

Sergio E. Rojas Peralta

ALIENACIÓN Y SUCESIÓN¹

La cuestión de la *ipseitas* y de la *abalietas* no parece resolverse en la sola oposición entre lo absoluto y la alteridad (alienación). El camino se cierra poco a poco, pues invocar una alienación fundamental del ser que es el ser humano es restringir el campo de acción o de aplicación. Campo de acción que no he tratado aún. El modo finito, si es fundamental alienado, es *siempre otro, otro-que-sí* (e incluso, se toma siempre por otro) y cualquier cosa que haga, no puede devenir dueño de sí, a falta de poder constituir su sí, de constituirse. En la teoría patológica, no sería más que pasivo y triste, impotente e ignorante, condenado a no reconocerse nunca. Esta descripción del *modo humano* puede ser considerado como un flujo continuo de conciencia, un ser que pasa por todo estado de ánimo *sin residir en ninguno*. Una descripción así puede ser exacta –en fin, rara es la salvación²- pero en cualquier caso de escaso interés práctico. En esto, podría encontrarse todas las lecturas fatalistas de la filosofía de Spinoza, que confunden determinismo y predeterminismo, causa y destino o, incluso, libertad y espontaneidad. Retomando el camino, reconozco que somos variaciones ínfimas y sutiles de la potencia divina y que nuestra esencia depende de ella. Salir de esta condición alienante implica de hecho el reconocimiento mismo de la condición de la *abalietas*. Ahora bien, ¿en qué consiste esta condición? Para responder a la pregunta, pasaremos por el análisis *crono-político* esbozando de un lado la teoría del tiempo y de otro la teoría política entendida en cuanto sucesión.

¹ Traducción de “Aliénation et succession”, capítulo 2 de la Segunda Parte (“Identidad, objetividad y alienación”) de *Spinoza: fluctuaciones y simultaneidad* (*Spinoza: fluctuations et simultanèité*), tesis defendida en la Université de Toulouse 2, en 2009, pp.107-130. Para esta publicación, se han incluido al final del texto únicamente las referencias bibliográficas mencionadas específicamente en este capítulo. Las referencias a las obras de Spinoza son según las abreviaturas usuales y las traducciones de sus textos me corresponden, salvo indicación contraria.

² Spinoza señala: “Concluimos pues que no está en la potestad de cualquier hombre usar siempre la razón y estar en el culmen de la libertad humana” (*TP* 2/8, G279).

Pero reconocer la *abalietas* no es reconocerse a sí mismo, y menos aún obedecerse a sí mismo. El reconocimiento pasa por la forma de la *correspondencia* entre el objeto y la afirmación sobre el objeto (la percepción o la idea). La “afirmación sobre el objeto” es la manera quizás más elegante de hablar de lo que tradicionalmente se denomina *sujeto cognitivo*. Dado que la voluntad y el entendimiento no son más que dos expresiones de la misma cosa (E 2P49S), afirmar y entender son afecciones del individuo entre algunas que consisten en *reaccionar* respecto de la exterioridad. Aquí, no hay que hablar de cuerpos exteriores, pues la idea de las afecciones trata más de sí que de la naturaleza de las cosas exteriores. Guardando un cierto léxico escolástico (los *in se* y *ab alio*, en este caso), Spinoza plantea una estrategia que no busca ni un *ὑποκείμενον*, ni un *subjectum* cuya identidad le estaría reservada. Aceptamos la singularidad plural e infinita de los modos finitos y las variaciones de potencia a la cual está sometida. Los modos son el mundo de lo discreto. Y si hay salvación, hay que encontrar en la singularidad y las variaciones, *a pesar de ellas*.

La correspondencia entre el objeto y la afirmación sobre el objeto – en que nos interesa por ahora- no es aún cuestión de la adecuación eidética. La afirmación sobre el objeto, que como indica Spinoza (E 2P49S) no es ni las palabras ni la imagen de una cosa, versa sobre la *facultas assentiendi* (“facultad de asentir”). La objeción escéptica y cartesiana consiste en que hay una desproporción entre la voluntad y el entendimiento, cuya diferencia está en el origen de los errores. Spinoza plantea el argumento de la manera que sigue: Dios nos ha dado una voluntad muy grande que nuestro entendimiento, de donde se escapa a nuestro entendimiento una infinidad de cosas, a lo que responde Spinoza: *nos ea ipsa nulla cogitatione, et consequenter nulla volendi facultati posse assequi* (E 2P49S, G133)³. La mencionada voluntad no es más que un universal (*ser universal*), tal como lo entiende Spinoza, está constituida por todas las voliciones singulares. El individuo no tiene pues voluntad, sino voliciones. No es *una sola cosa a la vez*, sino muchas. El origen del error es la ambigüedad y la confusión de todas las voliciones, de la misma manera que la imaginación, tomada como facultad, también es un universal consistente en todas las imágenes que la mente puede formar (E 2P40S1).

La supresión de la voluntad única y homogénea, de un querer genérico, implica tanto la supresión de un entendimiento único (no hay más que ideas) como la supresión

³ “no podemos adquirir esas cosas por ningún pensamiento y, consecuentemente, por ninguna voluntad de querer”.

del carácter abstracto de la noción de facultad. Este último elemento es notable. Si Spinoza renuncia al uso de la noción de facultad, se debe a que ésta crea más confusión. La facultad, desde la tradición aristotélica, enuncia la potencia y el ejercicio de la potencia. Es una δύναμις, pero puede ser ἐντελέχεια. Esta noción empobrece la noción de potencia, pues la vuelve pasiva, le substraer la eficiencia (κινητικός). Tiende a la confusión, porque no es pasividad en cuanto que potencia sin acción, sino que es actividad en la “producción” (γίνεσθαι y ποιεῖν). En fin, desgarrar al individuo al exigirle una diferencia temporal entre la potencia y su actualización, diferente que no se resuelve más que instaurando un fin de la acción por el cual la potencia se actualiza. Spinoza *reconcilia* potencia y ejercicio, sometiendo la potencia a la eficiencia y no a la finalidad. Además, al desestructurar el universal que es la voluntad, Spinoza suprime su carácter abstracto, pues, en la singularidad, la volición expresa *discreciones* y no un carácter universal o trascendental, expresa un movimiento específico, una tendencia, una potencia. Spinoza dota la *voluntad* de un objeto específico y concreto, incluso si puede quedar poco conocido o inconsciente (imaginario). Tenemos entonces voliciones-de, deseos-de, etc.

La reducción de la voluntad y del entendimiento a universales suprime a su vez la noción de facultad que funda una unidad, la del género o la del universal⁴. El individuo no es ni un universal ni un género. No lo es más que imaginariamente. El universal es una homogeneización y una simplificación prohibidas desde el punto de vista lógico. Y no porque pertenece a la substancia. Ésta ya no es universal, sino una y única, dicho de otra manera, sin género. ¿Qué se simplifica entonces? ¿Qué se homogeneiza? Por supuesto, este *qué*, incluso *quién*, que plantean problemas. No buscamos la arena sino los granos de arena que escapan entre nuestros dedos. La esencia de lo singular, de la cosa singular pasa por el conjunto de voliciones y de ideas cuya composición reenvía a la composición de los cuerpos del individuo y a los criterios de la individualidad. Hay pues composición heterogénea y la trampa consiste en transformar lo heterogéneo en homogéneo. No se trata de un rechazo de lo homogéneo, sino que la relación entre uno y otro exige separarlos y distinguirlos. ¿No es en efecto el problema del individuo tener que resolver este conflicto entre lo heterogéneo compuesto y lo homogéneo universalizado disolviendo lo uno en lo otro?

⁴ Por otra parte, el entendimiento divino es un modo infinito del pensamiento. Véase el Anexo I.

Una vez descompuesto, lo homogéneo no es más que la ilusión de un *ens imaginationis*. Pero esto no resuelve el problema de lo heterogéneo. En cambio, nos ofrece una guía. El tratamiento que Spinoza da a lo heterogéneo, tomado aquí como esta diferencia variable que constituye la singularidad, pasa por los criterios de conveniencia que hemos analizado en la primera parte. La conveniencia entre los cuerpos los aglutina. Así, nace el individuo. El mismo procedimiento parece tener lugar entre los individuos para dar nacimiento al cuerpo social (*civitas* o *societas*). La individualidad de una sociedad deriva de *una especie de unidad*. Dirigidos todos como por una única mente (*una veluti mente duci*)⁵, producen la *unidad* del cuerpo, civil o social (*imperii corpus*, TP 3/5, G286; *imperii integrum corpus civitas appellatur*, TP 3/1, G284).

