

Jason Andrey Bonilla Pereira

El anarquismo de Spinoza. La fundación de una ontología emancipadora

Resumen: *La filosofía de Spinoza es atravesada por un salvajismo que brinda la oportunidad de concebir una emancipación desde la organización del infinito, en su articulación con la densidad y multiplicidad que recae en la actividad espontánea del sujeto. Este artículo pretende demostrar cómo es posible un proyecto ontológico desde una condición anárquica que cuestione las jerarquías refugiadas en normas trascendentes.*

Palabras clave: *Spinoza. Anarquismo. Ontología. Conatus. Resistencia. Afectos.*

Abstract: *The philosophy of Spinoza is pierced by a savagery that brings the opportunity to conceive an emancipation from the organization of the infinite, in its articulation with the density and multiplicity that falls in the spontaneous activity of the subject. This article pretends to show how to make possible an ontological project from an anarchist condition that questions hierarchies shielded by transcendent norms.*

Keywords: *Spinoza. Anarchism. Ontology. Conatus. Resistance. Affections.*

*A la memoria de Rolando Tellini,
spinozista y anarquista*

1. Introducción

Spinoza es la anomalía. Lo es en su tiempo, en plena construcción de una racionalidad

ilustrada que es, a su vez, radical e inmanente, lo que la convierte en salvaje. Un salvajismo que da la oportunidad de pensar una emancipación desde la organización del infinito, articulando en este la densidad y multiplicidad de afirmaciones en el despliegue del mundo que recae en la actividad del sujeto y su potencia (Negri, 1993, 364-365). Este escrito, siguiendo lo esbozado, contiene, como una de sus dos principales intenciones, visualizar la profundidad e implicación de tal designio trazado por Antonio Negri. En correlación, Israel (2012), señala:

(...) nadie más durante el siglo transcurrido entre 1650 y 1750 rivalizó, ni siquiera remotamente, con la notoriedad de Spinoza en su papel para desafiar los fundamentos de la religión revelada, las ideas establecidas, la tradición, la moral y lo que en todas partes era considerado como la autoridad política divinamente constituida, tanto en estados absolutistas como no absolutistas. (2012, 207)

De dicha profundidad e implicación, se aspira a entablar una condición anárquica como modo propio de la expresión del ser. Si esto es posible, es en gran parte gracias a la impronta anarquista que, cautamente, subraya Tatián en el prefacio a la obra de Balibar dedicada a la política spinozista (2011) –priorizando la relación de esta con la comunicación– como contrapunto de la decisiva influencia del ex cartesiano en la Francia de la década de 1960, con pensadores como Guerolt, Matheron o Macherey, quienes comparten una visión de izquierda, que se expande a la lectura



de Spinoza, muy influenciados por la interpretación que de este realiza Althusser. Un poco más alejado de esta coyuntura de extrema izquierda, pero contextualizado en el mismo panorama socio-histórico, recurrimos con frecuencia a Deleuze. Es este, junto al italiano Negri –que junto a Virno, Giancotti y Morfino, configuran una importante corriente spinozista de corte itálico– quien nos permite fundar una ontología anarquista desde el pensamiento metafísico de Baruj Spinoza. Ontología que parte, en principio, de Daniel Colson, a quien lo referiremos constantemente como el anarquista francés o por su doble función, a saber, filósofo y sociólogo.

La divergencia entre este y nosotros ocurre cuando Colson renuncia a Negri para instalarse totalmente en Deleuze como hilo conductor de su propuesta ontológica. Como abogaremos en breve, ese no es nuestro caso. Si bien nuestra apropiación no compagina a cabalidad con el proyecto del italiano, nos será de mucha utilidad para instalar la versatilidad del radicalismo salvaje de Spinoza en nuestra proeza. Proeza que, por último, puede ser pensada desde la inconclusión del *Tratado político*, aquel texto cuya actualidad Chantal Jaquet (2008) exalta como necesaria y verdadera bajo el aspecto de la eternidad, desprendiendo tal evocación de la doble forma de aprehender la actualidad que planteó Spinoza (E5P29S). Son los últimos esbozos de esta incompleta obra lo que permite especular al respecto de sus conclusiones. Así, Matheron, por ejemplo, hacia el final de su estudio sobre dicho escrito, comienza a cuestionar al Estado como el único posible para conciliar las diferencias políticas y afectivas de los individuos; guiando su criterio de Spinoza sobre el aparato estatal hacia algo irremediablemente malo (1994, 163-164). En concreto, su opinión se ancla al reclamo de una verdadera vida colectiva liberada del miedo y la obediencia, que en consecuencia desatiende la concepción contractualista o de derecho del Estado, pues lo que se tendría entonces cabría llamarle, según sus palabras, una democracia sin *imperium*, por lo tanto, la anarquía. Asimismo, Deleuze (2004), aplaude las posibilidades democráticas que brinda como condición el Estado, pero nunca abandona esa solicitud de: “(...) fuerzas en el pensamiento que eluden la obediencia

como así también la culpa, y construye la imagen de una vida más allá del bien y el mal, una inocencia rigurosa sin mérito ni culpabilidad” (11).

Bien pareciese que nuestra lectura se despliega alrededor de una crítica estatal, empero, aun cuando esto no es del todo falso, nos dirigimos más a la consagración de una condición sin principio, un *ἀν-ἀρχή* que rompa con cualquier vestigio de control y subyugación provenientes de una estratificación de supuestos valores universales que creyesen colocarse por encima de la substancia; algo absurdo en el sistema spinozista, ya que el plano de inmanencia cancela fervientemente la posibilidad de graduaciones subordinadas o escalonadas.

2. La fundación ontológica

En su esencial artículo Colson (2007) distingue tres tesis de Negri que pueden adoptarse desde un matiz anarquista: 1) La liberación de un Dios como absoluto dentro de una lectura de la *Ethica in media res*. 2) Lo referente a la fuerza y el poder, en dónde la subjetividad, colectiva o individual, corresponde en el Spinoza de Negri con el concepto de un ser incapaz de reconocer jerarquías, sino, fundamentalmente, su constitución *et fortitudo*. Y 3) el rechazo a la mediación, lo que quiebra con la tradición que coloca como contractualista a Spinoza, al lado de Hobbes y Rousseau. Sin embargo, rápidamente el anarquista francés se distancia de los presupuestos del italiano, dudoso de la propuesta de este al respecto de una nula relación entre los modos y la substancia. Al no existir dicha correspondencia, no hay *casi-nada* que justifique el absoluto poder político. Con todo, esto no le parece consolador a Colson, que difiere gracias a la posibilidad de que ese casi-nada, pueda convertirse en *casi-todo*. El anarquismo no puede tan siquiera detenerse a contemplar un proyecto que deje espacio a un absorbente de poder que diese campo a la consolidación de una monarquía o un estado colonial y totalitario, por solo mencionar dos ramificaciones del absoluto político.

