marca en la teoría de la política balibariana. A su vez, entre la parte III y la IV de la *Ética*, Balibar señala algunas tesis más complejas que, naturalmente, tienen consecuencias en la definición de *conatus*, pero también en cómo concibe el *conatus* emancipador que trabaja la relación dialéctica sujeto-ciudadano. Efectivamente, los hombres, como todos los individuos naturales, tienen interés en “acordar” entre ellos, en la misma medida en que tienen interés en conservarse. Es la experiencia y el razonamiento lo que demuestra esta necesidad de la sociedad. La razón es parte de la naturaleza humana (no se impone desde el exterior); pero, y esta salvedad es fundamental, la razón no define exclusivamente a la naturaleza humana (ya que concierne a la naturaleza en general), ni la define totalmente (el deseo humano implica esencialmente otros modos opuestos: los afectos pasionales que hacen que los hombres no se conduzcan por la razón sino por la pulsión). Entonces, tenemos mecanismos pasionales que expresan la potencia del individuo para conservarse, y también los

⁶ En relación al *TTP*, el naturalismo spinozista y la historia, Balibar argumenta que un naturalismo “bastante radical” no priva a la noción de historia de su significado y para ello pone de ejemplo al *TTP* en donde la “naturaleza” es una manera nueva de pensar la historia, según un método de explicación racional que apunta a la explicación por las causas. “Al respecto, no sería abusivo decir que, en el *TTP*, conocer a ‘Dios’ de manera adecuada, es esencialmente conocer la historia de manera incluso immanente” ([1996] 2011, p. 54). El lenguaje teórico naturalista debe, insiste Balibar, traducirse a cada instante en el de una teoría de la historia, lo cual se ve claro cuando Spinoza desplaza la cuestión tradicional de la comparación de los regímenes políticos hacia la tendencia democrática inherente a todo orden social. Pero también cuando analiza el origen de la nación para ver allí la singularidad de un grupo constituido en la historia. “El relato histórico es fundamentalmente una práctica social de escritura que toma sus elementos de la imaginación de la masa, y que tiende recíprocamente a producir un efecto sobre ésta (...) por esto, la ciencia histórica debe ser de segundo grado, Spinoza dice ‘historia crítica’ aquella que toma a la vez por objeto el encadenamiento necesario de los hechos, en la medida en la que se lo pueda reconstituir, y la manera en la cual los actores históricos, inconscientes de la mayoría de las causas que los afectan, imaginan el ‘sentido’ de su historia” (Balibar, [1996] 2011, p. 55). Spinoza se convierte en historiador al tomar como objeto la relación entre la manera en la cual sus contemporáneos perciben su propia historia y el modelo de interpretación por excelencia, el relato de la Humanidad que constituyen las Sagradas Escrituras. Aquí se superpone la historia con las representaciones imaginarias, o la historia es las representaciones imaginarias que podemos plasmar de las “pasiones del cuerpo social” (esta expresión es de Matheron, que recupera Balibar).

que no la expresan, los que no logran dominar las causas exteriores, a la inversa: expresan la sumisión relativa a ellas. No interviene aquí un conocimiento adecuado que el hombre puede adquirir para su utilidad propia. Con lo cual, comprendemos que la vida pasional de los hombres resulta exactamente igual a la razón en su esfuerzo por perseverar en la existencia, la vida pasional expresa un modo igualmente natural, pero “inadecuado” del Deseo humano. Las pasiones, que son causas de conflictos permanentes entre los hombres, causas también del miedo, de la sumisión y de la servidumbre, no solo no representan la antítesis de la sociabilidad del hombre, sino que constituyen una de las dos “génesis” o “producción” de la sociedad; una estaría dada por la guía de la razón y el conocimiento adecuado, la otra, por las pasiones.