En este pasaje, Spinoza introduce una distinción “metafísica” cuando establece que para todo Estado (*imperium*) hay una “sociedad civil” (*status civilis*), que la Ciudad (*civitas*) es el cuerpo entero del Estado (*imperii integrum corpus*) y que la “República” (*respublica*) no son más que los asuntos comunes del Estado según la dirección de quien detenta la soberanía. A partir de esta distinción, los individuos son o “ciudadanos” (*cives*) respecto del disfrute de las ventajas de la Ciudad según el derecho civil o “súbditos” (*subditi*) respecto de su sumisión a las instituciones y a las leyes. Esta última distinción reproduce la distinción atributiva: el individuo es ciudadano respecto del cuerpo del Estado y súbdito respecto de la mente del Estado. Únicamente bajo la identidad del derecho civil (*jus civile*) y de la ley, la potencia adquiere todo su sentido, tanto en cuanto *conatus* como en cuanto *resistencia*. Derecho civil y ley son dos expresiones de la potencia originaria, y aquí la identidad entre extensión y pensamiento se vuelve muy importante. Si los separamos (lo cual es prohibido desde el punto de vista lógico e imposible desde el metafísico), no tenemos más que quimeras, pero quimeras que permiten comprender y explicar el fenómeno político. Un derecho civil que no corresponde con la ley –y viceversa- implica un comportamiento imaginario del individuo, pues cree poder oponer derecho y ley, como si pudiese oponer cuerpo y mente (E 3P2S). De hecho, puesto que estas dos oposiciones son corrientes en la vida cotidiana, Spinoza muestra en qué grados están sometidos los individuos al control de la imaginación. El individuo, cuando insiste

⁵ La expresión *una veluti mente <duci>* es recurrente (TP 2/16, 2/21, 3/2, 3/5, 3/7, 4/1, 6/1, 8/6 y 8/9). Véase también la expresión *unam cuasi Mentem* (E 4P18S). Puede ser retomada bajo el término de *unanimidad*. Véase E. Balibar (1985a, 303-304) para quien la unanimidad “no es adquirida automáticamente”. El *conatus* de la multitud se expresa a través de esta unidad (R. Ciccarelli, 2006, 63).

sobre esta oposición, sólo disminuye su propia potencia bajo su relación con el cuerpo y la mente⁶. *Una veluti mente duci* es pues una tópica en la teoría política spinozista.

Ella invoca una unidad de la conducta humana y del Estado, pero no sin introducir algunas dificultades, sobre las cuales C. Ramond atrae nuestra atención. Bajo *una mente*, Spinoza reúne razón y ley. La ley que expone se supone que es la más racional. La razón convertida en ley. La observación de C. Ramond (en Spinoza, 2005, 282, n. 26) es pertinente: Spinoza parece separarse del inmanentismo y de la identidad atributiva, cuando pone una mente que guía por encima de los hombres. Por otra parte, en oposición a ese pasaje, se puede hacer referencia al *Tratado Teológico-Político: nec fieri potest, ut omnes æque eadem sentiant et uno ore loquantur* (“como no puede suceder que todos compartan la misma opinión y hablen con una sola voz”, TTP 20/7, G241). Spinoza acaba ese pasaje oponiendo derecho de actuar (*jus agendi*) y derecho de razonar y de juzgar (*jus ratiocinandi et judicandi*). El abandono del primer derecho a favor del soberano protege al ciudadano, el otro derecho atañe a lo privado. Aquí, Spinoza no ha llegado aún a una teoría unificada de la práctica, donde acto, conocimiento y juicio concuerdan entre sí⁷. En los dos tratados, la teoría política no parece haber encontrado un acuerdo *absoluto* con su teoría del conocimiento.

Una veluti mente, la unidad afectiva

Es necesario, sin embargo, atenuar las críticas, pues Spinoza formula este argumento a título comparativo (*veluti*) ¿A qué hace referencia este *veluti*? Un estudio de los lugares que concierne esta tópica muestra varias cosas.

[1] La multitud, sujeto lógico y político de este enunciado, tiene como condición necesaria para desplegar esta *unidad* poseer reglas de derechos instituidas por la razón (TP 2/21). La ley proporciona esta unidad. En este sentido, ella unifica los derechos

⁶ Corresponde pues a la singularidad del esfuerzo una y una única esencia (E 3P6, 3P7 y 4P25). El *jus* concierne la potencia, el esfuerzo y la esencia singulares de un individuo. La *lex*, como la ley natural, determina y explica el esfuerzo individual. En ese sentido, el derecho no se opone nunca a la ley, pero es subsumido por la ley. La ley puede determinar la impotencia y consecuentemente la falta de derecho de un individuo. Después de todo, *natura una et communis omnium est* (“la naturaleza es una y común a todos”, TP 7/27, G319). Véase TTP 4/1, G57-58 y C. Lazzeri (1998, 136-145).

⁷ Véase CM 2/2 y E 4Cap12.

civiles de los ciudadanos, aumenta pues sus potencias singulares y no las opone entre sí. Ciertamente, Spinoza opone cuerpo y mente como opone derecho y ley: *Nam civitatis jus potentia multitudinis, quæ una veluti mente ducitur, determinatur* (TP 3/7, G287)⁸. Pero esta extracto es seguida por una especie de definición de la tónica en cuestión: *At hæc animorum unio concipi nulla ratione posset, nisi civitas id ipsum maxime intendat, quod sana ratio omnibus utile esse docet* (TP 3/7, G 287)⁹. En el capítulo precedente, se subrayó el carácter mixto y encarnado del *animus* respecto al uso de los conceptos de cuerpo y mente. La *multitudo* o esta *animorum unio* siguen tanto la tendencia de la sociedad (el cuerpo) como la de la razón (la ley, es decir, la mente). No se puede comprender la unidad de la multitud más bajo la correspondencia entre estas dos tendencias¹⁰. No hay que olvidar pues que la política y la ética son ámbitos de la encarnación. El individuo es conducido más por los afectos que por la razón (TP 6/1), y es necesario tomarlo en su sentido imaginario, como la mente sin cuerpo (una especie de *espectro*), pero ejerciendo un único *animus*. Lo que hay que comprender como la imposibilidad de la mente de guiar al cuerpo del cual estaría desprendido.

[2] Además, la individualidad del cuerpo exige una composición específica y singular, composición que aumenta o disminuye de potencia. Solamente el intercambio con el exterior y lo que aumenta de potencia es útil. Lo útil, sobre lo cual se regresará, no es el único resultado del movimiento de los cuerpos. La maximización de lo útil implica el reconocimiento y la conciencia de los movimientos que implican una utilidad para el individuo. En este sentido, lo útil procede de los movimientos corporales que acrecientan la potencia y de las ideas que dan cuenta de este crecimiento. Así, todos los individuos tienen potencias que les son específicas, es decir, derechos naturales que no son otorgados por una autoridad. Y estas potencias y estos derechos se acrecientan con el aumento de la potencia de la mente. De este manera, Spinoza insiste: *hominem tum*

⁸ “El derecho de la ciudad, en efecto, está determinado por la potencia de la multitud que es conducida como por una sola mente”.

⁹ “Pero esta unión de ánimos no podría concebirse por ninguna razón, salvo porque la sociedad tiende a eso mismo que la sana razón enseña que es útil a todos los hombres.”

¹⁰ El *intendat* (la tendencia) no es aquí más que la traducción del *conatus* expresado bajo diferentes relaciones: respecto de la mente, es la *voluntas*, respecto a la mente y el cuerpo simultáneamente, el *appetitus* (E 3P9S), y respecto del cuerpo solo, el movimiento.

maxime sui juris esse quando maxime ratione ducitur (TP 5/1, G294-295)¹¹. No olvidemos que la idea es idea del cuerpo pero también y simultáneamente idea de la idea. Una de las diferencias entre los dos atributos es el carácter objetivo de la mente. El cuerpo no es más que *objetual*, dicho de otra manera, cosa, pero también objeto de una idea. La idea es a su vez objeto y objetiva. La objetividad se vuelve un excedente de la idea sobre el cuerpo. El conocimiento introduce un reconocimiento que emerge a partir de los movimientos del cuerpo. El deber del soberano es *imperii statum et conditionem semper noscere et communi omnium saluti vigilare, et id omne, quod majori subditorum parti utile est, efficere* (“conocer siempre la situación y la condición del Estado, vigilar por la salud común de todos y efectuar todo aquello que es útil a la mayor parte de los súbditos” TP 7/3, G308). La idea es la objetivación de lo útil.

[3] Y precisamente, Spinoza insiste sobre la concordancia natural de la multitud:

sequitur multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire et una veluti mente duci velle, nempe (ut art.9 cap.3 diximus) *vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi* (TP 6/1, G297)¹²

Aquí, introduce dos variaciones importantes: por una parte, el carácter volitivo que recae sobre la conducción de multitud (*duci velle*). Esta voluntad de unión¹³ -y no de unidad- marca el conflicto entre lo imaginario de los afectos y una afectividad racional¹⁴. Por otra parte, la referencia explícita y directa a los afectos que son originarios¹⁵ desde el punto de vista de Spinoza. Miedo y esperanza son los resortes de la sujeción del

¹¹ “el hombre es máximamente de derecho propio, cuando es máximamente conducido por la razón”. Cfr. TP 2/11.