Grosso modo, lo anterior es el argumento fuerte del sociólogo y filósofo para renunciar al italiano. No obstante, nosotros proponemos otra

apropiación de la lectura de Negri desde, primeramente, lo que este tanto reclama a Deleuze y Matheron: la falta de contextualización histórica de sus interpretaciones de Spinoza (1993, 115). Para Negri, el filósofo sefardí piensa la verdadera base material de la modernidad, cuestión que expone en *Imperio* (2002) –su obra junto a Michael Hardt– al hallar testimonio de este hecho en una única pero enorme referencia: la filosofía de la inmanencia de Spinoza, que dominó el pensamiento europeo de la última mitad del siglo. Es una filosofía que renovó el esplendor del humanismo revolucionario, colocando a la humanidad y la naturaleza en la posición de Dios, transformando al mundo en territorio de práctica y afirmando la democracia de la multitud como la forma absoluta de política (74).

Empero, nos surge aquí un enorme problema: ¿qué estamos entendiendo por modernidad? De primera entrada, podemos hilar tal período histórico con la tajante división racial y la impotencia de la ideología burguesa responsable del demoledor avance del capitalismo. Si fuera así, según lo dicho, las bases materiales que sentó Spinoza para entender la modernidad, serían las responsables de las atrocidades que se arrastran producto del inconsciente imperialismo, lo cual sería absurdo. A lo cual, debemos volver a la propuesta de Negri y Hardt en *Imperio*, explícitamente, aquella que conceptualiza dos modernidades; una que observó la manifestación del ser, logrando reapropiarse de la ontología, de la materialidad, aún y cuando el pensamiento estaba inundado de mística y religiosidad, y otra responsable de reaccionar a la revolución y fuerzas productivas del sujeto, mediante un poder trascendental que limita y domina la intención de establecer un plano inmanente, ordenándose contra el deseo, la esencia del ser humano como tal, coincidiendo intelectualmente con el cartesianismo, en otras palabras, Descartes como representante antonomástico de la ideología burguesa, siguiendo la misma interpretación que brinda Negri en su *Descartes político* (2008).

Tales son las dos modernidades que describen los autores en conjunto. Spinoza, es de por sí notorio, se alinea mejor a la primera acepción. No obstante, las dos funcionan en conjunto, y establecen el proceso que genera

instantáneamente un nuevo problema del ser, a saber, el de la afirmación de su existir como esencia, potencia y totalidad (Negri, 1993, 98), entendida esta como la substancia en su infinito que se da inmediatamente en existencia (E1Def3, E1P4). ¿Cuál es la labor del sujeto en el resolutivo de tal problemática? Este, dentro de la concepción spinozista del italiano, debe ubicarse en la lucha contra el absolutismo y la ideología burguesa, buscando que cada elemento existente del mundo adquiera potencia infinita y activa. ¿Cómo? Mediante una ontología que redistribuya la jerarquía trascendental de la divinidad, esto equivale a potencializar la creatividad, incentivando la apropiación de facultades que vienen implícitas con el hecho de solo existir, que es ya condición para posibilitar y transformar.

Lo anterior, una vez más, pretende rebelarse ante el bloque contra-natura de la religión dominante, en dónde la creatividad, espontaneidad y productividad son suprimidos por la ontología escolástica y cartesiana –desde la graduación *ens perfectissimum* y *ens creatum*– que coloca a su Dios encima de un sujeto pasivo. La producción solo le pertenece a este supuesto creador, y los entes que están en el mundo solo deben procurar ser conservados luego de ser producidos, anulando su participación activa. Aún y cuando:

(...) la constitución de la realidad singular está determinada por insistencia de la producción divina. Dios es lo inverso de la trascendencia, aunque fuese simple trascendencia lógica. Dios es el mundo que se constituye. No hay mediación: la singularidad representa el único horizonte real. Dios vive la singularidad. El modo es el mundo y es Dios. (Negri, 1993, 124)

Si procedemos con el análisis de Negri, es en este punto donde se da un importantísimo giro, de la metafísica a la física, de la mente al cuerpo (E2P8). La metodología del italiano se basa en una dinámica totalidad-singularidades, conjugando epistemología, política y ontología. Dicha relación debe emplearse para fundamentar el mundo. Algo que nosotros podemos evidenciar en la *Carta 19* a van Blijenbergh, en donde Spinoza ejemplifica la *voluntad determinada* desde

Adán y el fruto prohibido (EP19). El pecado es producto subjetivo de los modos finitos, y lo que adquiere en él no es más que una carga ideológica encaminada a producir obediencia. No se puede contemplar un mito como verdad, esta, si es válida de alguna forma, debe ser materialista. Se entiende que Dios es expresión no solo en la potencia de los singulares, sino, más palpablemente, en la materialidad del mundo. La filosofía de Spinoza, bajo este presupuesto, nunca puede ser arborífera, sino que siempre es rizomática (Deleuze & Guattari, 2002).

En este instante volteamos nuestra mirada a Deleuze, para completar la fundamentación metafísica de Negri. La ontología spinozista, para el francés, debe ser *especulativa*, y tiene que serlo para que los principios del ser se constituyan anteriores al pensamiento –lo que, de paso, tiene que ver con la no superioridad de este a algún otro atributo–. La especulación ontológica no renuncia, en ningún momento, al puro carácter afirmativo en que se expresa la substancia: “El ser no sólo es igual en sí mismo, sino que se presenta igualmente en todos los seres” (Deleuze, 2004, 173). La genealogía de la substancia en sus principios es la realidad de la definición de Dios. ¿Y cuáles son estos principios? La *singularidad* y la *univocidad*. Entendiendo lo primero como lo diferente en sí mismo; diferencia, si se quiere, en sentido puramente deleuziano (2002). Cuando se expresa esto, no se quiere inducir a lo particular como sujeto, esto aún no. Se hace desde la individualidad substancial en cualquier cosa desde el hacerlo notable o distinto comenzando en su interior. Con univocidad hablamos del ser como expresado siempre y en todo; entiéndase una suerte de comunidad ontológica de atributos que conviven distintamente en su forma.

El ser unívoco y singular encarna la inmanencia, lo que niega toda trascendencia y jerarquía en él. En la igualitaria expresión en todas las formas de este, es que se contempla mejor la realidad de Dios. Con esto no queremos, jamás, constituir al mundo, ni construir al ser: la especulación simplemente traza la dinámica productiva de este –que desde Negri anticipábamos– lo cual se vendría a reflejar en la práctica. Sin embargo, y para denotar la necesidad de lo anunciado, presenciar tal práctica sin haber consagrado antes la

singularidad y la univocidad equivaldría a anular cualquier vestigio de expresión igualitaria en los atributos del ser, lo que daría cabida a sobreponer atributos ante otros y, posteriormente, estratos sociales que implicarían condiciones políticas dominantes solo para unos.

