

Life, Immanence and Spinozian Democracy

RESUMEN: En lo que sigue expondremos brevemente, en primer lugar, tres concepciones biopolíticas: la de Hannah Arendt, la de Michel Foucault y la de Giorgio Agamben. Estas exposiciones irán enderezadas a acotar la noción biopolítica de "vida". A continuación intentaremos recuperar, siguiendo a Deleuze, un concepto de "vida" que permita una relación con la política no sólo diferente sino opuesta al que maneja la biopolítica. Esta concepción alternativa de "vida", atravesada por la idea de inmanencia, encontrará su expresión más acabada en Spinoza. Finalmente, se intentará pensar qué política es posible a partir de tal concepto. Tal política no se agotaría en la mera gestión de la nuda vida sino que habría de consistir en una composición de las potencias de la multitud que podemos denominar, siguiendo a Spinoza, "democracia".

ABSTRACT: In this paper we will explain, first, the biopolitical conceptions of three contemporary thinkers —Hannah Arendt, Michel Foucault and Giorgio Agamben— with the purpose of defining the biopolitical notion of "life". Then we will try to regain —following Deleuze— a concept of "life" that allows us a relation to politics opposite of that of the biopolitics. This alternative conception of "life", crossed by the idea of immanence, will find its fullest expression in the work of Spinoza. Finally, we will try to determine what kind of politics is possible from such a conception. Such a politics should not be limited to bare life management, but it should consist in a composition of the multitude powers that we could call, following Spinoza, "democracy".

PALABRAS-CLAVE: biopolítica, democracia, Spinoza, vida, inmanencia

KEYWORDS: biopolitics, democracy, Spinoza, life, immanence

1. La noción biopolítica de "vida"

El concepto de "biopolítica" se ha venido generalizando en filosofía política a partir de los trabajos de Michel Foucault y ha llegado a ocupar una posición central en la reflexión política contemporánea. Con él no se designa una *vida política* sino una *política de la vida*. La vida, una vida no cualificada —una vida entendida como *zoé* no como *bíos* (*nuda vida* la denomina Agamben recogiendo una expresión de Walter Benjamin)— ha devenido el asunto o materia de la gestión política moderna. En la modernidad la *zoé* ha ingresado en la esfera de la *pólis*: A eso es a lo que cabe denominar "biopolítica".

* * *

Antes de Foucault encontramos una reflexión claramente biopolítica en Hannah Arendt. Para esta pensadora la vida del hombre en el mundo moderno —especialmente bajo el totalitarismo— ha quedado reducida a *labor*, es decir, a mera vida reproductiva, despojada de las dimensiones *mundana* (la creación de

un *mundo* propio por medio del *trabajo*) y *política* (la *acción* y el *discurso* mediante los cuales interactúan los hombres alcanzando su genuina condición de tales). La *labor* es la actividad correspondiente al ciclo biológico de la mera vida: producción-consumo-producción... (Arendt, 1995, 93-94). El destino de todo lo producido por la *labor* es ser consumido. Y tras el consumo, vuelta a empezar: a producir otra vez para volver a consumir lo producido. La labor sigue el ciclo natural en el que se suceden regularmente la necesidad y la satisfacción de esa necesidad, el verano y el invierno, el día y la noche, la vida y la muerte... Es la *inmortal repetición de la muerte propia de toda vida*. Nacer, ser domesticado, conseguir un trabajo que garantice la propia supervivencia, encontrar pareja, tener y sacar adelante la prole, ser eficaz en el lugar asignado dentro del sistema productivo, morir. A eso se reduce la vida del hombre hoy. No se decide nada, no se *crea* nada. Nos limitamos a repetir el ciclo reproductivo natural. La política —si es que cabe aquí hablar propiamente de tal— ha quedado reducida a gestión de la supervivencia y no a abrir espacios interactivos —prácticos y dialógicos— que permitan a los hombres decidir su propio destino, crearse a sí mismos. Se gestiona la vida de los hombres de un modo análogo a como un granjero cría su ganado: garantizando su subsistencia, productividad y reproducción sin aspirar a nada más.