¹² “se sigue que la multitud conviene naturalmente no conducida por la razón, sino por algún afecto común y quiere ser conducida como por una sola mente, a saber (*lo dijimos en el art.9, cap. 3*) o por una esperanza común o por un miedo común o por el anhelo de vengar algún daño común”.

¹³ La unión formó parte del pacto en el parte del pacto en el *Tratado Teológico-Político* (cap.16-17), e incluso si en la *Ética* y el *Tratado Político* el pacto desaparece, su función parece reemplazada por otras nociones y mecanismos, en este caso, la de *multitudo* y la de *una Mens*. A fuerza de hablar de la unidad de la sociedad, el pacto reaparece bajo una forma espectral, cuya silueta no deja de plantear dificultades. El pacto parece convertirse en un espectro en la última teoría. Sobre la cuestión del pacto, véase É. Balibar (1985b).

¹⁴ La condición necesaria (TP 2/21) es formulada bajo términos de fluctuación. Llevados en todos los sentidos por los afectos malos, los individuos no pueden ser conducidos como por una sola mente más que en la medida en que aspira a lo que es honesto (TP 8/6).

¹⁵ Véase TP 1/2.

individuo, pero tiene cuando menos el poder de congregar. La *una veluti mente* no hace pues referencia exclusivamente a la razón. La imagen reenvía a la inmanencia, cuando pone un deseo de unión o de comunión. Se deducen entonces dos géneros de *uniones*, la que es por la razón, aquí buscada, aquella que es por los afectos de esperanza, de miedo y de anhelo de venganza, afectos originarios y comunitarios (o, si se quiere, de un imaginario comunitario o de un común imaginario¹⁶). Las dos vías, afecto¹⁷ o razón, conducen a una especie de unión. Lo que resulta de cada vertiente es la potencia relativa de los individuos y del Estado.

[4] El derecho del soberano (*jus summarum potestatum*) es considerado por Spinoza *imperii veluti mens* [...], *qua omnes duci debent* (TP 4/1, G291)¹⁸. Por supuesto, el análisis no se sostiene, pues el soberano tiene el derecho de instituir las leyes y dirige los cuerpos y las mentes de los individuos. Los asuntos públicos (*respublica*) dependen únicamente de él. La unión del derecho del soberano es también fundamental. En el caso de la aristocracia, Spinoza muestra que esta unión toca un cuerpo regido por una mente (*unum veluti corpus, quod una regitur mente*, TP 8/19, G331).

[5] En fin, el último elemento de este análisis: la *decapitación del Estado*. Una imagen tal, que nos conduce a otra vía de análisis, es dada por Spinoza como produciendo una *eversio* (“revolución”). Cuando los neerlandeses escaparon al último conde, Felipe II (1598), no cambiaron el Estado. Acéfalo, cayó enseguida por causa de la deformación del Estado (*ex deformi ejusdem imperii statu*, TP 9/14, G352) y por el bajo número de quienes lo dirigían. Spinoza habla de *eversio*¹⁹ y habla de un Estado *veluti corpus sine capite* (TP 9/14, G352). Ciertamente, la imagen de la cabeza como gobierno se repite a lo largo de la historia política. Suprimir al soberano sin reemplazarlo o sin constituir nuevas

¹⁶ Como nos los recuerda A. Matheron (1988, 64), “«ser una idea» no significa todavía «tener una idea»”, y como se verá ulteriormente el vulgo tomado como *muchedumbre* puede *conducirse* de una manera unitaria sin que por ello se ha dicha racional. La masa es de temer cuando ella no tiene miedo (TP 7/27, G320; É. Balibar, 1985a) y puede reaccionar con un aparente aumento de potencia por el número pero no por la eficiencia o la adecuación.

¹⁷ En este contexto, hay que acentuar el carácter pasivo de los afectos. Pero a la vez se pueden ver los matices entre la *Ética* y el *Tratado Político*. Los afectos de esperanza y de miedo, gracia su función de gradientes, si no de fluctuación, permiten pasar de un mal a un mal menor. Reducir el mal, aunque no represente un aumento de potencia, facilita considerarlo.

¹⁸ “como por la mente del Estado [...], por la cual todos deben ser conducidos”.

¹⁹ *Eversio* y *evertere* no son recurrentes (TP 6/40 y 9/14).

instituciones es abrir la puerta a nuevos cambios radicales. La cuestión es reformar o suceder. Toda revolución llama inevitablemente a una *restauración*.

La cuestión de la sucesión: la temporalidad del Estado

Este último elemento nos introduce sobre la vía que me interesa. Contiene a decir verdad todos los elementos conflictivos de una teoría del Estado: el problema de la reforma y de la revolución (στάσις, en el sentido aristotélico), los problemas de la forma del Estado y del régimen, lo que llama Spinoza un Estado deformado —que no es sin embargo una quimera— y el problema de la continuidad del poder. Tres cuestiones pues: “estabilidad”, “forma” y “continuidad” del Estado o del poder.

Las tres tratan, de hecho, sobre la cuestión del reconocimiento y de la voluntad, que se muestra desde ya como una nueva figura de la confrontación entre unidad y pluralidad, entre lo absoluto y la alteridad. Comencé por decir que el reconocimiento pasa por la forma de *correspondencia* entre el objeto y la afirmación sobre el objeto. El reconocimiento, fenómeno de la singularidad, exige entonces un posicionamiento del sí respecto del *ipse* y, solamente después, respecto del otro. La confusión no puede aquí emerger, pues descubrir que el *ipse*, portador de la identidad, no es sí mismo y que la identidad propia está pues desdoblada (*abalietas*) hace de la identidad una cuestión de descentración y “re-centración” del sí. Pensar la relación al sí es pensar su relación con otro. El individuo dirige entonces la mirada sobre el exterior, por esta correspondencia entre el objeto y la afirmación sobre el objeto. El individuo está sumergido por lo objetual. Pero solamente una mirada adecuada impide que se ahogue en el flujo de los objetos. Estabilidad, forma y continuidad exigen del individuo que se conduzca *una veluti mente*, de suerte que se reconozca a sí mismo como centro de acción.

Pero esta unidad no puede ser más que natural, incluso automática —y no espontánea²⁰. No podrá hablarse de la unidad de Dios como constante, continua y provista de una forma. La unidad a la cual los individuos pueden aspirar está sujeta al *veluti*²¹. En otras palabras, sujeta al carácter otro, *alienado*, de la estabilidad, la forma y la

²⁰ La concepción spinozista de la *spontaneitas* (E 2P17C Dem y 3P2S) no parece ser más que un automatismo o un reflejo del cuerpo en sus movimientos, de la pura inercia, pues.

²¹ Si Deleuze (1968) recusa con razón el pensamiento analógico en Spinoza, en el ámbito político —hay que subrayarlo— en el ámbito imaginario, el conflicto y la fluctuación plantean constantemente la

continuidad políticas. Spinoza no dice nunca que los individuos son conducidos por una única mente, sino *como por una única mente*. Hay que confesar que en la lectura del *Tratado Político* a veces es difícil reconocer el análisis descriptivo objeto del libro y dejar emerger una tonalidad a la cual estaríamos tentados de denominar *idealizante*, como si Spinoza introdujese el deber ser en el lugar del ser. Por otra parte, explicar la decadencia de un régimen o la caída de un gobierno no debería dar lugar más que a una teoría de la inestabilidad, sin dejar entrever en contraste una descripción de la política tal como debería ser.

Además, la voluntad, tomada como género, crea una ilusión sobre el *conatus*, como si se expresara uniformemente. Por el contrario, perseverar en su ser no es un esfuerzo homogéneo. Por un lado, atribuir la homogeneidad al *conatus* implica la introducción de la causa de su destrucción en la esencia del modo finito, lo que es absurdo. La destrucción del modo no procede más que del exterior, depende de la variación y de la diferencia de las potencias exteriores. Por otro lado, el modo es desgarrado por la afectividad (afectado tanto afectante, en grados diferentes y a veces incluso en relación con las mismas cosas). De hecho, la voluntad así como el entendimiento, la volición como la idea, conciernen dos *naturalezas* a la vez, el exterior y el interior. La afirmación-sobre-el-objeto es una puerta o un pasaje que no implica una cosa en tránsito. Ella es esa relación constitutiva entre el exterior y el interior –relación que no existe en la substancia-. Bajo la luz del *ipse* encerrado sobre sí mismo, el *alium* busca configurarse como una referencia a sí mismo sin jamás alcanzarlo. Una vez abierto, debe más bien, si no es su única ocasión, aprovechar para abrirse al otro. Debe reconocer esta apertura y establecer un conocimiento de sí en cuanto que apertura, en cuanto que pasaje y mecanismo. Lo heterogéneo no desaparece, pero se redefine como lo útil a sí.

