

*BALIBAR Y LA IGUALIBERTAD / BALIBAR AND EQUALIBERTY*

ARTÍCULOS

La democracia de los *conatus*. Balibar  
y la igualibertad en Spinoza

The Democracy of the Conatus. Balibar and Spinoza's Equaliberty

Aurelio Sainz Pezonaga

Investigador independiente

[asainzpezonaga@gmail.com](mailto:asainzpezonaga@gmail.com)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2978-9167>

**RESUMEN:** En este artículo relaciono la reflexión de Balibar en torno a la proposición de la igualibertad con su lectura de la filosofía de Spinoza. Balibar examina esta última desde la necesidad de teorizar una respuesta a la pregunta por el hombre en la nueva coyuntura política de los años ochenta y noventa del siglo XX. Y expone la antropología política spinoziana a través de la presentación y el análisis de tres correlaciones: entre las identidades individuales y la colectiva, entre las potencias individuales y la colectiva y entre las singularidades y la naturaleza infinita. Así puede dar cuenta de las tres modalidades (antigua, moderna y posmoderna) de la igualibertad, pensando el *conatus* como esfuerzo de liberación siempre ya activo.

*Palabras clave:* Spinoza; igualibertad; democracia; antropología política; transindividualidad

*Cómo citar este artículo / Citation:* Sainz Pezonaga, Aurelio (2023) "Título del artículo". *Isegoría*, 68: e13. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.13>

**ABSTRACT:** In this article I try to relate Balibar's reflection on the proposition of equaliberty with his reading of Spinoza. Balibar reads Spinoza's philosophy from the need to response to the anthropological question in the new political conjuncture of the 1980's and 1990's. His reading of Spinoza's political anthropology is based on the presentation and analysis of three correlations: between individual and collective identities, between individual and collective powers of acting, and between singularities and the infinite nature. Thus, he can account for the three modalities (ancient, modern, and postmodern) of equaliberty, thinking the conatus as an always already striving for liberation.

*Keywords:* Spinoza; Equaliberty; Democracy; Political anthropology; Transindividuality.

*Recibido:* 12 noviembre 2022. *Aceptado:* 13 marzo 2023.

*Copyright:* © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

## INTRODUCCIÓN. LAS TRES MODALIDADES DE LA IGUALIBERTAD

«La proposition de l'égaliberté» de Balibar (2010, pp. 55-89) puede leerse como un texto compuesto de dos partes. En una primera, Balibar sostiene que la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 acoge una identificación entre la exigencia de libertad y la exigencia de igualdad a la que Balibar llama proposición de la «igualibertad». Esta proposición es, al mismo tiempo, una verdad y una propuesta, y produce una ruptura político-ideológica de carácter irreversible. Abre un nuevo horizonte ideológico para el que la igualdad y la libertad son inseparables, un horizonte que no existía antes y que, a partir de entonces, siempre será posible reactivar.

Ahora bien, a la vez que se identifican, igualdad y libertad no dejan de separarse. Juntas forman una inestable «unidad de contrarios». Con respecto al Estado, la libertad aparece como un límite, mientras que la igualdad se presenta como una función estatal. La libertad es un valor individualista, liberal, de derechas. La igualdad es colectivista, socialista, de izquierdas. La libertad corresponde a la esfera jurídico-política y la igualdad, a la esfera económico-social. La libertad sintetiza los derechos de los ciudadanos y la igualdad, los derechos del hombre. Para Balibar, la inestabilidad tiene su origen en la misma proposición de la igualibertad, en su carácter contradictorio. La verdad de la igualibertad es incuestionable, pero también negativa, y eso la hace indeterminada, totalmente dependiente de las coyunturas, y sus relaciones de fuerza, en las que se activa o reactiva.

La verdad de la igualibertad es negativa porque indica que no puede haber igualdad donde no hay libertad ni puede haber libertad sin igualdad. Propone un incondicional, un «todo o nada», que debe probarse en la historia concreta. Y así ocurre que ambas, igualdad y libertad, se pierden cuando los hombres pretenden instituir la una sin la otra. La libertad sin igualdad de las sociedades capitalistas y la igualdad sin libertad de las experiencias del socialismo real son las demostraciones históricas negativas de su mutua dependencia.

A ojos de Balibar, en la Revolución francesa y en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* la proposición va unida a otra identificación, la del hombre y el ciudadano o, lo que viene a ser lo mismo, a la identificación de los derechos del hombre y los derechos del ciudadano. Los derechos del hombre son derechos políticos y, al mismo tiempo, los hombres tienen derecho a la política, «a instituir políticamente toda actividad

humana en la perspectiva de una liberación y una igualdad» (2010, p. 67).<sup>1</sup>

El vínculo de la identificación entre el hombre y el ciudadano, a partir de sus derechos, con la identificación entre igualdad y libertad supone una innovación, una ruptura con el modo en que la ciudadanía era entendida en los siglos anteriores. Aristóteles ofrece a Balibar (2013, pp. 67 y 160; pp. 29-30) el modelo que le sirve de contraste. Para Aristóteles, la igualdad es un rasgo de la libertad, pero no viceversa, ya que la libertad consiste en un estatuto social, implica ocupar una posición de privilegio en un conjunto de relaciones naturales. Solo pueden ser libres e iguales los amos varones, adultos y nativos, porque son desiguales de los esclavos, las mujeres, los niños y los extranjeros. El ser humano es un animal político por naturaleza porque tiende a implicarse en algún tipo de relación natural con otros seres humanos. Pero no todas las relaciones y posiciones están abiertas para todos los seres humanos. Hay relaciones de reciprocidad o igualdad y relaciones de subordinación o desigualdad. Solo tienen derecho a participar de la ciudadanía, esto es, de la relación de reciprocidad de derechos y deberes, aquellos que en todas las relaciones de desigualdad ocupan la posición superior.

La proposición de la igualibertad es, además, una innovación histórica porque genera otras rupturas, tanto en el momento mismo de la Revolución francesa como a lo largo de los dos siglos siguientes. Produce reactivaciones de esta verdad cuando esclavos, trabajadores, mujeres [...], los diferentes grupos o sectores sociales en principio no incluidos en la categoría de ciudadanos de pleno derecho, luchan por serlo. Balibar entiende que las exclusiones y luchas se explican porque la necesidad de estabilizar la proposición de la igualibertad genera una serie de mediaciones institucionales y estas mediaciones acarrearán sus propios conflictos.

