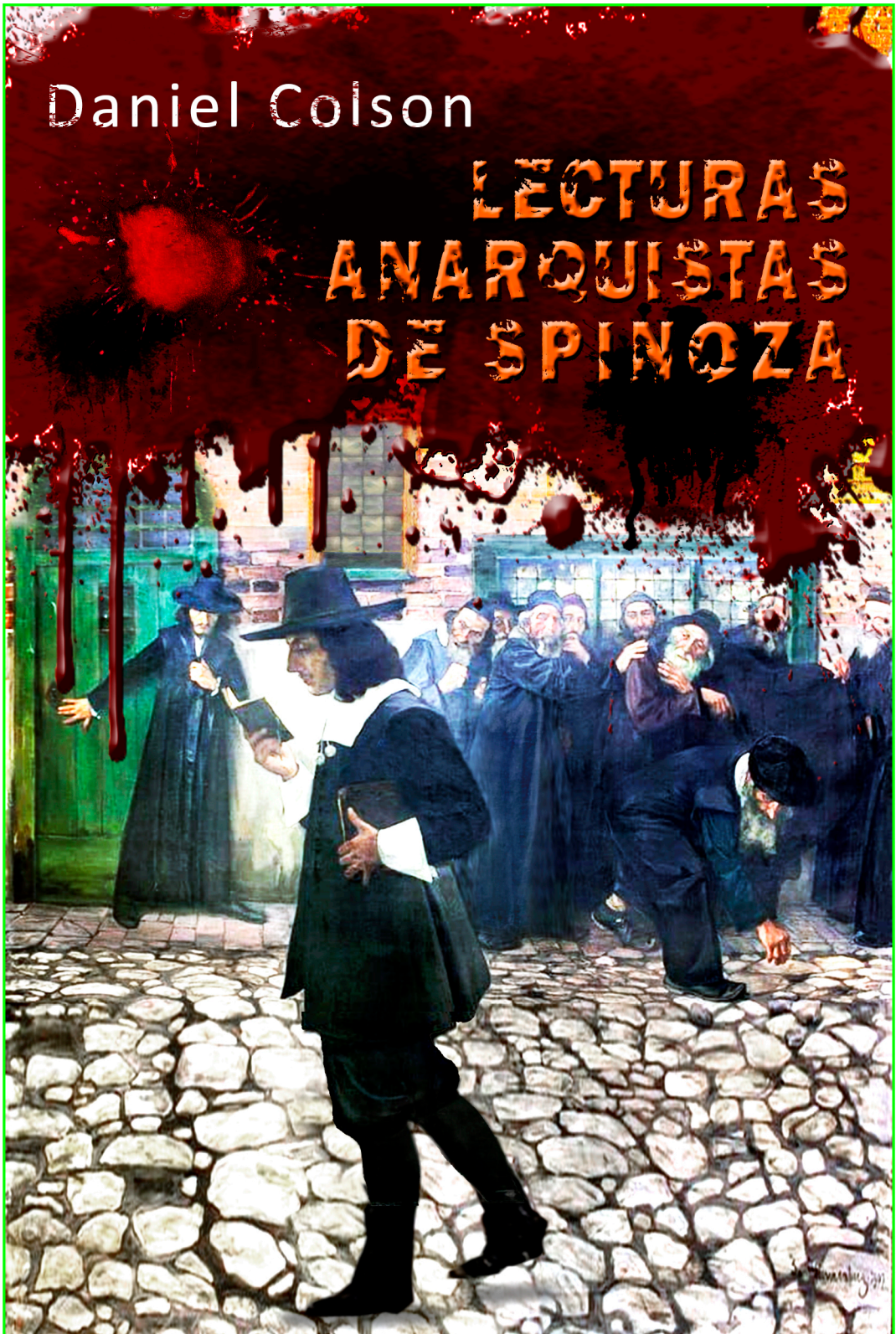


Daniel Colson

LECTURAS ANARQUISTAS DE SPINOZA



Como en la mejor tradición de la filosofía francesa, Colson establece conexiones y síntesis que son a la vez intuitivas y contraintuitivas. Es de poca sorpresa, por ejemplo, que Colson discuta con Negri y Deleuze, dos pensadores que, más que cualquier otro, han influido en la naturaleza y el alcance del debate contemporáneo sobre la metafísica y la política de Spinoza. A la vez, sin embargo, Colson explora una tradición intelectual relativamente desatendida y frecuentemente ignorada –la tradición del anarquismo– para motivar su crítica de Negri y su análisis comparativamente favorable de Deleuze.

Tal vez la mayor lección de este ensayo, sin embargo, es que el pensamiento de filósofos anarquistas como Proudhon y Bakunin está muy vivo. Como Deleuze, Negri y Balibar, Colson se esfuerza por leer a contrapelo. Pero lo que descubre al hacerlo es que él y sus pares están participando sin saberlo en una tradición europea mucho más antigua. Después de todo, Proudhon y Bakunin e incontables otros anarquistas menos conocidos leían a contrapelo ya hace mucho tiempo.

Ciertamente, Colson nos hace oír nuevamente la voz de Deleuze, atendiendo a lo que hasta ahora no hemos oído, u oímos muy bajo, como cuando destaca durante un seminario en 1980 sobre Spinoza: “Es pensamiento anti–jerárquico. Es casi una especie de anarquía”.

Portal Libertario OACA

Daniel Colson

LECTURAS ANARQUISTAS DE SPINOZA

Journal of French Philosophy

Volume 17, Number 2, Fall 2007

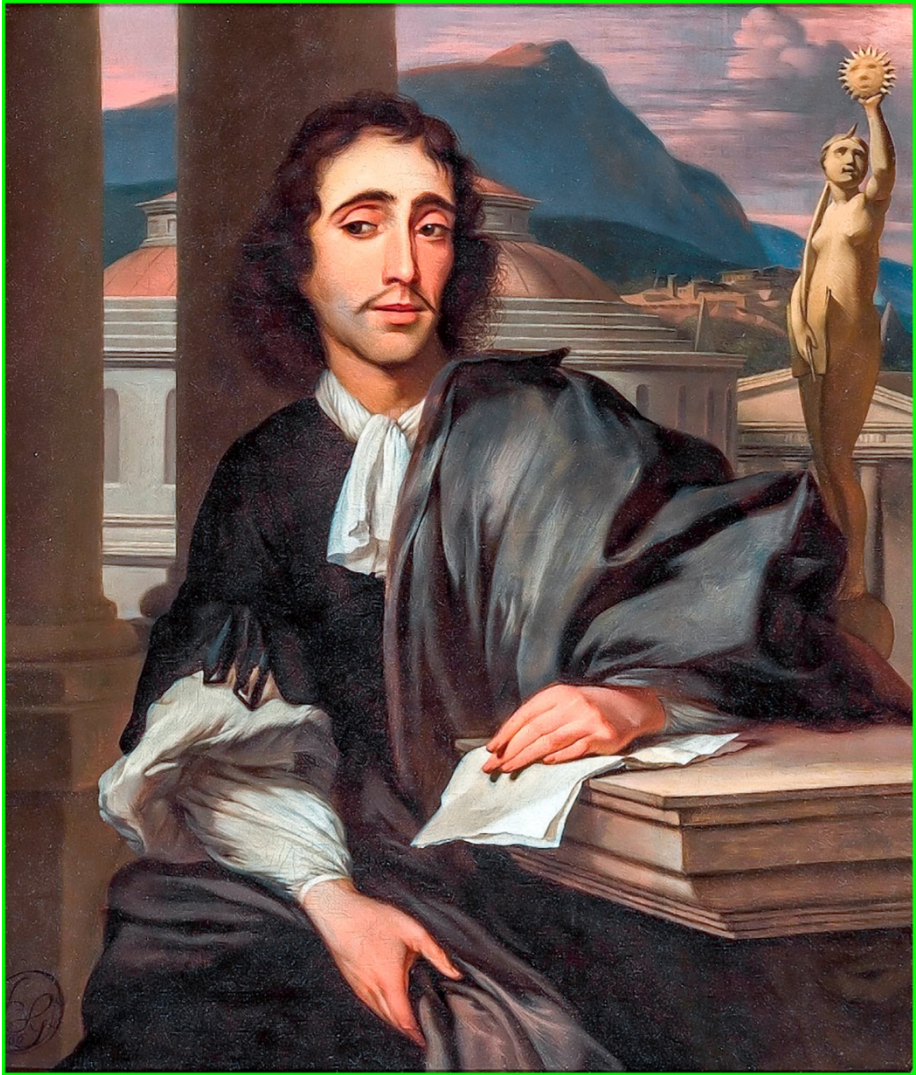
Traducido al inglés por Jesse Cohn & Nathan Jun.

Traducido al castellano por @rebeldealegre

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html



ÍNDICE DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN DE LOS TRADUCTORES

LECTURAS ANARQUISTAS DE SPINOZA

BAKUNIN Y PROUDHON

LA INTERPRETACIÓN MARXISTA

OTRA LECTURA DE SPINOZA

ENTREVISTA AL AUTOR

INTRODUCCIÓN DE LOS TRADUCTORES

Jesse S. Cohn & Nathan J. Jun

Póngase un pie en una librería anarquista francesa –digamos, la Librairie Publico en la Rue Amelot de París– y encontrarán, además de estantes llenos de libros y publicaciones originadas en Francia, escritas para una audiencia francófona, estantes llenos de obras en inglés y traducciones del inglés. Sería difícil encontrar algo similar en cualquier librería anarquista norteamericana. Quizás sea esto cierto respecto a muchos otros idiomas y a muchos otros tipos de publicación en muchos otros países. El inglés es, después de todo, la lengua imperial *du siècle*. No obstante, los resultados son lamentables: mientras los franceses, al seguir nuestras controversias actuales y al leer nuestros clásicos, disfrutan de pleno acceso al espectro teórico discursivo anarquista anglo-americano, nosotros no podemos decir lo mismo. Parte de lo que los lectores anglófonos nos perdemos, envueltos en nuestro capullo imperial-lingüístico protector, se ve bien representado por la creciente obra de

Daniel Colson, sociólogo de la Université de Saint-Étienne en Lyon. Tuvimos un primer vistazo de ella en un único ensayo, “Nietzsche y el Movimiento Libertario”, incluido en la antología del 2004, *I am Not a Man, I am Dynamite!: Nietzsche and Anarchism*¹ (No soy un Hombre, ¡Soy Dinamita!: Nietzsche y el Anarquismo) pero, las contribuciones principales de Colson –sus dos libros, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme de Proudhon a Deleuze* (2001)² y *Trois essais de philosophie anarchiste: Islam, histoire, monadologie* (2004)³– siguen no estando disponibles en inglés. Esto va muy para el pesar de los estudiosos angloparlantes que siguen buscando validar el anarquismo no solo como objeto de estudio –una curiosidad histórica, digamos, o una exhibición en el museo de las ideologías políticas– sino como una posición de sujeto desde la cual estudiar todo lo demás, un proyecto de indagación.

Sin embargo, Colson no hace una defensa tradicional de la tradición anarquista, una variante de la cual aparece en la reciente obra de David Graeber, por ejemplo (en *Fragmentos de una Antropología Anarquista* y en *Posibilidades: Ensayos sobre Jerarquía, Rebelión, y Deseo*).⁴ Concediendo el déficit de glamour teórico en la tradición anarquista –por ejemplo, “no hay teoría anarquista de la forma mercancía”– Graeber torna un

1 John Moore y Spencer Sunshine, eds. *I Am Not a Man, I Am Dynamite! Nietzsche and Anarchism*. New York: Autonomedia, 2005.

2 Daniel Colson. *Petit lexique philosophique de l'anarchisme de Proudhon a Deleuze*. Paris: Librairie Général Frangaise, 2001.

3 Daniel Colson. *Trois essais de philosophie anarchiste: Islam, histoire, monadologie*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2004.

4 Graeber, David. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2001 y *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Oakland, CA: AK Press, 2007.

vacío en una virtud: si “el anarquismo no tiende a tener mucho uso para la alta teoría”, esto se debe a que “el anarquismo trata principalmente sobre la ética de la práctica”.⁵ Mientras hay algo de cierto en esta disculpa (la *chef d'oeuvre* de Marx, después de todo, fue *Das Kapital*, mientras la de Proudhon fue *De la Justice*), se entrelaza demasiado bien con la suposición reinante en casi todo estudio erudito del anarquismo –vale decir, que el anarquismo no es un cuerpo de pensamiento coherente, sino algo esencialmente “irracional”, similar a un sistema de creencias (tal vez un retoño del misticismo gnóstico o del milenarismo) o un instinto (un “impulso” rebelde).⁶ Colson, por el contrario, propone tomar a los anarquistas en serio como pensadores, como creadores no solo de sofisticadas prácticas colectivas (p.ej., el grupo de afinidad, el spokes–council [consejo de voceros], la federación descentralizada) sino también de concepciones del mundo u ontologías.

A este respecto, la contribución de Colson es realmente distintiva –y en formas que podrían en un comienzo no ser vistas. Ciertamente, y a primera vista, un lector británico o estadounidense podría imaginar que esta obra no es nada nuevo: los libros de Colson pueden situarse entre un cuerpo de obras en inglés bajo el encabezado general de “anarquismo y post–estructuralismo” o (desorientadamente) “post–anarquismo”, junto a libros como *Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (1994)⁷ de Todd May y *From*

5 Graeber, David. “Interview with Mark Thwaite,” en *Ready Steady Book*, 16 January 2007, <<http://www.readysteadybook.com/Article.aspx?page=davidgraeber>>.

6 Turcato, Davide. “Making Sense of Anarchism: Anarchists, Historians, and Rationality.” Presentado en la European Social Science and History Conference, 29 de febrero de 2009.

7 Todd May. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University

Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power (2001) de Saul Newman.⁸ De hecho, como estos dos autores, Colson se inspira mucho en Deleuze, una de las dos estrellas polares nombradas en el título de su *Petit lexique*. Sin embargo, la interpretación que Colson da a Deleuze, al post-estructuralismo, y al anarquismo es singular, y les lleva en direcciones que sorprenden. La principal sorpresa está en la destreza con que Colson evita lo que hasta la fecha ha sido uno de los mayores problemas que asaltan a los intentos de ligar al post-estructuralismo con el anarquismo.

Si bien May y Newman claramente admiran y valoran el precedente establecido por los anarquistas, ambos lo tratan como simplemente otro discurso defectuoso, fundado sobre una “creencia” esencialista en la bondad de la naturaleza humana.

Una vez que este discurso se pasa por el escurridor del anti-esencialismo no queda mucho que sobre: como mucho, la tradición anarquista es retenida en una forma atenuada, abstracta –una “crítica de la representación” que será mejor dejar a filósofos académicos como Jean-François Lyotard o W. V. O. Quine. Así, en el ímpetu por pasar (parafraseando el título de Newman) *del* anarquismo *al* post-estructuralismo, May y Newman parecen verse obligados a dejar toda la historia del anarquismo atrás, soltar sus textos y experiencias decisivas como a un peso muerto: la discusión seria sobre Bakunin termina a un tercio del camino en el libro de Newman, y May

Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

8 Saul Newman. *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham, MD: Lexington Books, 2001.

simplemente deja de hablar de Bakunin a mitad de camino, como si no tuviera nada más que decirnos (él y todas las demás voces del anarquismo, desde los hermanos Magón a *Mujeres Libres*). Colson hace que este pasado *hable nuevamente*.

De lo que habla este pasado, para Colson, es de una tradición herética ontológica –“un pensamiento demasiado sulfuroso como para tomar su lugar en el edificio oficial de la filosofía”– que busca escapar de las categorías con las que al pensamiento filosófico se le ha puesto en un corral: humanista/anti-humanista, esencialista/constructivista, fundacionalista/anti-fundacionalista, etc. Estas fueron las antinomias que emergieron tan severamente durante el famoso debate de 1971 entre Chomsky y Foucault –un encuentro en el que dos de los pensadores antiautoritarios preeminentes del mundo fallaron en entenderse.⁹ Para Chomsky, el constructivismo social radical de Foucault parecía no ofrecer ningún fundamento ético para la resistencia al poder opresor –si somos solo lo que el poder hace de nosotros, ¿cómo podremos alguna vez rebelarnos en su contra?– mientras que Foucault veía que la Ilustración de Chomsky derivaba en una concepción esencialista de la “naturaleza humana” como una especie de pantalla ideológica, obscureciendo a la vista las fuerzas históricas y las relaciones de poder que producen nuestras ideas de lo que es justo, correcto, y “natural”.

Proudhon y Spinoza, en el relato de Colson, nos ayudan a pensar nuestra salida de esta antinomia volviendo a concebir radicalmente la relación entre libertad y poder. Lo hacen de un

9 Noam Chomsky y Michel Foucault. *The Chomsky–Foucault Debate: On Human Nature*. New York: New Press, 2006.

modo, además, que afirma simultáneamente algo del antifundacionalismo y constructivismo de Foucault –“aquello que parece en el principio, al comienzo, solamente viene después, es solo un efecto de la composición”– mientras que a la vez reafirman la preocupación de Chomsky por la “autonomía radical” del sujeto humano ante las históricamente locales y políticamente partidarias “fuerzas que la hacen posible”. Desafiando por igual los dogmas esencialistas y anti-esencialistas, en resumen, Proudhon y Spinoza describen una ontología de la libertad.

Como en la mejor tradición de la filosofía francesa, Colson establece conexiones y síntesis que son a la vez intuitivas y contraintuitivas. Es de poca sorpresa, por ejemplo, que Colson discuta con Negri y Deleuze, dos pensadores que, más que cualquier otro, han influido en la naturaleza y el alcance del debate contemporáneo sobre la metafísica y la política de Spinoza. A la vez, sin embargo, Colson explora una tradición intelectual relativamente desatendida y frecuentemente ignorada –la tradición del anarquismo– para motivar su crítica de Negri y su análisis comparativamente favorable de Deleuze. Es precisamente esta destreza e ingenio lo que hace de Colson un pensador tan interesante, no solo para los anarquistas sino para estudiosos de la filosofía europea en general.