Hemos pasado entonces del problema de la *abalietas* al problema de la unidad –a veces expresada inadecuadamente bajo la fórmula de la unicidad- por medio de la crítica spinozista del universal (la voluntad no es una más que bajo la fórmula de la voluntad infinita y del entendimiento infinito, y consecuentemente de Dios). Este tránsito nos ha conducido a la tópica *una veluti mente duci*. Como esta tópica lo plantea, el sentido “ontopolítico” del individuo nos conduce a reformular los términos de las relaciones entre la *abalietas* y de la *ipseitas*, y entre la *abalietas* y el individuo. Aunque todos los individuos

analogía como pensamiento central. El pensamiento analógico simplifica las cosas, sea creando géneros (universales y trascendentales, sea jerarquizando cosas.

sean diferentes, y tengan esencias singulares, su relación con la substancia pasa por la unidad de ésta. Pese a la diferencia *esencial*, la naturaleza es la misma en todos, la unidad se expresa en la pluralidad, en el sentido de la expresión establecida por Deleuze (1968, 158-159ss). Pero si hay univocidad y supresión de toda eminencia causal, queda la equivocidad del universal y del trascendental, equivocidad que es muy evidentemente imaginaria. Es en esta relación epistemológicamente vaga y confusa que se crea la relación onto-política, una relación con tendencia imprecisa y vana.

Antes de tomar esta nueva vía, consideremos la importancia de la imprecisión en la política. Va de suyo –sobre lo cual no insistiré– que la epistemología spinozista está fundada sobre los criterios de claridad y distinción y adecuación. Spinoza escribe:

*ac proinde subditis multo satius esset suum jus absolute in unum transferre quam incertas et vanas sive irritas libertatis condiciones stipulari, atque ita posteris iter ad servitutem crudelissimam parare. (TP 7/2, G308)*²²

Me detengo sobre un detalle de este extracto. ¿Se pueden estipular condiciones de la libertad que no sean precisas y útiles? ¿No se dirían incluso que la precisión y la utilidad son las condiciones de la libertad? Además, Spinoza ubica la imprecisión y lo vano bajo el registro de lo efectivo (*sive irritas*). De la imprecisión y lo inútil, es imposible que la libertad nazca, puesto que ella implica como condición necesaria un conocimiento adecuado.

Pero esta especie de oxímoron entre las condiciones de la libertad y la libertad misma se disuelve en el hecho que la imprecisión conduce a la servidumbre²³. La precisión (*certitudo*) es pues una condición para la libertad *política* (individual o colectiva²⁴). El problema se plantea ahora en sentido inverso, en el origen del carácter confuso y vago de la vida cotidiana. Cuanto más *especulativas* se vuelven la vida de los ciudadanos o sus conductas, tanto más difícil de acceder es la decisión política *unitaria*. Digo

²² “Y por ende, para los súbditos vale más transferir absolutamente el derecho a una única persona, que estipular condiciones de la libertad inciertas y vanas, es decir, inválidas, y así preparar para sus descendientes el camino de la servidumbre más cruel”. Véase TP 10/1.

²³ Es indispensable para el Estado preveer los inconvenientes (véase TP 10/1). Spinoza opone aquí sabiduría y prudencia (previsión) a fortuna.

²⁴ De hecho, en sociedad, no hay diferencia entre una libertad individual y una *social* o *colectiva* (*civilis*), a causa del carácter interderterminante de las potencias individuales. El aumento de potencia del conjunto no puede más que aumentar la de las partes, en general.

“especulativas”, porque se trata de conductas que proyectan o anticipan un resultado en el porvenir. Debe entenderse por “especulativo” aquello por lo cual un ciudadano proyecta sus afecciones sobre la sociedad (*status civilis*) y sobre el Estado. Es así que sus esperanzas y miedos toman lugar en la vida política, en general, y producen un trastorno en su mirada y en la del otro, en particular²⁵. Esta noción es fundamental para comprender el problema de la unidad política, de la unanimidad (*una veluti mente*) y de ciertos problemas derivados de la simultaneidad. Responde también a la fluctuación de ánimo, núcleo de la vida cotidiana y política.

Además, y esto tendrá también otro desarrollo, la percepción actual de las cosas prepara el camino para la servidumbre o para la libertad futuras. Más exactamente, la imprecisión prepara el camino de la servidumbre. A causa de su carácter efectivo, la libertad es un *estado* presente e *in acto*, mientras la servidumbre no tiene un tiempo particular. Esta falta de especificidad está vinculada con el hecho de que la noción de libertad es definida respecto de la eficiencia y la potencia, y se ubica fuera del tiempo. La libertad es atemporal, eterna. Lo contrario es considerar los actos sometidos a la “lógica” del tiempo, lógica que es enteramente imaginaria. Los descendientes de las condiciones políticas imprecisas y vanas están sometidos al régimen de lo imaginario y, en este caso, del futuro y del pasado. Lo imaginario multiplica las entidades, borra la eficiencia. Posteriormente, se verán las dificultades que tal concepción del tiempo plantea para la política. No se puede más que adelantar la tesis según la cual la política es la teoría del tiempo.

Se puede regresar entonces al camino abierto por la imagen de la decapitación del Estado. La estabilidad, la forma y la continuidad del poder son la clave de bóveda de toda teoría política. Estos tres elementos son tres vertientes del mismo factor, el tiempo del Estado. Debería decir la duración del Estado, lo que desde el punto de vista del Estado, tomado como individuo es correcto, pero la duración es concebida como una prolongación en la existencia, como la existencia misma bajo una relación de *fuerzas* respecto de los existentes exteriores. Ahora bien, la cuestión del Estado no se reduce únicamente a su resistencia al exterior, sino también a su coherencia interna. En este

²⁵ Es de hecho el conjunto de la *experientia vaga et experientia ex signis* (TIE §19 (Bruder), G110 y E 2P40S2) lo que está en discusión aquí. Su valor imaginario es constituyente, no de la pluralidad de los comportamientos únicamente, sino de la multiplicación de los comportamientos y de la percepción de comportamientos *posibles* y reales. El rumor está relacionado además con el problema de la información pública (TP 7/27). El rumor juega también un papel sobre el plano de la expectativa y de la emulación.

sentido, el *leitmotiv* de “no ser un imperio en un imperio” encuentra una restricción, como si el individuo se volviese un imperio sobre el cual se funda el imperio estatal. Tal idea es perturbadora. Spinoza niega la posibilidad de nacer fuera del Estado. En ese sentido, el Estado sería un dato histórico insuperable, y a la vez existe en la medida misma en que sus miembros lo hacen existir y en la manera en que lo hacen existir.

Pero el Estado no está sometido a confrontaciones de potencias diferentes a las que sujetan al individuo. Si éste puede entrar en el cuadro de una “patología”, el Estado también.

Haré la distinción entre patología y Patología. La primera remite al problema de la “normalidad”. La segunda no es más que la teoría de los afectos, tal como la desarrolla Spinoza en la *Ética*. Esta teoría es aplicable tanto a las configuraciones sociales como al Estado. Pero desde ya se puede entrever el problema que plantea formular una tal “patología” en el cuadro de la *metafísica* spinozista. El fin, la muerte no son más que negaciones de los modos finitos y que no dimanen en nada de sus esencias singulares. El *aspecto* de la muerte (*species mortis*) es extraño al modo, ya sea un individuo, ya sea el Estado. O bien el Estado no acepta la analogía con la individuación propia del modo finito, o bien la acepta y entonces todo elemento “patógeno” está excluido de la teoría del Estado²⁶. En este último caso, ¿cómo puede entrar una teoría de la revolución en la teoría política?

Regresemos a las condiciones de una teoría en un sentido spinozista. Spinoza formula, como se señaló en el primer capítulo, la noción de continuidad en la explicación. Se habló de régimen lógico y régimen normativo, según los cuales todo debe reducirse a una única causalidad –cuestión de expulsar el milagro como forma de explicación- y reducir lo inadecuado a lo adecuado. Aunque la estabilidad y la inestabilidad tienen el mismo régimen explicativo. En este sentido, la revolución como fenómeno social y político debe poder ser explicado, y debe entonces entrar en el cuadro de la teoría política spinozista.

Además, en ese mismo pasaje, se señaló que la inestabilidad atañe la pasividad de los individuos. Ciertamente, todas las *conspiratio*, *eversio* y *seditionis* son portadoras de un imaginario, pero ¿significa acaso siempre pasividad? Se señaló también la oposición entre el *jus fortuna* y el *sui juris* (E 4Præf/1). Es una oposición entre lo imaginario y la

²⁶ Véase A. Matheron (1988).

razón, en la cual la inestabilidad carga las suertes de la fortuna. ¿Ninguna *revolución* escaparía entonces a un destino impotente y pasivo? La revolución tiene en Spinoza una acepción negativa. Se sabe que el éxito de un “movimiento revolucionario” no dice nada de su potencia ni de su actividad (sobre lo que volveré en el siguiente capítulo). Puede tener lugar, pero su acontecimiento no significa históricamente su eficiencia. *A contrario*, ¿acaso debe soportarse un régimen tiránico? ¿Hay acaso derecho a la resistencia y desobediencia civiles? Todas estas preguntas son legítimas, cuando se expuso el Estado bajo el tropo *una veluti mente*. Este tropo no concierne exclusivamente un régimen, sino que toca la integralidad de la teoría política. No quiero detenerme sobre la teoría política, tema que se escapa a estas consideraciones, igual que la cuestión de la “revolución” en sí misma. Pero entonces, ¿cuál es el interés de esta otra vía, si no la de ver la cuestión del tiempo respecto de la abaliedad?