A partir de lo expuesto, se comprende que en la génesis de la sociedad se encuentra tanto la vida pasional, con sus tensiones propias, y la razón. En la génesis pasional, la imitación afectiva [*affectum imitatio*], de la proposición 27 de la parte III, funciona como un proceso de identificación imaginaria que actúa en el reconocimiento mutuo de los individuos tanto como en la formación de la “multitud” como el agregado inestable de pasiones individuales. La imitación afectiva explica que los hombres, si bien tienen la misma naturaleza, no son “semejantes”, sino que *devienen* semejantes, devenir que no se da sin conflictos. De la ambición que el otro ame u odie lo que yo amo u odio, se constituye la imaginación de un bien común, pero también de un mal, o del huir en común (Balibar, [1996] 2011, p. 103). Por estas dos cadenas demostrativas, como las llama Balibar, se pueden comprender los “fundamentos del Estado”, como una misma relación que es a la vez *imaginaria y racional*.

La sociabilidad es así pues la unidad de una conveniencia real y de una ambivalencia imaginaria que producen, la una y la otra, efectos reales. O también: la unidad de los contrarios (identidad racional y variabilidad pasional, pero también singularidad irreductible de los individuos y “similitud” de los comportamientos humanos), no es otra cosa que lo que nosotros llamamos sociedad (Balibar, [1996] 2011, p. 104).

Ahora bien, para que la unidad funcione es necesario un poder que polarice los afectos de los individuos y dirija sus movimientos de amor y odio definiendo el bien y el mal común. Es decir, es necesario que la sociedad sea también un Estado (*civitas*), con lo cual sociedad y Estado no designan más que una única realidad. Los hombres, en esta clave, no son “originariamente” sociables pero están siempre ya socializados. El Estado no es contrario a la naturaleza ni pura realización de la razón, junto a la sociedad constituyen una única relación que es a la vez imaginaria y racional en la que se expresa la singularidad natural de los individuos humanos.

La ambivalencia de las masas y la democratización a partir de Spinoza

En *La crainte des masses*, específicamente en “Spinoza, l’anti-Orwell”, Balibar presenta las masas [*multitudo*] como vía de ingreso al pensamiento político spinoziano. Como hemos indicado, el pensamiento político de Spinoza es inescindible de su ontología. Por este motivo, Balibar recorre el *TTP*, el *TP* y, en paralelo, la *Ética*, y su analítica de las pasiones, con especial atención a la singularidad del modo en que Spinoza adopta el punto de vista de las masas en relación al Estado y al régimen político. A pesar de que Spinoza no será el único en pensar el problema de los movimientos de masas y el Estado, lo que vuelve a su pensamiento anómalo para su época es que las masas se constituyen como el problema central, es decir, no es la constitución del Estado, del orden, que reduce la existencia de los movimientos de masas a una naturaleza previa o al horizonte amenazante, sino que busca una explicación de sus causas y de su lógica propia (Balibar, [1985] 1997, p. 59). Warren Montag (2005), siguiendo en este punto a Antonio Negri, insiste en el hecho de la inexistencia en la filosofía moderna de un léxico acorde al proyecto spinozista en relación al concepto de multitud y de masas. En términos del autor, la anomalía de Spinoza no sería únicamente el haber adoptado el punto de vista de las masas, como sugiere Balibar, sino el hecho de que lo hizo desde un realismo cuyas consecuencias “sólo llega a aceptar con dificultad y nunca completamente” (Montag, 2005, p. 106).

De acuerdo a Negri (1993), en Spinoza la multitud se hace Estado y toda solución jurídica e idealista del problema es eliminada: “Constitución y producción son los elementos de un tejido sobre el cual se construye la experiencia de las masas y del porvenir. Bajo la forma de la igualdad radical impuesta por el ateísmo” (p. 15). En estos términos, la anomalía de Spinoza remite a la relación contradictoria que su metafísica mantiene con el nuevo orden de producción capitalista, esta se convierte en salvaje en tanto expresión radical de una transgresión histórica de todo ordenamiento que no esté libremente constituido por las masas, “posición de un horizonte de libertad que sólo es definible como horizonte de liberación” (Negri, 1993, p. 16). En cierto modo, Negri homologa transgresión a libertad, mientras que Balibar (1997) insiste en el carácter intrínsecamente ambivalente de la multitud. Esa ambivalencia, es una marca de distinción respecto a sus contemporáneos, como es el caso de Antonio Negri quien, como sabemos, tiene respecto a la multitud una mirada exclusivamente “positiva,” para el italiano sería propio de la multitud asumir un carácter emancipador, democrático e instituyente *per se*, sin considerar los reveses reaccionarios que producen, en ocasiones, las mismas masas.