De momento, no nos hemos encargado sino de darle sustento metafísico a nuestra propuesta. Ya en el párrafo anterior notificamos del carácter irreparablemente práctico que anhelamos. Es válido, entonces, cuestionarse, ¿cómo es posible ese paso a la ética? Distinguiendo entre lo espontáneo y lo afectivo, lo alegre y lo triste, la acción y la pasión (Hardt, 2004, 130). De este *concebir* el mundo pasamos a *crear*lo; de *pensar* a *actuar*. Lo productivo y lo causal –tres de las claves para realizar el salto ético/afectivo– remiten siempre al fundamento ontológico, lo que nos da la posibilidad de pensar un proyecto emancipador y autónomo desde los cimientos mismos de la naturaleza.

La potencia, la esencia del ser en la existencia (E3P7), tiene una relación clave con nuestras dos principales premisas ontológicas, lo especulativo y lo dinámico. El poder es un principio activo del consagrado sujeto activo, al respecto, nos dice Alquié (1958): “La naturaleza de Spinoza es ante todo espontaneidad, un principio activo de desarrollo” (9). Sobre esto, Deleuze agregaría –y estamos de acuerdo– que no solo es acción, sino, al mismo tiempo, *afección*: “Todo poder lleva consigo un poder correspondiente e inseparable de ser afectado” (2004, 93). Encontramos, al fin, el umbral que nos conduce a la práctica (lo que en Negri y Hardt corresponde al nexo entre *investigación* y *representación*): el poder, la potencia, la esencia misma de cada ser singular. Y lo es, en tanto que de este se desprende, simultáneamente, el poder de existir con el poder de ser afectado, comprendiendo como una ontología materialista debe ser intelectual y corporal en expresiones iguales (Hardt, 2004, 154) y como la especulación debe rectificar la univocidad y singularidad del ser antes de la de cualquier atributo para lograrlo. Afirmar ontológicamente la potencia era el paso que se necesitaba para acceder al campo práctico que se asoma paulatinamente en Spinoza. Debemos, en la misma línea, destacar la labor del *conatus* en

una *lucha* con el mundo ideológico para expresar nuestra productividad y creatividad ante el orden presente. Algo que embiste directamente contra cualquier sistema tradicional: es la libertad de la multiplicidad, de la espontaneidad, en otras palabras, de la anarquía.

3. ¿Individuo o sujeto?

Si nos anclamos en la primera acepción de modernidad anteriormente brindada, puede entenderse la (des) ventura del sujeto, que no pasaría de ser un mito más de la época de las luces, una simple categoría ficticia cuyo papel es enteramente pasivo, o como diría Foucault, la supuesta formación de su entidad es una superficialidad que se borra: “(..) como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 1978, 375). En este escenario, describimos un sujeto *sujetado*, producto de la pretensión de serlo, de auto constituirse desde sí y ante sí, como acto fundacional inscrito en un orden estrictamente trascendente. Al nacer atado, en realidad no hace más que nacer muerto.

Interpelando el término latino *subiectum* (del griego ὑποκειμενον), hallamos un vital asunto. En la obra de Spinoza, tal palabra apenas y aparece, y cuando lo hace, su función es designar el sustrato de movimientos o de los accidentes como el sujeto de las acciones. ¿Tal término, entonces, no carecería de nombre en el pensamiento spinozista? No, en tanto la concepción del filósofo va contracorriente y difiere con la subjetividad tradicional que arranca desde Descartes y coloca al sujeto en el centro de una supuesta creación, en donde solo él entiende la circunspección de la misma, adoptando una actitud enajenada mediante el cogito; el reconocimiento inmediato que no pasa de ser vacío e inerte. En este aspecto –como en muchos otros– es preciso aprender más de Spinoza que de Descartes, como Zourabichvili insistentemente apunta en su obra (2014).

Como veremos, la máxima del sujeto en Spinoza viene a entablarle su carácter afirmativo, su necesidad de transformación del mundo y su nula reclusión al: “(..) solo poder alcanzar su carácter originario y único siendo universal y

solidario” (Fernández García, 1985, 128). Pero antes de llegar a eso, analizaremos como nuestro interlocutor descarta a este sujeto para posicionarse plenamente en la individualidad. Su argumento puede deconstruirse de la siguiente manera: como superior a sí, al tener una realidad inagotable, el individuo es siempre potencia al estar animado por otras potencias. El individuo anula al sujeto, según Colson (1988), al estar este último constituido en la subjetividad del campo afectivo. Para él, el imperio de los afectos no puede dar cuenta de la realidad. Con el propósito de demostrar lo anterior, expone –para criticarlo– a Matheron, desde la posición del individualismo filosófico como reivindicador de la independencia ontológica de la res cogitans que mantiene este (Matheron, 1988). Según la tesis de Matheron (2000), es imposible un individuo realmente libre, sino que siempre es efectuado y resultante; es ese el motivo por el cual la individualidad es aplicable a distintas naturalezas: “(..) un individuo es un conjunto de cuerpos que interactúan entre sí, siguiendo un cierto sistema de leyes diferentes de otros sistemas.” Se vislumbra la posición anti-individualista de Matheron, algo que en definitiva el anarquista sociólogo no admite. La defensa de su argumento reposa en que esto no permitiría una verdadera compaginación de las naturalezas, sino una subdivisión jerárquica que coloca al humano por medio de la razón en una primera naturaleza y al resto en una rezagada segunda, descomponiendo la unidad de la inmanencia. Pero revisemos el fragmento del autor de *Individu et communauté chez Spinoza* que utiliza Colson:

Hay pues comunidades biológicas elementales que, por estar basadas en lo que, en el hombre, no es específicamente humano, pueden también incluir animales y cosas: una comunidad, por ejemplo, entre el campesino, su familia, sus animales, su campo y sus ídolos. Pero la auténtica sociabilidad, que tiene un origen completamente distinto, no podría emerger nunca de ellas. (Matheron, 1988, 147)

Si examinamos la cita anterior bajo la definición de individuo que Colson sustentaba más

arriba, podemos asegurar que Matheron, bajo ninguna circunstancia, olvida el plano inmanente que da sustento a la ética spinozista –y todo el sistema–. Pero pareciese que él sí ha olvidado el carácter central de la teoría afectiva en Spinoza; hecho tal que lo lleva a equivaler la naturaleza de los afectos humanos con las del resto de naturaleza, aun cuando el sefardí es explícito en afirmar que incluso: “Tanto el caballo como el hombre son, sin duda, impelidos a procrear por la lujuria, pero uno por una lujuria equina y el otro por una lujuria humana. De igual manera, las lujurias y apetitos de los insectos, los peces y las aves deben ser distintas” (E3P57S).

