

**Filosofía de la comunicación y aspiración democrática:
herencias políticas de Spinoza ***

Philosophy of the communication and democratic aspiration:
politic legacy from Spinoza

Por: Collazo, Carolina*

Facultad de Filosofía y Letras, UBA,

Bs. As., Argentina

Email: carolina_collazo@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 6/04/2019

Fecha de aprobación: 3/05/2020

DOI: [10.30972/nvt.1614351](https://doi.org/10.30972/nvt.1614351)

Resumen

En este artículo nos proponemos recuperar los aspectos centrales de la lectura de Balibar en torno a su tesis según la cual hay presente en Spinoza una filosofía de la comunicación. Con ese propósito en el horizonte, el recorrido comienza justificando la pertinencia de la herencia spinoziana para interrogar nuestro presente, como así también la dimensión política de la estrategia de lectura del propio Balibar.

En segundo lugar, justificaremos la inscripción de Spinoza en lo que Althusser llamó la tradición materialista, principalmente en torno a las categorías de temporalidad, transindividualidad y sobredeterminación.

Luego, nos dedicaremos puntualmente a desarrollar la categoría de comunicación como función transindividual que Balibar extrae de Spinoza tomando algunos elementos de los Tratados y principalmente de su lectura de la Ética. A partir

* Este trabajo es una versión revisada y ampliada del texto leído en el XIII° Coloquio Internacional Spinoza, llevado a cabo entre el 5 y el 9 de diciembre de 2016 en el Complejo Vaquerías, Córdoba, organizado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

* Dra. en Ciencias Sociales y Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (FfYL-UBA). Docente e investigadora de la UBA.

de los argumentos desplegados llegaremos a la siguiente conclusión: la comunicación puede ser pensada como la función social de la singularidad de deseo.

Finalmente, dejaremos planteados algunos interrogantes acerca de la relación entre política, democracia y comunicación en la escena neoliberal actual.

Palabras clave: Spinoza, comunicación; política; democracia; dialéctica; deseo.

Abstract

The purpose of this article is to bring forward the core aspects of Balibar work with regards to his thesis by which there is a philosophy of the communication within Spinoza. Through this objective, the journey begins validating the relevance of Spinoza legacy to question our present, as well as the politic dimension from Balibar's work approach.

Secondly, the inscription of the Spinoza philosophy in what Althusser called the materialist tradition will be justified. Mainly, around the categories of temporality, transindividuality and overdetermination. Afterwards, the category of the communication as a transindividual basis will be developed promptly. Balibar extracts this from Spinoza taking some elements of the Treatises but mainly from The Ethics.

Through the arguments exhibited, the following conclusion will be reached: the communication can be understood as the social function of the singularity of desire.

Finally, some interrogations will be posed around the relationship between politics, democracy and communication in the current neoliberal landscape.

Keywords: Spinoza, Communication; politics; democracy; dialectics; desire

Cómo citar este artículo:

APA: Collazo, C. (2020). Filosofía de la comunicación y aspiración democrática: herencias políticas de Spinoza. *Nuevo Itinerario*, 16 (1), 198-221. Recuperado de: (agregar dirección web)

Introducción: lectura, política, herencia

La contemporaneidad del legado spinoziano sobrevive en diversos programas de lectura que se ofrecen como actualizaciones de la articulación entre una herencia conceptual y la singularidad de un presente. Llamamos *lectura política* a esa doble implicancia -entre herencia teórica y coyuntura- que compromete el hecho de que no se puede prescindir de la propia tradición -ni de su conceptualidad, ni de las formas ideológicas dominantes- y, sin embargo, no hay legado que no esté ya atravesado por las exigencias que cada coyuntura reclama. La lectura no se vuelve política por abrir la indeterminación de sus posibilidades interpretativa, lo hace en el mismo movimiento de su intervención, en la demarcación de una problemática.

Althusser (2015) sostenía que todas las filosofías son, de cierta forma, contemporáneas; que la filosofía es inagotable porque supone una relectura perpetua como práctica que vuelve a los textos interminables. Pero enseguida advierte que, a diferencia de la tendencia idealista, para la filosofía materialista esa sobrecarga de las obras filosóficas (el hecho de que no se puedan reducir a su letra inmediata), no expresa el carácter infinito de la interpretación, sino la extrema complejidad de la *función* filosófica. Esta complejidad es la de leer los límites de lo teórico como espacios de intervención, una vez desarmado el pacto tácito entre el discurso del conocimiento que leía la esencia de las cosas y el mito religioso de la lectura que prestaba su complicidad (Althusser, 2010).

En este sentido, la filosofía de Spinoza es entendida -con Althusser- como una posición materialista dentro del campo filosófico, y sus programas de lectura como lecturas políticas cifradas al calor de las coyunturas que les son contemporáneas. Esto quiere decir que, si se trata de los puntos de partida de la lectura, su politicidad no está dada ni contenida en su objeto, sino en el modo en que la lectura se relaciona con él. El propio Althusser (2010) menciona a Spinoza como el primero “en plantear el problema del leer, y por consiguiente el de escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato...” (p. 21).

En las líneas que siguen nos proponemos recuperar los aspectos centrales de la lectura de Balibar en torno a su tesis según la cual hay presente en Spinoza una filosofía de la comunicación. Con ese propósito en el horizonte, haremos un rodeo que permita explicitar la pertinencia de la herencia spinoziana para interrogar nuestro presente, como así también la dimensión política de la estrategia de lectura del propio Balibar.

Filosofía, política y coyuntura

Una de las lecciones de la herencia spinoziana, como señala Diego Tatián (2015), es un “saber en situación”. El prefacio a la segunda edición de *La cautela del salvaje* es una explicitación de esa necesidad situada de su legado. Publicado por primera vez en 2001 el programa de lectura ponía el énfasis en la noción de *amistad* como contrapartida a la fuerza impolítica imperante en aquel crítico momento de nuestro país, como la necesidad de una contrafuerza resistente a la pérdida de lo común. En 2015, el nuevo programa de lectura -quizá sin imaginar que apenas unos meses más tarde exigiría volver a repensarlo¹- proponía un desplazamiento de la noción de *amistad* hacia la de *democracia*, marcando la impronta política que apostaba por un impulso de la comunidad y la recuperación de la potencia colectiva en una época que él llama el “momento spinoziano” en América Latina.