El término "*biopolítica*", en la medida en que sugiere una politización de la vida y la muerte, sería para Hanna Arendt, en rigor, una contradicción en los términos; algo así como *la política de lo antipolítico*. ¿Por qué? Porque el *homo laborans* es solitario —"está solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo" (Arendt, 1998, 235)— siendo esa soledad lo que le hace idéntico a los demás. Todos tienen hambre y sed, todos buscan sustento, todos se reproducen, todos van a morir, todos, por lo tanto, son *lo mismo*. Precisamente esa mismidad es lo que impide una relación genuinamente política entre ellos, pues la política presupone la heterogeneidad, la diferencia, la desigualdad: "La política descansa —escribe Hannah Arendt en una anotación de agosto de 1950 de su diario filosófico— en el hecho de la pluralidad de los hombres (...) La política trata de los diferentes en su estar juntos y estar los unos con los otros. Los hombres se organizan políticamente según determinados aspectos comunes que les son esenciales... desde un caos absoluto de las diferencias" (Arendt, 2006, 15-16).

La igualdad política ha de ser, por así decir, *conquistada*, frente a la mismidad biológica, que es *dada*. La política que subyace a la moderna sociedad de consumo,

en tanto que gestión de la mera vida de individuos atomizados, aislados, que sólo aspiran a satisfacer sus necesidades vitales, es una *política que niega la política*, y que, por consiguiente, niega lo propiamente humano: la vida en común en la *pólis*.

* * *

En Michel Foucault la biopolítica es también uno de los rasgos definitorios de la modernidad. Para él el hombre moderno es un ser vivo “en cuya política está puesta en entredicho su vida” (Foucault, 1978, 173). Lo biológico, el simple hecho de vivir, pasa a ser el campo específico en el que interviene el poder: “Este ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma” (Foucault, 1978, 172).

Antes de la modernidad la máxima expresión de poder se encarnaba en el derecho “de vida y muerte” que detentaba el soberano. Este era un derecho, como dice Foucault, de “*hacer morir o dejar vivir*” (Foucault, 1978, 164). La legitimidad de la guerra —y por lo tanto la posibilidad de dar muerte a los súbditos— residía en la defensa de la vida y seguridad del soberano. El derecho de matar era “la respuesta del soberano a quien atacaba su voluntad, su ley, su persona” (Foucault, 1978, 166). Era, por lo tanto, un “derecho de defensa” del soberano. En lo que Foucault denomina “edad clásica”, es decir en los siglos XVII y XVIII, este poder entendido como “poder de muerte” tendió a desplazarse hacia “un poder que administra la vida, (...) un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (Foucault, 1978, 165). En este nuevo contexto las guerras ya no se hacen para defender al soberano, sino para preservar la vida de todos. “Se educa a poblaciones enteras —escribe con negra ironía Foucault— para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir” (Foucault, 1978, 165).

Ahora el poder “reside y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza” (Foucault, 1978, 166). Por ejemplo, lo que, legítima ahora la ejecución capital no es la venganza del soberano sino la salvaguarda de la sociedad: “se mata legítimamente a quienes significan para los demás una especie de peligro biológico” (Foucault, 1978, 167). El antiguo principio de “*hacer morir o dejar vivir*” es reemplazado por el de “*hacer vivir o dejar morir*”. El poder ya no es un *derecho de muerte*, sino gestión,

administración *de la vida*. La prerrogativa de darse la muerte deviene ahora asunto *privado*. Queda al margen de la administración. Es lo que queda *fuera* de la gestión del poder. El suicidio es así considerado un derecho personal y privado, mientras que en el contexto del paradigma del poder soberano era considerado un *delito*, un crimen, “puesto que era una manera de usurpar el derecho de muerte que sólo el soberano podía ejercer” (Foucault, 1978, 167).

Si el *poder del soberano* estaba ligado a la *ley*, que expresaba la facultad de dar la muerte (“La ley –escribe Foucault– se refiere siempre a la espada” [Foucault, 1978, 174]), el *biopoder*, por el contrario, está referido a la *norma*, es decir, a mecanismos de clasificación, medición, jerarquización, corrección, regulación de la vida. En definitiva: de *normalización*. Ese control de la vida se manifiesta sobre todo, según Foucault, en la sexualidad. Por ejemplo: en el tipo de matrimonio, en el control de la sexualidad infantil, en la psiquiatrización de la histeria femenina, *et cetera*. En definitiva, se pasa de una sociedad en la que el poder habla a través del *castigo* que hace derramar la sangre en el cadalso, a la *vigilancia* que controla y normaliza la vida.