A esto le sumamos la acertada comprensión que hace Balibar sobre el salto del individuo al sujeto: “En realidad, sin que la idea de individualidad (es decir, de la estabilidad de un compuesto) desaparezca, sin la cual no habría ni deseo ni fuerza (*conatus*), es el proceso mismo, la red afectiva que traspasa a cada individuo, lo que pronto se convierte en el verdadero ‘objeto’ (o el verdadero ‘sujeto’)” (1997, 89). Dicho de otra forma, el individuo no desaparece, y esto, junto a la omisión afectiva, son dos puntos que Colson pasa por alto y hacen descomponer su defensa individualista como acorde al proyecto anárquico. Ya Cohen (1999) apuntó al principio de individuación y principio de continuidad temporal, desde el *breve tratado de física* (E1P13S), como los responsables de mantener la secuencia de aquel en el modo infinito inmediato expresado por el movimiento y reposo, pero no solo eso es lo que le interesa a nuestra propuesta, que busca, ante todo, productividad, actividad y autonomía, aunque si pareciese suficiente para el anarquista francés, aun cuando –siguiendo a Morfino (2014)–: “(...) el individuo para Spinoza no es ni sustancia ni sujeto.... Sino una relación entre un interior y un exterior que se constituyen en la relación” (78). ¿Cómo entonces integrar la naturaleza, la razón y la libertad en una afirmación plural e infinita? Aniquilando la idea de un sujeto moderno y antropocéntrico, acto que el mismo Spinoza realiza al señalar la subordinación a ficciones de la imaginación, hablando de *bien* y *mal*, *fealdad* y *belleza*, para afirmar un sujeto activo como posibilidad esencial del hombre, esto es, un interés latente por la capacidad de

pensar y actuar libremente (E1A). De esta forma, se libra de sus cadenas a ciertas categorías que se encontraban prisioneras, y se empieza a compatibilizar generosidad no como aquel afán de recibir algo a cambio, sino como algo gratuito en donde se exprese el amor, o al deseo de su represión para pensarlo como actividad; como *conatus* que busca la felicidad en tanto gozo del ser, como Misrahi (2000) invita a analizarlo desde ciertas partes del corpus spinozista (v.g. E3P9S y EDaf1).

Y es que, precisamente, ese es el objeto de búsqueda en Spinoza. El hecho de que su proyecto ético tenga implicaciones epistémicas desde su significación ontológica, no es de gratis, bien explaya Negri que: “(...) la política de Spinoza es su metafísica.” (1993, 145) y es algo que puede evidenciarse desde el mismo *Tractatus de intellectus emendatione* (T.I.E) en donde se traza el camino de como la mente deja de ser un simple receptáculo para convertirse en potencia activa; una suerte de matriz generadora que, como se deja entrever en el §13, abriría el paso a una vida enajenada, libre y gozosa, algo que podría vincularse con el cierre de la *Ethica* –tal cual, E5P42S– en donde se antepone la autoría de las acciones dignas de un sabio por encima de la ignorancia mediada por causas externas; en el primer caso *nunca se deja de ser*, mientras que en el segundo *se deja de ser*, divulgando que: “(...) la enmienda que propone es *medicina mentis*, terapia o, dicho claramente, emancipación; no remordimiento ni penitencia, ni desprecio del mundo” (Fernández García, 1985, 131).

Pero, ¿es meramente afectivo ese salto del individuo al sujeto? ¿Basta con conocer el remedio de los afectos (E5P20S) para consolidar una sociedad libre y racional? No, la condición del sujeto spinozista parte de la inventiva del hombre y su capacidad para transformar las cosas que bien se refleja en el §31 del T.I.E y que dilucida el paralelismo activo tanto de la mente como del cuerpo; una actividad espontánea; la potencia de la naturaleza humana para convertir los efectos en nuevas causas. El individuo actúa, por lo tanto, es capaz de forjar el hierro y forjarse a sí mismo. Ahora: ¿quién enmienda o cura el entendimiento? ¿quién educa a los educadores?

–parafraseando a Alan Moore– ¿quién vigila a los vigilantes?

¿No sería necesario implicar el carácter radicalmente estructural del que habla Zourabichvili y que deviene necesariamente en el Estado? No si este suprime la espontaneidad de la actividad –como suele hacerlo–. En dado caso, el mismo proceso colectivo sería el encargado de responder a las anteriores incógnitas, fundamentándose en el ejercicio del pensar y actuar libremente, denotando como la consistencia y la autonomía se adquiere en el recorrido. Utilizando la analogía de Fernández García (1985), sería como el nadar, pues solo se aprende tirándose al agua, abandonando tierra firme y tomando consistencia en la movilidad sobre el abismo. En tal ejemplo pensar se equipará nuevamente con actuar, ya que, para avanzar, es necesario saber cómo se forman ideas verdaderas y cuál es la respectiva dinámica. El conocimiento reflexivo, la idea de una idea, respondería a la actividad espontánea y autorreguladora del entendimiento que es expresada en la movilidad del cuerpo y significando un aumento de potencia, dejando de actuar por temor o respeto a la ley: “(...) sino por puro ejercicio espontáneo de su potencia, y sus virtudes son el reconocimiento y el gozo de sí, la generosidad, la felicidad, el amor activo; en una palabra, la libertad” (1985, 139). Se elucida, entonces, la identidad del sujeto capaz de emanciparse desde el proyecto spinozista, que calza más con una tentativa anarquista que la mera individualidad múltiple que propone Colson.

4. La multiplicidad y la multitud

El infinito de lo colectivo, dice Colson, equivale al manifiesto de lo indefinido, a aquella contradicción entre una democracia y la libertad que solo puede resolverse en la banalidad de la tolerancia. Para este autor, el fundamento de la multitud –entendida como constitución del ser– es la propia invención de la individualidad como condición y fundamento. La infinita colectividad solo puede concebirse en el individuo, que es el único que puede dar apertura a la versatilidad de la naturaleza en correlación a su infinita capacidad de existir y realizar. Claro –y de nuevo– todo

esto lo hace en una esfera en donde la afectividad no puede tomar partida. Lo *fortitudo*, la *animositas* y la *generositas*, así como la *humanitas* son afectos que ayudan a capturar la sutileza de la experiencia humana, pero nada más.

El lugar de lo pasional y la afectividad tiene un privilegiado lugar de discusión en la lectura spinozista, incluso el mismo Negri pasa por alto la necesidad de entenderlos para aterrizar en una adecuada comprensión del aumento y disminución de la potencia de actuar, lo que nos hace caer en una paradoja de lo colectivo ostentado como multitud política. Dicho esto, dilucidamos el objetivo de esta sección, que no tiene sino el propósito de conjugar la multiplicidad en la multitud, esto es, ensamblar el registro cualitativo de lo diferente en un plano de consistencia que prolifere tales fuerzas para darle sentido a un concepto que puede ser perfectamente llamado *homología*.

Pero vamos a esclarecer primero que entendemos por *multiplicidad* para luego alcanzar la multitud. Dicen Deleuze & Guattari en *Mil mesetas* (2002) que la anarquía es lo uno que reclama lo múltiple en unidad. Hablamos de un concepto que nos da la apertura para pensar la materialización de un proyecto que ha tenido sus raíces en la especulación y singularidad ontológica de la metafísica spinozista. Sí, es cierto que seguimos en terrenos obtusos con esta palabra, pero es que el primer estado en Deleuze que culmina en su concatenación política inicia con la multiplicidad, término ajeno a Spinoza, pero que nos otorga un anhelado punto de partida.