El concepto spinozista de comunidad es la aspiración política mayor que define el modo en que los hombres libres se vinculan entre sí; su realización, sin embargo, como la de la libertad misma, será de hecho -por naturaleza-incompleta y parcial. Los hombres no sólo componen sus existencias, sino que también se descomponen, se in-comunican, se excomulgan, se destruyen por ignorancia, por odio, por ambición o por miedo (Tatián, 2015, p. 19).

¹ Las elecciones presidenciales en noviembre de ese mismo año dieron un brusco giro en el modelo político, económico y cultural sobre el que estaba basada la lectura del mencionado prólogo. A solo un mes de la asunción de Mauricio Macri como presidente de la Nación, se hizo evidente la necesidad de revisar el programa de lectura. A propósito de ello, ver Tatián, D. (2017) “Lo interrumpido” en *Lo interrumpido. Escritos sobre filosofía y democracia*, Buenos Aires, Las cuarenta (Escrito leído en el Congreso sobre *El porvenir del presente. Inactualidad filosófica de la política*, Biblioteca Nacional, Argentina, Buenos Aires, diciembre 2015).

A esta noción de comunidad no se le impone como contraparte una ausencia radical de un mínimo de composición. Porque si bien la inmunidad es una operación exterior que busca inhibir la potencia de las pasiones obstruyendo la afectación entre los seres, esa afectación no deja de ser conflictiva aun cuando las potencias se compongan de manera racional en la construcción de la comunidad.

Dos indicios parciales sobre la tensión contradictoria surgen de esta idea: 1. Que el carácter *exterior* de la operación por la cual se fuerza la inhibición de la realización de la comunidad es claramente una exterioridad inmanente; 2. Si el conflicto es inherente a las pasiones, o al menos si la producción de comunidad no presupone la eliminación de las pasiones, entre el horizonte mayor de la comunidad y la inmunidad toda aspiración política se juega en la variabilidad del conflicto.

Si lo impolítico es lo que queda cuando lo común o la comunidad se retrae, el intento por recuperar la potencia colectiva consistiría en habitar los límites inferiores, los espacios contraídos en donde la comunidad sin desaparecer queda no obstante reducida a su mínima expresión. Pero, por otra parte, la sociedad es al mismo tiempo un “mínimo común” y “una mezcla variable de conflicto y comunidad”; la democracia es la tendencia a lo irrealizable de la plenitud de la comunidad, el encauzamiento del conflicto sobre la variable comunitaria. Esa forma variable del conflicto puede ser pensada en Balibar (2013) como la forma compleja del movimiento de la historia, como los momentos de una dialéctica (p. 8) (entre procesos de democratización y procesos de desdemocratización).

La democracia finalmente es la tendencia que favorece la producción de comunidad sin la pretensión de su constatación total, sin la esperanza de su consumación ni la presuposición de la anulación posible del conflicto, mientras que la política sería la variabilidad del conflicto entre la tendencia comunitaria (composición) y la tendencia inmunitaria.

La totalidad se genera de manera inmanente a partir de la singularidad de los encuentros y de los procesos de formación o de composición. La composición no es una síntesis de las singularidades sino el proceso en el que se agregan como potencias

de hombres libres sin ninguna formalidad que la encause exteriormente ni pacto que las someta o las regule. El modelo de esa liberación de la vida común es la amistad.

La idea de amistad crítica suspende el pacto, el mecanismo contractual; la comunidad de hombres libres imaginada por Spinoza no tiene la forma negativa de socios que contraen obligaciones, sino la dinámica afirmativa de amigos que componen su potencia de existir y de pensar (Tatián, 2015, p. 136).

En Spinoza, la amistad es entonces ese horizonte necesario como deseo de comunidad sin esperanza ni “espíritu de utopía”, dice Tatián; deseo que aspira a una totalización que nunca se sintetiza porque en su dimensión práctica no suprime la contradicción de la que forma parte. “La amistad es la práctica ético-política que conjuga el deseo de comunidad con las restricciones que impone la no-comunidad” (2015, p. 151). La forma de su estructura contradictoria es práctica y es dialéctica.

La dimensión conflictiva de la amistad puede incluso leerse en el propio despliegue de su genealogía conceptual dominante desde la tradición aristotélica, en donde el encuentro asume la forma de una reciprocidad contractual de las que son herederas también las concepciones hegemónicas de las democracias modernas. Derrida (1998) trabaja la convivencia aporética de una política de la amistad que habita en la irradiación propagada por la potencia axiomática y jerarquizante de las formas dominantes en torno al principio de fraternización que persiste hoy en día en las formas en que comprendemos y experimentamos nuestros regímenes políticos. La lectura derridiana sobre una deconstrucción operante en el seno de esa tradición y sus ambivalencias puede encontrarse ya, sugiere Tatián, en la *Ética* de Spinoza (2015, p. 50).

Precisamente en torno a la *Ética*, encontramos en el trabajo de Balibar, otra interesante intervención para indagar sobre la contemporaneidad de la lectura de Spinoza. Pero primero un breve rodeo sobre la posición de lectura del propio Balibar.

La huella de una dialéctica materialista en Spinoza

La de Balibar es también una lectura política. El interés en este caso se inscribe especialmente en los aspectos de continuidad de una lectura de Spinoza en sus diversos programas de lectura. La apuesta se sostiene en la clave materialista de su estrategia filosófica, que Althusser (2007) describe a partir de la desmesura de un pensamiento que se constituye en los extremos que su propia práctica produce, en la audacia de leer en la ambivalencia la potencia de los límites que el adversario no reconoce interviniendo así a costa de una propia desapropiación².