En una segunda parte, si tomamos el artículo de «La proposition de l'égaliberté» desde la mitad de su recorrido, encontramos que Balibar ensaya afrontar un problema fundamental: el problema de la heterogeneidad de las luchas por la igualdad y la libertad:

La experiencia histórica nos obligó a concebir no solamente que diferentes contradicciones, diferentes luchas por la igualdad y la libertad no son *espontáneamente compatibles entre sí* en el campo de la política revolucionaria, sino también que

<sup>1</sup> Uso las traducciones publicadas de los textos de Balibar, aunque me permito modificaciones si considero que pueden aportar claridad a mi exposición.

no pueden ser enunciadas en el mismo lenguaje, en los términos de un mismo discurso, lo que sin embargo constituiría una condición mínima de su encuentro práctico, por no hablar de su «fusión» en un mismo movimiento democrático o revolucionario. Por lo menos una parte de las razones de esta situación, que basta para dar cuenta de la inadecuación relativa de la idea revolucionaria en la actualidad, reside en la *heterogeneidad de las «contradicciones»* a las que aquí nos enfrentamos, y hasta más radicalmente en el hecho de que no se trata de «contradicciones» *en el mismo sentido del término* (Balibar, 2010, p. 74).

El problema surge de la experiencia histórica de las últimas décadas. La pérdida de centralidad del movimiento obrero, además de resaltar la propia heterogeneidad del movimiento, va acompañada por la eclosión de una multitud de luchas emancipatorias. El punto de vista de Balibar es que esa heterogeneidad responde a la naturaleza misma de las contradicciones, que son diferentes incluso en lo que respecta al concepto de contradicción social que define a cada una de ellas. El ejemplo, para él, más conspicuo es el de las contradicciones de clase y las vinculadas a las relaciones entre varones y mujeres y a la división del trabajo intelectual y manual (p. 74). De hecho, algo más adelante va a relatar que estas dos últimas contradicciones fueron vividas por quienes «hicieron política en lo que antaño se llamaba el partido revolucionario», entre los que Balibar se incluye, como «obstáculos casi insuperables para la formación de una *comunidad libre* de individuos que luchan juntos contra las *desigualdades sociales*» (p. 80).

Se trata de encarar el problema, de señalar la diferencia compartida por la división sexual y la división intelectual. Admitiendo que no son semejantes (p. 84), ambas «questionan la noción misma de individuo, el modelo de la individualidad o, si se quiere, la “naturaleza humana”, vale decir, la posibilidad misma de representarse al individuo en general como el ejemplar del género humano» (p. 80). Por un lado, la desigualdad que las constituye se reproduce y se vive desde el ámbito personal, singular. Por el otro, comparten:

[E]l tener que buscar su liberación como un «derecho a la diferencia en la igualdad», es decir, no como restauración de una identidad original o como neutralización de las diferencias en la igualdad de los derechos, sino como producción de una igualdad sin precedentes ni modelos que sea la diferencia misma, la complementariedad y la reciprocidad de las singularidades. En un sentido, semejante reciprocidad ya está virtualmente

comprendida en la proposición de la igualibertad, pero no puede —paradójicamente— reivindicarla sino a condición de volver a abrir la cuestión de la identidad entre el «hombre» y el «ciudadano» (Balibar, 2010, p. 82).

Podemos decirlo de otra manera, lo que las «nuevas» contradicciones traen consigo es la necesidad de una nueva antropología política, una nueva respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?». En los pasajes citados, Balibar hace referencia a las diferentes respuestas a la pregunta por el hombre que están en juego. Por un lado, la antropología antigua, la idea del hombre ligado a una institucionalidad naturalizada, a una identidad colectiva original, a una división naturalizada entre los iguales y los desiguales, como hemos visto en Aristóteles. Por el otro, la antropología moderna: el hombre como individuo general o abstracto, despojado de todas sus particularidades, según recoge el artículo 1 de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 y el artículo 2 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En fin, la nueva antropología política, posmoderna, que propone una igualdad apoyada en «la complementariedad y la reciprocidad de las singularidades». La nueva antropología proyecta una idea de humanidad donde las diferencias y la heterogeneidad no son un obstáculo para la libertad y la igualdad sino su condición de posibilidad.

Esta nueva antropología política se convierte en el eje de las nuevas condiciones históricas de las luchas emancipatorias. Por un lado, puede dar cuenta de las nuevas reivindicaciones en torno al género y la sexualidad y a la participación en las decisiones políticas, que portan consigo el problema de la heterogeneidad de las singularidades. Por otro, permite afrontar el problema de la heterogeneidad de las luchas en las que estos nuevos movimientos se encuentran y desencuentran con aquellos otros derivados de la igualibertad moderna.

No deja de ser llamativo que esta nueva antropología política, que Balibar irá desarrollando hacia una ontología, se sostenga sobre la lectura de un filósofo del siglo XVII. Balibar va a leer la filosofía de Spinoza desde la necesidad de teorizar una respuesta a la pregunta por el hombre en la nueva coyuntura política que he definido como pérdida de centralidad del movimiento obrero. Spinoza ofrece a Balibar la doble perspectiva necesaria. Su antropología política descansa en un nominalismo de la singularidad relacional, que (1) es capaz de dar cuenta de las identidades colectivas resultado de la imaginación, (2) permite construir una universalidad racional y singular, (3) requiere aceptar

una desigualdad política que no puede ser abolida, aunque sí moderada, pues no puede haber una sociedad puramente racional, y (4) descubre el nexo ontológico con la liberación que nos individualiza, a cada uno de nosotros y a cualquier multitud, como seres singulares entre seres singulares.

La lectura de la antropología política spinoziana que realiza Balibar se sostiene sobre la presentación y el análisis de tres correlaciones o «implicaciones mutuas» (Balibar, 2018, p. 240), cada una de las cuales se corresponde con un género de conocimiento. En primer lugar, Balibar examina la implicación entre las identidades individuales y las colectivas para la imaginación. En segundo, estudia la implicación entre las potencias individuales y las colectivas para la razón. Y, por último, considera la implicación entre las singularidades y la naturaleza infinita para la ciencia intuitiva.

### LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA DESDE SPINOZA

La respuesta de Spinoza a la pregunta «¿qué es el hombre?» es que el hombre es deseo. Deseo traduce el latín *cupiditas* y tiene un sentido preciso en la filosofía de Spinoza. El deseo es el *conatus* humano, el esfuerzo de cada individuo por perseverar en el ser, y se refiere de manera inseparable al *conatus* físico y al *conatus* mental. Expresa, pues, la noción spinoziana de que la mente es la idea del cuerpo, cuya existencia se esfuerza por afirmar. Y rechaza toda visión ideal del alma o la mente que la represente al modo de parte activa, gobernante, del ser humano, mientras asigna al cuerpo el papel de parte pasiva, gobernada. La actividad y la pasividad, que son las categorías principales de la teoría de la acción spinoziana, corresponden a la vez a la mente y al cuerpo.

El deseo es un esfuerzo, una afirmación de la existencia física y mental. Pero es un esfuerzo que actúa en interacción con otros esfuerzos (humanos y no humanos), que unas veces lo frenan y otras lo avivan. Su alcance, su poder, su potencia es determinado, finito. El deseo tiene un doble rostro: el rostro de la actividad, en tanto que en cierto grado siempre es causa adecuada de su existencia; y el rostro de la pasividad, pues también se apega ciegamente a objetos cambiantes y sustituibles por los que será dominado.

En la teoría spinoziana del deseo hay, señala Balibar (2018, pp. 45 y 175), una fuerte crítica a la noción de voluntad. En primer lugar, porque la voluntad se ha entendido tradicionalmente dentro de una concepción de la mente destinada a gobernar sobre el cuerpo. Pero también porque responde a

una visión que obstaculiza entender qué es una mente y qué es una idea. Una idea, y la mente es la idea del cuerpo, no es un espejo o un cuadro, que deba complementarse con una volición exterior. Una idea es ella misma una acción, un esfuerzo mental por perseverar en el ser: produce efectos, afecta a otras ideas y es afectada por ellas. Las ideas tienen un alcance, tienen un poder, una potencia que puede aumentar o disminuir en su relación con otras ideas. De modo que las ideas pueden ser más alegres o más tristes. Y la alegría y la tristeza están siempre enlazadas a ideas adecuadas o inadecuadas de las causas que las producen. Conocimiento y afectividad no son enteramente separables. No hay idea sin afecto y no hay afecto sin idea, por muy inadecuada que sea. Siempre hay conocimiento y siempre hay afectividad.

Si el deseo no es algo distinto del esfuerzo por perseverar en el ser de cada ser humano, entonces, hablar de deseo añade el elemento consciente, pero esa consciencia no es un añadido extraño, es parte del esfuerzo por perseverar en el ser en tanto que esfuerzo mental. Por ello, podemos decir del deseo lo mismo que decimos del *conatus*, que puede ser mayor o menor, que su potencia puede ser mayor o menor. El deseo se resuelve en una potencia. La esencia de la que habla Spinoza, alejándose de toda la tradición espiritualista, es la potencia de actuar que expresa cada deseo particular:

«Esencia» no se refiere a una idea general de la humanidad, un concepto abstracto bajo el cual se subsumen todos los individuos neutralizando sus diferencias. Por el contrario, se refiere precisamente a la potencia que singulariza a cada individuo y le confiere una historia única. De esa manera, afirmar que el deseo es la esencia del hombre es afirmar que cada individuo es irreductible en la diferencia misma de su deseo. Podríamos decir que se trata aquí de una forma de «nominalismo», dado que Spinoza considera que la especie humana es una abstracción. *Solo los individuos existen* en el sentido fuerte del término. Pero este nominalismo no tiene nada que ver con el individualismo atomístico: decir que todos los individuos son diferentes (o, mejor, que actúan y padecen de maneras diferentes) no es decir que sean aislables. La idea de un aislamiento semejante es otra abstracción no menos mistificadora. *Es la relación de cada individuo con otras individualidades y sus acciones y pasiones recíprocas lo que determina la forma del deseo del individuo actualizando su potencia. La singularidad es una función transindividual, una función de la comunicación* (Balibar, 2018, p. 175).

La esencia humana no es la Forma platónica del hombre, pero tampoco es lo común a todos los seres humanos. Lo común, afirma Spinoza (E 2P37, 2020, p. 150), «no constituye la esencia de ninguna cosa singular». La esencia de una cosa singular es su potencia singular, pero esta potencia es inseparable de la interacción, de la comunicación, de la relación de reciprocidad con otras cosas singulares, lo que Balibar llama en el texto la «función transindividual». El nominalismo de Spinoza descansa en una ontología de la relación (Morfini, 2006) o de la múltiple relacionalidad (Del Lucchese, 2009).

La base antropológica de la filosofía de Spinoza se resume así. El hombre no se define por el alma, sino a la vez por la mente y por el cuerpo. No se define por la razón, sino tanto por la acción como por la pasión. No se define ni por ser una individualidad separada representante de una idea abstracta ni por su ser social (Balibar, 2018, p. 289), sino, al mismo tiempo, por el *conatus* y por la relación.

La esencia es relacional (p. 305). La relación es esencial. La potencia o esencia humana posee un carácter singular y un carácter relacional. Por ello, hay que entender la antropología siempre como antropología política, manteniendo la tensión entre lo singular y lo relacional: «Antropología política (es decir una antropología de la *acción común*, mejor que del ser común, que, paradójicamente, se funda en la idea de que la esencia humana solo existe en la modalidad de sus múltiples singularidades)» (Balibar, 2018, pp. 11-12).

El carácter relacional y singular de la esencia humana explica, para Balibar, la irreductibilidad del *conatus* que, en «Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses» (1997, pp. 96-100), se traduce políticamente en la imposibilidad de una completa dominación social (Spinoza entendido como el «anti-Orwell», en referencia al autor de la novela *1984*). Como dice en otra parte Balibar (2018, p. 193): «la liberación siempre ya ha comenzado: es el *conatus* mismo, el movimiento por el que la actividad prevalece sobre la pasividad. Pero correlativamente ella es siempre todavía un “esfuerzo” por existir adecuadamente, con pleno conocimiento de causa». El *conatus* es el fundamento de la rebeldía emancipadora, aunque, como veremos, para entender y amar esa singularidad relacional es necesario el tercer género de conocimiento.