No estamos ante sujetos del modo en que los determinamos anteriormente. Si somos estrictos, no hay cabida para ellos en una multiplicidad, pero es precisamente ese aspecto maleable y plasmático lo que nos interesa rescatar, ya que la multiplicidad son determinaciones, tamaños y dimensiones, nunca subjetividad u objetividad, sino aquello que tiene como encargo la mixtura de las libres asociaciones de fuerzas que pretendemos a la larga compatibles. La multiplicidad se conjuga con lo rizomático, en tanto no hay puntos ni posiciones, no es jamás una estructura arbolífera, sino pura línea. Ilustremos para darle claridad a lo dicho:

Cuando Glenn Gould acelera la ejecución de un fragmento, no solo actúa como virtuoso, transforma los puntos musicales en líneas, hace proliferar el conjunto. El número ha dejado de ser un concepto universal que mide elementos según su posición en una dimensión cualquiera, para devenir una multiplicidad variable según las dimensiones consideradas (primacía del campo sobre el conjunto de números asociados a ese campo). No hay unidades de medida, sino únicamente multiplicidades o variedades de medida. (Deleuze & Guattari, 2002, 14)

Otra forma de verlo es desde el concepto de ‘anarquía positiva’ que postula Pierre-Joseph Proudhon:

(...) un «prender», un «cuajar» de cuerpos y sentidos, no como se solidifica el hormigón (esa es la manera del fascismo religioso y el integrismo islámico), sino más bien en el sentido de una improvisación de jazz: modos de asociación de entidades radicalmente dispares y singulares que recomponen el mundo sin dejar nunca de ser diferentes, de tener una realidad, un modo de ser y un punto de vista radicalmente irreductibles a todos los demás. (Colson, 2015)

Evidenciamos, en ambos ejemplos, la necesidad de distribución de los elementos en un mismo plano de consistencia que nos ayuda a establecer la realidad de cada dimensión finita de esta multiplicidad, qué, como primer estado, mantiene libertad y autónoma, pero es baja en su potencia, la cual es mínima al no saber reconocer el cuerpo político y la vinculación de los sucesos en la matriz del mismo para llegar a aumentarla. Debe, por lo tanto, convertirse en *multitud* para ensamblarse políticamente; formar comunidad. Solo así los sujetos emergen comprendiendo su realidad y existencia. Una existencia que, siguiendo a Tatián (2008) no representa un problema en sí, tan siquiera urge de justificación, ya que, siguiendo la primera parte de la *Ethica* “(...) existe necesariamente aquello de lo cual no se da razón ni causa alguna que impida su existencia. Así pues, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista, o que le prive de su

existencia, habrá que concluir, absolutamente, que existe de un modo necesario” (EIP11).

Prosiguiendo con el análisis, el concepto de multitud no aparece sino hasta los 80’s, y es de la mano de Negri que adquiere un radical peso en la contemporánea lectura política de Spinoza (Morfino, 2012). Como bien nos apunta Balibar, la palabra multitud en el ex cartesiano tiene un carácter sumamente volátil, ya que, pasa de estar ausente en la *Ethica* a tener contenido importante hasta el *Tratado político* (Balibar, 1977, 67). Siguiendo una de las tesis vitales de la *Anomalia salvaje*, explícitamente, aquella que dictamina dos fundaciones y una fase de crisis del pensamiento spinozista con el fin de trazar una historia de su evolución, es en el segundo Spinoza –el de la segunda fundación que abarca la tercera y cuarta parte de la *Ethica*, más el *Tratado político*– en dónde el concepto de multitud se coloca privilegiadamente.

Ahora bien, ¿cuál son sus implicaciones?, ¿cómo es su funcionamiento? Anclando una nueva tríada *inmanencia-colectivo-multitud* podemos entender que su fin –no en sentido teleológico, claramente– es alcanzar la potencia, tal como anunciábamos anteriormente cuando notificamos el exigente paso que tiene que dar la multiplicidad. Con Negri, Colson y Morfino, esto atraviesa necesariamente una cuestión temporal, pero tal problema no puede ser tratado a la ligera sin antes haber dialogado más con este concepto, acelerar tanto daría cabida a latentes confusiones que durante todo el escrito han estado merodeando.

Primero, entendemos por poder algo contingente, que, de organizarse, lo hará mediante el miedo y la superstición. Por potencia, en contraste, comprendemos la mera necesidad del ser como colectivo, y que es propia de la multitud, en efecto, es ella la condición de posibilidad para abrazar la totalidad de mentes y cuerpos, pero no como finalidad, sino como infinitud dentro de otra infinitud compuesta por cosas aún más pequeñas. En efecto, es el cuerpo político, el conjunto de potencias ahora organizadas, el *conatus* colectivo y el conglomerado de sujetos que, competen la multitud desde las infinitas partes del conglomerado que forman el cuerpo político. Esta potencia propia de cada individuo nos

instala en una naturaleza común para todos, una verdadera condición anárquica que distingue, permitiendo contemplar la realidad de lo existente –con Estado o no– desde la pura inmanencia, lo inmediatamente autónomo.

Pero una vez se conforme, ¿cómo se regula este nuevo cuerpo político? Solo resta fundar una democracia, pues para Negri esta: “(...) que teoriza Spinoza como conclusión sistemática de su metafísica” (1993, 4) no es nunca una forma histórica del poder, en su lugar, dialoga con una epifanía inmediata de la *potentia multitudinis*, interpretando la acción colectiva más que como un vaivén histórico, una forma ontológica. Pero no hablamos de una democracia en sentido tradicional, sino *radical*. Si debe existir un régimen político, este deviene en una constitución que provee organizar encuentros, pues la concatenación de cuerpos en Spinoza se fortalece al experimentar cuales cuerpos pueden compaginar conmigo, cuales son capaces de guiarme hacia afectos alegres. En dicho escenario, tal democracia no puede ser sino anarquista, tal democracia no puede estar a cargo sino de la multitud, que, en dicha radicalización de lo democrático, se organiza mientras aumenta su potencia en la inmanencia desde una organización no-jerárquica que haga emerger –en deleuziano– una etología como búsqueda de afectos positivos que nos tutelen en búsqueda de nociones comunes. Por eso aquí rompemos con Negri, que solo las observa con un rol marginal, una simple posibilidad lógica de comunicación que culmina en soluciones meramente formales. Para el autor de *Diferencia y repetición*, por su lado, las nociones comunes atraviesan todo el proyecto entablado y provienen de esa lectura inversa de la *Ethica* que realiza en *Crítica y clínica* (1996a), en donde el sitio de inicio y al que siempre debe regresar la política spinozista corresponde con la experimentación inmediata que acaece en ese arte de organizar buenos encuentros al cual hemos y seguiremos siendo insistentes.