Tal vez la mayor lección de este ensayo, sin embargo, es que el pensamiento de filósofos anarquistas como Proudhon y Bakunin está muy vivo. Como Deleuze, Negri y Balibar, Colson se esfuerza por leer a contrapelo –por buscar y desenterrar nuevas posibilidades y potencialidades revolucionarias en los conceptos filosóficos “establecidos”. Pero lo que descubre al hacerlo es

que él y sus pares están participando sin saberlo en una tradición europea mucho más antigua. Después de todo, Proudhon y Bakunin e incontables otros anarquistas menos conocidos leían a contrapelo ya hace mucho tiempo. Comprender esto no es solo para comprender a nuestros precursores anarquistas, sino para comprender algo de nosotros mismos.

Ciertamente, Colson nos hace oír nuevamente la voz de Deleuze, atendiendo a lo que hasta ahora no hemos oído, u oímos muy bajo, como cuando destaca durante un seminario en 1980 sobre Spinoza: “Es pensamiento anti–jerárquico. Es casi una especie de anarquía”.¹⁰

Jesse Cohn, Purdue North Central
Nathan Jun, Midwestern State University

10 Deleuze, Gilles. “Spinoza 25/11/1980,” trans. Timothy S. Murphy, in *Les Cours de Gilles Deleuze*, <<http://www.webdeleuze.com/pdf/uk/Spinoza/251180.zip>>.

LECTURAS ANARQUISTAS DE SPINOZA

El interés en Spinoza durante el último tercio del siglo pasado no fue meramente académico, y, en gran medida, se separó pronunciadamente de las interpretaciones racionalistas e idealistas de Spinoza que, al menos en Francia, han logrado neutralizar un pensamiento demasiado sulfuroso como para hallar un lugar en el edificio oficial de la filosofía. La originalidad de esta re-evaluación yace en su carácter doblemente político: en su contenido, como veremos; pero también en sus *raisons d'être* y en la importancia que asume a medida que entramos en un nuevo siglo.

Kant o Spinoza. Podría uno decir que estos dos filósofos sirvieron de banderas para toda una generación de filósofos e intelectuales atrapados por el inmenso movimiento de rebelión en los sesentas y setentas y quienes, tras los inviernos de la reacción y el fracaso del marxismo, tuvieron que convertirse a ideales más seguros. La mayor parte de ellos, ansiosos por olvidar la crudeza y el cinismo de los tiempos ocultándose tras los moderados valores y pretensiones de la democracia y el

humanismo, se volcaron a Kant.¹¹ Otros fueron a Spinoza –los huérfanos y desconsolados marxistas que, ansiosos por preservar los ideales revolucionarios de su juventud y en cualquier caso acostumbrados a otros desastres, se unieron a las delgadas filas de los spinozistas y nietzscheanos.

Al invocar varias lecturas libertarias posibles de Spinoza, el estudio a continuación tiene un propósito limitado: dar cuenta de cómo comprendieron a Spinoza los principales teóricos anarquistas. De manera provisoria, explorará una posibilidad vagamente sentida: la posibilidad de un encuentro entre el anarquismo y el spinozismo, ambos desde el punto de vista del lado libertario, como así también desde el punto de vista de los spinozistas menos inclinados a hacer el esfuerzo de leer autores y textos anarquistas.

11 Siendo Habermas indudablemente el ejemplo más espectacular de este retorno a Kant.

BAKUNIN Y PROUDHON

Presuntamente, Bakunin nunca tuvo el tiempo o la voluntad de leer a Spinoza directamente o cabalmente. Sí conoce al filósofo, sin embargo. A veces le cita, y sus textos más filosóficos no dejan de tener rastros de su influencia. En Bakunin, podemos discernir al menos dos comprensiones de Spinoza.

Primero, hay una comprensión juvenil, derivada principalmente de la filosofía temprana de Schelling,¹² quien, de manera difusa, nunca dejó de inspirar al pensamiento de Bakunin, como lo evidencia la noción de libertad que Bakunin demanda,¹³ su constante denuncia del libre albedrío, y especialmente su concepción materialista de la naturaleza y del mundo.

“La naturaleza es la suma de las transformaciones reales de las cosas que son y serán producidas sin cesar en su vientre...

12 Pero también de los materialistas franceses, en particular Diderot.

13 “Si el hombre obedece las leyes de la naturaleza, no es por ello en absoluto un esclavo, pues obedece solamente leyes que son inherentes a su propia naturaleza, bajo cuyas condiciones él existe, las cuales constituyen todo su ser. Cuando las obedece, se obedece a sí mismo.”

Llámenle, si les divierte, Dios, lo Absoluto –en realidad no importa– mientras no le atribuyan a la palabra Dios un significado distinto del que hemos recién establecido: la universal, natural, necesaria, y real, pero de ninguna manera predeterminada, preconcebida, o anticipada combinación de la infinidad de acciones y reacciones particulares que todas las cosas con existencia real constantemente ejercen las unas sobre las otras”.¹⁴

La segunda referencia, sin duda influenciada por la lectura de Proudhon, es tardía, explícita, y fuertemente crítica. Para Bakunin, Spinoza, a pesar de su panteísmo, no escapa de las ilusiones de todos aquellos –y son numerosos– que afirman considerar todo desde “el punto de vista de lo absoluto, o, como dijo Spinoza, *sub specie aeternitatis*”, relegando así al hombre a la nada de su existencia “relativa”.¹⁵

Comienzan con Dios, ya sea como una persona o una sustancia o una idea divina, y el primer paso que dan es una caída terrible desde las sublimes alturas del ideal eterno al pantano del mundo material; de la perfección absoluta a la imperfección absoluta; del pensamiento al ser, o bien, del ser supremo a la nada.¹⁶

Deus sive natura, Dios o naturaleza. Para Bakunin, habrían por lo tanto dos lecturas posibles de Spinoza:

Por un lado, está Spinoza el teólogo –ciertamente uno inusual, pero un teólogo de todos modos– para quien Dios se identifica

14 Bakunin, *Oeuvres complètes*, VIII, p. 192

15 Bakunin, *Oeuvres complètes*, I, p. 137.

16 Bakunin, *Oeuvres complètes*, VIII, p. 91

con la naturaleza, con la sustancia, pero siempre con la forma de un primer principio trascendente, la causa absoluta e infinita de una infinidad de seres finitos, irremediabilmente relegados a la nada de su finitud.

Por otro lado, hay un Spinoza ateísta, la silenciosa inspiración, vía Schelling y Diderot, de una concepción de la naturaleza en la forma de una “universal, natural, necesaria, y real, pero de ninguna manera predeterminada, preconcebida, o anticipada combinación” de una “infinidad de acciones y reacciones particulares que todas las cosas con existencia real constantemente ejercen las unas sobre las otras” –una naturaleza a la cual poco importa si se le llama Dios o lo absoluto.

En esta comprensión doble y contradictoria de Spinoza, podemos ver entonces que Bakunin anticipa la ambigüedad de las interpretaciones contemporáneas de este filósofo, y especialmente de las interpretaciones de la famosa fórmula de la *Ética*, *Deus sive natura*.

– Dios/o/naturaleza: ¿representa esto dos definiciones equivalentes de la misma realidad: la sustancia, la infinita, absoluta, remota y vertical causa de todo lo que existe?¹⁷

– Dios/vale–decir/naturaleza; ¿No es la idea de Dios, por el contrario, solo el punto convencional de partida de un proceso

17 Sobre la causalidad dual de la cual el pensamiento de Spinoza ofrece un ejemplo, "la primera [horizontal] constituida por la serie indefinida, y la segunda [vertical] por Dios", ver Gilles Deleuze, *Spinoza philosophie pratique* (París: Éditions de Minuit, 1981), pp. 78–79. Ver también Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques* (París: Seuil, 1991), pp. 208

de pensamiento que lo transforma en otra cosa, en una nueva percepción de nuestro mundo? Un mundo radicalmente inmanente, en el que la causa eficiente de la escolástica se transforma en auto-causa¹⁸, en la cual, como quiso Bakunin, la necesidad puede finalmente transformarse en verdadera libertad.¹⁹

Deus sive natura, Dios/o/naturaleza. Más allá de las palabras, es ciertamente necesario escoger, a través de una tercera traducción posible de la famosa fórmula de Spinoza, una traducción resueltamente disyuntiva, una ciertamente errónea, pero una que, paradójicamente, podría proveer el significado de las elecciones de Spinoza de cara a Descartes y al pensamiento de su tiempo, las elecciones y el compromiso que subyacen al interés actual en sus textos y el significado que éstos puedan tener para nosotros.²⁰

Por largo tiempo, Proudhon no sabía de Spinoza. Sus diarios de lecturas, indexados cuidadosamente desde 1838 a 1844, nunca lo mencionan. Está ausente en *La Creación del Orden en*

18 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 78.

19 "Soy un fanático amante de la libertad... Me refiero a la única clase de libertad que merece tal nombre... la libertad que no conoce más restricciones que aquellas que vienen determinadas por las leyes de nuestra propia naturaleza. En consecuencia no hay, adecuadamente hablando, restricciones, sino que estas leyes... son inmanentes e inherentes a nosotros mismos; constituyen la propia base de nuestro ser." Bakunin, *Oeuvres complètes*, VIII, pp. 291–292.

20 Sobre esto, ver la crítica de Feuerbach: "No es *Deus sive Natura* sino *aut Deus aut Natura* la consigna de la Verdad", en *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*, citado en Georgi Plekhanov, *Oeuvres philosophiques* (París: Editions de Moscou, 1961), Vol. 2, p. 374

la Humanidad (publicado en 1843), aun cuando este libro dedica dos grandes secciones a la filosofía y la metafísica. Con excepción de unas pocas alusiones pasajeras en el *Sistema de Contradicciones Económicas*, no sería sino hasta 1858, en su gran obra sobre *La Justicia en la Revolución y en la Iglesia*, que Proudhon se involucrase finalmente en una crítica de Spinoza: reunir ambos pensamientos, y entonces confrontarlos, con la mejor de sus habilidades, de un modo que expresara una lectura directa y atenta de los textos. Citado varias veces, Spinoza es el tema de tres desarrollos críticos: en el estudio cuarto, concerniente al problema del Estado; en el séptimo, con respecto a lo Absoluto; en el octavo, con respecto a la consciencia y la libertad.

De estas tres críticas, la primera es ciertamente la más rápida y la más severa. Proudhon sitúa a Spinoza tras Platón y Hegel, del lado del despotismo.²¹ Como “santo de la filosofía”, perseguido por toda institución religiosa, Spinoza supo, como lo supieron Maquiavelo y Hobbes, cómo liberarse de los engaños y la dominación de la religión.²² Pero “al olvidar el Evangelio” estuvo satisfecho con “re-aprender el destino”, el *fatum* de los antiguos, la *raison d'État* de Platón.²³ Necesidad y razón: tal es la insoportable pareja conceptual reinventada por Maquiavelo, Hobbes, y Spinoza –una pareja que justifica al “más horrorizante despotismo”.²⁴ De hecho, ya que el Estado se gobierna por el principio de la necesidad, es inmune a todo juicio, toda

21 Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice* (París: Riviere, 1927), II, p. 84.

22 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 220.

23 Proudhon, *De la Justice*, II, pp. 182 y 180.

24 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 22.

distinción entre bien y mal. “Tiene el derecho a gobernar, por la violencia si es necesario, y de enviar ciudadanos a sus muertes por las más leves causas.”²⁵ “Equilibradas” solamente por la hipotética prudencia del soberano enfrentado a una posible revuelta de los gobernados, las formas gubernamentales, monárquicas o aristocráticas, se vuelven democráticas en vano, nunca dejan de servir a la *raison d'État* con la razón política.²⁶

La segunda crítica ya no apunta a las obras políticas de Spinoza, sino a su *Ética*, su obra filosófica mayor. Podríase resumir mediante esta fórmula de Proudhon: “Spinoza... comienza... con un acto de fe en lo absoluto”.²⁷ Aquí de nuevo encontramos anticipada la crítica de Bakunin. Como en la mayoría de los filósofos, el error de Spinoza está en su punto de partida. Lo absoluto, un “principio de ilusión y de charlatanería”, puede fácilmente “encarnarse en la persona... en la raza, en la ciudad, la corporación, el Estado, la Iglesia”, e inevitablemente conduce a Dios.²⁸ Que Spinoza, en su *Ética*, comience directamente con Dios es entonces un crédito a su extremo rigor, pero es el rigor de una “gran mente pervertida por lo absoluto”.²⁹

Este error en el origen no es sólo filosófico. Para Proudhon está directamente en la raíz de las concepciones políticas de

25 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 22. Aquí Proudhon repite, casi palabra por palabra, el capítulo 10 del *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza.

26 Proudhon, *De la Justice*, II, p. 183–184. Aquí Proudhon se refiere al capítulo 16 del *Tractatus Theologico-Politicus*. Proudhon no conocía el *Tractatus Politicus* de Spinoza, que Saisset aún no había traducido.

27 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 22; y III, p. 173.

28 Proudhon, *De la Justice*, III, pp. 185 y 175.

29 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 177.

Spinoza, de su inevitable celebración del despotismo y de la *raison d'État*.

De hecho, frente a lo absoluto, el ser infinito, ¿qué puede hacer el hombre desde su posición de finitud, esclavizado por sus pasiones? Nada, sino someterse a “una disciplina de hierro organizada sobre el doble principio de la razón teológica y de la *raison d'État*”.³⁰

Spinoza, quien creía que forjaba la ética de la humanidad, ha reinventado, en *more geométrico*, la ética del supremo Ser, es decir, el sistema de tiranía política y religiosa bajo la cual la humanidad ha vivido por sesenta siglos. Se le acusó de ateísmo: es el más profundo de los teólogos.³¹

La tercera y tal vez más debatible crítica es a la vez la más interesante, por tres razones: (1) porque al abordar la cuestión de la libertad, se sitúa en el corazón del problema spinozista, el problema del par necesidad-libertad; (2) porque, al pensar que ha detectado una contradicción en el sistema de Spinoza, Proudhon abre, en su perspectiva, un defecto en este sistema, en la necesaria (y por ende despótica) secuencia de sus desarrollos; (3) porque, al hacer esto, lleva a Proudhon a clarificar toda una dimensión de sus propias concepciones de la libertad y, tal vez, de los lazos entre éstas y el spinozismo.

Recordemos la esencia de la tesis de Proudhon. Fiel a su práctica de la paradoja y el antagonismo, sus intentos por demostrar: (1) cómo Descartes, favoreciendo el libre albedrío,

30 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 177–178.

31 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 178.

construye una teoría que conduce a su negación; (2) cómo Spinoza, negador del libre albedrío, propone, por el contrario, una teoría que necesariamente lo presupone.³²

Descartes es un filósofo del despotismo, Spinoza es un filósofo de la libertad. Por sobre el interés que dicha tesis podría tener para el oído de un anarquista, y antes incluso de considerar la fuerza de la realización de Proudhon, puede inicialmente uno sorprenderse de su notoria inconsistencia. ¿Puede Spinoza, el filósofo de lo absoluto, de la necesidad y la *raison d'État*, quien, muy lógicamente, niega que el libre albedrío tenga alguna significancia, pueda ser a la vez el filósofo de la libertad, una libertad inherente en su sistema? Llevado por su gusto por la provocación, Proudhon se conduce a desarrollar un argumento paradójico.

Spinoza es enemigo del libre albedrío solamente porque es, en primer lugar, un consistente cartesiano. Al afirmar con Descartes la absoluta necesidad del Ser (Dios), Spinoza se permite demostrar la inconsistencia de un pensamiento que además afirma la libertad, ya que dicho sistema excluye toda libertad aparte de la de Dios mismo.³³ Pero esta inconsistencia que Spinoza revela en el origen del sistema de Descartes puede encontrarse, revertida, en la filosofía de Spinoza, esta vez bajo la inspección de Proudhon. ¿Cómo puede Spinoza negar el libre albedrío, dado que, en la *Ética*, pretende demostrar cómo el ser humano, creación degradada y miserable del todopoderoso divino, sujeto a las nieblas y espejismos de las pasiones, puede a pesar de todo “empujar contra la marea de la necesidad” que

32 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 376.

33 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 371.

la produjo, liberándose de las pasiones que la entranpan y confunden, para así alcanzar una “libertad a expensas de la necesidad a la que está subordinada”?³⁴

Debe verse para creerse; ¿y cómo pueden no verlo los traductores y críticos de Spinoza? La *Ética* que todos conocen como una teoría de la necesidad en Dios, es a la vez una teoría del libre albedrío humano. Esta palabra no se dice, y es correcto decir que el autor no cree en ella; pero ¿desde cuándo uno juzga a un filósofo exclusivamente por sus palabras?³⁵

Uno está aquí indudablemente más cerca de la realización de Proudhon: la realización de que Spinoza puede decir alguna otra cosa que lo que parece decir a sus lectores decimonónicos; la realización de otra significación del spinozismo, enmascarada por el “sistema de Descartes” y por dos siglos de traducciones y críticas más o menos ciegas; una significación que aparece sólo ante el ojo semi-intuitivo de Proudhon en la forma de una contradicción –una contradicción en Spinoza, pero también una contradicción (o un titubeo) en el mismo Proudhon. De hecho, en su pasión demostrativa y retórica, Proudhon no logra omitir de sus sentencias la ambivalencia que de repente le posee. ¿Es la afirmación de libertad (libre albedrío) que él cree detectar en Spinoza una mera contradicción en su sistema, o, por el contrario, es su consecuencia necesaria, como dice más adelante?³⁶ ¿Es Spinoza simplemente un discípulo de Descartes, un discípulo intransigente y riguroso que lleva el sistema de su maestro a sus conclusiones extremas, o, muy por el contrario, es

34 Proudhon, *De la Justice*, III, pp. 371 y 375.

35 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 373.

