

BALIBAR, Étienne (2021)
Spinoza político: Lo transindividual
Traducción de Alfonso Díez
Barcelona: Gedisa, 304 p.
ISBN 978-84-18525-15-5

No es solo que Spinoza esté de moda, es que, como decía irónicamente Žižek, todo el mundo le quiere. No deja de ser un enigma cómo de una filosofía tan sistemática y precisa en su red conceptual se pueden hacer tantas lecturas. En todo caso, libros como el que nos ocupa nos ayudan enormemente a hacer una lectura rigurosa y a la vez estimulante de lo que dijo Spinoza. El autor del conjunto de artículos que componen este libro es Étienne Balibar (Avallon, Francia, 1942), del que pienso que podemos decir sin reservas que es uno de los filósofos vivos más interesantes, especialmente en el terreno político. En este ámbito no solo es un potente teórico (con conceptos tan fecundos como el de *igual libertad*), sino también un fino analista del presente, con una larga trayectoria de compromiso político emancipador.

Balibar es uno de los lectores más profundos y a la vez más sugerentes de Baruch Spinoza. El libro que nos ocupa, *Spinoza político: Lo transindividual*, está dividido (de una manera quizás algo forzada) en dos bloques temáticos. La primera parte, bajo el título de «Lo transindividual», recoge tres textos, el primero de los cuales es, a mi modo de ver, el más importante y de lo mejor que he leído sobre Spinoza. Balibar reivindica aquí el legado de un libro imprescindible sobre Spinoza, *Individuo y comunidad en Spinoza*, escrito en 1969 por Alexandre Matheron. Defiende una ontología naturalista, de la relación y de la comunicación, cuya concepción del hombre no es ni altruista ni egoísta (que, entendidos en estado puro, son totalmente ficticios), en el que la base de la sociabilidad son los afectos del mimetismo y la ambición de

gloria, que en lenguaje contemporáneo sería la identificación con el otro y el deseo de reconocimiento. Para continuar con este análisis, Balibar explicita lo que considera que son las bases spinozianas:

1. La individualidad como noción fuerte: solamente existen individuos, que son los modos finitos, a su vez infinitos, unidos por conexiones causales y cuya multiplicidad es la Substancia, es decir, el Todo.

2. Cada individuo es una unidad formada por partes, que a su vez no son autónomas, porque no pueden existir separadamente (mientras que los individuos sí lo hacen). Es la *Natura naturans* que se constituye en *Natura naturata*, en un doble proceso que va de lo Uno a lo Múltiple, que a su vez continúa siendo lo Uno. Apuesta por tanto por un nominalismo radical: todos los individuos son diferentes y singulares, aunque algunos tienen propiedades comunes (a partir de lo cual podemos formular las «naciones comunes»).

3. El individuo es un modo de relación, solo existe en su interdependencia con otros modos. Aquí hay una primera diferencia con Leibniz, aunque ambos comparten su crítica al dualismo cartesiano y al atomismo mecanicista hobbesiano y lo que Deleuze llamaba «una filosofía de la inmanencia», una singularidad que se relaciona con otras singularidades. Para Spinoza el individuo existe en su relación con los otros, mientras que en Leibniz existe por sí mismo y luego se relaciona con los otros. Spinoza defiende lo transindividual y Leibniz, lo intersubjetivo. Para este último somos mónadas (sujetos) que nos relacionamos con los otros desde lo que somos, mientras que

Spinoza recurre a lo que Balibar llama *lo transindividual* (término que toma prestado de Gilbert Simondon) y que significa que nos constituimos en nuestra relación con los otros. La consecuencia política es, para Balibar, que Spinoza defiende una concepción republicana, horizontal, de potencias iguales que cooperan desde su singularidad para aumentar la potencia de lo colectivo, mientras que Leibniz defiende una visión liberal, vertical y jerárquica, basada en la meritocracia, en la que se relacionan individuos con diferente grado de potencia. Spinoza niega el libre albedrío, la libertad es para él actividad, mientras que Leibniz lo afirma.

4. Como último punto a destacar de este brillantísimo texto encontramos el de la causalidad spinoziana. No se entiende en el sentido kantiano, como continuidad o sucesión, sino como modulación. Hay una idea, por decirlo metafóricamente, más ondular y menos corpuscular.