La esencia relacional y singular del *conatus* supone que un único proceso constituya la individualidad y la multitud. En «Spinoza, l'anti-Orwell»,

ese único proceso es la imaginación.<sup>2</sup> Balibar (1997, p. 89) entiende la imaginación como una relación entre los afectos y entre los individuos a través de los afectos. La multitud se reduce a la comunicación afectiva y los individuos se constituyen en la circulación de afectos e ideas (p. 94). Ni los individuos ni las multitudes son nunca totalidades simples que puedan ser reducidas a una forma de vida única. Al contrario, «siempre subsiste una multiplicidad indefinida de partes, de relaciones y de fluctuaciones que excede un tal proyecto imaginario [de control absoluto del individuo o de la multitud] y lo acaba por subvertir» (p. 96). La individualidad y la multitud son indisociables. Ninguna de las dos puede reducirse a la otra ni puede ser enteramente sometida a un orden político y social cerrado (p. 99). Su fuerza está en su dinámica productiva de comunicación, en su producción de relaciones y afectos (Montag, 2005b, p. 670), en su potencia constituyente de sociabilidad.

En «Les universels», Balibar (1997, p. 446) equipara el mínimo irreductible del *conatus* individual con el carácter indestructible del ideal de la igualdad, el carácter que lo hace renacer y revivir en un continuo desplazamiento. Tanto el *conatus* como la igualdad son «poderes constituyentes».

#### LA IMPLICACIÓN DE LAS IDENTIDADES INDIVIDUALES Y COLECTIVAS

En los escritos siguientes, sin embargo, Balibar se propone exponer lo que llama «las dos ‘génesis’ de la sociabilidad» (2018, p. 312), sostenidas en la doble demostración de la proposición 37 de la parte cuarta de la *Ética* de Spinoza (2020, pp. 324-329). Ahora sí, de manera decidida, las relaciones que construyen sociedad son de dos tipos: pasionales y racionales.<sup>3</sup> La doble generación de la vida social quiere decir la doble producción y constitución individual y multitudinaria, racional y pasional de la comunidad.

La génesis pasional se construye sobre la implicación mutua entre las identidades individuales y la colectiva. Las pasiones son productoras de sociedad, aunque la convivencia que generan no descansa en ningún acuerdo necesario (p. 148). La tristeza y el odio son pasiones sociales, incluido el odio a uno mismo: «Los hombres no estarían tristes

<sup>2</sup> Balibar (1997, pp. 90-91) considera todavía en este texto que en Spinoza no hay cabida para pensar el conocimiento o la razón como una práctica colectiva.

<sup>3</sup> Balibar participa con su lectura en un rico debate sobre la filosofía política de Spinoza, cuyos referentes más significativos podríamos resumir en Giaccotti, 1995; Matheron, 1988 y 2011 y Negri, 1993 y 2000.

ni se odiarían si estuvieran totalmente aislados» (Balibar, 2018, p. 149).

El odio aparece como una pasión social y como una forma contradictoria de sociabilidad. Balibar recurre a la proposición 31 de la parte tercera de la *Ética* de Spinoza con su corolario y escolio, que de hecho recogen las conclusiones de las cuatro proposiciones anteriores, para defender esta tesis contraintuitiva. De esta proposición destaca tres ideas. La primera es la *identificación*: el «mecanismo psíquico fundamental que hace comunicar los afectos de un individuo con los de otro a través de sus imágenes» (p. 150). La segunda es la *ambivalencia*, pues la identificación, la imitación de los afectos, produce lo que Spinoza llama la «fluctuación del ánimo». Y la tercera es el *temor a las diferencias* que provocan la fluctuación, temor que, sin pretenderlo, las reproduce.

De la teoría spinoziana de la imitación de los afectos destaca su explicación de la figura del «semejante» o del «prójimo» como efecto de un proceso de identificación imaginaria. Esta figura, hecha de imágenes, sostiene el reconocimiento mutuo de los individuos y la multitud como agregado y puede ser tanto atrayente como repulsiva. Los sentimientos de humanidad o modestia, la misericordia y la ambición, a pesar de sus diferencias, responden al mismo principio. Pero, la ambición como «esfuerzo por hacer que todos aprueben lo que uno mismo ama u odia» (E 3P31S, Spinoza, 2020, p. 222) es la fuente principal de la implicación entre las identidades individuales y la colectiva. Por la ambición puede constituirse en la imaginación un bien común que «será inseparable del miedo y del odio, es decir, de la imaginación de un mal (o de una desgracia) que hay que evitar en común, o del mal que podría resultar del hecho de que los demás persigan un bien distinto» (Balibar, 2018, p. 151). El esfuerzo que cada uno realizamos porque los demás vivan según nuestro ingenio o por vivir según el ingenio de los otros no deja de oscilar entre el amor y el odio.

En «Individualité et transindividualité chez Spinoza» (2018, pp. 99-244), Balibar explica la vía imaginaria combinando dos circularidades o implicaciones, dos procesos de identificación: una circularidad o implicación entre mi imagen y la de los otros, y una circularidad o implicación afectiva por la que proyectamos nuestros afectos sobre los de los demás y los afectos de los demás sobre los nuestros. En este texto, además, hace hincapié en la ambivalencia de la complejidad afectiva tal como Spinoza la expone en las proposiciones 15 a 17 de la parte tercera de la *Ética*. Pero, lo importante, de

nuevo, es el modo en que las identidades individuales y la colectiva se implican. No puedo imaginarme a mí mismo sin imaginarme un nosotros al que pertenezco y no puedo imaginarme un nosotros sin imaginarme a mí mismo como integrante de este (p. 228). O, en resumen:

La comunicación imaginaria se sostiene en el hecho de que la mente de los individuos está dominada por ideas de semejanza inadecuadas y confusas, que nos hacen oscilar entre ilusiones contrarias (creer en la identidad absoluta o en la incompatibilidad de los individuos, ver entre los humanos a hermanos o a enemigos por naturaleza) (Balibar, 2018, p. 234).

La imaginación es una forma contradictoria de enlazar la conservación de los individuos y la institución de la comunidad.