En Spinoza, la masa, o mejor aún, las masas, se convierten en un objeto teórico explícito, porque son, en definitiva, sus diferentes modos de existencia, según las coyunturas y según las economías o los regímenes pasionales, los que determinan las posibilidades de orientar una práctica política hacia tal o cual resultado (Balibar, 1997, p. 59)⁷.

⁷ Traducción propia.

La “ambivalencia” de las masas, la que se relaciona con el doble genitivo del “miedo de las masas”, “Es el miedo de las masas. Pero también el miedo que inspiran a cualquiera que se encuentre en posición de gobernar o actuar políticamente, y por tanto al Estado como tal” (Balibar, [1985] 1997, p. 60)⁸. Al tratarse de un miedo recíproco, entonces, debe comprenderse cómo puede este equilibrarse y dar lugar a fuerzas más constructivas (las del amor, la admiración, la devoción, y las de la utilidad común), o bien, por el contrario, llegar a amenazar de disolución al cuerpo social. Todo el esfuerzo de Spinoza, especialmente en el *TTP*, se dirige a orientar esta vida, individual y colectiva, hacia la potencia del actuar, de las pasiones alegres, y de reducir en lo posible el imperio de la tristeza, del miedo y del odio, aunque esto no sea fácilmente deducible ni carezca de ambivalencias. Principalmente, el carácter ambivalente de Spinoza respecto a las masas, puede trazarse en la contraposición entre la búsqueda de neutralizar las pasiones antagonistas, esencialmente las religiosas motivo de divergencias inevitables de opinión y que convierten al amor en odio mutuo, y la reducción de las masas como forma de existencia social. Esta búsqueda pareciera conducir a una modalidad de obediencia a la ley. Aquí Balibar se remonta no solo al *TTP*, sino a la parte IV de la *Ética* en la proposición 73, y se pregunta si ello daría pie a incluir a Spinoza entre los teóricos clásicos de la servidumbre voluntaria.

Es interesante recordar la diferencia terminológica con la que se suele referir a las masas. Por un lado, el *vulgus*, de connotación epistemológica: la masa ignorante; por el otro, la *plebs*, que tiene una connotación socio-política: es la masa del pueblo por oposición a los gobernantes, o sea, sus inferiores, ambas tienen una connotación negativa. En el *TTP*, aparece la *multitudo* que representa la unidad de los dos aspectos e interviene en tres puntos estratégicos. En el Prefacio, hay un análisis del mecanismo de la superstición popular (de un sistema o de un aparato político e ideológico de control del pensamiento), y Spinoza cita allí a Curcio “no hay medio más eficaz que la superstición para dirigir las muchedumbres.” Luego, estas primeras indicaciones son confirmadas en la descripción del Estado de los hebreos y con las referencias a la historia “catastrófica” de la monarquía inglesa. Y allí Balibar recupera la cita “los hombres combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación”

Se trata de una tesis suprema, por parte de Spinoza, ya que esta inversión del conatus natural de los individuos llega a concretar, en el frenesí de los movimientos de masas, el deseo de su propia muerte, de su autodestrucción. En efecto, debemos vincular a este extremo, donde la naturaleza parece contradecirse como instinto de conservación, el verdadero círculo de la muerte descrito más tarde por Spinoza cuando analiza la cadena de monarquías tiránicas y revoluciones populares (Balibar, [1985] 1997, p. 69).