Los capítulos segundo y tercero del primer bloque son interesantes, aunque, a mi modo de ver, no tanto como el primero. El segundo es un análisis del enunciado de Spinoza «potencia multitudinis, quae a veluti mente ducitur», que se refiere a algo tan importante como la relación entre el ciudadano (con sus derechos y deberes) y el Estado. ¿Quiere decir que el conjunto de ciudadanos compone un cuerpo político por encima del individuo? Ésta es la lectura comunitarista de Matheron, a la que se opone Rice, que formula el poder del conjunto de los ciudadanos entendidos en su individualidad. ¿O es, como plantea Negri, un sujeto colectivo que representa el poder de la multitud en su acción común? ¿O hablamos, como sugiere finalmente Moreau, de una comunidad basada en una identificación como pueblo? Esta discusión, mal planteada por Balibar porque es muy ideológica y se reduce siempre a opciones antropomórficas, debe abrirnos

precisamente el horizonte de lo transindividual, que no es ni lo individual ni lo colectivo, que obedece a un modelo diferente de los anteriores, que hemos de elaborar. El tercer capítulo es un intento de entender lo transindividual a partir de las aportaciones de Spinoza, Marx y Freud. Los tres marcan una posición, una línea de fuga frente a lo individual y lo colectivo y una ontología de la relación, una problematización de lo que nos instituye. Incluso en una transindividual utópica en el caso de Marx, que apuntaría a una tendencia al comunismo entendido como una orientación práctica, no como un estadio final.

Al segundo bloque lo llama, de una manera algo forzada, «Sujeto y verdad: los tres géneros». El primero, «Ius-Pactum-Lex», trata sobre la constitución del sujeto en el *Tratado teológico-político*, y es una reflexión muy precisa y sugerente de este trabajo spinoziano. Plantea muchos y muy sustanciosos temas, el primero de los cuales es la diferencia de Spinoza respecto al planteamiento hobbesiano del contrato social. Balibar considera que el pacto social es producto de un acuerdo de voluntades individuales que deciden abandonar el estado natural, mientras que Spinoza cree que lo único previo al pacto social son los *conatus* y, por tanto, las voluntades aparecen justo con el contrato social, son un efecto que permite el reconocimiento mutuo, el paso del derecho natural a la ley. La voluntad siempre presupone al otro, es el modo imaginario a través del cual tomamos conciencia de nuestro poder y del de los otros. Spinoza quiere salir del antagonismo entre la autonomía y la heteronomía, entre la espontaneidad y la obediencia, entre el individuo y la comunidad. Spinoza ve que el derecho es a la vez una expresión de poder y la condición para el pacto, que produce las voluntades y el paso a la ley. La ley es una representación, como la voluntad, un enunciado imaginario que comporta obediencia, pero también,

excepcionalmente, la posibilidad de transgredirla.

Hay finalmente, en este artículo, toda una reflexión sobre lo que significa la nación, no entendida en sentido esencialista, sino como un producto histórico. Sobre esta se construye una identidad a partir de la continuidad generacional, la existencia de un territorio, de unas costumbres y de unos ritos y de una lengua. Esto da cohesión como pueblo. Pero Spinoza se pregunta si es posible un régimen pasional para una nación cívica, es decir, una república. ¿Puede ser una religión civil revestida del amor universal al prójimo? ¿Implicaría algún tipo de superstición civil? El problema de la relación entre la individualidad y la comunidad continúa abierto en Spinoza, teniendo siempre claro que está en contra de cualquier idea de totalidad orgánica, de integración de individuos en un orden final, sea pensado en términos de pasado, presente o futuro. Podemos relacionarlo con el tercer artículo, que habla de la institución de la verdad en Hobbes y Spinoza. Una fecunda comparación en la que contrasta la concepción hobbesiana de la verdad a la ley y a la autoridad, mientras que Spinoza señala la capacidad transformadora del acceso a la verdad.

El artículo siguiente no tiene nada que ver con los anteriores (ni con la política) y es una sugerente aproximación a la noción de *conciencia* en Spinoza. Partiendo de un recorrido etimológico y la constatación de que es una noción que se

consolida en la Europa del siglo XVIII, Balibar entra en la conceptualización spinoziana y en una vinculación que la hace prácticamente coincidente con el término *voluntad* y casi parece que sea la distinción entre apetito (animal) y deseo (humano); incluso con la ignorancia, ya que la conciencia nos hace desconocer las causas de los deseos y la vincula a los ilusorios fines. Incluso podríamos concluir que la conciencia es, para Spinoza, una antropología sin sujeto. Aquí resuena su formación althusseriana, al afirmar que «la conciencia es, por tanto, un proceso sin sujeto». Hay una interesante aproximación que nos lleva desde el tercer grado de conocimiento (la imaginación) hasta el primero, la intuición de la propia esencia singular, todo ello pasado, por supuesto, por el giro que introduce la razón en el segundo grado.

El último capítulo habla de los «tres dioses» de Spinoza. De alguna forma podrían relacionarse con los tres tipos de conocimiento, entendido no en sentido místico, sino en sentido práctico. Los llama el «Dios naturalista», el «Dios monoteísta» (la Ley) y el «Dios humanista». Quizás sea este el texto más especulativo y discutible, pero constituye también un buen material de reflexión.

Se trata, en definitiva, de un libro imprescindible para entender la actualidad de Spinoza y lo que puede aportarnos hoy, no solo en el plano político, sino también en referencia a los aspectos ético, epistemológico y ontológico.

Luis Roca Jusmet

Universitat Autònoma de Barcelona

<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1369>