Importantes consecuencias filosófico-políticas se siguen del lazo social formado por la implicación entre las identidades individuales y la identidad colectiva, y la fuerte ambivalencia y oscilación que arrastra. Spinoza (E 3P46, 2020, p. 237) ya apunta que las representaciones colectivas de clase y de nación se derivan de la ambición. En ellas se muestra claramente la otra cara de la identificación afectiva, esto es, el temor y el malentendido de las diferencias entre los individuos. Así se constituyen también las religiones según expone Spinoza en el *Tratado teológico-político* (17: 215; 1999, p. 569). Las identidades de clase, de nación o religiosas se forman por la exclusión de las diferencias. De modo que no hay amor al semejante sin odio al otro exterior o interior,<sup>4</sup> pues el odio se puede dirigir a personas a las que se ubica fuera de la identidad colectiva o a las que se ubica dentro, siempre sospechosas de cruzar la línea divisoria (Balibar, 2018, pp. 179-180). La implicación entre identidades individuales y colectivas alberga un conflicto de identidades.

Ya en «Spinoza, l'anti-Orwell», Balibar (1997, p. 90) había ligado la implicación de las identidades a la identificación del prójimo como «representante de una Idea general del Hombre». La lectura de Balibar muestra que la crítica a los universales de hombre que Spinoza realiza en la segunda parte de la *Ética* tiene un alcance político. En el primer escolio de la proposición 40 de esa parte, Spinoza (2020, pp. 154-156) defiende que los universales de hombre —con cierta ironía enumera las definiciones de hombre como animal que ríe, bípedo

<sup>4</sup> Toda identidad supone una exclusión (Stavrakakis, 1999, cap. 1) y toda exclusión social supone una identidad (Balibar, 2021, p. 11-14).

implume o animal racional— se producen por un colapso de la imaginación que, incapaz de conservar todas las imágenes de los aspectos de las cosas singulares, retiene solo una de ellas para todo un conjunto abierto de cosas. A pesar de esta crítica, en el Prefacio de la parte cuarta, Spinoza (p. 285) defenderá la necesidad de formar un modelo (*ejemplar*) de naturaleza humana con la cual poder sostener juicios racionales de lo bueno y lo malo. Hay, por tanto, en relación con lo que nos preocupa, la posibilidad de pensar en Spinoza, por un lado, un uso puramente imaginario o identitario del universal, con su oscilación entre el amor y el odio y su rechazo de las diferencias, que no estaría ligado solo a los universales de nación, de clase o de religión sino también a otros más, incluido al de hombre; y, al mismo tiempo, un uso racional, vinculado a la correlación entre las potencias individuales y la colectiva.

#### LA IMPLICACIÓN ENTRE LAS POTENCIAS INDIVIDUALES Y LA COLECTIVA

Veamos ahora la génesis racional a la que le corresponde la implicación mutua entre las potencias individuales y la potencia colectiva. Podemos considerar la génesis racional como una propuesta constructiva del rechazo del individualismo y del organicismo o, lo que vendría a ser lo mismo, la forma de la igualibertad spinoziana.

Balibar analiza la vía racional en diferentes textos, ofreciendo en cada uno de ellos un examen más elaborado. Así, en el capítulo 4 de *Spinoza et la politique*, explica la génesis racional a partir de la primera demostración de la proposición 37 de la parte cuarta de la *Ética*. En esta primera demostración, la base racional de la sociabilidad se expone en términos de conocimiento: quien desea entender también desea que los demás entiendan y cuanto más desea entender más desea que los demás también lo hagan. En ese sentido, el conocimiento es un bien común, un bien que, cuando se comparte, no decrece, sino que aumenta. El hombre es lo más útil para el hombre, porque la cooperación intelectual es la mejor manera de aumentar el conocimiento común e individual.

El énfasis en el conocimiento lo plantea Spinoza desde la misma esencia de la mente y toda la demostración remite a un grupo de proposiciones de la parte cuarta, de la 18 a la 31 y luego la 35. Como refleja bien el esolio de la proposición 18, el esfuerzo por perseverar en el ser es inseparable de la necesidad de unir fuerzas materiales e intelectuales con otros individuos. Y este esfuerzo o *conatus* deriva de que el hombre es un ser natural,

una «cosa singular» dotada de una potencia finita como cualquier otro modo finito de la naturaleza.

La génesis racional nada tiene de trascendente. Es parte del proceso natural de la vida humana tal como lo demuestra la razón y la experiencia, y los seres humanos somos conscientes de esa necesidad. Ahora bien, los seres humanos no solo somos seres racionales, sino también pasionales. Debido a que somos parte de la naturaleza infinita, nos afectan muchas causas que escapan a nuestro control: las padecemos (como, de manera precisa, describe Spinoza en las siete primeras proposiciones de la parte cuarta de la *Ética*). Por ello, la circularidad productiva entre las potencias individuales y la colectiva debe ser construida procesualmente y supone la transformación del modo de comunicación, que va haciéndose más racional, que se hace más perfecto a través del conocimiento: «el conocimiento es un proceso de perfeccionamiento continuo de la comunicación. Este multiplica la potencia de todos» (2018, p. 161) y «*conocer realmente es pensar cada vez menos solo*» (p. 162). El conocimiento tiene por tanto un sentido práctico y colectivo en sus condiciones y en sus efectos, y la lucha por el conocimiento (la filosofía) es una práctica política que tiene como objetivo «ser el mayor número posible para pensar lo más posible» (p. 163).

En el siguiente texto, «*Politique et communication*», Balibar (2018, pp. 165-195) retoma la misma argumentación, pero insiste en una consideración importante:

Los hombres son útiles recíprocamente no en tanto que sean idénticos, intercambiables [...] sino en tanto que difieren los unos de los otros por su «natural» (*ingenium*), sus capacidades y su carácter. Desear el bien de los otros no es desear que sean como yo, sino que sean diferentes. La Ciudad no se funda en la uniformidad sino en la posibilidad de que cada uno se afirme a sí mismo y refuerce su individualidad (Balibar, 2018, p. 178).

La cuestión de la singularidad, de la irreductibilidad, que, como hemos visto, ocupaba una posición central en «*Spinoza, l'anti-Orwell*», se presenta en este pasaje como una característica propia de la racionalidad, de la génesis racional de la sociedad en la antropología política de Spinoza.