¿Qué pasa entonces con las masas en Spinoza? Sabemos que no se trata de la amenaza interna hobbesiana de la guerra de todos contra todos, es decir, no está pensando en un problema de carácter antropológico esencialista. La negatividad que introducen las masas no es la antítesis del estado de derecho, sino la consecuencia extrema de su propia historia, el efecto de inversión del deseo humano que conlleva sus antagonismos inmanentes, en condiciones determinadas (Balibar, [1985] 1997, p. 70). Estamos en las antípodas de Hobbes, y Balibar sostiene que no puede pensarse a Spinoza como un teórico contractualista. Incluso, la teoría contractual que expone Spinoza en el capítulo XVI del *TTP*, tiene una función propiamente dialéctica⁹. El mismo sistema de causas que explica la estabilidad del Estado hebreo, también da cuenta de su ruina progresiva y total. Esta ruina no se entiende como una “autovenganza,” una verdadera explicación debe buscarse en la propia historia del pueblo hebreo, en la evolución de sus instituciones. Aquí se comprende que el concepto de la *multitudo* deviene el concepto por excelencia, que hace pasar el pensamiento político de Spinoza de la abstracción a la unidad concreta de teoría y práctica.

El pueblo (*populus*) y la *multitudo* no son, pues, algo esencialmente distinto: es un proceso histórico el que hace nacer al pueblo como *multitudo*, es decir, como su aparente negación, la “multitud” [*foule*]; y es una determinada práctica la que puede controlar su evolución. Pero la conclusión sigue siendo totalmente aporética: del hecho de que las causas de la ruina son siempre internas, Spinoza concluye que toda revolución es por naturaleza perjudicial. Ante todo, es necesario conservar la forma del Estado existente, sea cual sea, con los hábitos de pensamiento que ha implantado en el alma popular (*populi animus*) y a los que se ha adaptado la complejidad (*ingenium*) de cada individuo. Cualquier movimiento de masas es sinónimo de servidumbre interna y sólo puede conducir a la sustitución de una tiranía por otra. En este sentido, ya es internamente monárquico por naturaleza. A la tarea práctica que se impone al pueblo de los ciudadanos: conservar o desarrollar por sí mismos la constitución, la forma de conveniencia o de relaciones mutuas que les libere lo más posible del miedo y de la violencia, no corresponde de hecho ningún medio colectivo, ninguna práctica política. La democracia es deseable, pero está desarmada (Balibar, [1985] 1997, p. 72)¹⁰.

⁸ Traducción propia.

⁹ Si bien no nos detenemos aquí en el análisis del pacto y su relación con la religión, el derecho y la ley, en “*Jus - Pactum - Lex*. Sur la constitution du sujet dans le Traité théologico-politique” (2018), Balibar propone leer en el pacto, una sujeción del individuo con su Dios que implica una determinada manera de pensar la imaginación, “cada cual obedece a su Dios interior,” al tiempo que ubica el anacronismo spinozista respecto a la idea de nación. La religión no es pensada en abstracto sino dentro de un esquema histórico, y toda política que recurre a la religión reenvía a una estructura más fundamental, de hecho la masa no es solamente objeto, sino potencia activa, y por consecuencia reenvía a una concepción de la imaginación no instrumental sino constitutiva (de un género de la vida y del conocimiento).

¹⁰ Traducción propia.

El carácter aporético del tratamiento spinozista de las masas se ve con claridad en el desplazamiento entre el *TTP*, que constituyó un manifiesto democrático y político en defensa de la libertad de pensamiento, a favor de la tolerancia religiosa, que afirma la soberanía del Estado como inescindible de la libertad del individuo, y el *TP*, que se caracteriza por afirmar el carácter ambivalente de la *multitudo*; “la masa aloja la intolerancia y la superstición, a la vez que un potencial emancipatorio” (Tatián, 2011, p. 15). A diferencia de la lectura de Antonio Negri (1993), que acentúa el “poder constituyente” de las masas, bajo el modo de autoorganización desjerarquizada, que prescinde de cualquier tipo de mediación y de representación, para Balibar el problema de la multitud, en Spinoza, plantea una tarea política ineludible, y todo el *TP* apunta a ella: generar las condiciones institucionales que medien entre las modalidades de existencia de las masas y las modalidades de funcionamiento del Estado. La multitud fluctúa debido a la mecánica afectiva determinada por la *imitatio*. Entre el *TTP* y el *TP* vemos un desplazamiento en los términos más contractualistas del primero hacia una “nueva doctrina”, como sugiere Matheron (2020, p. 163), que permite pensar la génesis del Estado a partir de una teoría de las pasiones gracias a la noción de *imitación afectiva* que Spinoza desarrolla en la *Ética* III. Luego, comprendemos que el hilo conductor del *TP*, y el de la política, será la conexión entre *multitudo e imperium*.