5. La duración de la multitud

El tiempo es un problema que le compara a la imaginación. La duración, dicho con

Spinoza, es el atributo con el que se concibe la existencia de las cosas creadas –está de más, no en un sentido teológico– en cuánto perseveran en su existencia real (CM1/4). Entiéndase una afectación de la existencia y no en la propia esencia de cada una de las cosas (CM11/1). El problema del tiempo, desde donde queremos tratarlo, radica en la *orientación* que le atañe a la imaginación, y es que no podría ser de otra manera, entendiéndolo como una noción que instauro discontinuidad y nos ayuda a medir la permanencia de una cosa como contingente, variable y divisible. Si pudiéramos tener un conocimiento adecuado de lo que dura en verdad algo, como expresa Spinoza (E5P62S), no necesitaríamos de esta ficción, empero, y siguiendo de nuevo a Cohen (1999), al desconocer la totalidad de la naturaleza no podemos sino recurrir a estos auxiliares de la imaginación, que no son más que *entis rationis*, pero no por eso debe atribuírsele independencia, es decir, substancializar el inadecuado conocimiento que tenemos de la duración, ya que culminaría en el triunfo de la imaginación sobre el entendimiento, sentenciándonos a ver las cosas únicamente desde la *sub specie durationis*, alejándonos por completo del tercer género de conocimiento que el sujeto busca, por actividad, alcanzar.

Superada la necesaria aclaración anterior, nos disponemos a enfrentar el problema que Morfino y Negri le atribuyen al tiempo, a saber, que secuestra la vida, la aprisiona y disuelve en la ilusión, o, en el mejor de los casos, la extiende a la esperanza, que como sabemos, no es sino una ramificación del miedo, equivaliendo a una severa disminución potencial de la multitud, al estar atrapada en un tiempo del poder, que es siempre vacío, con existencia, pero sin realidad. ¿Cómo afrontar esto? Diferenciando el tiempo del poder, que no es sino el histórico, al de la ontología, el del ser y la colectividad: “En la lectura de Negri, la ontología es un eterno presente y, por lo tanto, la transición en el interior de la praxis constitutiva de la multitud es en el presente, pero, por paradójico que pueda parecer, no es en la historia” (Morfino, 2012, 72).

Justo lo anterior es lo que Morfino distingue como *desarticulación de ontología e historia*, debido a la manera en que la democracia aparece

en el *Tratado político* es fundante y ontológica, nunca histórica, sino apropiable al eterno presente de la ontología. Tal lectura negriana de la analítica del tiempo spinozista podría compilarse de la siguiente manera: “La constitución de lo real, en su fuerza y en su dinámica, comprende el tiempo como dimensión implícita de lo real. Duración y eternidad se funden en la libre necesidad” (Negri, 1993, 316). El anarquismo democrático arraiga tal dictamen y dispone del sujeto activo como potencializador de una conquista social que busca la autonomía y la auto determinación, jamás esperando un regalo del poder, que es siempre, en su temporalidad, dominante y explotador. Es solo en la transparencia de la temporalidad ontológica donde se puede anular el egoísmo para expandir la *cupiditas* en generosidad, y de esta al amor, siempre en conjunto. Lo dice Spinoza: “Tal es, pues, el fin a que tiendo: adquirir esa naturaleza superior y hacer cuanto pueda para que muchos la adquieran conmigo; pues también pertenece a mi felicidad esforzarme para que otros conozcan claramente lo que es claro para mí, de manera que su entendimiento y sus deseos concuerden plenamente con mi propio entendimiento y con mi propio deseo” (T.I.E, G., II, 8-9; A., 80).

Sin embargo, Colson no está de acuerdo con lo que él mismo llama tiempo político, aquel que acabamos de exponer y que, según el autor, articula la temporalidad de las cosas y de las ideas en una coincidencia que parte de un a priori, del pasado al futuro, de lo metafísico a lo político. En su lugar, propone un tiempo libertario, que vendría a funcionar a la inversa del de Negri, es decir, de un a posteriori a un a priori. De los individuos como existentes al porqué de su existencia. En efecto, este tiempo no es lineal, sino más bien múltiple y cualitativo. Esta concepción temporal, muy embaucada a lo postulado por Rousset (1991), prevé la duración de las cosas, su realidad como perdurable y su relación de composición, recombinación y destrucción, según el incremento o disminución de la potencia de actuar de tales cosas. El carácter anarquista de esta propuesta de Colson, lo brinda la fundición de lo pasado y lo futuro en un solo presente en el que todo es dado y todo es posible. Es la pura espontaneidad inmediata. Con Deleuze, sería un:

“(…) plano de inmanencia o consistencia, que es siempre variable y está siendo constantemente alterado, compuesto o recompuesto, por individuos y colectividades” (1996b, 197).

Hasta aquí, hay paralelismo de uno y otro tiempo, con la única exclusión de que lo político y lo afectivo –como ha sido constante– no tienen cupo en el proyecto colsoniano. Ambas temporalidades acusan una presencia espontánea en donde la multitud pueda auto determinarse y accionar en la realidad de la existencia. No obstante, lo que quizá el autor del *Pequeño léxico filosófico del anarquismo* (2003) no contempló, fue, precisamente, lo que advertimos al principio del apartado: El tiempo es un problema de la imaginación. La imaginación, aunque en ella sea donde reside el error, es un género de conocimiento para Spinoza (E2P40S2). Eso sí, con esto no hacemos mucho, pues no pasa de ser conocimiento de primer grado, lo que equivale a que el sujeto no llega a conocer bien aún las causas de nada, sino que está, literalmente, *sujetado* a la imaginación. La complicación se presenta al momento de, por fin, pensar la libertad. Justo expresa el filósofo maldito:

(…) todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ellos son conscientes. De ahí se sigue, primero, 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. Se sigue, segundo, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo. (E 1A)

Luego, el sueño de libertad del anarquista no pasaría de ser eso; un mero sueño producto de la imaginación. No bastaría con solo determinarse en la acción, ya que solo se estaría alienando de la realidad; imaginándose fuera de la substancia. Aunque, no por eso, el sujeto deje de estar perseverando en su existencia. Es decir, ya sea con ideas claras y distintas, o con confusas y

mutiladas, siempre sigue siendo potencia en esencia (E3P4). Lo difuso es que esto no garantiza un accionar adecuado en su actividad en el mundo, y eso es lo que debería provocar precaución en el proyecto de Daniel Colson. Se requiere un sujeto libre de carga ideológica que quiera cultivar *su mente y sustentar su vida* (TP2/15). Por consiguiente, es peligroso abandonar un –como lo llama Colson– tiempo meramente político en esas instancias. Más bien, deberíamos aproximarnos más a él. ¿Cómo? Desde lo que Morfino (2012) denomina coyuntura y política del encuentro. Es necesario entrecruzar temporalidades afectivas y prácticas para establecer multitud, si lo que se quiere es alcanzar la libertad en su pura causa. ¿Queremos ser libres? Debemos, sí o sí, contemplar primero las causas de esa libertad; aumentando no solo nuestra potencia, sino también nuestra racionalidad. El sujeto, en estas instancias, comprende mucho mejor que es lo que está buscando en su finita duración con relación a su convivencia y a él mismo.