La singularidad tiene también un papel protagónico, pero esta vez desde la ontología, en el último y más completo de los textos donde Balibar aborda la génesis racional, «*Individualité et transindividualité chez Spinoza*». Este artículo se presenta como una investigación en torno a la dimensión ontológica de la antropología política de Spinoza (p. 311) a través

de la noción de lo transindividual. La investigación en la dimensión ontológica ahonda en el problema de la singularidad individual que he nombrado en el párrafo anterior, ofreciendo una base ontológica para la implicación o correlación entre el aumento de las potencias individuales y el aumento de la potencia colectiva, el principio racional de la teoría política de Spinoza.

Balibar expone los principios de la ontología de Spinoza en los que se sostiene su propuesta de introducir el concepto de transindividual. El primero es que solo existen individuos que no son sustancias, siendo la sustancia el proceso causal infinito de producción de los individuos. El segundo es que, por tanto, el individuo es efecto de un proceso en el que se individua y se individualiza, donde alcanza su autonomía y su singularidad. Y el tercero dice que la relación de unos individuos con otros es original, es intrínseca a la singularidad y la autonomía. La singularidad de un individuo se constituye en relación con otros individuos igualmente singulares. La relación es constitutiva de singularidad. La singularidad produce relación. Ser es ser causa, ser en recíproca determinación con otros individuos. El esfuerzo de cada individuo por perseverar en el ser, su *conatus*, se realiza con una determinada potencia. Es tanto un poder de resistencia, frente a todo aquello que es contrario a su existencia, como un poder de combinación o coalición por el que teje fuerzas con otros individuos contra la adversidad. Esto así:

En el campo histórico y político, el *conatus* recibe el nombre de «derecho natural» de cada cosa y la crítica simultánea del individualismo y del organicismo se expresa en la doble demostración fundamental: la autonomía o potencia de los individuos no se ven reducidas, sino aumentadas, mediante la constitución de la sociedad civil o el Estado; la soberanía o la potencia del Estado no resultan restringidos sino aumentados por la autonomía de los individuos, en particular por su libertad de pensamiento y de palabra (Balibar, 2018, pp. 203-204).

En términos políticos, la transindividualidad es rechazo de las doctrinas individualistas u organicistas, y afirmación de la circularidad productiva entre las potencias individuales y la colectiva. Si alguna forma tiene la igual libertad en Spinoza, como digo, es esta implicación mutua entre potencia o autonomía individual y potencia o autonomía colectiva, implicación que, además, Balibar identificará con la «tendencia democrática inmanente a

todos los regímenes políticos» (2018, p. 314).<sup>5</sup> La mutua implicación significa que no puede haber libertad sin igualdad, es decir, que la autonomía de un individuo se desarrolla en combinación con la libertad de los demás. Y significa también que no puede haber igualdad sin libertad, que la igualdad entre los individuos solo es deseable si lo igualado o, mejor, lo compartido es la autonomía.

Balibar vuelve a la implicación entre libertad individual y colectiva al final del texto, para oponerla esta vez a la concepción leibniziana de una armonía preestablecida de los diferentes grados de libertad (p. 240). La «ley» de la libertad como proceso es que «la liberación del individuo multiplica realmente la potencia colectiva, al igual que la libertad colectiva multiplica la potencia del individuo» (p. 241). Pero ese proceso no está predeterminado, sino que tiene que ser construido. La política de lo transindividual es el esfuerzo por construir y sostener el proceso de simultánea liberación individual y colectiva.<sup>6</sup> Es la democracia de los *conatus* humanos. En ese proceso la comunicación racional tiene una función esencial: la tarea de crear una identidad que no aplaste la singularidad, sino que la refuerce como autonomía (p. 234). La necesidad de reforzar la autonomía singular caracteriza la comunicación racional y la distingue de la comunicación que depende de la imaginación. Sostenida sobre la imitación de los afectos, la comunicación imaginaria supone una identidad de semejanza construida sobre la exclusión de lo otro, incluso cuando esa identidad se presenta como humanidad.

Balibar analiza en este texto el juicio racional de que el hombre es lo más útil para el hombre desde dos consideraciones. La primera es que la utilidad a la que se refiere este juicio es la de la razón. A su vez, lo útil para la razón, lo que la razón desea, es conocer o entender (p. 231). En Spinoza la utilidad es indisociable de la racionalidad. La segunda consideración es que la tesis de la mutua utilidad debe ser pensada de forma radical: el otro es más útil para mí que yo mismo y lo es no por lo que hace o tiene, sino por lo que es, por su potencia. Mi relación con los demás es constitutiva de mi propio ser de una manera originaria, de ahí su máxima utilidad. De la misma manera, para los demás su relación conmigo

<sup>5</sup> La posibilidad siempre abierta de que el cambio social se oriente «hacia una potencia máxima de la multitud que garantice al mismo tiempo, por medio de instituciones determinadas, la más amplia autonomía de los individuos» (Balibar, 2018, p. 313).

<sup>6</sup> Montag (2005a, p. 21) diría liberación mental y corporal, individual y colectiva. Read (2016, cap. 4), añadiría liberación política y económica.

es también constitutiva. La amistad o *convenientia* consistirá en procurar que esta mutua constitución sea para lo mejor de cada uno, de modo que yo sea útil a los demás y los demás me sean útiles de forma indistinguible. Es decir que mi autonomía sea condición de la autonomía de los demás y la autonomía de los demás sea condición de mi autonomía. Vemos aquí la implicación entre la libertad individual y la libertad de la multitud enteramente sostenida desde el concepto de utilidad racional recíproca de Spinoza y su carácter transindividual.<sup>7</sup>

La cuestión es que la utilidad recíproca así entendida da lugar a una identidad, a una unión de las mentes que se produce a través precisamente de las nociones comunes del segundo género de conocimiento, al que Spinoza denomina expresamente «razón». Lo específico de las nociones comunes, tal como lo expone Spinoza en las proposiciones 28 y 29, con sus corolarios, de la segunda parte de la *Ética*, es que, además de aplicarse a todo objeto —pues su *ideatum* es la propiedad común a la parte y al todo—, pertenecen a todas las mentes, ya que las mentes son las ideas de los cuerpos y contienen la idea de las propiedades comunes de los cuerpos. La propia razón produce la utilidad común, además de prescribirla. Pero, la identidad de las nociones comunes es parcial, implica la necesidad de la diferencia (2018, pp. 231-234). O, en términos de Spinoza (E 2P37, 2020, p. 150), es una propiedad común y, por ello mismo, no es la esencia de ninguna singularidad. La identidad de las nociones comunes es una identidad o unión no esencialista. Es una identidad que no define al individuo humano, ya que la esencia no está en ella, sino en la singularidad, en el deseo o la potencia singular de cada uno en relación con los deseos y potencias singulares de los otros.