Si consideramos el *TP* como una experiencia de pensamiento, como una experimentación teórica con sus propias dificultades internas, entonces, la ausencia de una teoría de la democracia se presenta de un modo diferente. Balibar, que refiere al capítulo XI del *TP*, destinado a definir la forma de Estado democrática, compuesto de unas pocas páginas, que en su mayoría no hacen más que describir los motivos de exclusión de las mujeres y los siervos del Estado, sugiere leer esa ausencia, es decir, ese capítulo presuntamente inconcluso, a través de un tipo de pensamiento “circular” en el que los principios teóricos iniciales no son la anticipación abstracta de las conclusiones. En estos términos, la argumentación del *TP* es la más dialéctica de la obra spinozista: explora los caminos de resolución de la contradicción desarrollando los términos de esa contradicción. Todo el *TP* es una búsqueda del equilibrio perfecto del miedo de las masas, el punto de equilibrio entre la potencia de las masas y la potencia de los gobernantes (entendiendo que es lo mismo).

El único poder absoluto es el que posee el pueblo entero. Pero en el *TP* la *multitudo* se encuentra entre dos tesis: una pesimista, la que entiende a la masa como *vulgus*, turba, que la ubica como incapaz de gobernar, y otra optimista, una gran cantidad de individuos no puede errar. Frente a esto, Spinoza construye un modelo de equilibrio de poderes, un sistema jerárquico de consejos de gobierno que maximiza las posibilidades de deliberación y de decisión racional, modelo que es propio de la estadística, no es jurídico. A partir de lo cual, Balibar argumenta que esta estadística debe leerse como una ciencia del Estado y como una ciencia de la población, a la vez como el punto de vista del *imperium* (seguridad, regulación de la obediencia y sus deliberaciones) y el de la *multitudo* (decisión efectiva, concentración de su poder de actuar). Se ve, nuevamente, la distancia entre la lectura de Balibar y la de Negri: mientras el primero piensa en los mecanismos de mediación institucional, Negri se posiciona desde el poder constituyente de la multitud sin mediación alguna. En este entramado, la democracia, que es una de las tres formas de Estado que Spinoza describe en el *TP*, se entiende como una *tendencia* antes que como un régimen, como hemos adelantado, tendencia que Balibar propone pensar a partir del término de *democratización*.

Por otro lado, la teoría de las pasiones en la *Ética* reposa en el desarrollo de esta misma ambivalencia; tras la división inicial del *conatus* hasta el análisis de la fluctuación de ánimo [*fluctuatio animi*]. Y el objeto de análisis de la teoría de las pasiones, de ese libro que construye una antropología política, no es el hombre o el individuo. En el texto del año 1985, “Spinoza, l’anti-Orwell”, Balibar nombra el objeto como “la forma de la individualidad” [*la forme de l’individualité*], que no es sustancia, ni consciencia, o persona en el sentido jurídico o teológico. Los hombres son modos finitos singulares, conscientes de sus deseos pero no de las causas de los mismos, y toda individualidad humana debe ser tomada como el “entre dos” de formas de individualidad inferiores que se componen en ella sin disolverse, y formas de individualidad superiores en las que puede entrar. La distinción entre cuerpo y alma desaparece en Spinoza; entre los sujetos encontramos encadenamientos de afectos siempre parciales que se refuerzan por la repetición de los encuentros, el intercambio de palabras, imágenes que separan o unen a los hombres en la imaginación.