* * *

Giorgio Agamben ha retomado recientemente con singular intensidad la reflexión biopolítica. Para el filósofo italiano la pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de *amigo / enemigo* propuesta por Carl Schmitt (Schmitt, 1963) sino la de *zoé / bíos*, es decir, *nuda vida / existencia política*. La politización de la *zoé*, de la nuda vida es, según Agamben, el rasgo definitorio de la modernidad y lo que cabalmente ha de ser denominado “biopolítica” (Agamben, 2003, 13).

La política occidental se ha construido *incluyendo* la nuda vida *por medio de su exclusión*. “Hay política –escribe Agamben– porque el hombre es el ser vivo que en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva” (Agamben, 2003, 18). La decisión soberana sobre el estado de excepción tiene justamente esta función: incluir en el orden jurídico la nuda vida mediante su exclusión. Como dice Agamben, “la nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres” (Agamben, 2003, 17).

De este modo el espacio político de la modernidad ha de ser pensado como la mistificación de lo excluido y lo incluido, lo exterior y lo interior, la *zoé* y el *bíos*, el hecho y el derecho. Este espacio es el espacio *biopolítico* propiamente dicho. Como escribe Agamben,

"En paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, bíos y zoé, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación. El estado de excepción, en el que la nuda vida era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político"

(Agamben, 2003, 19)

El *homo sacer* en su doble condición de *uccidibile* e *insacrificabile* expresa de un modo conspicuo esa inclusión de la nuda vida en la política por medio de su exclusión (Agamben, 2003, 93 ss.).

¿Cómo se articula lo biológico y lo político en nuestro tiempo? A través de la tierra de nadie del *estado de excepción*, donde toda vida se hace *sagrada* (*sacer*) y toda política se convierte en *excepción* (Agamben, 2003, 188). El campo de concentración es el ámbito paradigmático en el que el estado de excepción se convierte en regla (Agamben, 2003, 215). Él abre un espacio "en el que no sólo la ley se suspende totalmente, sino en el que, además hecho y derecho se confunden por completo: por eso todo es verdaderamente posible en ellos" (Agamben, 2003, 217). Esta suspensión de la ley despoja a los habitantes de los campos de concentración de cualquier condición política y los reduce a nuda vida. En el campo el poder soberano no tiene frente a él más que a la pura e inerte vida sin mediación ninguna. "Por todo esto —escribe Agamben— el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano" (Agamben, 2003, 217). Como dice Benjamin en la octava de sus *Geschichtsphilosophische Thesen*, el estado de excepción en el que vivimos se ha convertido en regla (Benjamin, 1965, 84).

* * *

Todas estas concepciones biopolíticas que acabamos de repasar sucintamente tienen en común un determinado concepto de "vida" que podría definirse por los siguientes rasgos:

- La vida es entendida como *nuda* o *mera vida*, es decir, como algo no cualificado, cuantificable, pasivo, impotente, inerte.
- Esa vida sin cualificación es el objeto sobre el que se ejerce el poder en la modernidad. Este es el rasgo que caracteriza políticamente a esa modernidad.
- Esa vida informe, no cualificada, se ha convertido en una suerte de *simulacro de la muerte*. Los hombres han devenido una suerte de zombis que repiten mecánicamente los gestos de una *vida no viva*. La biopolítica es, en rigor, *necropolítica*: gestión de la muerte en vida.
- La vida, aunque es el objeto del poder político, es *exterior* a este, lo trasciende. Si es incluida en el espacio político lo es en el modo de la *exclusión*. Esa *exclusión inclusiva* es lo que define al estado de excepción.

¿Es posible una concepción alternativa de la vida, que entienda ésta como algo no pasivo ni cuantificable y que permita una nueva relación entre vida y política, que no contemple a ésta como una mera gestión de aquélla? ¿Es posible una política de la vida, entendiendo este genitivo en sentido *subjetivo* y no objetivo?

2. La inmanencia; una vida

En un artículo publicado originalmente en *aut-aut* en 1996 y recogido más tarde en su libro *La potencia del pensamiento*, Giorgio Agamben reflexiona sobre el concepto de "vida", concepto que según él debe constituir el tema de "la filosofía que viene" (Agamben, 2008, 416). El texto se titula "La inmanencia absoluta". La reflexión de Agamben toma como punto de partida los últimos textos de Michel Foucault y de Gilles Deleuze (especialmente el de este último: "L'immanence: une vie..." [Deleuze, 1995]), textos que, a pesar de estar marcados por la muerte inminente de sus autores, tratan, paradójicamente (o quizá no tan paradójicamente), de la vida.