Balibar termina esta exposición de la vía racional reconociendo que la importancia dada a las singularidades nos lleva más allá del segundo género de conocimiento y nos introduce en el tercero. De este modo, la vía racional se sitúa en un lugar intermedio desde el que se apropia de la imaginación para su uso y se sostiene en la ciencia intuitiva del tercer género de conocimiento.

#### CONCLUSIÓN. LA IMPLICACIÓN ENTRE LAS SINGULARIDADES Y LA NATURALEZA INFINITA

Nos encontramos tras este recorrido, como había avanzado, con las tres formas de la igualibertad.

En primer lugar, descubrimos la igualibertad en la desigualdad que es propia de la implicación de las identidades individuales y colectivas. Las identidades que se sostienen sobre la imitación de los afectos y la ambición, sobre la semejanza imaginada —incluso si no apelan a una nación, clase o iglesia elegidas, sino a la universalidad humana— funcionan como soportes prácticos de la división entre los iguales y los desiguales. Dado que desde la teoría de Spinoza carece de sentido pensar que la sociedad pueda prescindir de la génesis imaginaria,<sup>8</sup> hemos de suponer una desigualdad inerradicable que se expresa en la inevitabilidad del *imperium*, en la propia relación política entre gobernantes y gobernados (Balibar, 2018, pp. 152, 181 y 190). En Spinoza, la desigualdad inerradicable se anuncia de la forma más dramática en el *Tratado político* (2005, caps. 6-11) a través de la división entre patricios y plebeyos en la mejor aristocracia y en la exclusión de siervos, mujeres, infames y extranjeros de las asambleas de decisión de todas las formas de gobierno.

En segundo lugar, al mismo tiempo que insiste en que no hay sociedad sin imaginación y conflicto, Balibar defiende que tampoco podría existir sociedad sin una génesis racional. Siempre es posible encontrar la igualibertad en la forma de la implicación de las potencias individuales y la colectiva. La implicación de las potencias está orientada en dos direcciones. Por un lado, mira a la identidad y no puede prescindir de la imaginación (Balibar, 2018, pp. 314-315), por el otro, se sostiene en la singularidad y conduce al tercer género de conocimiento. La orientación que mira hacia la imaginación se concreta en el modelo de naturaleza humana que es necesario formar según Spinoza para poder distinguir lo bueno de lo malo. En toda la cuarta parte de su *Ética*, este modelo nombrado como «hombre libre», hombre que se guía por la razón, supone una apropiación racional del universal imaginario y da expresión a los dictámenes de la razón, prescripciones formales que deducen consecuencias prácticas de las nociones comunes, entre ellas la de que el hombre es lo más útil para el hombre.

El universal moderno de la igualibertad enlaza con esta orientación «formal» de la implicación de potencias. El principio de que el hombre es lo más útil para el hombre se puede formalizar en la regla de desear para los demás hombres lo mismo que apetece para ti, regla de la reciprocidad que

<sup>7</sup> Balibar no hace referencia aquí a la definición de utilidad que ofrece el mismo Spinoza en E 4P38, pero esta refuerza su lectura, cf. Sainz Pezonaga, 2021, pp. 64-65.

<sup>8</sup> Balibar vuelve repetidas veces sobre la imposibilidad de eliminar la génesis imaginaria, cf. 2018, pp. 151-152, 180-181, 235, 314-315; también, Read, 2016, pp. 36-38.

conduce los deseos activos de la piedad y la honestidad, sobre los que se sostiene la constitución racional de la *civitas*. El dictamen de desear a las demás personas lo que deseas para ti es fácilmente traducible al derecho de todas las personas a todos los derechos que, según hemos visto, condensa para Balibar la proposición de la igual libertad moderna.

Pero esta es solo una de las dos orientaciones, y Spinoza poco tendría que aportar sin la otra cara de la argumentación: la singularidad que nos aboca al tercer género de conocimiento. El concepto de utilidad remite a la potencia y la potencia, como también hemos visto, es la esencia singular y relacional de cada ser humano. De ahí que la regla de reciprocidad se traduzca para Spinoza no en un principio solo teórico o jurídico, sino en programa de acción política que pone en correlación el aumento de las potencias individuales y el aumento de la potencia colectiva. Semejante programa no puede esquivar la consideración de las singularidades individuales y las coyunturas colectivas.

Ahora bien, las cosas singulares se conocen en Spinoza por el tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva. Balibar (2018, pp. 243-244) es escueto cuando se acerca a este tercer género. Interpreta que la singularidad conocida a través del tercer género de conocimiento es el grado más alto de individualidad alcanzable por un individuo que se ha constituido en lo transindividual. Y concibe la eternidad que constituye nuestra mente cuando amamos a Dios —a la que Spinoza se refiere en la proposición 39 de la quinta parte de la *Ética*— en términos de una cualidad activa de nuestra existencia, de nuestra conservación. Somos eternos en la medida en que «nuestro poder de actuar y de existir y nuestro poder de pensar y entender son una sola y misma cosa». A su vez, enlaza la identidad entre nuestros poderes de actuar y entender con la mutua implicación entre autonomía y comunidad (entre potencia individual y colectiva). Lo transindividual (tanto activo como pasivo) es un presupuesto para que la individualidad singular alcance su mayor potencia. La singularidad (o individualización) es la condición de la autonomía (o individuación), esto es, de la potencia racional que se desarrolla sobre el terreno de lo transindividual. Solo puede haber autonomía y comunidades humanas en tanto que somos siempre ya singulares.

En «Philosophies du transindividuel: Spinoza, Marx, Freud», Balibar desarrolla esta idea más allá de la propuesta del tercer género como un modo de comunicación. El tercer género de conocimiento «revela (o inventa) la posibilidad de una individualidad que estaría en exceso con respecto a la

transindividualidad» (p. 327). Ahora bien, si el tercer género «deja de lado» lo transindividual es para entrar en una nueva relación con la naturaleza en general (pp. 331-332).