A mediados de los años 90, Balibar reemplaza los términos de “formas de individualidad” por el de *transindividualidad*¹¹. Noción que, en los últimos años, recibió fuerte interés y forma parte del proyecto de construcción de una nueva gramática para la filosofía (2018, p. 289), es decir, de la búsqueda de refundar la antropología filosófica por fuera de la oposición del individuo y el colectivo, o la existencia particular o la esencia humana universal. La idea de la *transindividualidad* como posición ontológica, supone el reemplazo

¹¹ “Spinoza politique. Le transindividuel” (2018), reúne algunos de los textos claves de Balibar donde presenta la ontología spinozista a partir de la noción de transindividualidad, retomada a partir del uso que le da Gilbert Simondon en “L’individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité” (1989) y “L’individu et sa genèse physico-biologique” (1964). Uno de sus primeros escritos es “Individualité et transindividualité chez Spinoza” (1993), allí sugiere que la *Ética* enuncia una definición de la individualidad como *transindividualidad* o como proceso de individualización *transindividual*. Lo que debemos comprender aquí es que la individualización *transindividual* va más allá de la oposición al organicismo o individualismo atomista, el ser activo, “causa adecuada” de sus acciones, instituye una relación con otros individuos que hay que pensar en los términos de *convenientia* o de sinergia y no de dependencia mutua (p. 223). Unos años después, publica “Philosophies du transindividuel: Spinoza, Marx, Freud” (2018) como continuación de esa lectura de la ontología de Spinoza como una de la relación, del primado ontológico de la relación sobre sus propios términos. La hipótesis de trabajo es que lo social o el ser social debe ser reconducido a la categoría de “relación”; acerca de la cual encuentra diversas formas modernas de plantearla. Entre ellas retoma a Spinoza, cuya particularidad la constituye la ontología, a Marx, en quien la noción de relación social es conocida, y, finalmente, Freud que presenta como “la mejor vía de aproximación” hacia lo que Spinoza y Marx tienen en común y lo que los distingue (p. 291).

de la controversia clásica entre esencia e individuo, por una indagación en torno de la multiplicidad de relaciones que conectan de un modo complejo y completamente diferente a los individuos con la comunidad (Romé, 2020, p. 157). Esta diferencia remite también a una causalidad diferente, ya no una “emanativa”, sino como un conjunto abierto de transferencias o pasajes en los que el vínculo de los individuos con la comunidad se hace y deshace, y, como respuesta, los constituye. Esta “relación de relaciones” da cuenta de una singular necesidad en la que lo imaginario forma parte de la materialidad concreta, como sugerimos en el apartado anterior al definir la relación entre el Estado y la sociedad. Por otro lado, la analítica de las pasiones conduce a Balibar a afirmar que la de Spinoza es una “filosofía de la comunicación”¹²: “toda la filosofía de Spinoza, en la medida en que hace la metafísica inseparable de la política (y esta unidad o presuposición recíproca es precisamente lo que aquí entendemos por “ética”) puede entenderse como una filosofía de la comunicación muy original” ([1996] 2011, p. 115).

Otro aspecto importante de Spinoza es el que remite a la idea de libertad y su relación con la necesidad y el determinismo. La libertad se opone a la coacción pero no se opone al determinismo o a la determinación, como podemos concluir a partir de la *Ética* y de su epistolario ([1674] 1988)¹³. En la *Ética* I, definición 7, acerca de la relación entre necesidad y libertad: “Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.” En el Apéndice, Spinoza describe la naturaleza de Dios y sus propiedades, es decir: lo que existe necesariamente, es único, es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza, es causa libre de todas las cosas, y que todas las cosas son en Dios y dependen de él (sin él no pueden concebirse). Finalmente, que todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no por la libertad de su “voluntad,” o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente. Como todos los hombres “nacen ignorantes de las causas de las cosas” y todos poseen “apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes,” se sigue que “los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran” ([1677] 1983, p. 90). Lo que espontáneamente comprendemos como libertad, en Spinoza no es más que ignorancia de las causas de las cosas, y lo que acontece por necesidad de la naturaleza de Dios, es lo que Spinoza define como libre.