Deleuze, entiende la vida como inmanencia: "Diremos de la pura inmanencia que ella es UNA VIDA, y nada más" (Deleuze, 1995, 4). Este concepto de "inmanencia" es tematizado por Deleuze a partir, por un lado de la noción de "campo trascendental" y, por otro, de la ontología spinoziana.

La noción de "campo trascendental" la toma Deleuze del Jean-Paul Sartre de *La transcendance de l'Ego*.¹ Según este primer Sartre no somos *yoes* somos *conciencias* y la conciencia es siempre conciencia *de algo*. Es decir, es *intencional*. La intencionalidad vacía la conciencia de toda interioridad volviéndola puro *afuera*.² La conciencia queda privada, asimismo de todo carácter *substancial*. Es, escribe Sartre, "toda ligereza, toda translucidez" (Sartre, 2003b, 98). La conciencia se embebe del mundo de los objetos, se sumerge, se *pierde* en él. En sí misma no es sino una *nada*. La conciencia se *agota* en sus contenidos. No remite a ningún yo que la *sustente* y que la tenga. El contenido del *cogito*, escribe Sartre, no es "tengo conciencia de esta silla", sino "hay conciencia de esta silla" (Sartre, 2003b, 104). Se trata pues de un *cogito* sin *ego* que remite sin resto al *cogitatum*. "Esta conciencia absoluta —escribe Sartre— cuando se ha purificado del yo, ya no tiene nada de un *sujeto*, ni es tampoco una colección de representaciones: es, sencillamente, una condición primera y una fuente absoluta de existencia" (Sartre, 2003b, 131). En efecto, si ya no hay *sujeto* tampoco hay nada que se le oponga como *objeto*. Esto es precisamente lo que le interesa a Deleuze: El "campo trascendental" al que se refiere en su último artículo no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto, sino que "se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia prereflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo" (Deleuze, 1995, 3). Esta conciencia impersonal abre "un puro plano de inmanencia ya que escapa de toda trascendencia tanto del sujeto como del objeto" (Deleuze, 1995, 3-4). Sin objeto ni sujeto este campo trascendental permite abordar el concepto de "vida" desde otra perspectiva: la perspectiva justamente de la *inmanencia*.³

¿Cómo enlazar esto con Spinoza? Precisamente mediante el concepto de "inmanencia". Según Deleuze el plano de la inmanencia propio del campo trascendental "reintroduce el spinozismo en lo más profundo de la operación filosófica" (Deleuze, 1995, 4). Agamben recuerda en este contexto la afirmación deleuziana de que la vida es "el campo de inmanencia variable del deseo" (Deleuze, 1995b, 33). Y añade: "el término *vida* designa aquí ni más ni menos que la inmanencia del deseo a sí mismo" (Agamben, 2008, 412). Ambas afirmaciones son spinozianas. La vida, en efecto, es definida por Spinoza en el capítulo VI de la segunda parte de sus *Cogitata metaphysica* como "la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser" (*per vitam intelligimus vim, per quam res in suo esse perseverant*) (Spinoza, 1925a, 260),⁴ es decir, es *conatus*, deseo.⁵ Un deseo que se desea a sí mismo. Un *deseo inmanente*.

Ese deseo es para Spinoza lo que hace que algo sea lo que es y no otra cosa, es decir, como afirma la proposición séptima de la tercera parte de su *Ethica*, el deseo es la *esencia actual* de ese algo (Spinoza, 1925b, 146).

Para Spinoza todos los entes individuales son *multitudes*. Multitudes de multitudes de multitudes...⁶ Lo que posibilita que una multitud constituya un individuo y, por lo tanto, mantenga la misma proporción de movimiento y reposo entre sus partes es, como se dice en la definición séptima del segundo libro de la *Ethica*, el hecho de que tal multitud, en conjunto, sea la *causa adecuada* de algo (Spinoza, 1925b, 85). Esa capacidad *activa* de ser la causa adecuada de algo es la *potentia* o *conatus*. Por lo tanto, ser algo es ser causa eficiente de lo que a ese algo le acontece. Y lo que le acontece es en primer y fundamental lugar el hecho de ser lo que es. Por eso define Spinoza el *conatus* como el esfuerzo por perseverar en su ser de cada cosa.