Conocerse como parte de la naturaleza significa conocerse en relación con todas las cosas, no solo en relación con otras personas. Si la relación entre personas es la implicación mutua entre las potencias individuales y la colectiva, esa misma implicación ya no puede pensarse en la relación con todas las cosas. Mi aumento o mi disminución de potencia no redundan en el aumento de la potencia de la naturaleza infinita, ni viceversa. No se da la utilidad recíproca entre personas de lo transindividual activo, ni la imitación afectiva y su campo de identificaciones imaginativas de lo transindividual pasional. Por el contrario, conocerse como parte de la naturaleza infinita significa entender que en última instancia mi *conatus* actúa dentro de una red infinita de conexiones causales absolutamente necesarias. Y en esa red infinita todos los seres singulares son exactamente igual de singulares y necesarios, incluyendo aquellos que pueden destruirme o dañarme y los que de hecho lo harán. En el tercer género de conocimiento encontramos una universalidad infinita de singularidades. Ahora bien, el conocimiento de tercer género no elimina el del segundo (E 5P41, Spinoza, 2020, p. 423), más bien lo complementa, permite entender la singularidad que ya estaba en la razón, aunque todavía, como hemos dicho, pensada en general (E 5P36S, p. 418).

Conocerse desde el tercer género no elimina la necesidad de esforzarse por perseverar en el ser, solo descubre que el *conatus* es eterno, que insiste sin antes ni después, sin origen y sin finalidad, siendo su propio origen y su propia finalidad, como todas las demás cosas de la naturaleza infinita. Si hay una especie de «solidaridad» entre todas las cosas, es porque insisten en ser desde sí y para sí y no podrían insistir en ser si las demás cosas no insistieran a su vez. Por tanto, desde el tercer género, la implicación no es de las potencias individuales y colectivas, entre las que más nos interesan son las de otras personas, sino de implicación de singularidades. Mi singularidad implica la de todas las demás y viceversa. No puedo ser singular, si las demás cosas no son igualmente singulares, incluyendo las demás personas. No puedo ser parte de la naturaleza infinita, si no soy parte entre partes de la naturaleza infinita, *conatus* entre *conatus*, cuerpo entre cuerpos (Montag, 2005a, p. 21). La singularidad es, en primer lugar, una cualidad universal infinita y, luego, una cualidad universal humana. El efecto práctico del tercer género de

conocimiento es que va unido a un amor a todo lo que es, un amor intelectual de Dios, que elimina el odio incluso de aquello que me destruye o amenaza con destruirme. Y es, además, una alegría inmensa de ser: beatitud, gloria o satisfacción de ánimo (E 5P36S, Spinoza, 2020, p. 417). Es un afán por la existencia, un empeño en la alegría y el amor y una entrega en todo lo que aumenta la potencia del conocimiento.

Spinoza —o Balibar a través de Spinoza— descubre un tercer modo de individualidad, una individualidad en exceso, que no se sostiene en la semejanza imaginaria ni en la utilidad recíproca, sino en la singularidad infinita. Lo importante es que esa individualidad excesiva no debe pensarse como un horizonte lejano al que solo unos pocos pudieran llegar con mucho esfuerzo, no es un *telos* al que haya que aproximarse. La singularidad ha estado siempre ahí en la filosofía de Spinoza, también en la lectura de Balibar. Estaba presupuesta en el *conatus* irreductible, en la identidad imaginaria, en la correlación de potencias individuales y colectivas y en la dimensión ontológica de la esencia a la vez singular y relacional. El tercer género de conocimiento consiste en entender que esa singularidad, ese *conatus* singular y relacional, que explica la identidad y la utilidad comunes, está hablando de ti. Eres tú y es el mundo de relaciones que te constituye y en el que vives el que se entiende, desde el punto de vista de la eternidad, a través de la formación de identidades y el aumento (o disminución) de las potencias. Es en las identidades y las potencias, y en nuestro conocimiento de ellas, donde está no *la* singularidad, sino *tu* singularidad, *tu* vida, *nuestra* vida.

### BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, É. (1997). *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. París: Editions Galilée.
- Balibar, É. (2010). *La proposition de l'égalité*. París: PUF. (*La igualdad*. Trad. Víctor Goldstein. Barcelona: Herder, 2017).
- Balibar, É. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Balibar, É. (2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. París: PUF. (*Spinoza y la política*. Trad. César Marchesino y Gabriel Merlino. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011 y *Spinoza político. Lo transindividual*. Trad. Alfonso Díez. Barcelona: Gedisa, 2021)
- Balibar, É. (2021). *Universales. Feminismo, deconstrucción, traducción*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial.
- Del Lucchese, F. (2009). *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*. Londres y Nueva York: Continuum.
- Giancotti, E. (1995). *Studi su Hobbes e Spinoza*. Nápoles: Bibliopolis.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. París: Les Éditions de Minuit.
- Matheron, A. (2011). L'indignation et le conatus de l'État spinoziste. En *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions.
- Montag, W. (2005a). *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Ciempozuelos: Tierradenadie ediciones.
- Montag, W. (2005b). Who's afraid of the multitude? Between the Individual and the State. *The South Atlantic Quarterly*, 104 (4), pp. 655-673. <https://doi.org/10.1215/00382876-104-4-655>
- Morfino, V. (2006). Spinoza: an ontology of relation? En *Graduate Faculty Philosophy Journal*. Volume 27, 1, pp. 103-127. <https://doi.org/10.5840/gfj200627115>
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos.
- Negri, A. (2000). Reliqua desiderantur. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza. En *Spinoza subversivo*. Tres Cantos: Akal.
- Read, J. (2016). *The politics of Transindividuality*. Chicago: Haymarket Books.
- Sainz Pezonaga, A. (2021). *La multitud libre en Spinoza*. Granada: Comares.
- Spinoza, B. (1999). *Tractatus theologico-politicus / Traité théologique-politique*. Texto establecido por Fokke Akkerman. Trad. Jaqueline Lagrée y Pierre François Moreau. París: PUF.
- Spinoza, B. (2005). *Tractatus politicus / Traité politique*. Texto establecido por Omero Proietti. Trad. Charles Ramond. París: PUF.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición de Pedro Lomba. Madrid: Trotta.
- Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the Political*. Londres y Nueva York: Routledge.