36 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 376.

el ingenioso inventor de una teoría nueva, de una “originalidad sin parangón”?³⁷

“¿Desde cuándo uno juzga a un filósofo exclusivamente por sus palabras?” Uno ve con más claridad, ciento cincuenta años después, la gran dificultad en la que se halló Proudhon al intentar esclarecer su realización. Para hacerlo, hubiese tenido él que volver al texto en latín y prestar a Spinoza una atención y un tipo de desinterés personal que no eran parte ni de su temperamento ni de sus hábitos. En particular, hubiese tenido que ir más allá de su crítica a los traductores y a los críticos de su tiempo, pues a pesar de la agudeza de su mirada y de sus instintos de sabueso, era preso doblemente de esa traducción y esa crítica: prisionero del particularmente calamitoso texto de E. Saisset;³⁸ prisionero de una interpretación francesa de Spinoza ansiosa por reducirlo a una mera continuación de Descartes, un celebrante de lo absoluto, un contumaz racionalista e idealista, un lógico puro, enemigo de todo experimento [*expérience*], de toda dirección experimental.³⁹

“Alma” para *mens*, “pasiones” para *affectus*, “general” para *commune*, etc.: ¿cómo, con tal traducción, podría Proudhon no haber hecho una lectura idealista y cristiana de un texto que, escrito en latín, se cuida de usar el vocabulario y las categorías de pensamiento de su época? Bajo la confusa pluma de Saisset y la mirada aprehensiva de Proudhon, Spinoza no solamente

37 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 372.

38 Traducción de 1840. Sobre el uso de Proudhon de ésta, ver Proudhon, *De la Justice*, III, p. 374.

39 Sobre esta interpretación idealista y racionalista de Spinoza, ver Robert Misrahi, *Ethique* (París: PUF, 1990), 00. 9–10; y Pierre-François Moreau, *Spinoza et l'expérience* (París: PUF, 1994), pp. 227 ff.

aparece como heredero de la gnosis cristiana y de su teoría metafísica de la Caída y la Redención;⁴⁰ su pensamiento parece calzar naturalmente con una catarsis y un dualismo tradicionales por igual –libertad contra necesidad, el conocimiento opuesto a las pasiones del cuerpo, el alma como principio espiritual de la salvación y la libertad.⁴¹

Es aquí, sin embargo, incluso dentro de su incompreensión de Spinoza, que el análisis de Proudhon es el más interesante, por la pregunta que le plantea, y por la respuesta que esta pregunta sugiere:

Le pregunto entonces a Spinoza: si todo viene de la divina necesidad, siguiendo a la cual las cada vez más debilitadas vibraciones de esta necesidad dieron surgimiento a almas atadas a las pasiones, ¿cómo puede resultar que estas almas encontrasen, por medio de sus adecuadas ideas, más poder para volver a Dios del que nunca recibieron desde el momento de su existencia, si no son éstas en sí mismas fuerzas libres?⁴²

Fuerzas libres, libre albedrío: sin dudas Bakunin no está del todo errado en reprochar a Proudhon por su frecuente idealismo, su fascinación con las categorías de Kant y su molesta tendencia a tornar ocasionalmente la consciencia y la libertad humana en una facultad *a priori*, trascendental, absoluta.⁴³ Si

40 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 373.

41 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 375.

42 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 375.

43 Sobre esta crítica del idealismo de Proudhon, ver Proudhon, *De la Justice*, IV, pp. 317 y 437. Sobre esta afirmación "a priori" de la consciencia humana en Proudhon, ver III, pp. 339–340. Sobre la fascinación de Proudhon con esta dimensión "absolutista" de la

Proudhon hubiese realmente sucumbido a sus inclinaciones idealistas, sin embargo, hubiese ciertamente sido en el momento de su lectura de Spinoza, del racionalista y lógico Spinoza que estaba entonces en proceso de ser inventado dentro de la tradición francesa. Pero no es así. Proudhon le plantea una pregunta completamente distinta a Spinoza. No está satisfecho con la libertad abstracta que la traducción de Saisset le presenta, este grado cero de libertad que Proudhon irónicamente llama “una comunión seca, la hipótesis de libertad mientras se espera por la libertad.”⁴⁴ Pero, simultáneamente, demuestra cómo se rehúsa a satisfacerse con el vacío metafísico que la teoría del libre albedrío implica típicamente.⁴⁵ Su problema ya no es el del libre albedrío, concebido en la forma de una facultad abstracta, trascendental, *a priori* y en general, sino por el contrario, en la forma de la fuerza, o bien de las fuerzas, capaces de producir al hombre como un ser consciente y libre. De hecho, a los ojos de Proudhon, lo que el sistema de Spinoza inexorablemente presupone, como su propio sistema, no es la libertad absoluta, abstracta, metafísica que Bakunin y Malatesta denuncian; son fuerzas y poderes, estas “fuerzas libres” sobre las que le pregunta a Spinoza cómo puede ignorar su existencia al concebir la liberación humana.⁴⁶

consciencia humana, mientras a la vez, sin embargo, hace una crítica despiadada de ella, ver III, 173.

44 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 376.

45 Sobre esto, ver Jean Préposiet, *Spinoza et la liberté des homes* (París: Gallimard, 1967), p. 297.

46 "Spinoza mismo no va más allá. El poder es el prerequisite y productor del conocimiento, no su efecto... es la condición del *exequatur* dado a la idea, que en sí mismo es inerte, indiferente a su propia realización". Proudhon, *De la Justice*, III, p. 375.

¿Cómo hemos de concebir estos poderes primarios, fundacionales? ¿Cómo pueden éstos por sí mismos dar vida a una libertad lo suficientemente radical como para merecer el nombre de libre albedrío? Se sabe (o se debiera saber) la respuesta de Proudhon, que podemos resumir así:

(1) Poder y libertad son indisociables. Todo poder es una libertad; toda libertad es un poder. Y es bajo este doble aspecto, indisociable, que el uno y la otra son, juntos, “prerrequisito y productor” de todo ejercicio de la razón.⁴⁷

(2) Por lo tanto, este poder y esta libertad surgen ni desde una facultad trascendental *a priori*, ni desde una naturaleza humana primaria y fundacional. Como la razón y como todas las propiedades que el hombre puede desarrollar, son en sí mismas “resultantes”;⁴⁸ resultantes de un compuesto de otros poderes,⁴⁹ los mismos resultantes de otras composiciones, otras fuerzas, etc. Proudhon resume esto cuando dice que “el hombre es un grupo”.⁵⁰

(3) De lo cual surge un primer principio proudhoniano. En el hombre, como en todas las cosas, aquello que parece estar en

47 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 375.

48 "El hombre es libre, no puede dejar de serlo, precisamente porque es compuesto; porque la ley de todo compuesto es producir un resultante que es su propio poder." Proudhon, *De la Justice*, III, p. 409.

49 "El hombre... es un compuesto de poderes." Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la Paix* (París: Riviere, 1861), p. 128.

50 "El hombre vivo es un grupo." Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progress* (París: Riviere, 1853), p. 128.

el principio, al comienzo, solamente viene después, es solamente un efecto de la composición –la libertad tanto así como el alma, las facultades tanto así como el ensamble de elementos o esencias aparentemente en el origen del compuesto humano, la unidad de la creación tanto así como la unidad del ego.⁵¹

(4) Resultantes de una secuencia y una maraña de otros resultantes, el poder y la libertad humana no son por ende un efecto singular, determinado, reductible a la suma de las fuerzas y elementos que se unen para producirles. Nunca entran en un esquema determinista de causas y efectos. Son a la vez más y otro, distintos de las fuerzas que les vuelven posibles.⁵² Son radicalmente nuevos.

(5) De aquí viene una segunda afirmación de Proudhon. El poder humano [*la puissance humaine*] es tanto un resultado como algo libre, a la vez una realidad radicalmente nueva y autónoma, que carga su propia fuerza, y al mismo tiempo es la expresión de las fuerzas y poderes que, al componerlo, lo hacen posible.⁵³ Para Proudhon, uno no puede deshacerse de esta doble afirmación, intencionalmente paradójica [*antinomique*]: la radical autonomía de este resultante en su propia realidad; la radical dependencia de este resultante respecto a las fuerzas que lo hacen posible.⁵⁴

51 Proudhon, *De la Justice*, III, pp. 409, 408, 401 y 172.

52 Proudhon, *De la Justice*, III, pp. 408–410.

53 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 409.

54 Proudhon, *De la Justice*, III, pp. 411 y 426: "La libertad es la resultante de las facultades físicas, emocionales e intelectuales del hombre; así, no puede éste ni producirlas

(6) Puede entonces comprenderse la aparente ambigüedad de las fórmulas de Proudhon cuando, definiendo la libertad humana, habla a la vez de fuerzas libres [*forces libres*] y de libre albedrío [*libre arbitre*]. Como un poder que es nuevo respecto a los poderes que lo hacen posible, la libertad humana justifica completamente el reconocimiento en uno mismo de las características generalmente atribuidas a la idea de libre albedrío. De hecho, contrario a lo que piensa Bakunin y a lo que algunas de las formulaciones de Proudhon sugieren, la idea de libre albedrío y del “sentimiento interno [*sentiment intime*]” que él afirma no son para nada idealistas.⁵⁵ Su idealismo es solamente efecto de su ignorancia, la ignorancia de qué es lo que les hace posible, de las fuerzas y del juego de la composición de fuerzas sin el cual no serían nada y del cual son, no obstante, expresión autónoma.⁵⁶

(7) Es en este sentido, esencial en todos los análisis de Proudhon, que la libertad humana o el libre albedrío puede además transformarse en ilusión despótica, en un absoluto que es falso y autoritario, creyéndose ser el origen de lo que le hace posible, transformando el error determinista del efecto en un error casi tan determinista de la causa. El poder de la libertad humana no es ni un efecto ni una causa sino la resultante

ni precederlas; en este sentido, depende de sus orígenes”.

55 Sobre este “sentido íntimo”, esta “certeza subjetiva” o esta “fenomenalidad del ego”, ver Proudhon, *De la Justice*, III, pp. 335, 337, 347. Sobre un “libre albedrío” no-idealista, ver p. 409, citada antes, nota 38.

56 Proudhon, *De la Justice*, III, pp. 256: “Sientes tu *yo* solamente mediante el juego de poderes que te constituyen”; pp. 172–173: “¿Qué es, por cierto, aquello que llamamos una *persona*? ¿Y a qué se refiere esta *persona* cuando dice ‘Yo?’” etc.; y p. 407: “El hombre, dado que no es una simple espontaneidad, sino un compuesto de todas las espontaneidades o poderes de la naturaleza, disfruta de libre albedrío”.

inevitablemente autónoma, como toda resultante, de un compuesto de fuerzas sin las cuales no es nada. Esto, para Proudhon, es lo que uno debe comprender.⁵⁷

(8) Finalmente, la respuesta de Proudhon reinscribe estos equilibrios y contradicciones que le dan fuerza y vida a su pensamiento al nivel de la vida como un todo. Como poder superior, la libertad humana puede bien y absolutamente afirmar liberarse de toda necesidad externa e interna, por virtud de la complejidad y riqueza de la composición que la produce.⁵⁸ Nunca deja de ser una parte integral del mundo que la produce y del cual parece estar tan agudamente separada.⁵⁹ Esto es por cuatro razones principales.

A. El compuesto humano no es distinto en ningún aspecto que cualquier otro compuesto, que todo lo que compone la naturaleza, excepto en el grado de poder:

57 Sobre lo "absoluto" como "principio de ilusión y charlatanería", ver Proudhon, *De la Justice*, III, pp. 185, y especialmente 409, donde Proudhon muestra la oposición entre la inmanencia y las ilusiones de trascendencia, entre su propia idea de "libre albedrío" y la libertad abstracta e ilusoria de los devotos de lo absoluto. Luego de demostrar cómo la "fuerza de la colectividad" encontró un "poder superior" en la sociedad, donde se puede hablar de la "libertad del ser social", Proudhon continúa: "Es esta fuerza de la colectividad lo que el hombre indica cuando habla de su ALMA; es por medio de esta que su ego adquiere realidad y abandona las nubes metafísicas, cuando se distingue de cada facultad y de la totalidad de sus facultades, se postula libre de toda fatalidad interna y externa, soberano en su vida autónoma, tan absoluto como Dios, pues lo absoluto divino, siendo uno, es decir, simple, idéntico, inmutable, envuelve al mundo que produce y para el que, en consecuencia, es necesario; mientras que el hombre, múltiple, complejo, colectivo, evolutivo, es parte integral del mundo, al que tiende a absorber, y que constituye el libre albedrío".

58 Proudhon, *De la Justice*, III, pp. 425 y 407: "Ya no es asunto sino de saber cómo... el hombre se libera, no sólo de la necesidad externa, sino también de la necesidad de su propia naturaleza, para así afirmarse decisivamente como absoluto".

59 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 409.

El hombre vivo es un grupo, como la planta y el cristal, pero a un grado superior que éstos; más vital, sensible, e inteligente pues sus órganos, grupos secundarios, forman un acuerdo más perfecto unos con otros, y forman una combinación más vasta.⁶⁰

B. La libertad específica del compuesto humano es no más que un grado superior de una libertad presente en todo compuesto, por rudimentario que sea, en tanto la libertad sea coextensiva con los poderes de los seres:

La espontaneidad, en un grado menor en los seres no organizados, en un grado superior en las plantas y animales, alcanzó, bajo el nombre de libertad, su plenitud [*plénitude*] en el hombre, único que tiende a liberarse de todo fatalismo, tanto objetivo como subjetivo, y quien de hecho sí se libera.⁶¹

C. Como resultado de una maraña de poderes y espontaneidades, la libertad humana no es un estado final. Es una libertad en devenir, el grado intermedio de un poder y una libertad superior a ser construida, comenzando con todos los poderes constitutivos del mundo y el juego de composición que éstos permiten:

En todo ser organizado o simplemente colectivo, la fuerza resultante es la libertad del ser, de modo que mientras más este ser, cristal, planta o animal, se aproxima al tipo humano, mayor será su libertad, mayor el

60 Proudhon, *Philosophie du Progres*, p. 64.

61 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 403.

ámbito de su libre albedrío [*libre arbitre*]. En el hombre mismo, el libre albedrío se revela más enérgicamente a medida que los elementos que colectivamente lo engendran estén desarrollados en poder: filosofía, ciencia, diligencia, economía, derecho.⁶²

D. Inscrita en todos los poderes constitutivos de aquello que existe, tanto *a posteriori* [*en aval*] como *a priori* [*en amont*], la libertad humana es a la vez una parte y el todo, a la vez “lo que haya de grandioso en la naturaleza” y, como escribe Proudhon, “el resumen de la naturaleza, toda la naturaleza”:⁶³

El hombre –múltiple, complejo, colectivo, evolutivo– es una parte integral del mundo, que él intenta absorber, constituyendo así el libre albedrío.⁶⁴

Es en este sentido que la libertad humana, como es concebida por Proudhon, puede romper con las ilusiones despóticas e idealistas de la libertad cartesiana y afirmarse a sí misma como revolucionaria.⁶⁵ Es en este sentido que Proudhon anuncia las concepciones anarquistas por venir, en particular aquellas de Elisée Reclus, cuando éste afirma “el íntimo lazo que ata la

62 Proudhon, *De la Justice*, III, pp. 433 y 409: “Así, como hemos visto, los grupos industriales, como facultades constitutivas del ser colectivo, generan un poder superior por medio de sus relaciones de unos con otros, lo cual es el poder político, podríamos decir la libertad del ser social”.

63 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 175.

64 Proudhon, *De la Justice*, III, p. 409.

65 “Aquí está, esta libertad revolucionaria, condenada por tanto tiempo por no ser comprendida, porque la clave para ella se buscaba en las palabras en vez de en las cosas”. Proudhon, *De la Justice*, III, p. 433.

sucesión de actos humanos a la acción de las fuerzas telúricas”, cuando explica cómo “el hombre es la naturaleza haciéndose consciente de sí”, pero también cuando afirma en la misma página, acercándose más al pensamiento de Proudhon, cómo “es del hombre que nace la voluntad creativa que construye y reconstruye el mundo”.⁶⁶

Así conocemos el problema que surge de Proudhon y su modo de contestarlo. Incluso un lector levemente experimentado en Spinoza no fallará en asombrarse intuitivamente, de un modo vago pero definido, por la proximidad (la intimidad, diría Bakunin) que une a estos dos autores. ¿Qué lecturas contemporáneas de Spinoza, libres de las antiguas interpretaciones idealistas y racionalistas, hacen posible confirmar o negar esta intuición?

66 Elisée Reclus, *L'homme et la terre* (París: Librairie Universelle, 1905), Vol. 1, pp. I–II y IV. Sobre Reclus, ver John P. Clark, *La pensée sociale d'Elisée Reclus, géographe anarchiste* (París: Atelier de Création libertaire, 1996).

LA INTERPRETACIÓN MARXISTA

Dentro del actual resurgimiento de Spinoza, la lectura marxista ocupa un lugar importante; es más cercana a las preocupaciones sociales y revolucionarias de Proudhon y a las del pensamiento libertario en general, pero también más lejana de éstas, como intentaremos demostrar. La diferencia más visible, e indudablemente la más determinante, tiene que ver con el nexo que esta lectura marxista afirma establecer entre los textos políticos de Spinoza y su filosofía completa.