Entonces, de los puntos que Balibar esquematiza de la obra de Spinoza, la libertad no se agrega a la naturaleza ni a un “reino” por venir. La libertad, entendida en los términos que hemos descrito, no es un derecho que adquirimos en el nacimiento ni una perspectiva escatológica que se posterga indefinidamente, “pues nuestra liberación ya ha comenzado” (2018, p. 193). En efecto, “es el *conatus* mismo, el movimiento por el cual la actividad prepondera sobre la pasividad. Pero eso tiene el corolario de que la liberación siempre es ya un ‘esfuerzo’ por tener una existencia adecuada, mediante el conocimiento de nuestras causas” (Balibar, [1996] 2011, pp. 140-141). Comprendimos, asimismo, que ese *conatus* y la potencia de las masas puede ser fluctuante, entonces, si en la práctica la imaginación es el campo de la política (la “sustancia” de las relaciones sociales), y si las esperanzas y los miedos de las masas (el amor y el odio a nuestros “conciudadanos”, que comparten gobernantes y gobernados), son inherentes a la imaginación colectiva, y si la verdadera materia de la política son las masas, el proceso de institución del “cuerpo político” puede concebirse como el pasaje tendencial de la pasividad a la actividad, a la autoorganización de las masas (2018, p. 190). Las masas plenamente activas confieren al Estado el poder absoluto y su estabilidad interior.

Reflexiones finales

Hemos visto, junto a la lectura balibariana y la de algunos spinozistas contemporáneos, que la teoría del *conatus* nos permite ingresar en la filosofía de Spinoza que viene a subvertir la distancia y jerarquía entre la mente y el cuerpo, que inscribe la idea de subjetividad en el pensamiento sobre el ser y el actuar, que resalta el carácter inmanente del *conatus* así como la finitud e infinitud que la potencia del *conatus* porta en sí. Es decir, su limitación de la que no puede ser disociada por su propia naturaleza pero, al mismo tiempo, la ilimitación del *conatus* en el esfuerzo en perseverar en su ser.

Este largo rodeo por la filosofía y la política spinozista dota de una complejidad inusitada el uso nada inocente del término de *conatus* junto al de la emancipación que formula Balibar. Como hemos argumentado, la definición del mismo no se reduce a la idea de perseverar en el ser de la proposición 7 de la parte III, ya que la esencia de una cosa puede ser destruida por una causa externa. En este sentido, se nos impone considerar la potencia emancipadora junto a las causas que pueden disminuirla o potenciarla; esto implica a la vez una resistencia a su destrucción por otras cosas contrarias y una combinación con sus semejantes contra la adversidad. A su vez, el conocimiento histórico y político, está dado por el derecho natural que no es otro que la potencia de las masas y la forma de Estado que asumen en un momento y en un lugar determinado. El estudio de la emancipación en los términos en que Balibar nos lo propone, con una fuerte impronta spinozista y marxista, nos obliga a situarnos en un pensamiento que concibe el carácter incierto

¹² Como argumenta Balibar, el objeto de Spinoza es la relación de comunicación de los afectos entre sí, y, entonces, la relación de comunicación de los individuos a través de sus afectos. En este sentido, la comunicación afectiva es el concepto mismo de la masa o multitud ([1996] 2011, p. 90).

¹³ Es en la Carta 58 a Georg Herman Schuller ([1674] 1988), donde Spinoza explica la idea de libre albedrío: “yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera” [§265]. A su vez, “yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad.” Y es aquí donde brinda el ejemplo de la piedra que se mueve por un impulso de una causa externa, es decir, es coaccionada, y no necesaria [§266].

pero necesario del devenir emancipador del sujeto en ciudadano, advertir cómo se dan los enfrentamientos entre lógicas institucionales y las fuerzas sociales en cada momentos histórico, y recordar, en todo este camino, que la democracia es la tendencia immanente de todo Estado, más allá de las fluctuaciones de las masas y las fuerzas adversas a la democratización que puedan operar.