6. Libertad: *sympatheia, generositas y amistad*

¿Cómo puede ser libre un ser humano en el mundo siendo prisionero, a cada instante, de externalidades? Aprovechando nuestro poder de actuar. Ahí reside la clave para enfrentar el problema. Compuesta de nuestro poder de existir y de nuestro poder de ser afectado. Es la infinitud de posibilidades materiales, el presente temporal en donde el sujeto, en su capacidad ética-política, funde y constituye su existencia en su propio mundo, este es, diría Deleuze, el más poderoso de los modos finitos, cuya libertad conoce cuando entra en su verdadera posición de actuar (2004, 114). ¿Y qué es actuar por sí mismo? Los cimientos se toman de las nociones comunes –aquellas a las que Negri les restaba importancia–, los signos e ideas que de ellas se genera, son la causa o condición de posibilidad para acariciar la libertad. Amplia el autor de *Crítica y clínica*: “Las nociones comunes, como un Arte, el arte de la Ética misma: organizar buenos

encuentros, componer relaciones reales, formar poderes, experimentar” (1996b, 169).

Se pone al descubierto la sobresaliente función de las *nociones comunes* (E2P40S1). Estas son las relaciones que permiten la experiencia de la libertad en la naturaleza como un todo –para un estudio mucho más amplio de las nociones comunes y su labor de composición: (Hardt, 2004, 188-195)–. Pero es evidente que carecerían de validez al menos que se conecten colectivamente. Esto se logra mediante una selección; se localizan los cuerpos con los que concordamos, aquellos que incrementan nuestra potencia. Cuerpos y mentes aptos para considerar, aceptar y rechazar guiándose por la razón. La libertad se vivencia en esos lazos, actuando y pensando junto a otros. Apoyándonos en el anarquista francés, es lo que contrasta con el finiquito del proyecto político de Negri; que se funda desde las agotantes dicotomías miedo-angustia y recompensa-castigo que surgen siempre desde la consolidación del Estado. En esta emancipación filosófica leída desde Spinoza, tal institución disminuye su poderío, acusándolo y desprendiéndolo de su potestad de tomar la razón de los que no tiene (Deleuze, 1996b, 245-247). Lo que existe en el plano variable de la inmanencia puede emerger desde la colectividad de individuos, en el actuar de estos dentro de la convergencia de afectos que les permite ser sujetos. El verdadero cuerpo político es este, capaz de transformar y actuar *ad infinitum* y renunciando a toda coerción externa. El *conatus* multiplica las relaciones, intentando mantener solo las gozosas y pasando de lo pasivo a lo activo.

¿Y qué es lo que los guía a hacerlo? La razón ¿Y quién esté lejos de ella? El Estado es el que reemplaza la opinión de los que no podían ejercerla, resguardando su intención de funcionar *quasi unam mentem* (E4P18S), yaciendo una unión *veluti una mens* (TP2/16) o –diría Vidal Peña en la nota al pie de página de dicho escolio– como el esquema del individuo compuesto llevado al extremo; una suerte de realización histórica de la *sub specie aeternitatis*. Pero digamos que esto no es necesario. Entonces ¿cómo una cantidad dada de individuos puede llegar a convertirse en una colectividad de sujetos sin la ayuda de un acuerdo los regule? Recurriendo al

carácter mimético de los afectos desde que se inicia una particular acción (E3P27) para llegar a constituir un principio de cooperación desde la *simpatía*. La fuerza de una pasión solo puede anularse con la fuerza de una contraria. Entre la alegría y la tristeza, el odio contra el amor, solo subsistente aquellos que aumentan la potencia. La teoría de la *sympatheia* (Durán, 2007) tiene su fundamento en la recalcada imitación afectiva desde la relación que provoca identificarnos con los afectos de los otros (E3P31). Forja el carácter afectivo y pasional que puede conducirnos a un aumento colectivo de potencia desde un aprovechamiento de las nociones comunes, con tanto alcance para resurgir –en caso de decaer– en una estrategia desde el *conatus* (Bove, 2014) al ya saber cómo opera la maquinaria interesada en transmitirnos afectos tristes. Al devenir inevitablemente en resistencia, como esencia de lo mismo que existe, la confrontación del ser con fuerzas externas conlleva una perseverancia en distinguir lo útil en común. Resistir, por aserto, es el primer paso *combativo* del propio *conatus* –por antonomasia, colectivo– para esforzarse en mantener su poder de actuar, existir y ser afectado desde una autonomía que logre emanciparse de toda sujeción externa mediante las relaciones que en la naturaleza se combinan, propiciando un aumento de potencia en multitud sin la necesidad de mediadores contractuales.

¿Pero el Estado es en realidad irreparablemente malo? ¿Es nuestro enemigo a vencer? ¿Es la simpatía suficiente para instar a resistir ante los afectos negativos? Si se piensa el Estado spinozista como Tatián o Deleuze lo hacen, tal problema no existiría, pues sería *la sociedad* a quien le estaremos llamando así, y no a una institución que brote entre el miedo por no saber qué hacer al organizarse. El Estado, poniéndolo simple –y amparándonos de las definiciones dadas hace un instante– sería, justamente, la mente común que liga a los hombres en su conveniencia y utilidad entre personas. La unión que se vuelve multitud. Tal disposición estatal no tendría contradicción con la condición anárquica que se ha fundado por un deseo que no es nunca egoísta, sino armonizado al supremo bien, *la beatitud*, libre de toda ficción pasional.

La política, como hemos demostrado, es la que nos remita a una base común, es el tejido afectivo de las potencias para no ser obedientes ante la tristeza. Pero, ¿y los otros? Tomando en cuenta que la superstición y su representarse en el miedo es un acto vandálico de la existencia popular, inexcusablemente reside y sobresale lo útil de la amistad, la mejor manera de unir a los seres (E3P59S). Esta solo puede surgir de la honestidad, a su vez, esta última solo tiene cabida bajo la guía de la razón, por lo tanto, la hace adecuada y buena por definición, siendo el vínculo mayor entre cualquier tipo de hombre, guiado por la razón o no, en tanto la amistad si solo existiera con un específico tipo de sujeto, no se podría extender y la inmanencia desaparecería, dejando de buscar la utilidad común. Justo por eso la *fortitudo*, la *animositas* y, en especial, la *generositas* tienen una función mucho más amplia que la de capturar la sutileza de la vida, como pronuncia impropriamente Colson. Inclusive, hay ambivalencia entre una ontología emancipadora y una de la generosidad, como argumentaremos a continuación, guiándonos con Tatián (2008).