Desde la perspectiva de esta tendencia, el pensamiento de Spinoza es “totalmente político”, y podría no dividirse en textos puramente filosóficos y textos políticos parcialmente circunstanciales.⁶⁷ Por el contrario, como A. Matheron se esfuerza en demostrar, solo la doctrina política de Spinoza, ya que es homóloga a la estructura de la *Ética*, hace posible pensar las relaciones interhumanas y en especial construir la idea de individualidad tan esencial para la comprensión del pensamiento de Spinoza y para el interés que podemos

67 Etienne Balibar, *La crainte des masses, politique et philosophie avant et après Marx* (París: Galilée, 1977), p. 57.

depositarle.⁶⁸ Mejor aún, como muestra A. Negri (y lo mismo podría uno haber dicho de Marx en otros tiempos), es en su última obra política, inconclusa, titulada apropiadamente *Tratado sobre Autoridad Política* (TP), que Spinoza se convertiría finalmente en sí mismo, donde, al final de un largo proceso de maduración, promesas y crisis, su pensamiento halla plenitud, donde se halla el fundamento último capaz de dar significado a todos sus escritos anteriores.

Sin lugar a dudas, una lectura política de Spinoza como ésta, en la cual se dice sobre la “innovación de Spinoza” que “la imaginación del comunismo... se hace realidad”, en la cual el spinozismo “es una filosofía del comunismo”, tiene todas las razones para confirmar las objeciones de Proudhon.⁶⁹ Y sin embargo, en virtud de la ingenuidad en su acercamiento a veces muy próximo a las posturas libertarias mientras que simultáneamente se aleja de ellas, esta interpretación puede en gran medida también parecer satisfacer los requerimientos de una lectura anarquista [*lecture anarchiste*] de tres maneras.

Primero, respecto a la cuestión de Dios y del origen, base de las principales objeciones hechas por Proudhon y Bakunin: contra una interpretación que ha predominado en gran medida hasta ahora, la tesis de Negri afirma precisamente demostrar cómo Spinoza llega, a través de su obra, a liberarse de Dios como origen absoluto.

Para Negri, “la *Ética* [comienza] *in medias res*. Su ritmo

68 Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (París: Editions de Minuit, 1969), p. 288.

69 Antonio Negri, *Spinoza subversif* (París: Kimé, 1992), p. 139.

abstractamente fundacional, entonces, es solamente aparente. La *Ética* no es en modo alguno una filosofía de los inicios, una filosofía del comienzo”.⁷⁰

Una segunda razón para satisfacerse con la interpretación marxista y política de Spinoza: la cuestión de la fuerza [*force*] y el poder [*puissance*]. ¿Cómo, preguntaba Proudhon, puede Spinoza concebir la liberación del hombre sin necesariamente presuponer la existencia de fuerzas libres capaces de dicha liberación? Ahí, también, ciertas formulaciones de Negri parecieran satisfacer la objeción de Proudhon completamente. La subjetividad humana, colectiva e individual, concebida por Proudhon en la forma de un compuesto de fuerzas y poderes, corresponde, en términos casi idénticos, al modo en que el Spinoza de Negri se supone que piensa al sujeto y la subjetividad: en la forma de una “continuidad subjetiva” del “poder del ser [*puissance de l'être*]”⁷¹ “un ser poderoso, que no conoce jerarquías, que solo conoce su propia fuerza constitutiva”.⁷²

El tercer y último punto de acuerdo, que le sigue al anterior: el rechazo a la mediación. Contrario a una interpretación tradicional que tiende, de un modo y otro, a poner a Spinoza del lado de Hobbes o Rousseau, del lado del contrato social y la visión jurídica de la democracia, Negri intenta establecer claramente el “positivismo jurídico de Spinoza”.⁷³ Como escribe

70 Antonio Negri, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza* (París: PUF, 1982), pp. 101–102 y 320.

71 Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 101–102 y 320, y *Spinoza subversive*, p. 49.

72 Negri, *L'anomalie sauvage*, p. 49.

73 Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 195, y *Spinoza subversive*, p. 28.

con fuerza Matheron en su prefacio, para el Spinoza de Negri, “el derecho es poder [*le droit, c'est la puissance*], y nada más”.⁷⁴ El Estado (heredero del antiguo absolutismo precapitalista), la sociedad civil burguesa como un contrapeso democrático, las relaciones de producción como la organización y forma de la coerción, etcétera: toda “mediación de las fuerzas productivas” es rechazada radicalmente por el Spinoza de Negri.⁷⁵ “En Spinoza [no hay]... signos de mediación. Su filosofía es pura afirmación... una filosofía totalizadora de la espontaneidad”.⁷⁶ ¿Cómo podría el anarquismo, que hizo de la acción directa y del rechazo de todo intermediario, de todo representante, uno de los ejes esenciales de su pensamiento y práctica, no apoyar una interpretación para la cual “la negación de la idea misma de mediación reside en el fundamento del pensamiento spinoziano”?⁷⁷

Hay por ende tres buenas razones para que el pensamiento libertario apoye la interpretación marxista de Spinoza; pero tres razones casi demasiado bellas, que acentúan hasta el punto de la caricatura los rasgos que uno asocia usualmente al anarquismo: su inmanentismo absoluto y la inmediatez de su postura y de sus puntos de referencia; su rechazo a toda mediación, toda espera, toda regimentación, toda delegación y toda representación; el voluntarismo exacerbado y subjetivo de una visión utópica que clama someterse a la realidad, inmediata y directamente. Tres razones que, en su radicalidad misma,

74 Matheron, citado en Negri, *L'anomalie sauvage*, p. 22.

75 Sobre esto, ver Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 225–226.

76 Negri, *L'anomalie sauvage*, p. 102.

77 Negri, *L'anomalie sauvage*, p. 227.

evocan además al descrédito de un movimiento asociado, por más de un siglo –desde el Marx de *La Guerra Civil en Francia* a la Kampuchea Democrática de Pol Pot, pasando por *Estado y Revolución* de Lenin y la Revolución Cultural maoísta– junto a otros disfraces de su postura, otras simplificaciones, otros coqueteos con una práctica y visión libertaria muchísimo más compleja y sutil por el hecho de que puede atestiguar más manifestaciones visibles y más detractores actuales.

Sin entrar en una discusión exhaustiva de los análisis de Negri, es suficiente observar cómo, en su aproximación y sus conclusiones, tienden a verificar los peores miedos de Proudhon. *In media res*, comienza en mitad de las cosas, nos dice A. Negri; y, más precisamente, comienza desde la multiplicidad, los “seres particulares” que pueblan un “mundo de modos”.⁷⁸ Pero a la radicalidad de su primera y segunda aseveración, que no son tema de ningún desarrollo consecuente, se opone de una vez la abstracción negativa, igual de radical pero ahora desarrollada en extenso, de la tercera: el rechazo de toda mediación. Un rechazo violento y absoluto que rápidamente lleva a Negri, y por ende sin transición, a afirmar la “unidad” y la “univocidad del ser”, del cual todas estas “cosas” no son más que una “emanación”, a afirmar “lo absoluto de la potencialidad del ser”, como así también la “fuente” de “las mil y una acciones singulares de cada ser”, a afirmar la “densidad”, la “totalidad” y la “centralidad” de un solo ser del cual los modos no son más que “formas”, “variaciones”, y “figuras”, a afirmar la

78 Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 176 y 158.

“transparencia” y la “fuerza unificadora” del ser, en resumen, a afirmar y reafirmar incesantemente al “ser” o lo “divino” como la “expresión del poder infinito”.⁷⁹

Entre los modos y la sustancia no hay nada. Tal es la tesis de Negri sobre Spinoza. O bien –y es aquí que las afirmaciones de Negri, tan ostensiblemente libertarias, se alejan infinitamente del proyecto anarquista– en esta “nada”, está la política que justifica y necesita del poder político, el poder absoluto de la política, el absoluto político denunciado por Proudhon, esta casi-nada que hace todo y que hace toda la diferencia con el proyecto libertario. En un ensordecedor eco teórico del maoísmo de la Revolución Cultural, Negri rechaza toda mediación del ser, pero solamente para confiar a la política la aterradora prerrogativa, no sólo de “mediar” su poder y su verdad, sino también de “constituirles” como el “poder” y como la “verdad”, de darle su “existencia”, por medio de su más perfecta “constitución”, a esta “revolución” sin “devenir” que es el “*omnino absolutum imperium*” de la “democracia”.⁸⁰

En el Spinoza de Negri, el “ser” y la “subjektividad política” son solamente las dos caras de una inescapable secuencia de pensamiento, un pensamiento basado en el doble absoluto de la religión y la política, lo necesario y lo arbitrario, de la “necesidad absoluta” como la justificación absoluta de una

79 Negri, *L'anomalie sauvage*, p. 209; *Spinoza subversive*, p. 16; *L'anomalie sauvage*, p. 333; *Spinoza subversive*, p. 16; *L'anomalie sauvage*, pp. 107 y 211; *Spinoza subversif*, p. 49; *L'anomalie sauvage*, p. 209.

80 Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 339 y 336; *Spinoza subversif*, p. 22 y “Démocratie et éternité”, en *Spinoza puissance et ontologie*, ed. Myriam Revault d'Allonnes y Hadi Rizk (París: Kimé, 1994), pp. 141–142.

arbitrariedad absoluta;⁸¹ un absoluto ante el espejo en el que el ser comunista se realiza, en el impecable ballet de la política que lo encarna directamente, en el que las cosas y los hombres son en realidad condenados a tomar parte del más abominable de los despotismos, con la armonía o (de acuerdo a los momentos) con el castigo en masa de la orquestación política de cuerpos y almas que no tolera variación alguna, brecha alguna, vacilación alguna, torpeza alguna, desacuerdo alguno, crisis alguna, crítica negativa inevitable alguna, historia dudosa inevitable alguna, experimento de tanteo alguno, en resumen, devenir alguno.

Como escribe Negri:

La contemporaneidad de Spinoza consiste *primero que todo* en esto: el ser no quiere ser sometido a un devenir que no posea verdad.⁸²

La verdad se dice del ser, la verdad es revolucionaria, el ser es ya revolución... El devenir manifiesta su falsedad cuando se enfrenta con la verdad de nuestro ser revolucionario. No es por nada que, hoy, el devenir busca destruir al ser y suprimir la verdad. El devenir busca aniquilar la revolución... una crisis es siempre una violación negativa del ser, puesta en contra de su poder de transformación.⁸³

81 "Este punto define *la segunda razón de la contemporaneidad de Spinoza*. Describe al mundo como necesidad absoluta, como presencia de la necesidad. Pero es esta misma presencia lo contradictorio. De hecho, nos restaura inmediatamente la necesidad como contingencia, necesidad absoluta como contingencia absoluta". Negri, *Spinoza subversif*, p. 12.

82 En el sentido que puede reclamar el "no" "devenir".

83 Negri, *Spinoza subversif*, p. 9.

Y es espontáneamente y sin sorpresa que el entusiasmo revolucionario de Negri se reúne de nuevo, naturalmente, con los gestos religiosos de la sumisión a lo absoluto que Proudhon y Bakunin tan rápido habían encontrado en Spinoza:

El mundo es lo absoluto. Estamos felizmente abrumados por esta plenitud, no podemos sino asociarnos con esta superabundante circularidad de sentido y existencia. 'Tú compartes todas las cosas porque todas las cosas son tuyas, Señor, amante de la vida / tú, cuyo espíritu imperecedero está en todo'.... Tal es el contenido del ser y la revolución.⁸⁴

Dentro del marco de este estudio, no es posible ni aún útil analizar en detalle el callejón sin salida y la impotencia de una interpretación que, por medio de los conceptos de multitud, imaginación, e individuo, lucha en vano por dar algún contenido material a la política de la “constitución” del “ser”. Fiel a la tradición despótica a la que adhiere, Negri está feliz de enmascarar el aterrador vacío de su concepción política tras una interminable evaluación pedagógica de la progresión y la regresión de Spinoza en el camino hacia la verdad: por medio de “discriminaciones” y “cesuras”, “límites” e “interrupciones”, “destrucciones” y “reconstrucciones”, “opciones decisivas” y “umbrales críticos”; pero también “crisis” y “momentos intermedios”, “bloqueos” y “saltos adelante”; o, “aproximaciones” y momentos “débiles”, “confusiones y disimetrías”, “pasos atrás” y “retrocesos”, “incertidumbres”, y “desequilibrios intrasistémicos”; y luego de nuevo, “retiros” y “banalidades”, “ambigüedades” y “confusiones”, “reveses” y

84 Negri, *Spinoza subversif*, p. 10.

“elementos residuales”, etc.,⁸⁵ en preparación para el silencio final de la inconclusión del *TP* (*Tratado sobre Autoridad Política*), donde, con una muestra de falso lamento, la “imaginación” de los líderes revolucionarios (y otros Pol Pots del ser) puede finalmente desplegarse sin obstrucción.

Proudhon reprochaba a Spinoza por tres cosas: (1) tomar a Dios, lo absoluto, como su punto de partida; (2) ligar sus concepciones políticas a su metafísica de lo absoluto, conduciendo así al más “abominable de los despotismos”; (3) ser incapaz de dar cuenta de la libertad que, paradójicamente, su sistema necesariamente presupone.

Bajo la pompa de sus proclamaciones revolucionarias, la interpretación marxista puede solamente confirmar –con extraño poder, podría decirse– las dos primeras objeciones. Pero al hacerlo, la interpretación marxista, como la de Proudhon, solamente puede ir contra la tercera, una objeción bastante equivocada, deslumbrada por el texto mismo de Spinoza, por lo que “increíblemente” sigue diciendo a pesar de lo que parece decir, a pesar de lo que uno le hace decir; una objeción perversa y agobiante [*entetée et entetante*] a la que ni siquiera Negri puede prevenirse de oponer sus propias conclusiones:

Si, como quisiera Spinoza, la democracia es un sistema ordenado constitutivo de absoluto [esta es la tesis de Negri], ¿cómo puede simultáneamente ser un régimen de libertad?

85 Negri, *Spinoza subversif*, p. 14, *L'anomalie sauvage*, pp. 288, 155, 159, 171, 175, 288, 154, 161, 162, 213, 202, 212, 280, 321, 151, 298, 308, 182, 259, 184, 182, 239, 242, 259, 184–185, 266, 259, 267, 262, 309, 259, 234, 266, 152, 266 et sq., 234, 262, 197.

¿Cómo puede la libertad volverse un régimen político sin repudiar su propia naturalidad?⁸⁶

O nuevamente, en términos casi idénticos a los de la crítica de Proudhon:

¿Cómo puede una filosofía de la libertad ser asumida nuevamente en una forma absoluta de gobierno; o viceversa, cómo puede una forma absoluta de poder ser compatible con una filosofía de la libertad... cómo pueden lo absoluto y la libertad ser hechos compatibles?⁸⁷

Y, un poco más adelante:

¿No nos hallamos quizás en presencia de una utopía totalitaria... [en la que] toda distinción y determinación se desvanecen?⁸⁸

Sería difícil declarar con más fuerza la necesidad de otra interpretación de Spinoza.

86 Negri, *Spinoza subversif*, p. 47.

87 Negri, *Spinoza subversif*, p. 46.

88 Negri, *Spinoza subversif*, p. 51.

OTRA LECTURA DE SPINOZA

En un texto reciente, A. Matheron, uno de aquellos que, mucho antes que Negri, contribuyó al desarrollo de una lectura política y marxista de Spinoza, provee, luego de años de investigación e interrogación, una explicación final a la inconclusión del *TP*, la no-escritura de la sección final sobre la democracia que, de acuerdo a Negri, supuestamente, aún en su ausencia, ofrece la dirección de toda la orientación filosófica de Spinoza.⁸⁹ De manera ligeramente desilusionada, A. Matheron se pregunta si Spinoza, en su preocupación por intervenir efectivamente en las luchas políticas de su tiempo, no dudó en revelar una verdad aterradora: no, como piensa Negri, el dichoso secreto de la liberación y la revolución por venir, sino, por el contrario, y en un sentido indisputablemente anarquista esta vez, la certeza abrumadora de que “en la raíz misma” de la sociedad política y del Estado hay “algo irremediablemente malo”.⁹⁰ Para el Spinoza tardíamente anarquista de Matherton, y contra el Spinoza marxista de Negri, nada debe esperarse de la

89 Antonio Negri, "L'indignation et le conatus de l'État spinoziste", en *Spinoza: puissance et ontologie*, ed. M. Revault d'Allonnes y H. Rizk (París: Kimé, 1994).

90 Negri, "L'indignation", pp. 163–164.

política, incluso de la variedad democrática, ya que “la forma elemental de democracia, de acuerdo a Spinoza, es el linchamiento”, y el “poder de la multitud” solo busca asegurar la seguridad de los “conformistas” y reprimir a los “desviados”.⁹¹ En consecuencia, solamente una “comunidad de sabios” podría reclamar una vida colectiva liberada del miedo y la obediencia, pero, como remarca A. Matherton, “tendríamos entonces una democracia sin un *imperium*, y ya no sería realmente un Estado”.⁹² Por ende, la anarquía.

Más allá de la ironía fácil que el espíritu lógico del marxismo teórico nunca falla en evocar, la conclusión final de A. Matherton, que, como la gota que rebasó el vaso, derriba treinta duros años de interpretación política de Spinoza, al menos presenta la novedad de recordarnos que es posible otra lectura de este filósofo; una lectura que, para empezar, intentaría distinguir rigurosamente lo que la interpretación marxista intenta confundir: separar los escritos políticos (con sus razones bien particulares de ser) de la *Ética* y de las demás obras filosóficas (con sus propios y radicalmente distintos fines),⁹³ separar la “forma absoluta de poder”, que por cierto puede uno deducir de los primeros, de la “filosofía de la libertad” propia de las segundas.