Por otro lado, quisimos resaltar la singularidad de la filosofía de Spinoza en la que Balibar repara al articular las vías imaginaria y racional en la génesis de la sociedad. Al contemplar la vida pasional y la razón, comprendemos a la multitud como efecto inestable y contingente de un proceso de identificación imaginaria que actúa en el reconocimiento mutuo de los individuos. Es por esta identificación, o imitación afectiva, que los individuos singulares devienen semejantes y constituyen la imaginación de un bien común. Estas dos cadenas demostrativas, como expusimos, se encuentran en el centro de los fundamentos del Estado y dan cuenta de la complejidad conflictiva que se anuda en el mismo. Desde el punto de vista de las masas, así como de la vía pasional y racional, el Estado y lo social resultan históricamente constituidos y se articulan de un modo ambivalente con la trama afectiva de la multitud o de las masas. Si bien no fue el objeto de análisis de este escrito, este modo de pensar lo social, el Estado y la vida afectiva con base en una ontología *transindividual*, resulta esclarecedor para abordar fenómenos actuales como el surgimiento de nuevas formas de la derecha radical y comprender las tendencias democráticas y de desdemocratización que se suceden y conviven en un mismo tiempo histórico. Finalmente, Balibar tiene la virtud de articular la vía afectiva y la institucional, lo que resulta ineludible para pensar justamente la política, ya sea desde una perspectiva autonomista como desde una heterónoma.

Referencias bibliográficas

- Balibar, Étienne (1997). Spinoza, l'anti-Orwell. En É. Balibar, *La crainte des masses* (pp. 57-99). Galilée.
- Balibar, Étienne (2011). *Spinoza y la política*. Prometeo libros. <https://doi.org/10.3917/puf.balib.2011.01>
- Balibar, Étienne (2013). *Ciudadano sujeto. Volumen 1: el sujeto ciudadano*. Prometeo Libros.
- Balibar, Étienne (2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. Presses Universitaires de France.
- Chauí, Marilena (2000). Spinoza: poder y libertad. En A. Borón (Ed.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 111-141). CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- De Gainza, Mariana Cecilia (2020). Marilena Chauí, lectora de Spinoza. En M. Chauí (Ed.). *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.
- Hewlett, Nick (2010). *Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking emancipation* [Badiou, Balibar, Rancière. Repensar la emancipación]. Continuum International Publishing Group.
- Lacoue-Labarthes, Philippe y Nancy, Jean-Luc (1981). *Rejouer le politique* [Reproducir la política]. Galilée.
- Lacoue-Labarthes, Philippe y Nancy, Jean-Luc (1983). *La retrait du politique* [La retirada de la política]. Galilée.
- Macherey, Pierre (1992) *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme* [Con Spinoza. Estudios sobre la doctrina y la historia del spinozismo]. Presses Universitaires Français. <https://doi.org/10.3917/puf.mache.1992.01>
- Macherey, Pierre (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective* [Introducción a la Ética de Spinoza. Tercera parte. La vida afectiva]. Presses Universitaire de France.
- Matheron, Alexandre (2020). *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza* [Política, ontología y conocimiento en Spinoza]. University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474440103.001.0001>
- Montag, Warren (2005). *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Tierradenadie Ediciones.
- Montag, Warren, y Stolze, Ted (1997). *The new Spinoza* [El nuevo Spinoza]. University of Minnesota.
- Negri, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Anthropos.
- Romé, Natalia (2020). Althusser con Spinoza. Hacia una ciencia revolucionaria. *Nuevo itinerario. Revista de filosofía*, 16(1), 143-175. <https://doi.org/10.30972/nvt.1614349>
- Spinoza, Baruch ([1670] 1997). *Tratado teológico-político*. (A. Domínguez, Trad.) Altaya.
- Spinoza, Baruch ([1674] 1988). *Correspondencia*. (A. Domínguez, Trad.) Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch ([1677] 1983). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. (V. Peña, Trad.) Ediciones Orbis.
- Spinoza, Baruch ([1677] 1986). *Tratado político*. (A. Domínguez, Trad.) Alianza.
- Tatián, Diego (2011). Prefacio. En É. Balibar, *Spinoza y la política* (pp. 9-17). Prometeo.
- Tosel, André (2015). Étienne Balibar: parcours, révolution, questions. En É. Balibar; M.-C. Caloz-Tschopp; A. Insel, y A. Tosel (Eds.). *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar* (pp. 51-92). La dispute/Snédit.
- Vinciguerra, Lorenzo (2009) Spinoza in French philosophy today [Spinoza en la filosofía francesa actual]. *Philosophy Today* 53(4) <https://doi.org/10.5840/philtoday200953410>