Estabilidad, forma y continuidad del poder son tres maneras de expresar el problema de la duración y de la temporalidad del Estado. Dicho de otra manera, se trata de expresar la sucesión del Estado y del poder. La noción de sucesión debe ser tomada como la *herencia* y como la *temporalidad*. La estabilidad y la forma están de hecho relacionadas a la continuidad y se prolongan en un Estado al establecer reglas de conservación o de transformación del régimen²⁷. En el Derecho Constitucional y el sistema jurídico, hay siempre una serie de normas que tocan la transmisión del poder, aspecto que estas reglas de conservación y de transformación toman para darse continuidad. Si es necesario hablar de sucesión en política, se verá que no se trata de un concepto *puramente* temporal. No es la simple serie de situaciones, una detrás de otra, sino el encadenamiento de unas y otras. El imperio de la ley tiene algo de racional cuando formula estas reglas de conservación y transformación. La metamorfosis del Estado no se realiza sin que éste se dé previamente la forma para una tal transformación.

La idea de sucesión debe ser anclada en la distinción entre duración y tiempo. Y ésta reside en el hecho de que la primera noción remite a la existencia y en la indefinición de la existencia (*indemnita existendi continuatio*, E 2D5). La esencia del modo finito no implica de ninguna manera ni su existencia ni su destrucción. El tiempo remite a los *entes*

²⁷ Se toca el núcleo de la teoría de la Constitución, el debate sobre los poderes constituyentes y los constituidos. *Cfr.* K. Læwenstein (1976) y G. Jellinek (1991), por ejemplo. Sobre una lectura más política, véase A. Negri (1997).

rationis, a la imaginación (E 2P44S). De esta manera, la duración comporta un sentido formal, mientras el tiempo un sentido objetivo²⁸. La duración de la cosa es la cosa puesta como ya existente, sin relación a su producción, ni a su destrucción, pero señalando su carácter indefinido y efímero. Ella invita a conocer las fuerzas que prolongan la existencia de la cosa (*existendi continuatio*), en este caso, de nosotros. Invita a conocer la esencia, a pesar de su insuficiencia, tal vez por ello mismo. Su insuficiencia, su ser indefinido habla de la apertura por la cual el tiempo se introduce como objetivación de la ausencia. Si la imaginación es explicada como modo de presentificación (*Vorstellung*), el tiempo se convierte en la presencia de esa falta. Éste reemplaza -¡como si fuera un vacío!- la prolongación de la existencia. Así formulado, el tiempo parece colmar la prolongación, pero no como un futuro (que se pensaría como la prolongación de nuestra existencia), sino como abstracción de la sucesión. De hecho, es eso el tiempo: una abstracción de la sucesión puesta como una serie de hecho y no como encadenamientos causales, puesto que el tiempo no pone el principio de sucesión.

Se trata de una abstracción, pues el tiempo es una noción compleja y heterogénea pero empleado frecuentemente como una noción homogénea. Es compleja, porque implica distinciones (pasado, presente, futuro) que se suponen que ubican los eventos y que les dan una referencia. Las referencias así establecidas son vínculos que implican concordancias (ellas se vuelven intertemporales), casi en el sentido gramatical de las concordancias verbales.

Además, estas distinciones temporales son heterogéneas entre sí, una es transcurrida, otra es el transcurrir mismo, y la última es sin transcurrir. Por el hecho de establecer referencias entre los tiempos, la manera de mirar no es la misma, pero el presente parece uniformar la mirada (se pone en el pasado un presente, se pone el futuro en el presente o en el pasado, de manera que se pueda pensar los eventos y sus diferencias). Se tendrán entonces imágenes de los eventos a partir del punto de vista adoptado²⁹.

²⁸ *Objetivo* y *formal* son empleados en el mismo sentido que Spinoza (E 2P7C).

²⁹ Se ve fácilmente la ruptura temática en las vías demostrativas de la cuarta parte de la *Ética*. Spinoza haría una especie de paréntesis en este bloque de proposiciones (E 4P9-13). Antes (E 4P8) y después (E 4P14), Spinoza trata el asunto del conocimiento del bien y del mal. Por otra parte, las referencias en el aparato demostrativo remiten a las proposiciones E 2P16-18 en particular, es decir, a las proposiciones concernientes al “sistema de la representación”. Spinoza formula una *pequeña* “teoría del tiempo” en E 4P9-13, sobre la que regresaré en otro capítulo.

Aquí no dejaré de plantearme preguntas. ¿Una noción así construida y empleada no es un espejismo conceptual (una quimera) o un trascendental? Los tiempos (presente, pasado y futuro) no son más que imágenes de la existencia, modalidades en las cuales la existencia singular parece prolongarse. ¿Cómo entender la prolongación (*existendi continuatio*)? No se puede responder aún la pregunta, sin haber desarrollado antes la teoría de la imaginación que sostiene las nociones temporales. En cualquier caso, se puede decir por el momento que el tiempo en cuanto que sucesión comporta entonces dos factores: [1] el tiempo es una *presencia objetiva* que colma la *ausencia formal* (esto es la forma o el aspecto del tiempo) y [2] consiste en una abstracción (esto es el tenor del tiempo).

Regresemos a la sucesión como idea clave de las tres cuestiones de la teoría política, estabilidad forma y continuidad. Retomemos esta vez la otra acepción, la de herencia. Con todo, la herencia está anclada en la temporalidad. Es una cuestión dependiente del tiempo y muestra ciertas construcciones *eidéticas lato sensu*, que conciernen los conflictos de la vida cotidiana. Se trata de un problema de transmisión del poder (incluido el de adquisición y conservación del poder). Esta otra acepción es importante, porque de ella se deriva el problema de la transferencia (de nuevo el problema del pacto) y el problema de escisión en la continuidad (la dicha “revolución”).

La herencia es una forma ambigua o heterogénea de la sucesión, pues ésta está construida a partir de dos miradas en sentido opuesto, como el rostro de Jano, uno mira del presente hacia el futuro, el otro del presente hacia el pasado. Pero el futuro del primero es el presente del segundo, el presente de uno es el pasado del otro. Al contrario que Jano, cuyos rostros se dan la espalda, aquí cada rostro mira de frente al otro. *Vis-à-vis*, estas dos miradas son *in principio* la transmisión de la misma cosa, pero sus sentidos diferentes introducen una distorsión en la cosa mirada y que se supone es transmitida, distorsión de una mirada sobre la otra. Para quien lega su patrimonio no hace más que dejar, abandonar su universalidad a otro, universalidad que no será retomada más que al momento de la desaparición del *testador* (la universalidad es aquí el patrimonio en sentido jurídico). Para el legatario, éste recibe una universalidad (se puede decir también un conjunto cerrado y finito), como un resto de aquel que lo ha producido o adquirido. El patrimonio es el mismo, pero no significa la misma cosa. El testador es plenamente activo y establece incluso ciertas condiciones de recepción para el legatario. Éste es

pasivo en este respecto y, si, en derecho, tiene el poder de rechazarlo o de renunciar a esa universalidad, en política, no puede más que aceptarlo³⁰.

Esta idea de un Jano que se mira a sí mismo de frente implica imagen del tiempo más compleja. De hecho, se trata de retraducir la sucesión bajo el aspecto extensivo y el aspecto intensivo o eidético que ella esconde. En nuestras representaciones del tiempo, se pone siempre un vínculo de tiempo o, más exactamente de un tiempo a otro. El vínculo temporal significa entonces tres cosas: [1] el tiempo es en sí mismo la expresión de una modificación (afección), [2] el tiempo modifica y es modificado de acuerdo a esta modificación, de donde la plasticidad del tiempo, y [3] el tiempo transmite algo en un sentido y en otro. La importancia de la teoría del tiempo (*E* 4P9-13) es mostrar la construcción de esos vínculos y de esas transmisiones. El tiempo es un mecanismo. La teoría de la recepción así esbozada constituye la historia como el campo de tensiones donde la *animi fluctuatio* se despliega. La historia no es ni el tiempo, ni la sucesión, sino la transmisión de las imágenes, imágenes que son temporales en cuanto que ellas son *imaginaciones*. El sentido de la transmisión no es ni hacia adelante ni hacia atrás, sino las dos. ¿Cómo puede comprenderse entonces el sentido de la flecha del tiempo?