Como recuerda G. Deleuze, por estar sujeta “a un orden extrínseco, determinado por sentimientos pasivos de esperanza y miedo”, y fundada sobre la obediencia, el mandato y la

91 Negri, "L'indignation", p. 159.

92 Negri, "L'indignation", p. 164.

93 Para un intento de explicación, ver el supuesto del "doble lenguaje" desarrollado por Yovel, ver Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, pp. 170 ff.

interdicción, el pecado y la culpa, mérito y demérito, bien y mal, la sociedad política, no importa cuán buena pueda ser, en ningún caso puede tener el mismo fin que el filósofo.⁹⁴

Es cierto⁹⁵ que el filósofo encuentra las condiciones más favorables en el estado democrático y en los círculos liberales. Pero nunca confunde sus propósitos con los de un estado, o con los fines de un ambiente, dado que solicita fuerzas en el pensamiento que eluden la obediencia como así también la culpa, y construye la imagen de una vida más allá del bien y el mal, una inocencia rigurosa sin mérito ni culpabilidad. El filósofo puede residir en varios estados, puede frecuentar varios ambientes, pero lo hace a la manera de un ermitaño, de una sombra, de un viajero o de un huésped de hostería.

Es cierto, si se excluye la referencia explícita a Nietzsche, que la distinción de Deleuze puede en sí misma parecer caer bajo una interpretación completamente tradicional de Spinoza, con un programa para la multitud, la muchedumbre, y lo vulgar por un lado, irremediablemente sujeta a la pasión y a la imaginación, a quien un Estado “civilizador” debe guiar y manipular desde afuera, y por otro lado, a los pocos, la elite de filósofos, ermitaños e individuos desapegados, solamente capaces de acceder a la razón por sí mismos, interiormente, por la fuerza del pensamiento e incluso por medio de su soledad.⁹⁶

94 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, pp. 146 y 10.

95 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, pp. 10–11. Para una aproximación más desarrollada de lo que divide y une a la "ciudad" y al "filósofo", ver Gilles Deleuze, *Spinoza et le probleme de l'expression* (París: editions de Minuit, 1968), pp. 244 y siguiente.

96 Sobre esta interpretación tradicional, ver *Spinoza et autres hérétiques*, pp. 172–173.

Un hereje para Yovel, un desviado para Matheron, un *grand vivant* para Deleuze, ansioso por inventar a un hombre nuevo para romper con el hombre de las masas, de la plebe, la muchedumbre, y el rebaño, el filósofo spinozista puede indudablemente afirmar, desde Max Stirner a Michel Onfray, desde Nietzsche y Jean-Marie Guyau a Albert Libertad y Georges Palente, hacer eco de toda una dimensión del anarquismo: su dimensión individualista. Pero ¿cómo, desde el punto de vista libertario, podría esta oposición absoluta del individuo con lo social abrirse a una interpretación de Spinoza que, mientras revitaliza o deja atrás los escritos políticos, intentaría encontrar en la individualidad del filósofo el lugar y el principio de una emancipación colectiva de la humanidad? ¿Mediante qué paradoja del pensamiento libertario es que la política *per se* –la acción de la masa, la multitud (aunque bajo el signo negativo del comunismo, el despotismo y el conformismo)– es precisamente de lo que debe alejarse la liberación colectiva, haciendo su camino en vez por las exigencias y posibilidades de la liberación individual?

Vimos cómo Proudhon se esforzó en pensar esta paradoja, en particular mediante su rechazo a oponer al individuo y el grupo, mediante su concepción del individuo compuesto de poderes y su afirmación de que el individuo es un grupo.⁹⁷ Sin embargo, y de otro modo, no está él menos del lado de diversas interpretaciones de Spinoza, donde la multitud y el individuo (en el sentido moderno del término) no se encuentran necesariamente donde uno inicialmente piensa en localizarlos.

97 Ver lo anterior, parte uno.

El comunismo y la multitud de individuos

Una paradoja de la interpretación política primero que nada, centrada en el surgimiento de la política y su “constitución del ser”: un surgimiento que está aún por venir, puesto que se le identifica con la revolución, y una constitución como “proyecto” que puede encontrar su total y real expresión solamente en el vacío y la inconclusión del *TP*.⁹⁸ Proyectada hacia el futuro, es muy necesario, sin embargo, que esta constitución tenga un presente y un pasado (o algún antecedente) que justifique que uno hable de ella en el presente, que pueda hallar materialmente la existencia futura de la multitud. Negri se esfuerza por capturar este presente y este pasado, como la génesis de lo que está naciendo, como un esfuerzo hacia el futuro, mediante lo que él llama una genealogía: la “genealogía de la colectividad”.⁹⁹

Esta genealogía presenta dos caras. En primer lugar, sigue el camino de Spinoza, la trayectoria de una búsqueda dificultosa y discontinua, desde la “utopía positiva”, la utopía “mística” y “panteísta” del *Tratado Corto*, a la inconclusión del *TP*, pasando por una sucesión a veces recurrente de concepciones “metafísicas”, “físicas”, “barrocas” y “místicas”. Inevitablemente retrospectiva, y aunque es central en *La*

98 Como escribe Negri: “la filosofía de Spinoza es realmente una filosofía atemporal: ¡Su tiempo es el futuro!” *L'anomalie sauvage*, p. 64.

99 Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 33, 64, 234, 239.

Anomalía Salvaje, esta lectura cronológica del camino, o, más bien, de los caminos seguidos por Spinoza en su búsqueda del ser, no es sin embargo aún, para ser estrictamente precisos, la “genealogía de la colectividad” que Negri clama traer a la luz.¹⁰⁰ Pedagógico e interpretativo, apunta él por sobre todo a demostrar cómo Spinoza se vuelve Spinoza.¹⁰¹ Una pre-genealogía rigurosa, o una genealogía negativa,¹⁰² esta lectura sigue meticulosamente el proceso del devenir de Spinoza, de una crisis a la otra, puesto que sabe el final del cuento, y por ende puede aceptar pacientemente los errores y desviaciones que todo proceso de devenir implica, con sus “impasses” y sus “bloqueos”, sus “aproximaciones” y sus “debilidades”, sus “ambigüedades” y sus “confusiones”, sus “incertezas” y otros “errores”, “enigmas” e “hipóstasis”.¹⁰³ De ningún modo puede confundirse con la genealogía de la colectividad y la revolución, para lo cual se satisface, como mucho, con prepararle el camino, como Juan el Bautista preparó el camino al Cristo.

En el análisis de Negri, la verdadera genealogía spinozista de la colectividad y la revolución deben hallarse en otro lugar. Comienza donde termina la búsqueda de Spinoza, en 1664 o 1665 para ser precisos, en el momento de la segunda guerra anglo-holandesa, cuando, perdiéndose en contradicciones y en

100 En su prólogo, Negri llama a esta “relectura de Spinoza” una “lectura del pasado”. Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 32–34.

101 Sobre las ambigüedades de esta primera genealogía, ver Pierre Macherey, *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme* (París: PUF, 1992), pp. 246 ff.

102 En el sentido en que se puede hablar de teología negativa.

103 Ver antes y (para los enigmas e hipóstasis) Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 118, 119, 145, 149.

el laberinto panteísta del final del libro II de la *Ética*, hace una verdadera ruptura epistemológica.¹⁰⁴ En este momento en el tiempo, Spinoza descubre finalmente lo que había anticipado desde el comienzo, lo que había buscado por tanto tiempo: la importancia de la política, y más preciso aún, del “sujeto” de la acción política.

De hecho, con el bosquejo del *TP* y su supuesta traducción filosófica hacia los libros III y IV de la *Ética*, no es solamente la política y su fenomenología, llena de furia y supersticiones, lo que irrumpe en el sistema de Spinoza. La innovación esencial, la “inversión ontológica” que, para Negri, finalmente cede a la posibilidad de una verdadera genealogía de la colectividad, es la revelación del “sujeto” de esta acción política;¹⁰⁵ es la invención de la “individualidad humana” como primordial condición y fundamento de la multitud y por lo tanto de la constitución del ser.¹⁰⁶ Para Negri, con el *TP* y los libros III y IV de la *Ética*, Spinoza

104 Negri no utiliza la palabra, pero la esencia de su análisis se construye en torno a 1) los conceptos de "cesura" (*L'anomalie sauvage*, pp. 155, 159, 171, 175, *Spinoza subversive*, p. 14); de "ruptura" (*Spinoza subversif*, pp. 236, 252); de "inversión" (170, 176, 212, 234); de "discontinuidad" (244); de "inversión ontológica" (154); etc.; y 2) la oposición entre el "primer" y el "segundo" Spinoza (39, 60, 67, 320); el "primer" y el "segundo fundamento" (99, 213, 214, 264, 266, 291); la "primera" y la "segunda capa" (de la *Ética*) (103, 139, 153, 162, 176, 198, 212, 213); el "primer" y el "segundo bosquejo" (siempre de la *Ética*) (90, 212, 265, 294); y, especialmente, la "primera" y la "segunda naturaleza" (170, 187, 213, 321, 325, 339).

105 "Con el esquema general del proyecto dispuesto, Spinoza procede a tratar específicamente la genealogía de la consciencia, el pasaje desde el *conatus* al sujeto, en términos analíticos". Negri, *L'anomalie sauvage*, p. 239.

106 Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 187, 192 y 254 y siguientes. Por el bien de la mayor conveniencia seguimos con Negri aquí, pero este análisis puede fácilmente, sin grandes modificaciones, aplicarse a la obra principal de Alexandre Matheron (*Individu et communauté*) donde, incluso más restrictivamente, explica cómo es sólo con la proposición 29 del libro III que Spinoza finalmente decide "cortar el nudo gordiano" al postular, "sin demostrarlo", que ahora sólo le concierne la "naturaleza humana". "De aquí en adelante entonces, será sólo del hombre que hablará". Ver Alexandre Matheron,

al fin (no sin recaídas) escapa de las nieblas panteístas, naturalistas, físicas y metafísicas de sus anteriores intentos. Finalmente puede “pasar” de “la física... a la fisiología y [de] la fisiología a la psicología”; finalmente puede recorrer “la genealogía de la consciencia”, pasando “del *conatus* al sujeto”.¹⁰⁷

Abandonando los vastos horizontes panteístas y la metafísica del mundo y la naturaleza, “Potentia, la figura general del Ser”, finalmente condensa en la *cupiditas*, esta forma humana del *conatus*, e “invierte el mundo de las pasiones y relaciones históricas”, mientras espera a que el TP complete esta primera genealogía y muestre, incluso mediante su inconclusión, cómo, comenzando por esta “constitución del individuo”, estos “individuos formados”, estos “poderes individuales” (“este primer nivel de socialización”), la “Soberanía y el Poder” son finalmente “aplanados en el *multitudo* y en los procesos que proceden desde los individuos a la constitución del Estado”.¹⁰⁸

Individu et communauté, p. 155.

107 Negri, *Spinoza subversif*, p. 23; *L'anomalie sauvage*, pp. 234 y 239. Una concepción que, en forma distinta, se encuentra en Matheron, quien, en el prólogo que escribe para el libro de Negri, explica “cómo, en este ser natural bastante artificial que es el hombre, la subjetividad se constituye gradualmente; cómo el *conatus* humano, se vuelve deseo, despliega respecto a él... un mundo humano que realmente es una 'segunda naturaleza'”. Negri, *L'anomalie sauvage*, p. 21.

108 Negri, *Spinoza subversif*, p. 23; *L'anomalie sauvage*, p. 244; *Spinoza subversif*, p. 25; *L'anomalie sauvage*, p. 243; *Spinoza subversif*, p. 29. Sobre la reducción de las esencias humanas individuales, por definición siempre singulares (*Ethics* II, def. II; *Ethics* II, prop. 13, lem. 3; *Ethics* III, prop. 57), a una “naturaleza”, “específicamente humana”, que separa radicalmente al hombre de “lo que no es específicamente humano”, ver Matheron, *Individu et communauté*, pp. 146 ff. Sobre la dificultad que encuentra Matheron al pensar este concepto de “naturaleza humana”, tan decisiva para el resto de su análisis (como lo es para el de Negri), que define como “algo intermediario”, ver p. 38.

Esta es la paradoja de la interpretación política de Spinoza: mientras cree que se abre a la infinitud de la multitud, se encierra en la dudosa camisa de fuerza del individuo.¹⁰⁹

El infinito colectivo se torna en lo indefinido.¹¹⁰ Y lo definido se limita a la pobreza conceptual de un sujeto reducido a una reiteración palabra-a-palabra de los tratados morales del siglo diecisiete.¹¹¹

La anarquía y la individualidad múltiple

Si la paradoja de la multitud política ha de pensarse comenzando por el individuo, sobre el registro cuantitativo de lo igual (el comunismo), podría decirse que la paradoja de la

109 Una consecuencia que Negri mismo observa cuando nota cómo la dificultad de darle una "unidad interna" al individuo (cuando se pasa del *conatus* al *cupiditas*) complica toda definición del *multitudo* como sujeto político, tal que "parece que el *multitudo* puede ser un sujeto político solamente como una idea de la razón o como un producto de la imaginación". Negri, *Spinoza subversif*, p. 59.

110 De hecho, como nota Negri, esto es doblemente indefinido, dado que el "*multitudo*" es simultáneamente "elusivo" en su "idea" y su "materialidad". Negri, *Spinoza subversif*, p. 55.

111 Sobre la restricción de los vastos y supuestamente revolucionarios prospectos políticos abiertos por Spinoza para unos cuantos rasgos psicológicos transformados en conceptos principales (*animositas*, *pietas*, *prudentia*), ver *Spinoza subversif*, particularmente p. 60, donde la inhabilidad de dar contenido conceptual y material al "multitudo" y la contradicción entre "lo absoluto de la afirmación democrática" y la "libertad" termina por resolverse en el banal concepto de "tolerancia". De cierto modo, la dirección tomada por Negri es comparable (excepto por sus efectos) al tomado por Lenin, quien, tomando amplias consideraciones del desarrollo del capitalismo como punto de partida, termina por confiar el futuro de la revolución, como su legado político, a los rasgos psicológicos de Stalin, Trotsky y Bukharin.

“individualidad” del filósofo ha de pensarse comenzando por lo múltiple, sobre el registro cualitativo de lo diferente (la anarquía).

Para comprender adecuadamente el sentido (físico y conceptual) de esta doble paradoja, es necesario cruzar dos siglos, para ir por un momento a la Ucrania, donde la anarquía y el comunismo chocaron directamente. En el libro escrito por Arshinov en 1921 sobre el movimiento libertario makhnovista, al calor de la acción, cuatro años después de la cruel y complicada lucha en los planos inmensos de la Ucrania, concluye así, solemne, en contraposición al viejo lema de la Primera Internacional: “Proletarios del mundo, busquen en las profundidades de vuestros propios seres, busquen la verdad y compréndanla por sí mismos: no la hallarán en ningún otro lugar.”¹¹²

Con su extrañeza, este llamado expresa con bastante adecuación la dirección tomada por otra lectura de Spinoza, una lectura que parece estrictamente filosófica e individual, que parece querer distanciarse de la política mientras que a la vez anuncia un proyecto colectivo de naturaleza completamente distinta.¹¹³

Como el anticuado fundamento psicológico de un futuro

112 Peter Arshinov, *Le Mouvement makhnoviste* (Bélibaste, 1969), p. 388.

113 El llamado de Arshinov se inscribe en una percepción libertaria que Proudhon, setenta años antes de la revolución rusa, formula en estos términos: "Toda teodicea, como he demostrado al punto de la saciedad, es una gangrena para la consciencia, toda idea de gracia un pensamiento de desesperación. Retornemos a nosotros mismos; estudiemos esta Justicia que se nos da *a priori* en el hecho mismo de nuestra existencia". Proudhon, *Justice*, III, p. 347.

colectivo hipotético, el individuo humano postulado por el Spinoza político es primero que nada un *fin*, como se ha visto recién, una meta buscada por largo tiempo, algo prometido para el futuro, pero algo que, una vez encontrado, elimina los largos merodeos que le precedieron. La otra interpretación es precisamente lo inverso a esto. En lugar de una lectura política que comienza desde los vastos espacios del pensamiento de Spinoza, solamente para transformarlos en simples horizontes y para terminar en el jardín amurallado de las pasiones humanas, la interpretación filosófica y libertaria de Spinoza comienza con el individuo humano, con la aparente simpleza y banalidad de su operación psicológica, solamente para abrirlo a la vastedad de la naturaleza de la cual es una simple parte, al infinito de aquello que existe y de lo que es capaz¹¹⁴. *Fortitudo* (con su doble aspecto de *Animositas* y *Generositas*), *Titillatio*, *Presentia Animi*, *Humanitas*, etc., la larga lista de definiciones (más de setenta) que ayudan a Spinoza a capturar las sutilezas de la experiencia humana, pueden bien ser tomadas en préstamo desde las representaciones más corrientes del siglo diecisiete, desde los tratados morales más usados y desde el uso voluntariamente mecánico de la teoría de las pasiones.¹¹⁵ Como los conceptos escolásticos o el muy común latín que emplea Spinoza, son utilizados para fines muy distintos, abriéndose a realidades muy distintas a lo que su banalidad psicológica podría llevarnos a

114 *Ética* III, prefacio IV, prop. 4; IV, cap. XXXII; y III, prop. 2 escolio: "Nadie hasta el momento ha establecido los límites a los poderes del cuerpo, es decir, a nadie se le ha enseñado por experiencia lo que el cuerpo puede lograr".