Los individuos, por consiguiente, no son para Spinoza algo pasivo, inerte. Son individuos en la medida en que actúan siendo causa adecuada de lo que les pasa, de lo que *son*. Es decir, son individuos porque están *vivos*, pues vivir es padecer los efectos de una causa que es uno mismo. La vida, por lo tanto, es *inmanencia*. Por eso, en principio, es *inmortal*.⁷ La muerte siempre viene de *fuera*: es el efecto en mí de otro *conatus* más potente que interrumpe, obstruye o menoscaba drásticamente el mío. Si no existiera el otro, el afuera, seríamos inmortales.

Los individuos spinozianos no son *primo et per se* sujetos en sentido aristotélico (*hypokeímenon*, *sub-jectum*, es decir, lo que subyace, la *substancia*). Lo que los define es la *acción*. La subjetividad es sólo un *efecto* de tal acción, no su causa. Los sujetos no son más que condensaciones de la acción. En las encrucijadas donde confluyen, concordantes, los *conatus* de una multitud nace otro *conatus* más potente, es decir, otro individuo, otro sujeto. Ese es el fundamento de la política spinoziana. El estado es un *metaindividuo*, un *metaconatus* —si se me permite la expresión— efecto de la composición de los *conatus* de la multitud, es decir, de sus deseos. La política es la geometría inmanente que componen las vidas de la multitud, enderezada a favorecer el incremento de la potencia de esas vidas. El orden político no es, por consiguiente, *exterior* a la vida. Es la vida misma en *acto* de vivir.

¿No podría servir esta concepción spinoziana de la vida como guía y fundamento para una crítica radical de la biopolítica, permitiendo una inversión de la relación

entre vida y política? Si para la biopolítica la vida (una vida no cualificada) es determinada por la política, para Spinoza la vida (una vida que es *conatus*, deseo, poder) determina la política. Si en el modelo biopolítico el poder político se ejerce sobre la vida separándola de su *forma*, dejándola así reducida a nuda vida, en Spinoza la vida es indisociable de su forma ya que es *deseo inmanente*, poder. Esa vida que es deseo permite configurar un modelo político que Spinoza denomina “democracia”.

3. La democracia spinoziana

La democracia entendida como poder del *démos* atraviesa, por así decir, en Spinoza los tres tipos de regímenes políticos que toma en consideración en su *Tractatus politicus* (monarquía, aristocracia y democracia) ya que todos ellos han de ser expresión del *poder de la multitud* (*multitudinis potentia*). Sea cual sea la forma de estado, el fin de la política es —como dice en el capítulo V de su *Tractatus politicus*— diseñar la mejor constitución política posible, es decir, aquella en la que los hombres vivan en concordia y sus derechos comunes se mantengan indemnes (Spinoza, 1925c, 295). Por lo tanto, toda genuina política ha de dar cauce adecuado al poder (*krátos*) de la multitud (*démos*); ha de ser, por consiguiente, *democrática*. Como escribe con acierto Étienne Balibar, la democracia en Spinoza aparece como la exigencia inmanente de todo estado (Balibar, 2005, 45).

¿Cómo entiende Spinoza la democracia? En el capítulo XVI del *Tractatus theologico-politicus* leemos que la democracia es el derecho (*ius*) de aquella sociedad (*societas*) que se define como “la asociación del conjunto de los hombres [*coetus universus hominum*], que tiene colegiadamente [*collegialiter*] el supremo derecho a todo lo que puede” (Spinoza, 1925d, 193). ¿A qué *societas* se refiere aquí Spinoza? A aquella a la que cada uno de sus miembros ha transferido todo el derecho que posee. Pero bien entendido que esa *transferencia* (*translatio*) no vacía de *poder* —de *derecho*— a los asociados. No se trata, como en Hobbes, de una *enajenación* del derecho de los firmantes del pacto social —firma que los convierte *ipso facto* en *súbditos* privados de todo poder— ya que en este caso el derecho es detentado *colegiadamente* (*collegialiter*) por la totalidad (*universus*) de los asociados. El poder no se *cede*, renunciando a él, sino que se *comparte*, se *suma* al de los otros. No se

cede porque no se puede renunciar al propio *conatus*. La suma de los poderes de la multitud es la que en Spinoza funda el derecho del estado.