Balibar asume ese riesgo en la apuesta de su lectura de Spinoza, que define como un trayecto y una experiencia que el propio Spinoza ofrece incluso como parte de su legado. La filosofía de Spinoza interviene en las extremas tensiones de su tiempo, asume las contradicciones incómodas de una coyuntura histórica, “no cabe ninguna duda del ‘campo’ de Spinoza, si al menos se admite que, en la coyuntura en la cual se elabora y aparece el TTP, la denominación del adversario es suficiente para determinarlo” (2011, p. 41). El riesgo es, a su vez doble, y no solo de las urgencias que un presente reclama; es también la de una herencia conceptual que se actualiza en la singularidad de una coyuntura. En ese sentido, la contemporaneidad de Spinoza es a la vez una necesidad situada para pensar un presente y un modo particular de leer su filosofía que contemple también ciertas continuidades que resisten a la tentación idealista de la libre interpretación.

En el marco de estos supuestos de partida, la dimensión política que la lectura de Balibar extrae de Spinoza podría interpretarse como el despliegue de una serie de *contradicciones*, que, desde ya no asumen ninguna forma lógica simple, sino la encarnadura de una aporía cuya tensión está necesariamente irresuelta (la contradicción está siempre sobredeterminada)

Esa imposibilidad de resolución es uno de los aspectos marcadamente materialistas de la dialéctica. La contradicción marxista heredada en el proyecto

² Sobre este punto, se puede revisar una interesante sugerencia de Tatián acerca de lo que llama una “ética de la desapropiación”, cuando reconoce en Spinoza que la capacidad de afectar y de ser afectado, la capacidad de encuentro y composición. Cfr. 2015, p. 134.

althusseriano, es dentro de todas las críticas de la dialéctica idealista, la que no operó limitadamente por medio de una inversión de su lógica, fue la que logró pensar la necesidad de una torsión materialista de la dialéctica, “las posibilidades de una nueva dialéctica materialista, que pudiese estar a la altura de lo que fue innovador en el pensamiento marxiano; procurándose fuerzas filosóficas para esa empresa -y eso fue lo osado- en el pensamiento spinoziano” (Gainza e Ipar, 2013). La diferencia entre una estrategia que invierte y otra que torsiona o desplaza no es sutil. La primera es el punto de partida de una lectura idealista; la segunda, el de “un movimiento cuya fuerza cuestionadora proviene del hecho de que no pierde de vista aquellas coordenadas de las cuales se aparta” (*Id.*).

De allí, que cuando Balibar anuncia que la teoría política de Spinoza en el TTP se centra en la tensión expuesta entre nociones aparentemente incompatibles y cuando define como una aporía el objeto al que dedica su estudio Spinoza en el TP, lo hace definiendo el interés de un “programa de lectura” en los avatares de esas dificultades, en la lectura de esas contradicciones desplazadas en el propio terreno, pero llevadas a la marginalidad de los espacios desoídos; nunca invirtiendo su sentido, ni anulando su existencia. En Spinoza, la renuncia a apaciguar la convivencia contradictoria de elementos no es pasiva en la medida que tampoco ofrece la ficción invertida de su sentido. Es un pensamiento político que no suspende las oposiciones, pero ejerce sobre ellas una analítica de los efectos; expone así la deconstrucción que opera ya en sus procesos dialécticos, en la co-existencia de valores incompatibles, no como resultado de lo que hay de inherente en el elemento que produce su contrario sino en la diferencia contradictoria que produce esa forma estructurada de oposición.

Esa suerte de *nacimiento impuro de toda diferencia* que en parte Balibar rastrea en Spinoza, es interrogada en la inmanencia de sus excesos. No se trataría entonces sólo de mostrar la dislocación de las dicotomías tradicionales, porque ese simple gesto representa el alcance limitado de una lectura interpretativa que se detiene en la denuncia de la naturalización señalando el carácter histórico de todo efecto de universalización. Ni siquiera alcanza con afirmar que la inadecuación es, en virtud, la razón de su eficacia -aquella que opera, en sus efectos, como totalización-.

Se trata de buscar la fecundidad de un pensamiento filosófico que persiste en la interrogación de esa tensión, que asume sus límites y produce un saber siempre en situación. La implicancia entre filosofía y política que Balibar muestra en Spinoza es precisamente la más clara intervención conceptual sobre la clásica distinción entre la especulación filosófica y la filosofía aplicada.

Planteando los problemas específicamente filosóficos, Spinoza no toma una vía indirecta para tratar la política, no efectúa una transposición hacia otro lugar, en un elemento 'metapolítico', sino que intenta darse los medios para conocer exactamente, 'adecuadamente' diría el mismo, lo que está en juego y las relaciones de fuerza de la política por sus causas. Pero también, organizando la investigación filosófica a partir de las cuestiones de la política, no se aparta nada de una interrogación sobre la esencia de la filosofía. Al contrario, toma una vía que permite... determinar qué son los intereses y los problemas filosóficos (Balibar, 2011, p. 24).

Uno de los efectos de esa mutua implicancia entre política y filosofía, dice Balibar, es una particular filosofía de la comunicación, que recoge del realismo spinoziano la elaboración política del conflicto en su dimensión práctico-social. Uno de los efectos más sobresalientes de la imbricación filosófica-política es "la singularidad de una función transindividual como una función de la comunicación" (p. 125).

Para arribar a esta idea, la lectura de Balibar se esfuerza en recuperar el carácter problemático de algunas nociones desarrolladas por Spinoza principalmente en el TTP, sobre todo aquellas que se prestan a mayor ambigüedad interpretativa. Al rastrear esas tensiones como contradicciones que operan al interior de su obra, al mismo tiempo Balibar las piensa como las marcas de las contradicciones históricas de una coyuntura; por lo tanto, también como formas de intervención en las urgencias singulares de ese presente histórico.

Un ejemplo de esas tensiones presentes en la obra de Spinoza, es la convivencia de dos postulados aparentemente incompatibles como son la soberanía del Estado y la libertad de los individuos. Al mencionar ese dualismo, lo que intenta demostrar Balibar es que el rodeo filosófico-político que realiza Spinoza no produce un contraargumento a una demostración lógica que invierta la incompatibilidad. La estrategia de Spinoza se basa, antes bien, en mostrar el fondo contradictorio de que lo

se presenta como incompatible; sin esa torsión, lo incompatible es solo el efecto de un prejuicio teológico.