115 Sobre esto, ver *Spinoza: l'expérience et l'éternité* de Pierre-François Moreau (París: PUF, 1994), p. 379 ff; Matheron, *Individu et communauté*, pp. 83–85; Balibar, *La crainte des masses*, p. 87 y siguientes; y al mismo Negri cuando, un poco desalentado, observa, respecto al libro IV, cómo "podemos sentir el peso de las casuísticas morales del siglo diecisiete" (*L'anomalie sauvage*, p. 262).

creer. Es en este sentido (entre otros) que a Spinoza se le puede acercar a Nietzsche:

El filósofo se apropia de las virtudes ascéticas –humildad, pobreza, castidad– y las hace servir fines completamente propios, fines extraordinarios que no son para nada muy ascéticos, de hecho. Les vuelve la expresión de su singularidad... Humildad, pobreza, castidad son su (del filósofo) modo de ser un *grand vivant*, de hacer de su propio cuerpo un templo, para una causa que es demasiado orgullosa, demasiado rica, demasiado sensual.¹¹⁶

“Proletarios del mundo, ¡buscad en las profundidades de vuestros propios seres!” El punto de llegada en la interpretación marxista, el punto de partida en la interpretación filosófica y libertaria, el individuo humano y sus pasiones ocupan más de una posición disputada por las distintas lecturas de Spinoza.¹¹⁷

A esta diferencia de lugar corresponden otras oposiciones que se apoyan primero que nada en la naturaleza de esta

116 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, pp. 10–11.

117 Sin entrar en un análisis detallado, señalemos solamente que a la lectura cuasi–cronológica de Negri, que transforma, como se vio, el pensamiento de Spinoza en una especie de larga gestación del ser, se le opone, doblemente, la lectura de Deleuze, que, mientras toma en cuenta las rupturas y los eventos en la vida y el pensamiento de Spinoza, muestra cómo la *Ética* debe inicialmente ser leída de manera vertical (a manera de mesetas, proposiciones, escolios, el quinto libro "coextensivo" con todos los demás), y especialmente cómo la importancia de las nociones comunes demanda una lectura inversa de la *Ética*, comenzando por un "experimentar" inmediato, un "arte" de "organizar buenos encuentros". Ver Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, capítulo 5; Deleuze *Spinoza et le probleme de l'expression*, capítulo 17; y "Spinoza et les trois 'éthiques'" en *Critique et Clinique* (París: Éditions de Minuit, 1993). En el análisis de Negri, las "nociones comunes" sólo juegan un rol extremadamente marginal, constituyendo meramente una "posibilidad lógica", un instrumento de "comunicación lógica", una "solución puramente formal". Ver Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 183–184 y 258.

individualidad y en la orientación en el tiempo del proceso de transformación en el que está involucrada.

Primero, la orientación en el tiempo. Si el Spinoza político procede en dos tiempos definitivamente distintos, desde el panteísmo inicial al individuo, luego desde el individuo a la multitud, estos dos movimientos obran en la misma dirección, de modo que el tiempo de las cosas viene a coincidir con el tiempo del pensamiento, desde el pasado hacia el futuro, desde el comienzo hacia el final, desde el origen naturalista y metafísico del ser hacia su constitución política, “desde naturaleza hacia segunda naturaleza, desde la física hacia la acción humana”, desde el fundamento infinito de las cosas y de los signos (esta “complexión oscura” de la existencia de la que habla Negri) hacia el estrecho y cerrado campo de los deseos humanos, hacia el campo de batalla de la política, donde, en un *cri du coeur*, Negri sueña con un día ver al “infinito” finalmente sometido a la “organización”.¹¹⁸

La dirección tomada por el Spinoza filosófico y libertario es de una naturaleza radicalmente distinta. Extraño a una concepción lineal del tiempo, en la cual Macherey no tiene problemas en reconocer, a pesar de las negaciones de Negri, la visión profundamente hegeliana del marxismo,¹¹⁹ establece un tiempo muy distinto para operar, múltiple y cualitativo, que se debe a la duración de las cosas, “a la realidad de las cosas perdurables” de

118 Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 339, 156 y 335: "La emancipación es por ende la organización de lo infinito... La distopía es la forma específica de la organización de lo infinito".

119 Macherey, *Avec Spinoza*, p. 246.

las que habla B. Rousset,¹²⁰ y a las relaciones de composición, recombinación, y descomposición que incrementan, disminuyen, o destruyen el poder de actuar de estas cosas existentes.¹²¹ Si fuese necesario, a cualquier precio, para poder compararlos, traducir la duración del Spinoza libertario al registro temporal del Spinoza político, sería necesario hablar de un *a posteriori* y un *a priori*. Mientras el Spinoza político procede de *a priori* a *a posteriori*, desde el fundamento de las cosas a los individuos, luego de los individuos a la multitud, podría decirse que el otro Spinoza opera de *a posteriori* a *a priori*, de individuos tal como existen en el presente hacia lo que les constituye como individuos, del campo cerrado de las pasiones políticas al oscuro e infinito fundamento de las realidades que éstas enmascaran, de lo dado inmediato hacia el infinito del cual resulta una composición finita y por ende una expresión singular de una otredad infinita.

El Spinoza filosófico y libertario afirma la revolución no menos que su hermano-enemigo político, pero para él, la revolución por venir no es *a posteriori*, en el vacío y la arbitrariedad de una constitución política la materialidad de la cual se reduciría a las pasiones de la naturaleza humana. Es *a priori*, en lo infinito de las “posibilidades”, las formas presentes de individuación de las

120 Bernard Rousset, "Le réalisme spinoziste de la durée", en *l'Espace et le Temps* (París: Vrin, 1991), pp. 176 ff; y, de igual modo, "Les implications de l'identité spinoziste", en *Spinoza: puissance et ontologie*, ed. Revault d'Allonnes y Rizk (París: Kimé, 1994).

121 "Spinoza define las continuas variaciones de la existencia mediante la duración". "La duración se dice, luego, no de las relaciones mismas, sino del modo en que las partes son subsumidas bajo esta o aquella relación". Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, pp. 57 y 110. La duración spinozista es múltiple, dado que está atada a las variaciones del poder de actuar y sufrir propio de cada cuerpo existente que es siempre él mismo la "expresión" de una "esencia singular". Ver Deleuze *Spinoza et le probleme de l'expression*, p. 209.

cuales son solamente una expresión actual, un punto de partida.¹²² Como intenta demostrar B. Rousset, contrario al vacío y la pobreza material de la imaginación política, estas posibilidades o potenciales, previas al individuo humano, el fundamento de aquello de lo que es capaz, no son ni productos irreales y erróneos de la imaginación ni meras virtualidades (en el sentido escolástico del término).¹²³ Como “tesis prácticas”, “posibilidades reales”, están “implicadas” en el “ser inexhaustible” en el que se despliega la experiencia humana.¹²⁴

Existen “por implicación” en una duración que se identifica con el “movimiento” y la “vida”, o, en el vocabulario de Deleuze, con un “plano de inmanencia o consistencia, que es siempre variable y está siendo constantemente alterado, compuesto o recompuesto, por individuos y colectividades”.¹²⁵

Si la posibilidad spinozista puede entonces ser pensada previo al momento presente, y si el futuro spinozista puede ser pensado en el pasado, esto es absurdo o paradójico sólo en el registro del tiempo lineal o dialéctico (tan extraño a Spinoza). En la interpretación libertaria de la duración spinozista, pasado y futuro, el *a priori* y el *a posteriori*, se funden en un presente prematuro en el que todo es dado, en el que la duración depende de la multiplicidad de las cosas, virtuales y formales, en el que, contrario al significado escolástico de estos términos, lo virtual no es menos real que lo formal, el poder no menos real

122 Sobre el conceto de lo "posible" en Spinoza, ver Rousset, "Les implications", p. 12 (ver nota 110)

123 Sobre la crítica spinozista de lo "posible" escolástico, ver Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 89 y *Spinoza et le probleme de l'expression* p. 194.

124 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, pp. 19 y 14.

125 Rousset, "Le réalisme", p. 177; Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 171.

que el acto.¹²⁶ Es en este sentido que el “fundamento” spinozista y las “profundidades” libertarias de las que hablan Arshinov y Proudhon, son muy precisamente una superficie, un ya-ahí [*déjà-la*], un presente, paciente e impaciente, en el que todo es siempre ahí posible, un presente en el que “todo es posible”. Es también en este sentido, del lado de o paralelo al pensamiento libertario mismo, que Spinoza puede relacionarse con el mismísimo leibniziano G. Tarde, para quien es apropiado rechazar considerar al ser o al individuo como “fundacional [*souches premieres*]”, como algún “dato absolutamente primario”, sino solamente como ciertos “emergentes” existentes en el presente desde una infinidad de otros posibles emergentes, otras “posibilidades”, luchando unas con otras por existir.¹²⁷ Es en este sentido, finalmente, más cercano a nosotros, que las concepciones de Spinoza pueden ligarse a toda una dimensión del pensamiento de G. Simondon, para quien “la individuación de los seres no agota completamente los potenciales de la individuación”, para quien “el individuo... existe como superior a sí mismo porque contiene en sí una realidad más completa que el proceso de individuación no agotó, que sigue siendo nuevo y potencial, animado por potenciales”; una realidad que G. Simondon llama “naturaleza”, es decir la “realidad de lo posible, bajo la especie de aquel *apeiron* del que Anaximandro rescata cada forma individual”.¹²⁸

126 Rousset, "Implications", p. 14: "ser realmente posible no es ser casi real, sino ser por cierto real: ser en el poder es ser en el acto".

127 Sobre esto, ver Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire* (París: Vrin, 1970, p. 154); sobre su intersección con una lectura "libertaria" de Spinoza, ver Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, pp. 124 y 110.

128 Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective* (París: Aubier, 1989), pp. 215, 194 y 196.

Ni siquiera sabemos de lo que es capaz un cuerpo. Balibar está en lo correcto al enfatizar, contra Negri, el aspecto en el que la concepción de individualidad humana en Spinoza no es en modo alguno comparable con un sujeto, una consciencia o una persona. Está en lo cierto al explicar por qué el objeto de la *Ética* no es el individuo (en el sentido moderno del término), sino “*la forma de la individualidad*”; está en lo cierto al afirmar, como Proudhon, que “toda individualidad humana está atrapada... en el *inter-medio* de las formas inferiores de individualidad que se componen en ella –pero no para todas las que se disuelven en ella– y de las formas superiores de individualidad en las que puede ingresar.”¹²⁹

Pero Balibar se equivocaba al reducir este inmenso juego de la composición de individuos posibles al estrecho campo pasional y afectivo de las relaciones interhumanas (la teoría de las pasiones), al confiarle, no sin cierta inexactitud, el cuidado de constituir subjetividad humana en un modo transversal, creyendo así asegurar, mejor que Negri, la transición desde la multitud a la política.¹³⁰

129 Balibar, *La crainte des masses*, p. 87 ff; y Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 166: "Todo lector de Spinoza sabe que para él los cuerpos y las mentes no son sustancias ni sujetos, sino modos".

130 Balibar posee el arte de resolver dificultades afirmando e incluyendo serenamente dos cosas contradictorias en el mismo concepto, a la usanza de su maestro Lenin. Habla, por ejemplo, sin pestañear, de "obediencia/no-obediencia" o de el "estado/no-estado" (*La crainte des masses*, p. 63); es cierto que en su tiempo una famosa reseña anarquista, *Noir et Rouge*, había terminado, de manera muy similar pero con la excusa de una auténtica desesperación teórica, por hablar del "grupo no- grupo". En lo que nos concierne aquí, Balibar se satisface de observar cómo "En realidad, sin que la idea de individualidad (es decir, de la estabilidad de un compuesto) desaparezca, sin la cual no habría ni deseo ni fuerza (*conatus*), es el proceso mismo, la red afectiva que traspasa a cada individuo, lo que pronto se convierte en el verdadero 'objeto' (o el verdadero 'sujeto')" (p. 89). La inhabilidad de Balibar de hacer que la "individualidad" desaparezca (pero sin explicar por qué) es

Dado que están capturadas no en el inter-medio [*entre-deux*] sino en el inter-mil-medios [*entre-mille*] de todas las demás relaciones e individuos que comprenden la naturaleza humana, las pasiones humanas no son más “un reino dentro de un reino” que las individualidades a las que éstas afectan.¹³¹

Dado que se asumen en medio de las formas inferiores de individualidad que se componen en ellos y las formas superiores de individualidad a las que pueden ingresar, los diversos individuos humanos son ellos mismos sólo una modalidad de las infinitas formas de individuos que, en distintos grados y a través de acuerdos sucesivos, componen el mundo existente.¹³²

“Es por eso que Spinoza nos llama en el modo en que lo hace: no sabes de antemano lo que un cuerpo o un alma puede hacer, en un encuentro dado, un arreglo dado, una combinación dada”.¹³³

En el prólogo que ofreció a la traducción francesa del libro de Negri, Deleuze resume así su propio modo de leer y entender a Spinoza y, de cierta manera, tomando en cuenta las

suficiente para demostrar cómo el estrecho, cerrado campo de la red afectiva es incapaz de dar cuenta de la realidad ("en realidad") y del modo en que la existencia humana es en esta realidad y puede transformarla.

131 Ver *Ética* III, prefacio IV, prop. 4: "Es imposible, que el hombre no sea parte de la Naturaleza, o que fuera a ser capaz de no pasar por cambio alguno, salvo aquel que pueda ser entendido mediante su naturaleza solamente como su causa adecuada".

132 *Ética* II, m. 13, escolio. Sobre la idea de "acuerdo", ver Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 47.

133 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 168. Sobre las implicaciones concretas de dicha concepción de las cosas, cf. el eslogan de Mayo del 68, "¡la policía está con nosotros!" o el experimento que cualquiera podría hacer en cuanto a qué "se vuelve" un anarquista al que se le da o acepta la insignia de un servicio de algún orden (ni hablar de una Kalashnikov).

circunstancias, su propio modo de concebir la política de Spinoza:

Los cuerpos (y las almas) son fuerzas. Como tales no se definen solamente por sus fortuitos encuentros y colisiones (estado de crisis). Se definen por relaciones entre un número infinito de partes que componen a cada cuerpo y que ya lo caracterizan como una 'multitud'. Hay por lo tanto *procesos* de composición y descomposición de cuerpos, dependiendo de si sus relaciones características les sientan o no. Dos o varios cuerpos formarán un todo, en otras palabras, otro cuerpo, si componen sus respectivas relaciones en circunstancias concretas. Y es el más alto ejercicio de la imaginación, el punto en que inspira a la comprensión, que los cuerpos (y almas) se encuentren de acuerdo a relaciones componibles.¹³⁴

Es indudablemente en este texto, sereno y abstraído y sin embargo tan proudhoniano en su forma y contenido, que el encuentro entre una lectura filosófica y libertaria de Spinoza y el pensamiento anarquista mismo aparece con más claridad; de tres maneras:

(1) Primero, en conexión con la multitud. Sin duda las comillas que emplea Deleuze sirven para marcar cierta distancia, para decir que se trata de una noción específica del autor al que prefacia y que esta palabra no está entre los conceptos principales de Spinoza.¹³⁵ Pero sirven también para mostrar

134 Negri, *L'anomalie sauvage*, p. 11.

135 Como lo nota Balibar, el concepto de multitud está completamente ausente en la *Ética*, presente en el *Tratado Teológico–Político* pero generalmente en un modo peyorativo; y es sólo en el *Tratado Político* que adquiere una significancia política

cómo, empleando la palabra multitud y reintroduciéndola en el corazón de la filosofía de Spinoza, Deleuze transforma su significancia política inicial completamente. Si, para Proudhon, el individuo es un grupo, un compuesto de fuerzas o poderes que difiere de todos los demás compuestos (minerales, plantas y animales) sólo en grado, el Spinoza de Deleuze no dice lo contrario.¹³⁶ Con Proudhon y contra Negri, la multitud deja de ser el horizonte hipotético e imperceptible de una revolución por venir; está ya ahí, a mano, en nosotros y alrededor nuestro. La multitud ya no es la síntesis final y unificante de todas las individualidades humanas conducidas por sólo un alma, del lado de lo infinitamente grande (la "constitución del ser"); es ralentizada en una infinidad de multitudes, dentro de una infinidad de cuerpos y corazones, del lado de una infinidad de cosas infinitamente pequeñas.¹³⁷ Mejor aún, dado que es

definitivamente marcada. Ver Balibar, *La crainte des masses*, pp. 67 ff.

136 Ver anterior.

137 Sobre el carácter cuantitativo (y no-numérico) de la composición de un modo, sobre la idea de una infinidad de conjuntos infinitos y, peor (Deleuze, como Spinoza, estando siempre listo para empeorar su caso en el campo de batalla de las matemáticas aplicadas), la idea de "una infinidad que... puede ser más o menos grande" (de acuerdo al poder de los modos), ver Deleuze, *Spinoza et le probleme de l'expression*, p. 183 ff. La acotación de Deleuze podría llevarle a uno a pensar que la "multitud" caracteriza sólo al "cuerpo" y no al alma, al que Deleuze introduce solamente entre paréntesis (y sólo dos veces). Sin embargo, para Deleuze, la multiplicidad o multitud misma de "elementos", externos unos a otros, tiene su contraparte en el alma, en tanto la "extensión" no es un privilegio de lo extendido y en tanto el pensamiento mismo tiene "partes morales extensivas, ideas que corresponden a los cuerpos más simples". Deleuze, *Spinoza et le probleme de l'expression*, p. 174. Sobre esto, ver también Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz, l'idée d'animisme universel* (París: Vrin, 1992), p. 67 ff. Este problema de la relación entre cuerpo y alma (la problemática del siglo diecisiete) me permite indicar que estoy completamente dispuesto a exponerme, en todo este texto, al reproche de "naturalizar" a Spinoza y por ende de naturalizar la lectura libertaria de este filósofo. Sin duda el materialismo radical del anarquismo (en particular en Bakunin) también me autoriza a hacerlo, y el contexto actual hace necesaria esta insistencia. No obstante, sin demostrarlo aquí, me gustaría decir que esta "naturalización" (tal vez extrema y perturbadora para algunos), contrario a las apariencias, deja bastante cabida para la

interior a cada cuerpo y cada alma, por ende con todos los cuerpos y todas las almas, la multitud deja de estar atada a realidades solamente humanas, a la individualidad humana y la estrechez de sus pasiones. Interior a cualquier cosa, abraza la totalidad de los cuerpos y almas, la totalidad de individualidades, ya sean humanas o no-humanas.