La clave de esta definición de democracia, como bien ha señalado Francisco Javier Peña, está en el adverbio “*collegialiter*” (Peña Echeverría, 1989, 323). La ciudadanía en una democracia es una *collectio* exhaustiva de poderes, un espacio en el que los ciudadanos son *collegae* en el derecho a todo del todo político. Su poder está, por así decir, *colegiado*. El verbo latino *colligo* viene de (*cum-*)*lego*, que significa *recolectar*, reunir. Podría decirse que la democracia spinoziana vuelve *legible* el orden político: *todo queda recogido en ella*, nada queda obviado, excluido, todo poder se expresa exhaustivamente, sin resto.

Colligo también significa *colegir*, es decir, *concluir lógicamente*, significación no desdeñable en alguien cuya obra fundamental es una *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Los *modos*, para Spinoza, se *coligen* de la substancia. Y esto es así porque ésta consiste en la totalidad de sus modos. Estos están *contenidos* en ella de modo análogo a como la conclusión de un silogismo lo está en sus premisas. En política también podemos aplicar el mismo modelo: todos y cada uno de los poderes (de los *conatus*) que constituyen el todo social se *colige* de ese todo, pues ese todo no es otra cosa que todos y cada uno de los poderes que lo constituyen. El vocablo “*collegialiter*”, por lo tanto, no sólo significa la *composición multitudinaria* del estado sino la *coimplicación lógica* entre este y los poderes de los individuos que lo componen. El estado es así la *collectio* exhaustiva de los poderes de todos y cada uno de los ciudadanos, y cada uno de estos se *colige* (por estar *contenido* en él) del todo social del que forma parte. “Democracia” quiere decir justamente eso: *coimplicación* efectiva entre el metaindividuo político —el estado— y los individuos que lo componen. Por decirlo con el término con el que el idealismo alemán pensó la coimplicación entre substancia y accidentes, es *Gemeinschaft*, comunidad.

Que la democracia es, como dice Spinoza en el capítulo XI del *Tractatus politicus*, “*omnino absolutum imperium*” (Spinoza, 1925c, 358) —es decir, un poder completamente absoluto— quiere decir que *no deja nada fuera*, que ningún poder es excluido de ella, ninguno anulado o ignorado. La salvación colectiva no se erige sobre ninguna exclusión. Dicho de otro modo: es *inmanente*.

Es ciertamente difícil imaginar una teoría de la salvación que no prescindiera de nadie. El escritor británico Julian Barnes en su novela *Una historia del mundo en diez capítulos y medio* (Barnes, 1990, 9 ss.) conjetura que Noé tuvo que haber negado al menos a un animal el ingreso en su arca —si es que ésta, como es presumible, fue construida de madera—: la carcoma. Este insecto sigue existiendo hoy, por consiguiente hubo de viajar con Noé como polizón. Todo proyecto político —como toda arca— tiene su carcoma, es decir, su excluido, su *pharmakós*, su judío. Pero esa exclusión sólo se da si asumimos la lógica perversa del universal. Este anula de dos maneras el singular: En primer lugar, subsumiéndolo bajo sí, diluyendo su singularidad en la homogeneidad del concepto; en segundo lugar, excluyéndolo, situándolo fuera de sí como “excepción que confirma la regla”. El pensamiento de Spinoza, sin embargo, pretende dar cuenta plena y cabal del *singular*. El *universum* se logra por asociación (*coetus*), por *composición*, de singularidades, de tal modo que el singular es lo primero. Yo no me asocio contigo por pertenecer ambos al mismo universal (la raza, la concepción política, la religión...) —pues en tal caso deberíamos excluir a los no subsumibles bajo tal universal, es decir, a los de otra raza, otra concepción política, otra religión... (los *pharmakoí*, los judíos, la carcoma)— sino que tú y yo asociamos nuestras potencias singulares creando un nuevo individuo ya sea una asociación política, una comunidad religiosa, *et cetera*. Mientras que el universal no se satura nunca (es imposible el recuento exhaustivo de todos los singulares pasados, presentes y posibles que lo satisfacen), toda composición de potencias en Spinoza está *per se* saturada. Precisamente por no presuponer un universal. La resultante de tal composición es, de hecho, también un singular, un *metaindividuo*. No hay, en efecto, *universales* en Spinoza, hay múltiples, infinitos, *universos*. Un *universo* es algo singular, un *universal* no.