Otra de las tensiones, en este caso presente en el TP, es el de la concepción dominante del derecho como una idea teórica reconocida y ejercida o bien como existencia previa al orden jurídico. Excluyendo estas dos formas clásicas de concebir al derecho - objetiva y subjetiva-, Spinoza indica que la relación fundamental es la que opone “el hecho de que un individuo sea independiente para determinarse sin obligación de actuar o de ocuparse de su propio derecho, al hecho de ser dependiente del derecho de uno o de muchos otros individuos” (Balibar, 2011, p. 76). Esta es una relación que a diferencia de la noción del derecho asociada al deber -que no cuenta con ninguna contrapartida-, supone momentos de variabilidad conflictual en los que la independencia y la igualdad respecto al derecho varían según las circunstancias, pero en ningún caso el derecho expresa una potencia infinita, sus límites necesarios suponen que en la finitud de las cosas particulares, la relación de dependencia o independencia de los individuos respecto al derecho jamás constituye una antítesis absoluta. “Solo Dios [...] es decir la naturaleza entera, la suma de todas potencias naturales es absolutamente independiente (puesto que él incluye en sí mismo todas las individualidades y todas las alteridades)” (*Id.*, p. 77).

Pero, si como decía Althusser, la verdad de una filosofía reside en los efectos inesperados abiertos en el seno del espacio consolidado de las tesis ya afirmadas, el Dios de Spinoza abre, en la fórmula cartesiana de la garantía divina, no tanto la inversión de sus causas, sino las de sus efectos. Consigue desembarazar el espíritu de la ilusión de la subjetividad trascendente o del fundamento de todo sentido, no mediante la imposición de un contrario como la forma de su negación sino en la forma afirmativa de su contradicción interna, abriendo así el espacio de una diferencia inmanente. Spinoza combate los efectos del cogito de Descartes afirmando a Dios como sustancia infinita,

... una sustancia infinita a la que no se puede siquiera considerar única, puesto que no hay otra con que compararla para distinguirla de ella y considerarla única, y así sin exterior, afectándose en sí misma sin salir nunca de sí, esto es,

sin esa otra exterioridad clásica (en la ilusión o la creación) que son el mundo o el universo (Althusser, 2007, p. 138).

Leída con Althusser, la estrategia filosófica de Spinoza es materialista en tanto que dispositivo de combate teórico que piensa en los límites, produciéndolos sin sobrepasarlos: Dios como sustancia -sin exterior en tanto que infinita. Las consecuencias de esa premisa leída con Balibar, nos lleva a sugerir que el *Dios* de Spinoza es el nombre de la diferencia impura de todo proceso dialéctico.

De las conclusiones de esa lectura nos interesa destacar los siguiente dos puntos: 1. “La política de Spinoza conforma, en términos concretos, todo lo que su metafísica nos habría llevado a esperar” (Balibar, 2011, p. 139). Afirma una serie de dualismos clásicos pero interrogados desde “una analítica del deseo y de sus múltiples formas en torno a la polaridad de la actividad y de la pasividad; 2. La naturaleza también es historia” (*Id.*, p. 140). No hay ningún sentido de la Historia que garantice una transformación particular. Y sin tener ningún propósito, no obstante, la historia es un movimiento de transformación en el que todas sus configuraciones están siempre sometidas a un proceso dialéctico.

De todos los caminos posibles para desplegar algunas de las aristas de estas afirmaciones nos interesa particularmente el camino que recorre Balibar para llegar a la tesis según la cual hay presente en Spinoza una filosofía de la comunicación. Y más específicamente, cómo se vincula esa tesis con la afirmación spinoziana “el deseo es la esencia misma del hombre” (*Ética*, III, prop. 9, escolio y definición I de los Afectos). Para comprender esa analítica del deseo que Balibar propone como clave de lectura, empezaremos por desplegar el segundo punto antes mencionado: la relación entre historia, naturaleza y dialéctica.

Contradicción, temporalidad y transindividualidad

Dialéctica y lectura se articulan de un modo imprescindible en la trama específica que define a la contradicción marxista y en la temporalidad plural que de ella se desprende. Uno de los ejes centrales que el proyecto althusseriano hereda de

Marx es la transformación de la estructura dialéctica, conservando la contradicción, pero leyéndola en su función práctica en la historia.

Sugeríamos que la lectura de Balibar sobre Spinoza se basaba en el despliegue de una serie de contradicciones y mostraba como allí las huellas de una dialéctica materialista se expresaban en la complejidad de las relaciones contradictorias, o para decirlo en un lenguaje ajeno a Spinoza, pero perfectamente compatible a su filosofía, la contradicción está siempre sobredeterminada.

La especificidad que adquiere el concepto de contradicción en el materialismo que estamos presentando, exige explicitar uno de los temas centrales que lo atraviesan: la pregunta por la temporalidad, por el tiempo histórico, más específicamente por la “temporalidad histórica diferencial” (Althusser, 2010, p. 117). La centralidad de esta concepción del tiempo reside en la necesidad de disipar las confusiones sobre las que advierte Balibar (2009) cuando describe a Spinoza como un dialéctico (p. 81).

El carácter sobredeterminado de la contradicción marxista, es el rechazo de toda exterioridad trascendente que reconoce, no obstante, en la inmanencia de la estructura, una fuerza paradójica que no es compatible con el movimiento interno de la contradicción hegeliana. Lo que para Althusser (2010) es la primacía de la relación sobre los elementos, se opone a la relación diferencial de una contradictoria contenida en un universal ontológico. A una y otra forma de comprensión del movimiento de la historia les corresponden distintas concepciones del tiempo.