(2) Segundo, fuerza. “Los cuerpos (y las almas) son fuerzas”, nos dice Deleuze, y es “como tales” (a) que mediante la relación entre una infinidad de partes son definidos como multitud; (b) que son captados (alma y cuerpo) en unos “procesos de composición y descomposición... dependiendo de si sus relaciones características les sientan o no”.

En resumen, esta fuerza que Proudhon demanda a Spinoza, la que él mismo identifica con el resultado de un compuesto, y que, para Negri, es transformada en una entidad abstracta y general (el “poder del ser”), Deleuze la reinscribe en el centro de los análisis de Spinoza, en cada cuerpo (y en cada alma) y en el sentido más material posible (físico, químico, biológico).

Gracias a la fuerza y la multitud, el Spinoza de Deleuze reúne lo que la interpretación política de Spinoza se había esmerado en separar, naturaleza y segunda naturaleza (Negri), lo humano y lo no-humano (Matheron):¹³⁸ “Una Naturaleza para todos los cuerpos, una Naturaleza para todos los individuos, una

"consciencia", el "pensamiento", y, por supuesto, la "razón".

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

Naturaleza que es en sí un individuo variando en infinitas maneras”.¹³⁹

Nuevamente, como dice Deleuze, el “plano de la Naturaleza... no hace distinción alguna entre cosas que deban llamarse naturales y cosas que deban llamarse artificiales”.¹⁴⁰

Plano de inmanencia y unidad de composición,¹⁴¹ o, en el vocabulario de Bakunin esta vez, la “combinación universal... de la infinidad de acciones y reacciones particulares que todas las cosas con existencia real constantemente ejercen las unas sobre las otras”,¹⁴² los procesos de composición y descomposición de cuerpos y almas, corresponden todos a un modelo físico-químico, sean humanos o no.¹⁴³ Aún las nociones comunes que, comenzando por lo que es más universal, ordenan la arquitectura y desarrollo racional y geométrico de la *Ética*, son también, en su construcción, no sólo una “matemática de lo real o lo concreto”, sino específicamente “Ideas físico-químicas o biológicas en vez de geométricas”.¹⁴⁴ Y la ética misma, esta especificidad del poder humano, es también, en sus orígenes y en sus aplicaciones, una “prueba” de tipo físico-químico.¹⁴⁵

139 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 164.

140 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 167.

141 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, esp. p. 155.

142 Bakunin, *Oeuvres complètes*, VIII, p. 201 (ver nota 3).

143 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 58. Sobre esta idea no—metafórica de “modelo”, un pensamiento más cercano a aquel de modo o modalidad, cf. *Spinoza et le probleme de l'expression*, p. 236.

144 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, pp. 129 y 156.

145 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 58.

(3) Finalmente, libertad. Reducidas a aquello que existe, al *a priori* de las posibilidades, las diversas formas de individualidades que pueden cubrir la existencia humana pueden bien abrazar la infinita totalidad de determinaciones materiales, ser materiales de punta a cabo. Contrario a las apariencias y a los idealistas *a priori* de pensamiento dualista, no se reducen de ningún modo a fuerzas naturales, a lo no-humano (ni siquiera a lo inhumano). Muy por el contrario, es gracias a este persistente retorno a aquello que funda y constituye su existencia, a la infinitud material de posibilidades, que el hombre puede clamar alcanzar un mundo de libertad, en un mundo humano, un mundo para sí, un mundo donde, dejando de estar separado de su fuerza, finalmente se vuelve amo de su poder de actuar. Como escribe Deleuze, “Lo que define la libertad es un 'interior' y un 'sí mismo' determinado por la necesidad... el hombre, el más poderoso de los modos finitos, es libre cuando entra en posesión de su poder de actuar”.¹⁴⁶ Poder, libertad, poder de actuar, interior, “sí mismo”: incluso si las referencias teóricas son distintas, encontramos así el vocabulario y las perspectivas de Proudhon: “Si el hombre piensa por sí mismo, si produce sus ideas como derecho suyo, es libre”.¹⁴⁷

Tal es la finalidad para Proudhon como también para el Spinoza de Deleuze, el Spinoza del conocimiento a través de nociones comunes.¹⁴⁸ Y la pregunta que esta finalidad común implica es también la misma: ¿cómo pensar por sí mismo?

146 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 114.

147 Proudhon, *Justice*, III, p. 71.

148 Sobre esto, ver Deleuze, *Critique et Clinique*, p. 180 y siguientes.

¿Cómo producir las ideas de uno y el derecho de uno?¹⁴⁹ Para el Spinoza de Deleuze, se requieren signos y experiencia: signos o ideas como “oscuros precursores” de las nociones comunes;¹⁵⁰ experiencia o experimentación como condición previa para cualquier pensamiento, para cualquier reapropiación de poder, y por ende para cualquier libertad.¹⁵¹ Para Proudhon, se necesita signos y acción: signos o ideas que ciertamente son *a priori* no ciertas y fuente de esclavitud, pero origen de lo que puede hallarse y de lo que, de vuelta a aquello que los produce (actos, hechos, pensamiento instintivo), puede hacer posible para el hombre liberarse y pensar por sí mismo;¹⁵² acción como condición de los signos y el pensamiento, como fundamento del poder y la libertad.¹⁵³ En ambos casos el proceso es el mismo: comenzar con signos como una condición inmediata y arribar a un pensamiento que es libre y por sí mismo [*par soi-meme*] (o, para Deleuze, en sí [*en soi*]), pero hacerlo para volver de una vez a la fuente de todo pensamiento y toda libertad: experimentación para Spinoza, acción para Proudhon y para, tras él, las principales corrientes del movimiento libertario.

Es cierto que Proudhon (en *De la Justice* al menos) tiende a

149 Sobre el vínculo, en Spinoza, entre "derechos", "ética" y el modelo físico y "biológico" utilizado para pensarlos, ver Deleuze, *Spinoza et le probleme de l'expression*, p. 236.

150 "Al más profundo nivel de la oscura mezcla de cuerpos", el lugar de un "combate entre servidumbres y emancipaciones". Deleuze, *Critique et Clinique*, p. 182.

151 Ver Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, pp. 169 y 161: "Las nociones comunes como un Arte, el arte de la Ética misma: organizar buenos encuentros, componer relaciones reales, formar poderes, experimentar".

152 Proudhon, *Justice*, III, pp. 69, 71–73.

153 "¿Qué podemos esperar del hombre...? – Sólo una cosa, actos"; "la reflexión, y en consecuencia la idea, nace en el hombre desde la acción, no la acción desde la reflexión", Proudhon, *Justice*, III, pp. 72 y 71.

ligar esta acción exclusivamente al trabajo, “uno e idéntico en su plano [e] infinito en sus aplicaciones, como la creación misma”,¹⁵⁴ mientras que para el Spinoza de Deleuze el “plano” de la experiencia humana, el “plano de la inmanencia o consistencia, que es siempre variable”, es “la Naturaleza” como un todo. Sin embargo, en estas dos aproximaciones, por distintas que puedan de otro modo ser, se trata de: 1) localizar esta experiencia o esta acción humana en un plano infinito de composición, mediante relaciones que Spinoza denomina nociones comunes (pensamientos en un modelo físico-químico y biológico) y que Proudhon llama elementos de conocimiento o elementos de trabajo (pensamiento en un modelo físico-matemático en vez);¹⁵⁵ 2) devolver estos experimentos o estos actos de composición a las formas de interioridad, cada vez más amplias y más complejas, que constituyen a los compuestos humanos; para el Spinoza de Deleuze, mediante selección, selección de los “cuerpos que concuerdan con el nuestro y nos dan dicha, es decir, que incrementan nuestro poder”;¹⁵⁶ para Proudhon, mediante la interiorización de las relaciones de trabajo, una interiorización que data de tiempos

154 Proudhon, *Justice*, III, p. 89.

155 Proudhon, *Justice*, III, pp. 79 y 73. *De la Justice* se construye en torno al concepto de “equilibrio”, y es desde este punto de vista que las “relaciones” y “acuerdos” propios del trabajo y la industria se piensan en términos de “igualación”, “igualdad”, “acuerdo”, etc. Pero el concepto proudhoniano de “composición”, tan importante además para pensar las diversas formas de individualidades, surge, como en el de Spinoza o Deleuze, de un modelo “químico” que le permite aparte a Proudhon, junto con otros modelos conceptuales, apartarse del “plano” único del trabajo, como lo indica un pasaje en *De la création de l'ordre* sobre el concepto de “composición”: “Así el trabajo, una manifestación de la inteligencia y actividad humana, sigue las leyes del pensamiento y la naturaleza; no se divide, si me atrevo a emplear este lenguaje químico, en sus partes integrales, se duplica en sus especies constituyentes”. Pierre Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité* (París: Riviere, 1927), p. 329.

156 Deleuze, *Critique et Clinique*, p. 179.

inmemoriales (en el origen de la humanidad como también en cuanto a cada individuo) pero que es continuamente repetido, extendiéndose para cubrir el plano infinito de composición de la industria humana.¹⁵⁷

Un cuerpo y un alma entre otros cuerpos y almas, pero “el más poderoso de los modos finitos”, y “libre cuando entra en posesión de su poder de actuar”, el hombre tiene así la capacidad de experimentar, de aprender a saber qué es bueno y malo para su poder de actuar, para su libertad.¹⁵⁸ Y es a través de esta experimentación con las relaciones que concuerdan con él, al interior y al exterior de lo que le constituye, con rechazos y aprobaciones, con sí y no, con asociaciones que son siempre revocables, que puede extender estas relaciones a formas de asociación cada vez más vastas, disponiendo de un poder siempre más “intenso”, ya no interesado en instrumentalizaciones o apropiaciones, sino en sociabilidades y comunidades.¹⁵⁹

En contraste con la ciudad política con la que sueña Negri, la emancipación filosófica y libertaria que puede leerse en Spinoza deja entonces de estar fundada en el miedo o la angustia, la recompensa y el castigo. Como quisieron Proudhon y Bakunin, deja de depender del Estado, de confiar al Estado “[tomar] el lugar de la razón para quienes no tienen”, es decir, para la mayoría, para los esclavos.¹⁶⁰ Renunciando a toda coerción externa, aún cuando ésta se llame a sí ilustrada, puede emerger

157 Proudhon, *De la Justice*, II, pp. 15, 79 y 127.

158 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 144.

159 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 169.

160 Deleuze, *Spinoza et le probleme de l'expression*, pp. 245–247.

la emancipación desde “relaciones que directa y naturalmente se combinan”, desde “poderes o derechos que son naturalmente aditivos”¹⁶¹. Puede clamar emerger directamente desde individuos y colectividades (que son ellas mismas colectividades de individuos), desde su capacidad de transformar, componer, y recomponer *ad infinitum* el “plano de inmanencia o consistencia, que es siempre variable”, de aquello que existe.¹⁶²

Université de Saint-Étienne, Lyon

161 Deleuze, *Spinoza et le probleme de l'expression*, p. 244.

162 Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, p. 171.



ENTREVISTA CON DANIEL COLSON SOBRE LA ACTUALIDAD DEL ANARQUISMO

“El anarquismo es extremadamente realista”

Daniel Colson, filósofo e historiador del anarquismo

Amador Fernández-Savater

Entrevista publicada en ELDIARIO.ES, 7 de octubre de 2016

Entre las tradiciones históricas revolucionarias, es difícil encontrar una más repleta de tesoros que el anarquismo. Las diferentes versiones del marxismo-leninismo (maoísmo,

trotskismo), son hoy prácticamente “lenguas muertas”, es decir, “lenguas que no son ya la lengua materna de ningún individuo, ni la lengua de uso en ninguna comunidad natural de hablantes”. Y si algún autor de esa corriente aún nos hace pensar hoy, como es el caso de Gramsci, es por haber tenido que inventar en su día un nuevo lenguaje (en lugar del vocabulario marxista clásico) para esquivar la censura.

Por el contrario, el anarquismo resuena intensamente con los movimientos políticos más recientes como las plazas del 2011: autoorganización, rechazo de la delegación, disgusto hacia las intrigas de palacio, atención sensible hacia todas las relaciones vitales, carácter afirmativo y no sólo reactivo, lógica no frontal o simétrica del antagonismo, etc. Y sin embargo, ese vínculo es más implícito e inconsciente que explícito. ¿Por qué? Porque hay dragones. Dragones guardianes que, hechizados por el brillo del tesoro, lo custodian de tal modo que lo sofocan y esterilizan. Encierran el anarquismo en siglas, fechas y héroes, fetichizan la memoria, construyen identidades-fortaleza, desconfían de lo nuevo.

Se vuelven necesarios, pues, los espíritus aventureros que se atreven a burlar la vigilancia de los dragones para liberar y compartir los tesoros retenidos.

Los “traductores” que devuelven la vida al anarquismo y el anarquismo a la vida, están activando una memoria no nostálgica, sino inspiradora para el presente. Como por ejemplo Tomás Ibáñez, Christian Ferrer o el filósofo e historiador francés Daniel Colson.

En esta entrevista concedida a la revista francesa *Ballast*, Daniel Colson comparte algunos de los preciosos tesoros que ha encontrado en sus incursiones: el anarquismo como ontología y no como utopía o ideal, la visión del Estado como “resultante” de las relaciones de poder micro, el antiautoritarismo existencial como rasgo libertario, la ética anarquista como lógica de los comportamientos y los afectos, la revolución social más allá de la revolución política, el sentido de la multiplicidad, etc.

Tesoros para disfrutar y compartir, para activar en la vida y en las luchas, una vez liberados de los dragones guardianes de la ortodoxia.

Propones la idea de que el anarquismo no sería un modo de vivir, ni un estado de ánimo, sino una verdadera ontología. ¿Qué quieres decir con esto?

Hablar de ontología es hablar de lo que es, de lo que hay, de las cosas, de los hechos. Al contrario de lo que se piensa a menudo (algunos libertarios también lo hacen), el anarquismo no es un ideal o una utopía, ni tampoco una de esas ideas bellas pero irrealizables. El anarquismo es extremadamente realista. Habla de las cosas tal y como son: el caos, los accidentes, la vida y la muerte, la alegría, pero también la tristeza y el sufrimiento, las relaciones de fuerza y de poder, el azar y la necesidad, tanto de la existencia humana como del mundo y el universo que son los nuestros. En dos palabras, la "anarquía" de lo que es. El idealismo y la utopía no están del lado del anarquismo, sino del lado de las "leyes", de las "religiones", de los "Estados" y de los

sistemas (incluso científicos) que pretenden poner orden y dar sentido al caos, doblegarlo a su lógica particular, a costa de muchos sufrimientos, violencias y obligaciones. El orden se dice a sí mismo realista, pero su realidad no es otra que la de la dominación.

¿Podrías hablarnos de esto a través de un ejemplo?

Sí, formo parte desde hace muchos años de una librería asociativa libertaria, La Gryffe. Como todas las asociaciones - esos "seres colectivos", que diría Proudhon-, La Gryffe ha vivido (y vive) numerosos conflictos a lo largo de su dilatada historia: una multitud de pequeñas tensiones localizadas en el día a día; pero también conflictos generales (o de conjunto) más o menos dramáticos, bajo la forma de crisis periódicas en torno a la orientación y el funcionamiento de la librería o a la apropiación de la "fuerza colectiva" (Proudhon) que "resulta" de cualquier cooperación, grupo o asociación.

Esas tensiones y crisis han provocado a menudo un profundo desánimo entre los miembros de La Gryffe y entre quienes la observan desde fuera. ¿Cómo? ¿Incluso un proyecto libertario como La Gryffe no logra evitar las fricciones, los líderes y las luchas por el "poder"? ¿Qué pasaría entonces en un marco más amplio? ¿Cómo puede creerse en el proyecto anarquista si ya sus más mínimas manifestaciones y tentativas no consiguen funcionar sin complicaciones, divisiones, renunciaciones, impotencias y choques (incluso a veces violentos, como lo demuestra la historia del anarquismo español)?

Por supuesto, hay razones evidentes en este mundo para estar desanimado. Pero desde un punto de vista libertario, no son de este tipo. No tienen que ver con la debilidad de una utopía o ideal que se estrellaría contra la dura realidad de un mundo en el que actuar como un ángel conduce muy a menudo a comportarse como una bestia. Lejos de sorprenderse o desanimarse, los anarquistas deberían advertir que las tensiones, los conflictos, las pasiones, las rivalidades y las violencias que se pueden constatar por todas partes son justamente la prueba más concluyente de la ontología que ellos defienden: la anarquía de lo que es, la anarquía de lo que hay. Bajo la fachada de las religiones y los Estados, de la cortesía y de las apariencias, siempre espera una nueva crisis, una nueva explosión, una nueva demostración del carácter anarquista e indomable de la realidad.

El desánimo de los libertarios no tiene que ver con el diagnóstico de la realidad, sino con la dificultad para deshacerse del peso de las representaciones idealistas, con la transformación reiterada del realismo anarquista en unos principios abstractos e ideológicos comparables a los de todas las demás ideologías y religiones, morales o estatales. Una vez convertido en programa e ideal, los anarquistas se esfuerzan, como nuevos Sísifos, en aplicar el proyecto anarquista a la realidad, pero es en vano. Ni siquiera disponen del poder de las instituciones autoritarias y jerárquicas que podrían darle a su proyecto, como ocurre en los demás casos, ciertas apariencias de realidad.

¿Dónde y cómo nace la concepción anarquista de la realidad? ¿Y en tu caso personal?

El punto de partida de la concepción anarquista del mundo no radica en la filosofía o en "la cabeza" de algunos pensadores como Proudhon o Bakunin. Bakunin "se vuelve anarquista" tardíamente, bajo el efecto de los acontecimientos, de su encuentro sensible y concreto con los obreros relojeros del Jura en Suiza. El pensamiento de Proudhon, muy marcado al comienzo de su vida por la experiencia profesional en una imprenta, se debe principalmente a los acontecimientos de 1848, que transformaron profundamente, quizá no tanto a la persona que era, pero sí lo que pensaba y no dejó ya nunca de pensar.