“Democracia” significa que no hay un *universal* que opere como principio arquitectónico, que acote y defina *a priori* el espacio de juego y ordene en su seno las singularidades, sino que el *universo* político se agota en la *multitud* de singularidades, de *conatus*, de vidas que lo componen. Es “*coetus universus hominum*”. En tanto que singular, ese “universo” expresa el poder, el *conatus*, de la multitud: “*collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet*”, es decir, tiene colegiadamente el supremo derecho a todo lo que puede. Frente al *universal*, que vuelve *impotentes* a los singulares a quienes subsume o excluye, ya que ninguno da la medida del universal, el *universo* spinoziano recibe su poder de los poderes de los singulares que lo componen, y no es otra cosa que

esa suma de poderes. La política, se convierte en la geometría inmanente de los poderes de la multitud, efecto de las vidas singulares que se componen entre sí para incrementar su *conatus*, su vitalidad.

Por eso el poder democrático (*imperium democraticus*) se le antoja a Spinoza —como escribe en el capítulo XVI de *Tractatus theologico-politicus*— “El más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada uno. Pues en él nadie tranfiere [*transfert*] a otro su derecho natural, de modo que no se le consulte nada después, sino <que lo transfiere> a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. Y por esta razón todos permanecen iguales, como antes en el estado natural” (Spinoza, 1925d, 195). Frente a Hobbes, Spinoza —como dice en la *Epistola* L a Jarig Jelles— mantiene *intacto* (*sartum tectum*) el derecho natural y, por lo tanto, pierde relevancia la diferencia entre estado natural y civil. El *imperium* civil no está dentro de otro *imperium* natural. En ambos opera la misma geometría de los poderes. Por eso no hay *contrato* en Spinoza.⁸ En el contractualismo clásico el contrato social cancela el estado de naturaleza e inaugura el ámbito de lo civil. Para Spinoza la naturaleza nunca queda cancelada puesto que no hay sino naturaleza, es decir, poder, *conatus*, vida. La transferencia (*translatio*) de derecho no es *alienante* como en Hobbes sino que los ciudadanos, como sucederá más adelante en el contrato social rousseauiano, al obedecer al *metaindividuo* que han compuesto y del que, por ello, forman parte, no se obedecen más que a sí mismos, quedando, por lo tanto, tan libres como antes.⁹ “La obediencia —escribe Spinoza en el capítulo V del *Tractatus theologico-politicus*— no tiene lugar en una sociedad cuyo poder está en posesión de todos y en la que las leyes son sancionadas por el común consenso; (...) en tal sociedad (...) el pueblo en todo permanece libre por igual porque no actúa por la autoridad de otro, sino por su propio consenso” (Spinoza, 1925d, 74).

La vida en Spinoza es poder, deseo. No es, por lo tanto, algo pasivo, gestionable, normalizable. Vivir no es sobrevivir, es crear, crearse a sí mismo. El hombre libre spinoziano no teme a la muerte sino que desea la vida. La vida busca, exige, su derecho. Más aún: es esa exigencia. Es deseo que se desea a sí mismo, *inmanencia*. La vida spinoziana, como ha escrito R. Misrahi, “es el dinamismo de un deseo capaz de reflexionar sobre sí y de reconstituirse como deseo activo y alegría verdadera” (Misrahi, 2005, 397). Esa vida, por lo tanto, no es algo determinable por una política que se situara *fuera* de ella, sino que la política no puede ser más que el *efecto* del dinamismo propio de la vida misma. La política es la vida en el ejercicio de su

genuina vitalidad. Por lo tanto, se invierte aquí la relación biopolítica entre política y vida. No se trata ya de una política cuyo objeto es la nuda vida sino de una vida deseante que se expresa y realiza como política.

Bibliografía

- Agamben, G. (2003): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- Agamben, G. (2008): "La inmanencia absoluta", en Agamben, G.: *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama.
- Agamben, G. (2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos.
- Arendt, H. (1995): *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1998): *The human condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2006): *Diario filosófico (1950-1973)*, Barcelona, Herder.
- Balibar, E. (2005) : *Spinoza et la politique*, Paris, PUF.
- Barnes, J. (1990): *Una historia del mundo en diez capítulos y medio*, Barcelona, Anagrama.
- Benjamin, W. (1965): *Geschichtsphilosophische Thesen*, en Benjamin, W., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Deleuze, G. (1995) : "L'immanence : une vie... ", *Philosophie*, nº 47.
- Deleuze, G. (1995b): "Desiderio e piacere", *Futuro anteriore*, nº 1.
- Foucault, M. (1978): *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid, s. XXI.
- Francès, M. (1951) : "Les réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau", *Revue philosophique*, CXLI.
- Heidegger, M. (1986): *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer.
- Misrahi, R. (2005) : *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- Peña Echeverría, F.J. (1989): *La filosofía política de Spinoza*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- Rousseau, J.-J. (1964) : *Du contrat social*, en Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes III*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- Sartre, J.-P. (2003a): "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", en Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Sartre, J.-P. (2003b): *La transcendance de l'Ego*, en Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Schmitt, C. (1963): *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Spinoza, B. (1925 a): *Cogitata metaphysica*, en Spinoza, B., *Opera I* (ed. de C. Gebhardt), Heidelberg, C. Winters.
- Spinoza, B. (1925 b): *Ethica*, en Spinoza, B., *Opera II* (ed. de C. Gebhardt), Heidelberg, C. Winters.