El tiempo histórico hegeliano es la continuidad desplegada de la esencia interior de la totalidad histórica, expresada en los momentos del desarrollo de la Idea. Alcanza con una lectura expresiva para dar cuenta de ese reflejo de la esencia de la existencia. La continuidad homogénea del tiempo hegeliano tiene su causa en la otra característica que lo define: el presente histórico. Esta categoría permite entender por qué una lectura que se apega a la expresión directa de la existencia se comprende a sí misma como parte expresiva de esa misma esencia. Cualquier momento de ese tiempo único será entonces un presente en el que el saber se produce al leer, en el corte, la presencia de la esencia en todas sus determinaciones concretas. La contemporaneidad

del tiempo es inseparable de la unidad de una estructura social, donde todos los elementos que la conforman expresan la totalidad. Su existencia es siempre inmediata.

Al tiempo histórico hegeliano, caracterizado entonces por la contemporaneidad del presente y la continuidad homogénea, se contrapone una temporalidad diferencial, en la cual “el presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura en su *descentralización articulada*” (Althusser, 2010, p. 115). La complejidad estructural de la totalidad marxista supone diferentes niveles de jerarquización de sus elementos, cuyo ordenamiento implica la dominancia determinante de una de las estructuras como unidad de las restantes. Esto quiere decir que la no contemporaneidad es una característica primordial de la estructura.

Allí donde “la contradicción nace y renace” -para usar una expresión de Balibar (2013, p. 9)- la temporalidad esta sobredeterminada por una pluralidad de ritmos articulados que “permite pensar conjuntamente estructura y coyuntura” (Morfino, 2004, p. 9). El carácter múltiple de la temporalidad permite, a su vez, identificar el dominio ideológico de un tiempo lineal, irreversible y secuencial que se presenta como la experiencia ideológica de un tiempo absoluto. Pero esa representación, no es el tiempo de la historia, sino la *absolutización imaginaria de uno de sus ritmos*³, solo que tomado como la medida de los demás.

La verdadera historia no tiene nada que permita leerla en la continuidad ideológica de un tiempo lineal del que bastaría señalar las cadencias y cortar; posee, por el contrario, una temporalidad propia extremadamente compleja y, desde luego, perfectamente paradójica con respecto a la simplicidad sorprendente del prejuicio ideológico (Althusser, 2010, p. 114).

Recogiendo este aspecto de la problemática materialista, Balibar lee en Spinoza un antecedente de esa operación que no invierte ni apacigua la forma de las

³ Tomo prestada esta expresión de Vittorio Morfino que en su contexto original refiere a la descripción de la sustancia en Spinoza como la deconstrucción del estatuto imaginario de la línea temporal de la narración bíblica señalando que, en Spinoza, no es la presencia de un tiempo absoluto, sino el “*ordo* de las conexiones de duraciones y entrelazamientos de ritmos”. Para un mayor desarrollo en la exploración de la temporalidad plural en la tradición materialista se puede consultar Morfino, V. (et al.), *Tempora multa. Il governo del tempo*, Mimesis, Milán, 2013.

contradicciones efectivas, sino, como ya hemos mencionado, elabora un pensamiento de la co-existencia de valores incompatibles y de sus efectos.

La tesis central que sostiene esta contradicción dialéctica entre las diferencias y las dependencias de los diversos niveles de un todo complejo estructurado es el “primado de la relación sobre los elementos de la relación”. Esta afirmación resulta central en la lectura que hace Balibar de Spinoza al recuperar la categoría simondoniana de “transindividual”, para leerla en Spinoza como el primado del proceso de individuación sobre el individuo. Si bien es una categoría relacionada de manera todavía muy general con la tesis de la comunicación, resulta indispensable para comprender en clave procesual la importancia de una serie de relaciones que desarrollaremos a continuación: el desplazamiento producido por Spinoza sobre los dualismos clásicos razón/pasión, naturaleza/institución y cuerpo/alma y cómo a partir de esa operación de desplazamiento Balibar arriba a su tesis sobre la filosofía de la comunicación cuya función llama, casualmente, “transindividualidad”.

Comunicación, dialéctica y deseo

Siguiendo la pista de la relación recíproca entre filosofía y política, Balibar toma elementos de los tratados y emprende una lectura de la *Ética* a partir de tres problemas vinculados entre sí: el de la sociabilidad, el de la obediencia y el de la comunicación.

Son numerosas y diversas las formas en que se ha concebido la relación entre naturaleza, naturaleza humana y sociabilidad, dice Balibar, pero si sostenemos la premisa de que no existen sociedades naturales, la naturaleza, de un modo u otro, se vería perturbada por la institución de las sociedades y los Estados, que representan un orden, del tipo que fuese. El punto es cómo definir ese orden, en el cual, y pese a las distancias radicales de las tesis que lo abordan -Aristóteles, Marx, Rousseau, Kant, Hobbes, por mencionar algunos de los citados por Balibar-, conservan el supuesto de alguna determinada antítesis. Cualquiera sea el modo de representar la sociabilidad -

sea natural, sea institucional-, estaría vinculada al orden o al lazo, al modo en que sea pensada esa forma de vida entre los hombres o modo de relaciones entre sí.

Pero el problema con Spinoza es que el principio que sostiene esa relación entre naturaleza e institución sufre un desajuste que fuerza su forma de alternancia. Para comprender la tesis spinoziana de la sociabilidad, dice Balibar, es necesario no solo correrse de las tesis clásicas, sino también poder leer que ese mismo movimiento es el que permite plantear de otro modo la idea de *relación social*. Esa operación consiste, en primer lugar, en comprenderla como consecuencia del desplazamiento de aquel principio de perturbación o de orden sobre la naturaleza; principio que representa nada menos que una de las dualidades más arraigadas desde la Antigüedad hasta nuestra cultura Moderna.

El punto clave para comprender la densidad de esa lectura desplazada de oposición es reponer la complejidad de la relación entre los elementos -de allí la insistencia de Balibar en pensar de un cierto modo la dialéctica-. En el caso de Spinoza y dentro de los innumerables ejemplos que en otras ocasiones son desplegados, en este punto Balibar elige la relación razón/pasión.