En mi caso (mucho más modesto, evidentemente), tampoco empecé por la filosofía, sino también por unos acontecimientos (los de Mayo del 68 en este caso) que cambiaron mi vida, pero también por una serie de investigaciones históricas profundas sobre el movimiento obrero. Es decir, yo me hice interiormente anarquista en el fuego de los acontecimientos de Mayo, pero fue el contacto con la historia obrera lo que me hizo entender la amplitud y la profundidad del proyecto libertario, su manera de relacionarse con las cosas y con la vida más inmediata y material, así como la radicalidad de la revolución que este proyecto implica.

En el vocabulario de la filosofía contemporánea, se podría decir que el anarquismo constituye un horizonte de pensamiento o, de manera más amplia, un "plano de consistencia" (Deleuze). Algo "prende", algo "cuaja" y va

asociando numerosas entidades diferentes al mismo tiempo que las hace proliferar: prácticas, teorías, técnicas, expresiones, temperamentos, personalidades, modos de ser, conceptos, gestos, ideas, estéticas, etc.

Proudhon propone un concepto especial para pensar este "cuajar" de hechos y fuerzas diferentes: es el concepto de "homología" (que por cierto usa también Spinoza cuando explica, *grosso modo*, que hay más puntos comunes entre un caballo de labranza y un buey que entre un caballo de labranza y un caballo de carreras).

Así es como se han asociado (para mí) realidades tan diferentes como la historia del movimiento obrero y El Anti-Edipo de Deleuze y Guattari, entre ellas y a la vez con todo un mundo de hermanos, hermanas y primos, a veces muy lejanos: Spinoza, Leibniz, Simondon, Gabriel Tarde y muchos otros más.

Y así creo que puede entenderse el concepto de "anarquía positiva" de Proudhon: un "prender", un "cuajar" de cuerpos y sentidos, no como se solidifica el hormigón (esa es la manera del fascismo religioso y el integrismo islámico), sino más bien en el sentido de una improvisación de jazz: modos de asociación de entidades radicalmente dispares y singulares que recomponen el mundo sin dejar nunca de ser diferentes, de tener una realidad, un modo de ser y un punto de vista radicalmente irreductibles a todos los demás. Los "haces de autonomía" (Proudhon), las "libres asociaciones de fuerzas libres" (Bakunin) o la "unión libre [...] de los únicos" (Stirner y Landauer) son modos de asociación que implican la autonomía absoluta de las fuerzas asociadas.

Hablabas de "anarquía positiva". ¿Tiene esta noción de Proudhon un eco en tus libros, en tu insistencia sobre el carácter nocivo del resentimiento y de la negatividad como motores políticos, tan presentes sin embargo en los ámbitos contestatarios? En el fondo, ¿cómo luchar sin odio?

No había pensando en el sentido que le das a la palabra "positiva" en la fórmula de Proudhon. Me parece que esta palabra le servía sobre todo para distinguir entre una especie de anarquía primera, en el sentido tradicional y negativo de "anarquía", de caos, y un segundo sentido, la auto-organización en el seno de ese caos, la auto-organización de ese mismo caos, mediante todo un proceso de selección de fuerzas, de disposiciones, en oposición y en equilibrio, etc. Pero, tenga que ver o no con Proudhon, tu pregunta sigue vigente y válida.

El anarquismo, estrechamente vinculado en su nacimiento a la violencia de la lucha de clases de los inicios del capitalismo industrial, no se libró de los efectos de odio, de resentimiento y de venganza que inducía dicha violencia. Pero no es el odio y el resentimiento lo que llama más la atención cuando se estudia la historia del anarquismo, especialmente de ese anarquismo obrero que fue su cuna y su horizonte.

Si uno examina la organización de los "Caballeros del trabajo" o el contenido de los discursos de los líderes de los movimientos obreros que recriminan a su público la actitud de esclavos o de ovejas, es que el anarquismo obrero nace y se afirma, no como un movimiento de víctimas, sino de "maîtres" [amos y señores,

pero también maestros y maestros artesanos], en el sentido que Nietzsche da a esa palabra.

El "amo" anarquista y el "amo" nietzscheano comparten la característica decisiva de no tener ni necesitar esclavos (tanto Nietzsche como Proudhon son críticos de Hegel y de su dialéctica del amo y del esclavo). Los "amos" de artes y oficios donde el anarquismo encuentra a muchos de sus militantes, los "amos" zapateros del Père Peinard que echan a los patronos a golpes de cinturón, etc. Habría mucho que decir sobre la complejidad y la ambivalencia de aquella actitud de "amos", tanto en el terreno profesional como dentro de las familias obreras, a través del modelo patriarcal que defiende vigorosamente Proudhon, donde el cinturón no sólo sirve para echar a los patronos...

Los "amos" de Nietzsche y del anarquismo son afirmativos, afirmativos en la rebelión y en las fuerzas interiores que autorizan esa rebelión, incluso cuando se trata de una rebelión tan desesperada como la de los Sonderkommandos de Birkenau o de Treblinka.

En Nietzsche y en el anarquismo encontramos la misma idea de una afirmación emancipadora que escapa a toda negatividad; una afirmación generosa que pretende arrastrarlo todo consigo, rehacerlo todo, como lo demuestra la idea de huelga general insurreccional y el "separatismo" que implica ("la comunidad en la fuga" de la que habla Gustav Landauer) y que uno encuentra en el viejo anarquismo obrero, pero también en muchos movimientos contemporáneos (puede leerse en este sentido *A nuestros amigos*, el último libro del Comité Invisible).

Creo que estás de acuerdo con el análisis que hace Foucault del poder, ¿nos puedes decir algo más al respecto?

Para Foucault, el "poder" está en todas partes: es una multitud infinita de pequeños poderes o de pequeñas relaciones de poder que se encadenan, producen y sostienen entidades más amplias (las "resultantes" de que hablan Proudhon, Bakunin, Reclus...): los Estados, las Iglesias, las leyes religiosas, el capital, Dios. Todas las micro-relaciones de poder parecen emanar de estas entidades, pero en realidad son su causa y su sostén.

Se puede lamentar que Foucault no haya tomado más en cuenta el pensamiento libertario. Pero también es lamentable el hecho de que el pensamiento libertario haya podido, no tanto en sus prácticas como en las representaciones de muchas de sus organizaciones y de sus militantes más ideológicos, hipostasiar las resultantes de las relaciones de dominación: hipostasiar el Estado, el capital, las religiones como grandes enemigas (reproduciendo la creencia de que ellas son la fuente y el origen de las relaciones de poder, cuando en realidad sólo son sus resultantes y sin ellas no son nada).

El anarquismo no nació de una teoría previa y negativa del Estado y su conveniente destrucción. De forma mucho más concreta, el anarquismo nació de la práctica y de las interacciones inmediatas y minúsculas de la Primera Internacional, del modo en que Anselmo Lorenzo y Paul Robin percibieron las relaciones de Marx con sus discípulos, por

ejemplo. Son estas pequeñas interacciones, amplificadas, las que han dado sentido a una crítica más general del Estado, del Capital, de la Religión, de la Política y de los Partidos. De manera muy significativa, el movimiento libertario naciente no se definió primero como anarquista, sino como "anti-autoritario". El anarquismo nació de prácticas y percepciones anti-autoritarias (la vertiente guerrera y combativa de la palabra "libertario") y son esas prácticas y esas percepciones las que han continuado dándole cuerpo y sentido al anarquismo, al anarquismo obrero o al anarquismo actual, en sus componentes más vivas y menos ideológicas.

La suerte del anarquismo es que, como movimiento práctico y nacido de la práctica, tuvo enseguida, con Proudhon y Bakunin principalmente, una teoría homóloga a esas prácticas. Una teoría de la "fuerza colectiva" compuesta por otras fuerzas colectivas que producen "resultantes" que corren siempre el riesgo de volverse contra las mismas fuerzas que las han producido. Sé que es complicado, sobre todo para las mentes marcadas por las representaciones del orden dominante, pero me parece que quienes tienen las tripas (ese "otro cerebro") o el resorte anarquista, deberían hacer el esfuerzo de leer realmente a Bakunin, a Proudhon, a Kropotkin y a tantos otros...

¿Qué podríamos encontrar en estos viejos autores?

Por ejemplo, Proudhon proporciona una batería de conceptos extremadamente ricos y esclarecedores sobre la naturaleza de las relaciones de poder. "Fuerzas", "fuerzas colectivas", "resultantes", "componentes" y "composiciones", "absolutos", "mónadas", etc. La gran originalidad de la teoría anarquista de inspiración proudhoniana se puede resumir en tres puntos:

1. Dar cuenta, de manera concreta, de todas las potencias que nos aplastan y dominan en el campo económico (teoría del valor), político (nacimiento y sostenimiento del Estado), ideológico y simbólico (Iglesia, Dios).

2. Dar sentido a las luchas e interacciones más inmediatas y minúsculas, frente a la visibilidad cegadora de las grandes dominaciones, como los "focos" donde se libra por doquier la guerra entre dominación y emancipación.

3. Inscribir explícitamente lo que está en juego de manera global e inmediata en lo que Proudhon llama una "nueva ontología" que funda la potencia teórica, práctica y revolucionaria del anarquismo.

Criticas el "cientificismo ingenuo y cínico" del marxismo y elogias la ética del anarquismo. ¿Cuál es esa ética? ¿Que los medios, como decía Camus, son ya fines en sí mismos? ¿Que, como declaraba Malatesta, a quien dedicaste un libro, más vale una derrota que la victoria sin principios?

Me parece que habría que precisar lo que entiendo por "principios". En el anarquismo, no se trata de ideas y leyes

abstractas, codificadas y grabadas en mármol. Se trata de una determinación y de un juicio internos a cada situación, por minúscula que sea, un juicio o una evaluación inmediata, práctica y muy intuitiva, intempestiva, por ejemplo la de los milicianos españoles desertando de las columnas anarquistas en el momento mismo de su militarización.

Camus tiene razón. Para el anarquismo, solo existen "fines" y no "medios", fines inmediatos e innumerables: en dos palabras, la anarquía, la an-arkhe, no es la ausencia de principios, sino un exceso de principios primeros, de "absolutos" como decía Proudhon, que asociados y federados, son capaces por selección, confrontación, imitación, lógica y dinámica internas de reproducirse y propagarse por todas partes. El anarquismo se opone a cualquier lógica instrumental y utilitaria, objetiva y objetivante. Cada cosa es una fuerza singular que resulta de una composición de fuerzas igual de singulares, ellas mismas compuestas de otras fuerzas singulares.

Para criticar el anarquismo, hay quien habla de "deseo", de "capricho" y de "subjetividades deseantes". Pero es equivocado reducir el anarquismo a las trampas y las deformaciones del liberalismo, a la presión de consumir cada vez más objetos o mercancías de todo tipo. Para el anarquismo, los "deseos" no son los del consumo capitalista y sus individuos artificiosos, esas "unidades de codicia" de las que habla Gilles Châtelet en *Vivir y pensar como puercos*: "bolas de billar patéticas que en sus esfuerzos por diferenciarse se hunden cada vez en la mayor equivalencia". Para el anarquismo, los deseos son fuerzas materiales singulares que implican y movilizan cada vez la totalidad de lo que es, bajo cierto punto de vista, según cierta

configuración, un modo de ser opresivo o emancipador. "Deseos", "fuerzas", "voluntad de poder" (pero también "conatus", "entelequias" y otras nociones) son conceptos que afirman, cada uno a su manera, la misma realidad, la realidad material de lo que es.

Efectivamente, al científicismo del marxismo (a las "situaciones objetivas" decretadas e impuestas por el Partido), el anarquismo no le opone ninguna moral, ni unos principios morales, sino una "ética", en el sentido de Spinoza. Una ética que es ante todo una etiología, una lógica de los comportamientos y de los afectos, un sentido práctico, que proviene de las cosas, los acontecimientos y las situaciones.

Una vieja querella agita los movimientos de emancipación, en el sentido amplio de la palabra: el individuo y el colectivo. Se acusa a menudo a los anarquistas de despreciar el segundo término y a los comunistas de sacrificar el primero. ¿Cómo resuelves esa cuestión?

Históricamente, el anarquismo padeció durante mucho tiempo una corriente "individualista" muy particular y que hoy, afortunadamente, casi ha desaparecido. Se volvió inútil en la medida que el propio capitalismo impuso a todo el mundo la "individualización" de los "gustos y colores" que el individualismo "anarquista" oponía a las nuevas y viejas comunidades (Iglesias, sindicatos, oficios, naciones, familias, grupos de afinidad, etc.). Este individualismo anarquista (que siempre fue marginal y que todavía perdura aquí y allá, en el

terreno de la alimentación, de la procreación o de la sexualidad por ejemplo) tiene dos características negativas.

Acabamos de ver la primera: la inscripción del individualismo anarquista en el interior de las representaciones y las prácticas o los "deseos" del liberalismo capitalista hoy hegemónico. La segunda característica deriva de la primera pero va más allá. Es la creencia exorbitante en la existencia primera y autofundadora de un "sujeto" trascendental, dueño de sus elecciones y de sus decisiones; una creencia y un postulado extremadamente poderoso en la vida práctica (educativa, laboral, judicial...) y en el terreno de la filosofía, desde Descartes a Sartre, pasando por Kant, Husserl y muchos más.

Para los movimientos anarquistas pasados y presentes, la relación entre el individuo y el colectivo se plantea en unos términos y en un horizonte de pensamiento y acción radicalmente diferentes. La afirmación "personal", como diría Proudhon, no tiene nada de liberal y no remite a la ficción moderna de un individuo o un sujeto trascendente, que existiría por fuera de las cosas, de las situaciones y de los acontecimientos. La inmensa mayoría de los militantes revolucionarios, orgánicamente vinculados a movimientos de masas (principalmente, el sindicalismo), pueden calificarse seguramente como "personalidades fuertes" o "individualistas", pero ese individualismo y esa personalidad sólo tienen sentido y existencia dentro de los movimientos colectivos, dentro de las "subjetividades colectivas" de las que son a la vez el producto y una de sus componentes.

Un último comentario: para el anarquismo, no hay diferencias

de naturaleza entre el "individuo" y el "grupo". Como lo subraya Proudhon, "el individuo es un grupo", un "compuesto de potencias" ellas mismas compuestas de otras potencias compuestas y así hasta el infinito. El "individuo es un grupo" y todo "grupo es un individuo", una "individuación", un "ser", una "subjetividad", un "absoluto", cada vez singular y sorprendente, y sólo mediante una larga experiencia colectiva podemos captar sus fuentes y sus efectos, buenos o malos, opresivos o emancipadores.

Criticas la pertinencia de las nociones de derecha y de izquierda como "ilusiones" que sólo sirven para estafar a los ciudadanos-electores. ¿Piensas que habría que superar esa división ineficaz para comprender nuestra época, como aconsejaba Castoriadis? Hay quien te diría que es lo mismo que dice el Frente Nacional...

La distinción derecha/izquierda, así como el "ni derecha ni izquierda", son nociones políticas y politiqueras, aunque se basen y actúen en un viejo fondo imaginario que desborda los meros dispositivos políticos.

El anarquismo recusa lo político como una trampa mortal para un proyecto revolucionario que abarca la totalidad de lo que hay, que parte de esta totalidad, de todos sus componentes. A la "revolución política" (nuevo Estado, nuevos dirigentes, nueva constitución), el anarquismo opone desde el principio una revolución social y económica ("la Social") que se distingue radicalmente de la simple y vieja revolución política.

Una revolución que parte de todas las cosas, una revolución de largo recorrido que las implica a todas por igual: es "la independencia universal" y "la independencia del mundo" que cantan las viejas canciones obreras del siglo XIX. En esa lógica emancipadora, los "revolucionarios" no preguntan jamás a sus numerosos compañeros de pelea si son socialistas, de derechas, cristianos o budistas.

La dinámica y la lógica emancipadora valen por sí mismas, no se exigen los compromisos ideológicos propios de los partidos, las Iglesias o las "sectas".

Hemos visto recientemente, en España, a ciertos anarquistas mostrarse extremadamente hostiles hacia un movimiento como Podemos y, en particular, hacia su portavoz Pablo Iglesias: ¿no hay una especie de purismo y de sectarismo en el movimiento anarquista que le condena a predicar dentro de su capilla, a hablar sólo a las minorías, a mantenerse lejos de “las masas”, por usar una palabra que no te gusta mucho?

Desconozco la naturaleza de esas críticas hacia Podemos y, por experiencia, desconfío un poco de ellas. Pero en lo que venimos diciendo creo que habría argumentos para elaborar una crítica anarquista. Podemos presentar dos características estrechamente unidas e igualmente inaceptables para el anarquismo:

1. Una solución política, ganar las elecciones, conquistar el poder del Estado.

2. Fundar su acción y esta victoria (de opinión) sobre la cantidad, sobre la "mayoría" de individuos-electores-ciudadanos, que se parecen como tales a las "bolas de billar" de Châtelet y se expresan en grandes coreografías "de masa" que llegan después de (y codifican) las movilizaciones de las multitudes heterogéneas.

Para acabar, quizá la pregunta más difícil: ¿podrías dar una breve definición del anarquismo?

Es Deleuze (y Guattari) quien, de manera aparentemente enigmática, da a mi juicio la mejor definición: la Anarquía, "una extraña unidad que sólo se reclama de lo múltiple". Espero que lo dicho anteriormente contribuya a aclararla.

Esta es una versión parcial de la entrevista publicada por la revista francesa *Ballast* en febrero de 2015.

Traducción al castellano de Nicolas Bersihand.

En castellano, Daniel Colson ha publicado *Pequeño léxico filosófico del anarquismo (de Proudhon a Deleuze)*.