- Spinoza, B. (1925 c): *Tractatus politicus*, en Spinoza, B., *Opera III* (ed. de C. Gebhardt), Heidelberg, C. Winters.
- Spinoza, B. (1925 d): *Tractatus theologico-politicus*, en Spinoza, B., *Opera III* (ed. de C. Gebhardt), Heidelberg, C. Winters.
- Villaverde, M^a.J. (2002): "Spinoza, Rousseau : dos concepciones de democracia", *Revista de Estudios políticos* (Nueva Época), nº 116.
- Zac, S. (1963): *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF.

Notas

1. Este fundamental escrito sartreano vio la luz originalmente en *Recherches philosophiques VI* (1936-1937), pp. 85-123 y se publicó en volumen por la Librairie Philosophique J. Vrin, en 1965. Nosotros hemos utilizado la edición prologada y anotada por Vincent de Coorebyter (Sartre, 2003b).
2. "Todo está afuera, todo, hasta nosotros mismos" escribe Sartre en "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité" (Sartre, 2003a, 89).
3. Esta mirada fenomenológica permite quizá entender también por qué Agamben ha definido el concepto de "forma-de-vida" —el cual designa en Agamben "una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida" (Agamben, 2001, 13)— de un modo análogo a como Heidegger define el *Dasein*: "Una vida que no puede separarse de su forma es una vida que en su modo de vivir, se juega el vivir mismo" (Agamben, 2001, 14). Recordemos que Heidegger define el *Dasein* como "el ser en cuyo ser le va su ser" (*Das Dasein ist ein Seiendes... dass in seinem Sein um dieses Sein geht*) (Heidegger, 1986, 12). La ontología fenomenológica heideggeriana es tal vez el intento más potente de la filosofía del siglo XX por escapar de la filosofía de la subjetividad.
4. Sobre el concepto de "vida" en Spinoza véase Zac, 1963.
5. El *conatus* referido a la vez al alma y al cuerpo es denominado por Spinoza (en el esolio de la proposición nueve de la tercera parte de la *Ethica*) *appetitus*, y el *appetitus* referido al hombre es *cupiditas* o deseo (Spinoza, 1925b, 147-148).
6. Véase la axiomática relativa a la naturaleza de los cuerpos que sigue a la proposición 13 de la segunda parte de la *Ethica*, especialmente la *definitio*, los *lemmata* 4-7 y los *postulata* (Spinoza, 1925b, 99-103).
7. En la proposición ocho del tercer libro de la *Ethica* Spinoza escribe: "*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*" (Spinoza, 1925b, 147).
8. Si bien es cierto que Spinoza no evita el término "*contractus*" en su argumentación política este debe entenderse en un sentido distinto al del contractualismo clásico. "*Contractus*" es el participio del verbo "*contraho*", traer con, recoger, reunir. Atendiendo a tal etimología el contrato en Spinoza debería ser entendido no involucrando una renuncia del derecho del contratante (como en Hobbes) sino como aquello en virtud de lo cual las potencias de los contratantes son *traídas* las unas con las otras para *componer* de un modo óptimo un *metaindividuo* político.
9. Véase *Du contrat social*, chap. VI (Rousseau, 1964, 360). Rousseau conoció probablemente las tesis del capítulo XVI del *Tractatus theologico-politicus* a través del *De Jure Naturae et Gentium* de

Pufendorf en la traducción de Barbeyrac (1732) y tal vez también por una lectura directa del libro de Spinoza. Madeleine Francès ha defendido la clara influencia del modelo democrático spinoziano en el contrato social rousseauiano (Francès, 1951, 61-84). Una reciente discusión de esta tesis puede encontrarse en Villaverde, 2002, 85-106.