Leído bajo la lógica de la antítesis naturaleza/institución, el dualismo razón/pasión constituye una oposición; no sería el caso si tanto la razón como la pasión se consideran conjuntamente como parte de la naturaleza humana. La naturaleza humana se expresa en la razón, pero no es anterior a la razón. Inversamente, la razón no es trascendental, expresa siempre la utilidad de la potencia humana; la razón así, forma parte de la naturaleza humana. Sin embargo, la naturaleza humana es más basta que la razón. Para comprender la complejidad de esa relación resulta central la figura del deseo.

El deseo humano alcanza también modos opuestos a la razón; de hecho, implica esencialmente esos otros modos de conducta que son los afectos pasionales. Razón y pasión son opuestos y a la vez también forman conjuntamente parte de la naturaleza humana. La relación entre razón y pasión exige entonces pensar el desplazamiento necesario del principio de dualidad de la tesis spinoziana en un sentido materialista, precisamente -tal y como explicitamos al comienzo- porque no es una

inversión, sino una torsión que produce una nueva problemática. Al plantear la tesis “El deseo es la esencia misma del hombre”, Spinoza discute con toda lectura simple de las nociones de génesis y de esencia en la comprensión de la sociabilidad:

No se podría decir que los hombres son ‘originariamente’ sociables: sin embargo, es necesario decir que están siempre ya socializados. No se podría decir que el Estado sea ‘contra natura’, pero tampoco es posible representárselo como una pura realización de la razón, o tampoco como la proyección en los asuntos humanos de un orden general de la naturaleza. Sociedad y Estado constituyen una única relación a la vez imaginaria y racional en la cual se expresa la singularidad natural de los individuos humanos (Balibar, 2011, p. 104)

Aun planteando la complejidad de esa génesis contradictoria de la sociabilidad, una lectura desatenta corre el riesgo de asumir que, al ser la de Spinoza una filosofía que “afirma simultáneamente que la sociedad es el Estado, por lo tanto, la obediencia, y que la libertad se realiza únicamente dentro de los límites de la sociedad” (pp. 104-105), sería entonces una filosofía que refleja indirectamente una “apología de la ‘servidumbre voluntaria’” (p. 105).

Frente a tal riesgo, Balibar emplea el mismo criterio de lectura para destacar una operación de desplazamiento en Spinoza con relación a las discusiones clásicas. Del mismo modo que es necesario comprender ese mecanismo de torsión en el vínculo entre naturaleza e institución, en este caso hay que aplicarlo a la relación entre libertad y servidumbre. Así, sobre la base de lo ya expuesto, el punto de partida no es la relación de obediencia entre los hombres, dado que, en ella, la idea de sometimiento -sea cual fuera la tradición desde la cual se la piense- acarrea a su vez, la forma clásica del dualismo naturaleza/institución. Por lo tanto, para producir el desplazamiento, primero hay que comprender, señala Balibar, la obediencia del cuerpo al alma. La respuesta de Spinoza:

... las almas no actúan sobre los cuerpos, más de los que los cuerpos actúan sobre las almas. ‘Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)’ (*Ética*, Proposición 2 de la Parte III) (Balibar, 2011, p. 105).

La relación compleja del cuerpo y el alma no permite pensar en uno y otra más que en la forma de su relación, y en este caso también la figura del deseo funciona de cierta manera como el nombre de esa unidad sin jerarquía ni sustancias diferenciales - como sería el caso, por ejemplo, de un alma activa que comanda y un cuerpo pasivo que obedece-. Bajo la tesis de la unión relacional, la pasividad o la actividad es en cada caso concerniente de manera simultánea a las almas y a los cuerpos. Este desplazamiento, además de situarse de un modo distinto frente al análisis de la sociabilidad y el Estado respecto de las tesis clásicas, se articula bajo la misma operación con la cual Spinoza plantea su proposición sobre la naturaleza:

... el 'alma 'y el 'cuerpo 'no constituyen dos 'sustancias 'distintas, sino una 'sola y misma cosa '(en este caso un solo y mismo individuo) concebida unas veces como un complejo de ideas (Spinoza dice: 'bajo el atributo del pensamiento'), otras como un complejo material ('bajo el atributo de la extensión'), lo que conduce a concebir el alma como la idea del cuerpo (Balibar, 2011, p. 106).

Habiendo llegado a este punto, nos interesa particularmente detenernos -a costa de desatender otras partes sustanciales de las proposiciones- en cómo aparece finalmente la cuestión de la comunicación. Al respecto, Balibar afirma que la pasividad o actividad de un individuo son las formas bajo las cuales se realiza la individualidad, pero esa realización es el resultado de un proceso que en el caso de un individuo pasivo implica que "su alma está subyugada por la circulación de afectos y por las 'ideas generales 'de la imaginación colectiva... Es así pues que su cuerpo está simultáneamente subyugado por la presión incontrolada de todos los cuerpos cercanos" (p. 110), mientras que, en un individuo activo, por el contrario, "los encuentros de su cuerpo con otros cuerpos se organizan de manera coherente, y las ideas en su alma se encadenan conformes a las 'naciones comunes'" (Id.). Así entendidas, ambas realizaciones son modalidades de la comunicación. Si conectamos todo el argumento y volvemos a al dualismo razón/pasión, entonces, el desplazamiento producido por Spinoza, permite pensar que "pasión y razón son en última instancia modalidades de la comunicación entre los cuerpos, y entre las ideas y

los cuerpos.” (p. Balibar, 2011, p. 111). Y si la relación entra pasión y razón es una relación dialéctica, habrá entonces que indagar en qué consistiría una dialéctica de la comunicación y del deseo.

Volvamos a la tesis “El deseo es la esencia misma del hombre”. La primera precisión señalada por Balibar es que el deseo en Spinoza se distingue de la voluntad; la voluntad es fruto de una ficción a través de la cual cada hombre se esfuerza por preservarse a sí mismo. Pero en el caso del deseo, ese mismo esfuerzo adquiere una dimensión distinta. Retomando algunos puntos ya expuestos, podemos sintetizarlo de la siguiente manera: el deseo tiene que ver con la razón, que es parte de la naturaleza humana, pero su vez más basta; por ello alcanza también a los afectos pasionales y en esa relación compleja entre razón y pasión como opuestos -pero formando conjuntamente parte de la naturaleza humana-, el deseo es el nombre bajo el cual se expresa también la forma de la unión sin jerarquías entre el cuerpo y el alma. De tal forma entonces que, a diferencia de la voluntad, el esfuerzo del deseo une “‘inseparablemente el alma y el cuerpo’... la unidad del hombre es la de un deseo de autopreservación que a la vez se expresa mediante las acciones y pasiones del cuerpo y mediante las acciones y pasiones del alma” (pp. 122-123).