El tránsito de la *générosité* cartesiana a la *generositas* spinozista proviene de una diferencia teoría de los afectos, en específico, de la consolidación del afecto primitivo. Para Descartes, como se constata en el art. 53 de *Las pasiones del alma*, es la admiración por donde todo comienza, derivando en una capacidad de dominio que entabla un ser más propio de la cultura. En Spinoza, es el *deseo* lo que determina a hacer algo (EDaf1) y que lo sobrepone como un ser de naturaleza. Se hace notable, además, como en este nuevo distanciamiento se catapultan dos ideas muy distintas de libertad, la del spinozismo, que nos interesa, se envuelve de potencia y expansión afectiva. De actuar. Y que es, de cabo a rabo, sustentada por la generosidad, en tanto se agota en las manifestaciones singulares de los afectos que la anteceden, compaginando una forma de amor intelectual, satisfaciendo aquel anhelo del sujeto, y que se actualiza en los otros y en nosotros mismos.

Si lo referimos ontológicamente desde la substancia, diremos que concierne al darse del

infinito que proviene de la multiplicidad y adopta como expresión del ser en afirmación pura:

Afirmación ontológica del ser respecto del no ser que se corresponde con la afirmación ética de la vida sobre la muerte, y responde a una estricta lógica de la generosidad: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo lo que puede caer bajo el entendimiento infinito” (E1P16). *Infinita infinitis modis*. Pues “a Dios no le faltó materia para crear todas las cosas, desde el grado supremo de perfección hasta el ínfimo...” (E1A). *Infinita infinitis modis*: producción sin por qué y sin para qué, pura actualidad de la potencia divina, generosidad de la generación que es generación de la generosidad, sin origen, sólo comprendida en la experiencia de su don. (Tatián, 2008, 467)

Falta responder a una última pregunta que se ha colado en toda esta perspectiva, y que anunciamos anteriormente como radicalización de la democracia. ¿Es posible, en el plano inmanente, presentarse así, de esa otra forma? Más bien, esa forma es la original, su definición en principio. Aún y cuando históricamente se ha manifestado distinto Para Spinoza, un ensamblaje político, entiéndase un régimen afectivo, no se desvanece por argumentos o ideas, sino por otro nuevo, contrario en sentido y con más fuerza. Esa oportunidad de emancipación solo puede tomar forma si el conjunto de normas y valores no poseen un tajante eterno y substancial. Pensar lo distinto, pensar radical, lleva consigo un consentimiento de cambio en tal estructura de sentido que no contemple un desvarío en la disposición de la vida, al contrario, debe aumentarla, en vista de que esta axiológica de la mera condición humana —que no es, repetimos impetuosamente, otra cosa que condición anárquica— se desprende de leyes que quieren ser tomadas como estáticas, aún y cuando el origen que se le asigna pretenda colocarse detrás del telón. En consecuencia, nos queda activar la imaginación en condiciones sociales precisas, debido a que este conocimiento de primer género tiene una facultad latente de ser potencia —a pesar de que, con insistencia, hemos declarado ser fuente de error— y alcanzando

—junto a la razón y los afectos alegres— la conquista de una buena vida, solidaria, generosa y abundante en simpatía. De ahí el vigor de aquel sublime axioma de la segunda parte de la *Ethica*, *homo cogitat*, (E2Ax12) lacónico, pero que aloja la condición fundante de la participación activa del sujeto en la política, la ética y la existencia.

Referencias

- Alquié, F. (1958). *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Les cours de Sorbonne.
- Balibar, E. (1977). *La crainte des masses, politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée.
- . (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce Casa.
- Cohen, D. (1999). La mirada del gusano y el ojo de Dios: Consideraciones acerca de los principios de individuación y de continuidad temporal en Spinoza. En L. Benítez, & J. Robles, *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física* (págs. 81-84). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Colson, D. (2003). *Pequeño léxico filosófico del anarquismo: De Prodhon a Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . (2007). Anarchist Readings of Spinoza (trad. Jesse Cohn & Nathan Jun). *Journal of French Philosophy*, 90-129.
- . (2 de Febrero de 2015). «L'anarchisme est extrêmement réaliste». (Ballast, Entrevistador) <http://acontretemps.org/spip.php?article585>
- Deleuze, G. (1996a). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- . (1996b). *Spinoza y el problema de la expresión*. (trad. Horst Vogel) Barcelona: Muchnik.
- . (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . (2004). *Spinoza: Filosofía práctica*. (trad. Antonio Escotado) Buenos Aires: Fábula Tusquets.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (trad. José Vásquez) Valencia: Pre-Textos.
- Durán, R. (2007). La simpatheia en la teoría de las afecciones de Spinoza. En E. Fernández, & M.

- d. Cámara, *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (395-404). Madrid: Trotta.
- Fernández-García, E. (1985). Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza. *Anuales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 123-144.
- Foucault, M. (1978). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Hardt, M. (2004). *Deleuze: Un aprendizaje filosófico*. (trad. Alcira Bixio) Buenos Aires: Paidós.
- Israel, J. (2012). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México: Fondo Cultura Económica.
- Jaquet, C., Sévérac, P., & Sahamy, A. (2008). *La multitude libre: Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Amsterdam.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- . (1994). L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste. En M. d'Allonnes, & H. Rizik, *Spinoza: puissance et ontologie* (págs. 153-165). Paris: Kimé.
- . (2000). A propos de Spinoza. (L. Bove, & L. B.-F. Moureau, Entrevistadores)
- Misrahi, R. (2000). *Spinoza et Spinozisme*. Paris: Armand Colin.
- Morfini, V. (2012). *La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación entre ontología e historia*. *Youkali* (13), 69-76.
- . (2014). *El tiempo de la multitud*. Madrid: Tierradenadie.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza* (trad. Gerardo de Pablo). Barcelona: Anthropos.
- . (2008). *Descartes político o de la razonable ideología* (trad. Marta Malo de Molina). Madrid: Akal.
- Negri, A., & Hardt, M. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Rousset, B. (1991). Le réalisme spinoziste de la durée. En *L'Espace et le Temps* (págs. 176-180). Paris: Vrin.
- Spinoza, B. (1998). *Correspondencia*. (trad. Atilano Domínguez) Madrid: Alianza.
- . (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (trad. Vidal Peña) Madrid: Alianza.
- . (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. (trad. Atilano Domínguez) Madrid: Alianza.
- . (1986). *Tratado político*. (trad. Atilano Domínguez) Madrid: Alianza.
- Tatián, D. (2008). *Ontología de la generosidad. Spinoza: Cuarto coloquio* (455-467). Córdoba: Brujas.
- . (2015). *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue.
- Zourabichvili, F. (2014). *Spinoza: Una física del pensamiento*. Buenos Aires: Cactus.

Jason Andrey Bonilla Pereira (bpja-son96@gmail.com). Estudiante de la Licenciatura en Filosofía y Enseñanza de la Filosofía. Universidad de Costa Rica.

Recibido: 12 de abril de 2020
Aprobado: 19 de abril de 2020