Avancemos sobre la concepción de la temporalidad en Spinoza, mostrando el lazo existente entre la imaginación y la sucesión.

Esbozo de la teoría del tiempo en Spinoza

Un esbozo de la teoría spinozista del tiempo contiene los cinco trazos siguientes:

[a] la distinción entre duración y tiempo, la primera remite a la relación entre la esencia y la existencia (*E* 2D5), el segundo a un modo de pensar (*ens rationis*), cuyo objeto es la duración (*CM* 1/1 G234). La duración implica una indefinición que no se reduce más que desde fuera, por los cuerpos exteriores. Tanto la duración como la eternidad

³⁰ Se puede desarrollar también este mismo análisis a partir de la teoría de la recepción que Spinoza formula en el *Tratado Teológico-Político* (en particular en los capítulos 7 y 1) y en el *Compendio de la Gramática de la Lengua Hebrea*. La cuestión de la lengua es vehicula la teoría con total simplicidad. La lengua hebrea es una construcción histórica, de la cual todos los *usuarios* han recibido y dispuesto algo en su comprensión. El hebreo es transformado respecto de los descendientes, pero estos transforman a su vez la lengua no solamente respecto de sus propios descendientes, pero sino también respecto de sus ascendientes. Como en Nietzsche, la lengua y los valores serían configurados por capas históricas, que habría que escarbar para encontrar no el *original* ciertamente, sino para dar cuenta del mecanismo por el cual el conjunto se ha constituido.

implican el hecho de pensar bajo la necesidad (*E* 2P44 y 2P44C2). El tiempo acarrea las nociones de contingencia y de posibilidad (*E* 2P44C1, 4D3 y 4D4), así como las de simultaneidad y de sucesión. Ya se señaló el aspecto formal de la duración y el aspecto objetivo del tiempo.

[b] un vínculo estricto entre la objetivación (la imaginación) y el tiempo en tres sentidos: [1] el tiempo como objeto de la imaginación, [2] la cosa imaginada referida a un tiempo cualquiera y [3] el vínculo posible entre los dos primeros, es decir, la imaginación de la temporalidad de la cosa imaginada y la temporalidad de la objetivación de la temporalidad. Esos vínculos son el núcleo de las proposiciones 9 a 13 de la cuarta parte de la *Ética* y del esolio de la proposición 44 de la segunda parte.

[c] una concepción mecánica del tiempo, que una vez construida la imaginación de la sucesión, descansa sobre una idea adecuada de la sucesión como transmisión (la transmisión entendida como causa), dicho de otra manera, un mecanismo construido sobre las bases de una teoría de la recepción (*TTP* 7 y 1 y el *CGLH*). Hemos tenido la ocasión de anticipar este rasgo (el doble rostro de Jano) como una forma de intercambio, el tiempo mismo como afección en el dominio de la historia (y de la historia de las instituciones políticas).

[d] una concepción del tiempo derivada de una concepción de la lengua hebrea (*CGLH* cap.13, G343). Se trata de una concepción aspectual y no temporal que reduce el presente al fin del pasado y al principio del futuro. Los dos únicos tiempos reconocidos son pues el pasado y el futuro, y considerados uno como la acabado y el otro como lo inacabado (de nuevo, podemos pensar en Jano). El presente está excluido de la temporalidad, lo que de él un momento de eficiencia y de existencia y presentificación. Sería la modalidad de la imaginación que se esfuerza por vincular la imaginación a la causa y no a la temporalidad. Esta modalidad sería la *parte* de la imaginación que es común a la razón³¹. Regresaré sobre estos puntos, cuando trate la concepción spinozista del lenguaje.

[e] en fin, como se verá cuando analice la memoria, la imaginación es un mecanismo inercial de sustitución. El individuo continúa imaginando la cosa hasta el momento en que sea reemplazada por otra, y así sucesivamente (*E* 2P17). En este

³¹ Esto está relacionado con lo que C. Ramond (1995, 228) denomina “teoría de la personalidad instantánea”.

mecanismo fundamental reside la sucesión como substitución.

Regresemos ahora al aspecto político de la sucesión, la herencia.

Jano con los rostros volteados, la herencia es pues la transmisión de una universalidad. Si trastocamos nuestra imagen, el objeto de transmisión es el poder y el gobierno (el régimen), y lo que está en discusión entonces es la modalidad de la transmisión. De ahí, la preocupación por los eventos perturbadores, como la *conspiratio*, la *eversio* y la *sedicio*. Estos fenómenos políticos invocan un sentido de revolución, de cambio. Como expresiones de la “revolución”, estos fenómenos tienen una connotación negativa. Hay que atenerse a esto sin introducir una valoración de la necesidad o de la corrección del cambio: la revolución en cuanto tal. Si Spinoza es un pensador de la revolución, sigue siendo un pensador de la legalidad y *del régimen* (la expresión puede dar lugar a confusiones, pero para él la noción de régimen implica una legalidad y una racionalidad que le son propias). Hablé de la situación política de imprecisiones jurídicas y legales que deben a cualquier precio evitarse. Regreso ahora sobre el problema de la transmisión. Y el elemento que permite concebir adecuadamente la crisis desde el punto de vista temporal es la herencia.

Posesión y usurpación

Tomemos al soberano como testador. Ciertamente, no testa ni su patrimonio, ni bajo sus propias condiciones —únicas diferencias significativas respecto de la noción jurídica de testador. Por principio —por hipótesis—, lega el poder que ha recibido y lo lega de la misma manera que lo recibió (aquí no se tomará en cuenta las posibles durante su gobierno). Una lectura más teológica habla de la encarnación divina en el poder terrestre. Pero no se trata ya de la encarnación o de la representación de Dios sobre la tierra³². El soberano es como el poseedor, que se conduce como propietario sin serlo. En cuanto poseedor, despliega el *jus utendi et fruendi* (los derechos de usar y de recoger frutos), pero tampoco el *jus abutendi* (el derecho de disponer de los bienes). Poseer un derecho es efectivamente ejercerlo. Esta noción de posesión³³ reproduce bien la acepción efectiva

³² Véase E. Kantorowicz (2002).

³³ La teoría moderna de la posesión —o las teorías— se deben a los pandectistas Savigny y Jhering que a finales del XIX analizaron los fundamentos de la protección posesoria.

de la potencia spinozista. Se sigue que el derecho y la potencia son equivalentes en Spinoza (*TP* 2/3-5 y 2/8)³⁴. El ejercicio define pues el aumento o la pérdida de potencia, el *conatus*, el derecho y, en fin, la esencia de aquel que “ejerce el derecho”. El ejercicio es el esfuerzo mismo de existir.

La transmisión —término que conservo igual que el de transferencia, pues hace referencia a la cuestión histórica y lingüística como a la cuestión mecánica—, la transmisión del poder es así reconvertida en el problema de la transmisión de un derecho específico, como el de la posesión. Esto nos permite conducir el análisis de otra manera³⁵. La noción de posesión nos permite considerar la cuestión bajo el ángulo del ejercicio. El soberano lo es, porque ejerce este derecho que se la ha transferido. Pero el ejercicio no le es propio. No es “propietario” de la *respublica*³⁶. El soberano ejerce el poder a título precario, puesto que la posesión está en función del interés de los demás. Acabado su *mandato*, el soberano *devuelve la cosa*, para que el siguiente (*posterus*) ejerza los disfrutes (el *jus utendi et jus fruendi*), y así sucesivamente. Efectivamente estos derechos son ejercidos no para él sino para la comunidad. En cualquier caso, el interés de la imagen consiste en relacionar la noción de sucesión con la cuestión política. La posesión no sería entonces más que la manera de considerar temporalmente el ejercicio del poder. Y este ejercicio tiene condiciones, como los de la posesión, de manera que la transferencia de la posesión sea pacífica, como lo ha sido la posesión de la cosa. Las condiciones de posesión son pues las mismas que las de la transmisión. Contentarse con decir que las condiciones están legalmente establecidas no es suficiente. La fortuna debe ser excluida del paso de uno a otro. Las condiciones de posesión como las de transmisión están reguladas. Y esas condiciones son la ausencia de “vicios” que dañan el *animus possedendi*. Esto recuerda el carácter preciso que la situación política debe tener. Regular la conducta de tal manera que se pueda reconocer bajo qué condiciones se está. De nuevo emerge el sistema semiótico o de reconocimiento. Estos “vicios” son pues el equívoco (*conditiones incertae*, la imprecisión), la clandestinidad³⁷ y la violencia. La

³⁴ Véase G. Courtois (1973).

³⁵ C. Lazzeri (1998).

³⁶ Lo mismo dirán Nietzsche y Foucault sobre la idea de poder, que no es una propiedad sino un ejercicio.