Estos ejemplos refuerzan, una vez más, que el pensamiento de Spinoza compromete, según la lectura de Balibar, el hecho de que toda dualidad no es más que el margen irrepresentable de una dialéctica que afirma y niega al mismo tiempo la autonomía o trascendencia de sus límites. Una *dialéctica del deseo* sustituye la concepción de la historia como sucesión de estados por un proceso de tendencias en disputa.

Si bien Balibar entiende que en ciertos aspectos Spinoza se adelanta a Freud, tal como él lo entiende, el deseo no es la expresión de una carencia y no responde a la distinción entre lo consciente y lo inconsciente, sino a la distinción entre actividad y pasividad. Por otro parte, si bien en Spinoza “el deseo es la esencia misma del hombre”, esencia no se refiere a una idea general de la humanidad, “por el contrario, se refiere precisamente al poder que singulariza a cada individuo y le confiere un destino único [...] es afirmar que cada individuo es irreductible en la diferencia de su

propio deseo” (pp. 125-125). Una forma de nominalismo que nada tiene que ver con un individualismo atomístico, cosa que ya había notado cabalmente Althusser.

De la afirmación del deseo a la vez como esencia y como afirmación de la diferencia, Balibar concluye que lo que hace del deseo la producción de lo común es la función de comunicación, toda vez que “la relación de cada individuo con otros individuos y sus acciones y pasiones recíprocas determinan la forma del deseo del individuo e impulsa su poder”. De ello podemos deducir no solo que la comunicación es una función transindividual, sino también que *la comunicación es la función transindividual del deseo*.

Razón y pasión son modalidades de la comunicación entre los cuerpos y entre las ideas y los cuerpos, modalidades atravesadas por una dialéctica del deseo; esa dialéctica como procesos entre tendencias es también la que opera en los regímenes políticos como regímenes de comunicación, donde el Estado incluye en sí mismo regímenes políticos -regímenes de comunicación-, tendencialmente conflictivos e inestables o tendencialmente estables y coherente. De tal forma que comunicación no solo puede ser el nombre de la operación de desplazamiento que caracteriza a la filosofía spinozista, es también, y más concretamente, la que permite la no distinción nominal entre estado de la sociedad y estado de naturaleza.

La comunicación, además, está estructurada por relaciones de ignorancia y de saber (que no es lo mismo que relaciones entre sabios e ignorantes). El conocimiento es una práctica que tanto en sus condiciones como en sus efectos está atravesada por relaciones sociales -recordemos en este punto el desplazamiento que ejerce Spinoza en la categoría de sociabilidad respecto de las concepciones clásicas, produce una torsión en el modo de comprender la *relación social*-. Nadie jamás piensa solo y “la lucha por el conocimiento (la filosofía) es una práctica política... [la máxima] de la democracia spinozista: ser la mayor cantidad posible para pensar lo más posible” (Balibar, 2011, p. 114).

La comunicación como actividad de la vida social, es la práctica en juego por la transformación de sus modos específicos en el movimiento de la historia, una lucha dice Balibar. Una práctica que Spinoza define como el “esfuerzo de los individuos por

provocar la razón, representándose su necesidad, las acciones a la cuáles éstos están muy a menudo determinados por sus pasiones” (p. 112).

Esa representación de la necesidad está por completo supeditada a las condiciones concretas de una coyuntura singular, es decir, al diagnóstico de lo que hay en el presente para transformar, de modo que la representación compromete necesariamente a lo que ese trabajo o esa lucha aspira transformando. En ese esfuerzo de transformación, el proceso de individuación se enmarca en las condiciones determinadas, en la “forma de vida” de un individuo, y esa forma de vida es un “régimen de comunicación (afectivo, económico e intelectual) con otros individuos” (Balibar, 2011, p. 142).

Insistiendo en este punto, podríamos arriesgar la siguiente tesis: *la comunicación es la función social de la singularidad de deseo.*

Comunicación política y democracia

La herencia no trae consigo las reglas para ser recibida, dice Derrida (1995), pero nunca se hereda un capital anónimo. Heredar a Spinoza a través de determinados programas de lectura es anudar su contemporaneidad no solo a las urgencias de un presente sino también a determinadas aspiraciones en la contienda por las representaciones comunes del porvenir. Sólo se puede transformar lo que hay, pero en lo que hay esta también el deseo de producir en lo que siempre resta por hacer. En ese marco, la recuperación de la lectura balibariana de Spinoza nos interesa particularmente por la relación entre la representación de la comunicación política y la democratización del conocimiento.

Y esa aspiración no necesariamente supone un cálculo o un programa sino reconocerse en una práctica ininterrumpida o en un “realismo de la duración” (Tatián, 2017: 202) que desborda la pura preservación para ser más bien producción de deseo - que según Tatián, es la manera de pensar el tiempo de manera spinoziana-. Potenciada o retraída -según la tendencia de la coyuntura- la producción del deseo de política, del

deseo de otros y del anhelo de justicia que orienta ese deseo (*Id.*) es, a fin de cuentas, la aspiración democrática y la comunicación, su tarea.

En este sentido, el aporte de Balibar, al insistir en el carácter dialéctico de ese proceso ininterrumpido, se traduce en el hecho de que ninguna transformación podría eliminar las contradicciones de ese tiempo enrevesado de la política, en sus diversos ritmos e intensidades. De lo contrario, para Balibar, sería dar un salto fuera de la historia. Esa suspensión del tiempo, esa pretensión de ruptura con el mundo, es también la anulación del conflicto inherente a la política.