³⁷ La clandestinidad aparece bajo la forma de ocultación en Spinoza: “En fin, no es sorprendente que la plebe no tenga ni verdad ni juicios, puesto que los principales asuntos del Estado son llevados a sus

clandestinidad y el equívoco hacen claramente referencia a este sistema. La violencia³⁸ sería el tercer elemento por el cual la estabilidad, la forma y la continuidad del poder se interrumpen. Estos vicios, por muy importantes que puedan ser, no deben distraernos del problema. Agreguemos solamente que estos vicios se oponen a las virtudes en el sentido que implican efectivamente una disminución de potencia y son más dañinos que útiles al desarrollo de la *civitas*.

Del hecho de no estar ligada a la *propiedad*³⁹ de la cosa, la posesión implica un vínculo *temporal y provisional* con el poder. El ejercicio del poder no es pues únicamente precario, sino también temporal y provisional. El matiz que se dibuja entre el ejercicio del poder y el poder establecido e instituido (el Estado) atañe a la duración y no al tiempo. El ejercicio del poder prolonga la institución del Estado (o cualquier otra institución colectiva) es la potencia por la cual la existencia de la institución se prolonga y se vuelve indefinida. En el mismo sentido, la ruptura de este ejercicio implica la interrupción de la institucionalidad bajo las figuras de la inestabilidad, la deformación y de la discontinuidad.

Además, la posesión es accesoria respecto de la propiedad. El poseedor no se convierte en propietario más que en la medida en que el tiempo transcurre, por usucapión. Ciertamente, las condiciones públicas sostienen su ejercicio. Pero aquí debe introducirse un límite a nuestro análisis, pues lo que es propio al derecho actúa diferentemente en política. El poseedor, el soberano, deberá finalmente devolver la cosa, el poder, transmitirlo. Al hacerlo, se dice que la posesión es absolutamente accesoria y relativa a la propiedad. Salgamos de la imagen del poseedor. Formulemos ahora la del usurpador.

Se puede pensar en dos figuras de la usurpación. La primera es Ulises⁴⁰ que debe

espaldas, y ella no hace más que conjeturas, dados los pocos datos que no se pueden esconder" (TP 7/27, G320). Otros pasajes sobre la clandestinidad son: para *clam* TP 7/21, 7/27, 7/29 y 9/11 y para *secretus*, TP 3/17, 7/29, 8/27, 8/28 y 8/44.

³⁸ Véase T. Belle Wangué (1991).

³⁹ Véase Matheron (1986, 155-169).

⁴⁰ Spinoza no se sirve de este pasaje de la *Odisea*, sino del de su encuentro con las sirenas (TP 7/1), donde Ulises es la figura de la unidad y de la estabilidad política. El ejemplo funciona *a contrario*, por la obediencia mostrada por sus compañeros. Ninguno entre ellos lo soltó. Así, no hubo ni rebelde ni usurpador.

batirse en cuanto que pretendiente⁴¹ y *usurpador* (únicamente en cuanto tal, debe luchar para recuperar tanto a su mujer como a su reino) y simultáneamente combatir a los demás pretendientes. Usurpación, pretensión y rivalidad son modalidades de la simultaneidad. El usurpador es aquel que se plantea en oposición al legítimo poseedor. Como éste, intenta mostrarse *ex bona fide* como el poseedor y el propietario. Imita al legítimo poseedor, y de la misma manera debe ejercer su derecho claramente, públicamente y sin violencia.

La otra figura, a la cual hace alusión Spinoza, es Moisés⁴². Éste sufre una revuelta dos veces consecutivas, es acusado de usurpador. Moisés no se salva más que recurriendo a la violencia (manera de protección de la posesión). Lo importante es que la sedición del pueblo entero está fundada sobre su creencia que la primera sedición no fue apaciguada por juicio divino sino por un artificio de Moisés (*credentis scilicet eos non Deo iudice, sed arte Mosis extinctos esse, TTP 17/28, G219*).

El pasaje responde a una teoría de la posesión o teoría de la usurpación. El pueblo actúa como si le escondiesen el ejercicio del poder real (Dios), como Moisés no actuase en cuanto *poseedor precario* (y, por extensión, en cuanto propietario). Las condiciones del ejercicio parecen imprecisas o equívocas, la publicidad del ejercicio está en jaque y, en fin, se acusa a Moisés de ejercer una violencia para conservar su poder. Respecto del pueblo, Moisés cae en los vicios del usurpador. Ya no es el legítimo poseedor, no detenta más el poder, de donde la sedición. Se puede agregar al análisis el hecho de que esta sedición es general (*universalis seditio*), signo de reconocimiento del pueblo de su propia *unidad* aunque bajo los afectos pasivos. La masa reacciona *una veluti mente*, unida “o por un miedo común, o por un anhelo de vengar algún daño sufrido en común” (*TP 6/1, G297*). La masa reacciona aquí por *unanimidad*.

Así, a partir de estas dos teorías unificadas de la posesión y de la usurpación, se puede comprender el carácter efímero del ejercicio del poder, pero por extensión de todo derecho y de toda potencia. Spinoza cita la Escritura: “Y un poco después dice Moisés al mismo pueblo: *porque yo conozco tu rebeldía y tu contumacia. Si, mientras yo he vivido,*

⁴¹ La pretensión lleva consigo la voluntad de usurpar, el *animus* del poseedor de imitar al propietario. La pretensión reenvía a los afectos de imitación y de rivalidad, es decir, de emulación.

⁴² Véase *TTP 17/28-29*.

os habéis rebelado contra Dios, mucho más lo haréis después de mi muerte” (TTP 17/28, G219⁴³). La insumisión puede ser entonces mejor caracterizada bajo las condiciones de la usurpación: equívoco, clandestinidad y violencia. La obediencia contiene en sentido inverso los caracteres de la precisión (claridad y distinción, adecuación por extensión), de la publicidad y de la tranquilidad. La pertenencia a sí mismo y a la substancia, concepto clave, permite anclar al individuo en su potencia, derivada de la substancia. Se señaló en otro momento que los efectos del aislamiento del individuo son la disminución de la potencia y que desconocer su filiación a la substancia (tener un conocimiento adecuado de esta pertenencia) es ignorarse a sí mismo y consecuentemente no pertenecerse a sí mismo. La forma de la pertenencia a sí toma la forma, no del propietario, sino de la posesión, en el ejercicio de la potencia. Para ser legítimo poseedor frente a alguien, un tercero, se exige una claridad, una publicidad y una tranquilidad. La claridad hace referencia al conocimiento y conciencia efectivos bajo las cuales se conduce. La publicidad consiste en el despliegue de una transparencia que corresponde a la adecuación del conocimiento. Y la tranquilidad plantea el esfuerzo por perseverar en su ser como un deseo de aumentar su potencia y no como la disminución de la potencia de un tercero.

Estas son pues las tres condiciones bajo las cuales se ejerce su potencia: una interna (el conocimiento adecuado), dos externas (exhibir una transparencia en su vida pública y no presentar a los terceros como una exterioridad, no oponer los terceros como exterioridad por destruir). La tercera condición, la de la disyunción tranquilidad-violencia, reenvía a otros aspectos, como la *fortitudo animi*. Y permanece en cualquier caso una noción por explorar, pues pone en juego la oposición interior-exterior y la identidad de todo individuo a la cual se le aplique, pues la violencia implicaría un cambio de composición. La violencia es la modificación de un mecanismo impidiendo transmitir movimientos. O una ruptura del derecho. La tranquilidad muestra el carácter de continuidad, ya que ella es contradictoria con toda ruptura. La conservación de la cosa poseída es, además, la mostración de esta continuidad, se buscaba clarificar.

El ejercicio de esta potencia, es decir, existir, implica o claridad o imprecisión, o publicidad o clandestinidad y, en fin, o tranquilidad o violencia. Encontramos la correlación esencia-existencia. Si la potencia y el *comatus* son la esencia singular de un modo finito, la esencia en cuanto ya dada y puesta implica la existencia del modo, de

⁴³ Spinoza cita *Dt.* 31, 27.

donde la expresión de la existencia a través del ejercicio de la potencia.

Esta expresión “ejercicio de la potencia” puede dar lugar a malentendidos. No se trata de una interpretación aristotélica donde la potencia puede aún actualizarse. Por el contrario, intentamos subrayar el carácter efectivo de la potencia. Ésta no existe más que en el ejercicio. En Spinoza, potencia y acto son idénticos. El derecho no es derecho más que en su ejercicio y no en la posibilidad de ejercerlo (δύναμις)⁴⁴. Una vez puesta una esencia, se sigue su existencia. La substancia produce (*fieri*) tanto la esencia de las cosas singulares como su existencia. Todo está inscrito bajo el signo de la producción. La potencia y el derecho no son más que ejercicios, efectuaciones, producciones. Sin esto, no hay ni potencia ni derecho. Por ello, la imagen de la posesión es fértil, pues la potencia y el derecho no son propiedades, sino posesiones, no son cosas en el sentido de *substantia*, *subjectum* o ὑποκειμενον o incluso ὑπόστασις. La potencia modal es una variación de efectos, una variación de causas.

Asimismo, la propiedad es originaria; la posesión, accesoria y derivada. Subir hasta el “primer propietario” es subir a lo originario, sea a la substancia, sea al estado de naturaleza (estado respecto del cual el Estado civil o el contrato social no hacen ninguna ruptura en Spinoza). Así, lo que tenemos no es verdaderamente la transmisión de la propiedad, sino la alienación de la propiedad por una serie indefinida de poseedores. Si se retoma la imagen y la diferencia entre propiedad y posesión, solo la propiedad otorga derechos de disposición, mientras la posesión no consiste entonces más que en los derechos de uso y usufructo de la propiedad.

Al lado de la noción de posesión, se puede ubicar la de *jus in re aliena*, como el derecho de servidumbre de un fondo sobre otro. Hay en esta expresión jurídica de la alienación la idea un de una substracción de una potencia, de un derecho sobre otra cosa.

Lo originario y lo propio son dados por sí mismo, en el sentido del *causa sui*, lo derivado y lo que pertenece a otro (*alienus*) son dados por lo originario y lo propio, y son condicionados por estos (*ab alio*). La *abalienatio* depende de la *ipseitas*, pero dicha subordinación no define el tipo de ejercicio de la potencia. Todos somos poseedores

⁴⁴ Hay que entender el derecho en el sentido del derecho romano, como una *actio* (de tener recurso a una acción) o de *vindicatio* (TP 2/23, G284) y no como un « derecho subjetivo », cuya emergencia es moderna.

precarios.

En este sentido, hay que distinguir esto del otro (*alienus*, alienación), que reenvía al ejercicio de un *jus un re aliena*⁴⁵, y la enajenación (*alienatus*), que reenvía a la noción ideológica del ser-sujeto-de, indicador de pasividad y de sumisión (*obnoxius*). De hecho, la enajenación en este último sentido deriva del primero, pues el individuo es poseído antes que se posea a sí mismo. Se convierte en un extraño a sí mismo. La primera alienación sería la base de la segunda (enajenación). Todos somos alienados, en cuanto ejercemos un derecho que no nos pertenece (*jus in re aliena*); nos volvemos enajenados en la medida en que el ejercicio de ese derecho se vuelve pasivo. La pasividad es señalada por el correlato negativo de las condiciones de la posesión (equivoco, clandestinidad y violencia)⁴⁶. Bajo estas condiciones, se transforma la posesión-de en usurpación. De esta manera, los individuos no son propietarios, sino poseedores. Y es la manera de tener la cosa, que hace de los poseedores o legítimos poseedores o usurpadores⁴⁷.

Claridad, publicidad, tranquilidad son las condiciones para volverse *obnoxius*

⁴⁵ Véase P. Cristofolini (1985).

⁴⁶ Esta enajenación retoma aproximadamente lo que Alexandre Matheron designa bajo la expresión “alienación ideológica” (1988, 112, véase también 90-112). Su expresión de “alienación mundana” sería parte nuestra segunda noción de alienación (enajenación).

⁴⁷ Es por ello que el tirano y el usurpador son acaparados por la misma preocupación, la angustia que para Spinoza se expresa bajo la forma de la melancolía (*E* 4P44C2S). Su aumento de potencia no es más que imaginario, pues cuanto más aumenta, más atrae y crea resistencias. Vive en la inquietud de su caída. El tirano vive en el miedo, y si su poder aumenta, no es en la alegría sino en la tristeza de perder lo que ha adquirido. Se reconoce fácilmente la relación del tirano con la fortuna y cómo está ligado al deseo de reconocimiento por sus súbditos (honor). Spinoza se acerca a Maquiavel. Sobre la cuestión del miedo y del tirano, véase Strauss (1954) que en su *De la tiranía* expone su análisis de Jenofonte sobre el miedo del tirano hacia el sabio. En términos spinozistas, al implicar el sabio el aumento de potencia, el tirano tiene qué temer. En cualquier caso, el tirano expresa un deseo de disfrutar en general y de reconocimiento en particular. Expresa, en fin, el deseo de usurpar el objeto por el cual se poseería la mirada y la atención de sus súbditos, y por el cual, los poseería. Es el pretendiente del amor y la admiración de sus súbditos. Vemos a qué punto es un usurpador, pues se plantea en cuanto objeto de amor —él escoge en lugar del pueblo y exige a la vez que se le siga en esa vía—. El nivel imaginario de su conducta pasa por la construcción de sí como objeto de amor (construcción pasiva, pues), por la construcción del otro como amantes de sí. Esto remite a la tercera parte de la *Ética*, donde los afectos son trazados en relación con la idea de imitación de los sentimientos (*E* 3P32 y 3P32S).

(sujeto, presa de las pasiones) o *compos* (dueño de sí⁴⁸). La pertenencia y la obediencia a sí regresan en el hecho de que las condiciones de la usurpación remiten a la fortuna y las condiciones de la posesión a la *virtud*. *Compos*⁴⁹ no solamente es dueño, sino también *en posesión-de, poseedor*. La alienación (*abalienatio*) que se planteó como constituyente se convierte en posesión de una potencia que se ejerce precariamente (*ab alio, jus in re aliena*). Es la alienación en el primer sentido. La enajenación consiste en volver esta posesión pasiva (usurpación). Así, explicamos en qué sentido la alienación original permanece originaria, sin volverse por eso un obstáculo a la salvación. El individuo no es propietario de su potencia, puesto que ésta es derivada de la substancia. Él es un simple poseedor precario.

Esta vía se ha mostrado fructífera. Proporciona una serie de elementos que se retomarán y que se conecta con la cuestión de la afectividad, situada en el dominio *onto-político* y la cuestión de la imaginación y del tiempo.

Referencias

- Balibar, É. (1985a) Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses. In Giancotti Boscherini (éd.). *Spinoza nel 350° anniversario della nascita (Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza)*. Napoli: Bibliopolis 493-320. Retomado en *Les Temps Modernes*, 470, 353-402.
- (1985b) *Jus, Pactum, Lex*: Sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-Politique*. *Studia Spinozana*, 1, 105-142.
- Belle Wangué, T. (1991). *Violence et société chez Spinoza* (Thèse de Doctorat d'État ès Lettres et Sciences Humaines, 3). Toulouse: Université de Toulouse Le Mirail.
- Ciccarelli, R. (2003). *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza*. Roma: Carocci.
- (2006). *Immanenza e politica in Spinoza*. Roma: Aracne.

⁴⁸ Al traducir los *Proverbios* (16, 22), Spinoza señala que *dominus* es un hebraísmo (por בעליו). El entendimiento es, para su dueño, la posesión más importante, la fuente de vida. La posesión de una cosa, véase la propiedad, hace del poseedor dueño de esta cosa (*TTP* 4/12, n*, G66).

⁴⁹ Véase *E* 5P20S y *TP* 2/6 y 2/7.

- Courtois, G. (1973). Le “Jus sive Potentia” spinoziste. *Archives de Philosophie du Droit*, XVIII, 341-364.
- Cristofolini, P. (1985). *Esse sui juris e scienza politica*. *Studia Spinozana*, 1, 53-71.
- Deleuze, G. (2002). *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). Paris: Minuit.
- Jellinek, G. (1991). *Reforma y mutación de la Constitución* (tr. C. Förster). Madrid: CEC.
- Kantorowicz, E. (2000). *Les deux corps du roi*. In *Œuvres*. Paris: Gallimard.
- Lazzeri, C. (1998). *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: PUF.
- Lœwenstein, K. (1976) *Teoría de la constitución* (tr. A.Gallego). Barcelona: Ariel.
- Matheron, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne.
- (1986). *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Études sur Spinoza)* Paris: J.Vrin.
- (1988). *Individu et communauté chez Spinoza* (1969). Paris: Minuit.
- Negri, A. (1997) *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité* (tr. E. Balibar & F. Matheron). Paris: PUF.
- Ramond, C. (1995) *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF.
- Spinoza, B. (1925) *Opera* (éd.C.Gebhardt, 4 vol.). Heidelberg: C. Winter.
- (1983) *Éthique* (éd. bilingue, tr. C. Appuhn, 1909). Paris: J. Vrin.
- (1992) *Traité de la réforme de l'entendement* (éd. & tr.B.Rousset). Paris: J. Vrin.
- (1999b) *Œuvres* (vol. III *Traité théologique-politique*, éd. F.Akkerman, tr. J. Lagrée & P.-F.Moreau). Paris: PUF.
- (2005a) *Œuvres* (vol. V *Traité politique*, éd.O.Proietti, tr. C. Ramond, notes P.-F. Moreau & A. Matheron). Paris: PUF.
- (2006). *Abrégé de grammaire hébraïque* (tr.J.Askénazi & J.Askénazi-Gerson, 3^e éd.). Paris: J. Vrin.