Esa fantasía disruptiva, esa simplificación de la dialéctica en el devenir único del tiempo evolutivo, esa aspiración al consenso como superación del litigio, en fin, esa negación del carácter inherentemente conflictivo de la política, ha pretendido volcar en la figura de la “antipolítica” toda una serie de cualidades que por efecto de oposición, reproducen ideológicamente una suerte de incompatibilidad entre las posibilidades democráticas de nuestro tiempo y la política como práctica irracional, corrompida, vetusta y tendencialmente antidemocrática.

Sin embargo, la antipolítica no es el reverso de la política ni su negación, es una contratendencia al interior del juego de su proceso diferencial. En el marco de ese conflicto inmanente se justifica, para Balibar, el recurso al sostenimiento de la democracia como un problema que recupera la dimensión dialéctica; como el movimiento de una historia compleja en el que las contradicciones no nacen como consecuencia necesaria de la totalidad dentro de un esquema causal de desarrollo. La democracia no es un régimen que pueda superarse por su propia negación interna, es antes bien, la forma conflictiva y contradictoria de una lucha de tendencias. No tendría tanto la forma de una de esas tendencias en disputa sino el carácter irresuelto y conflictivo que oscila tendencialmente entre la democratización y la desdemocratización de la democracia sin llegar nunca a la síntesis absoluta de una democracia total o la superación como momento enajenado de la Idea.

El componente dialéctico de los regímenes de comunicación, le permite a Balibar pensarlos como tendencias, por lo tanto, como conflicto ininterrumpido en el esfuerzo

colectivo de transformación.

La comunicación es entonces una función que, usando otras palabras, podría definirse como el proceso incesante de litigio en el espacio político por la representación de lo común y las diferencias (Caletti, 2006). La comunicación funciona en ese espacio como la articulación que atraviesa las formas establecidas de cualquier régimen signifiante, y por ello debe lidiar simultáneamente con las inscripciones ideológicas y con la potencia del devenir composición de lo común.

Las posibilidades de lo común y su composición no equivalen a, ni se identifican con, la opinión pública, especialmente en una escena contemporánea que reemplaza la aspiración democrática con la pretensión de una comunicación directa y transparente como justificación suficiente de la política y que gravita en discursos profesionalistas o de mercado, vinculados a diversas formas de marketing político y a la circunscripción de la comunicación en la falacia del sondeo como escucha democrática (Caletti, 2006, pp. 20 a 23).

Casualmente, también Balibar (2013) reconoce allí uno de los frentes de esta disputa cuando dice que la comunicación de masas se presta hoy como uno de los recursos del neoliberalismo para sustituir la democracia representativa en diversas formas de gobernanza (pp. 14-15). Formas que, apoyándose en la ideología del eterno presente, oscurecen la lectura de una multiplicidad de ritmos presentes pero invisibilizados; formas de reconversión del componente futuro en formas de resignación o anhelos optimistas de la espera; formas de reprimir el aspecto necesariamente inacabado del horizonte democrático para proyectar su fracaso; y, por último, formas de reemplazar la aspiración y el deseo de lo común por procesos de pura identificación individual o corporativa. Tal y como expone Spinoza el problema de la comunicación, nos permite precisamente producir un desplazamiento en esa falsa alternancia entre el individualismo y el organicismo (o corporativismo) (Balibar, 2013: 141)

El fondo transindividual de la democracia -irrepresentable e inapropiable- es el fondo irresuelto de un proceso incesante de litigio en el espacio político, un conflicto de fuerzas sobre las significaciones colectivas con la que una sociedad se representa a

sí misma. En este marco, una problematización de la dimensión comunicacional como parte de la tarea democrática de la política, podría funcionar como crítica de la operación que tiende a borrar el elemento conflictivo tanto de la comunicación como de la política, de la dimensión problemática de la acción colectiva y sus gramáticas de visibilización (Caletti, 2006, 44).

El deseo de lo común, lejos de las fórmulas del fin de la historia, el destino, el mandato, o en la contrapartida de sus versiones actuales de la felicidad del instante, la particularización del éxito, la adaptabilidad frente a lo efímero y la capitalización de los estados íntimos de plenitud, el componente a futuro de la política alienta una temporalidad sobredeterminada en el que el porvenir no es lo que se espera que llegue alguna vez, ni lo incierto desestimado. No es la pasividad de la esperanza, como diría Spinoza, sino las formas presentes y concretas de la aspiración irrealizable -pero necesaria- de universalidad. La democracia es ese horizonte sin el cual la política no sería otra cosa que la instancia de defensa de procesos de particularización.

Bibliografía

- Althusser, L. (2015) *Iniciación a la Filosofía para no filósofos* (A. Bixio, Trad.), Buenos Aires: Paidós.
- Althusser, L. (2007) La única tradición materialista (1985). *Youcali, Revista de las artes y el pensamiento*. Nro. 4., pp. 132-154.
- Althusser, L. y Balibar É., *Para leer El Capital* (M. Harnecker, Trad.), Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- Balibar, É. (2013) *Ciudadanía* (R. Molina-Zavalía, Trad.) Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Balibar, É. (2011) *Spinoza y lo político*, (C. Marchesino y G. Merlino, Trad.), Buenos Aires: Prometeo.
- Balibar, É. (2009) Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad. *Revista Pensamiento en los Confines*, Núm. 25, Buenos Aires: Guadalquivir, pp. 143-167.
- Caletti, S. (2006) "Decir, autorepresentación, sujetos. Tres notas para un debate sobre política y comunicación" en *Revista Versión*, Núm. 17, UAM-X, pp. 19-78.

- Derrida, J. (1998) *Políticas de la amistad* (P. Peñalver y F. Vidarte, Trad.), Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1995) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trad.), Madrid: Trotta.
- Morfino, V. (2014) “Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser” (M. T. D’Meza, Trad.) en *El materialismo de Althusser*, Santiago de Chile: Palinodia.
- Morfino, V. (et al.) (2013), *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano: Mimesis
- Tatián, D. (2015) *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires: Colihue.
- Tatián, D. (2017) *Lo interrumpido. Escritos sobre filosofía y democracia*, Buenos Aires: Las cuarenta.