



Trabajo de fin de grado

Deseos comunes, deseos políticos

Common desires, political desires

Autor/es

Aitana Gómez Górriz

Director/es

Julien Canavera

Facultad de Filosofía y Letras 2022

ÍNDICE:

1. Introducción	3
2. La política de Spinoza: un análisis de las pasiones humanas	5
3. Afecto y deseo desde Lordon: el gobierno de las pasiones	8
4. Deseo y multitud en Spinoza; hacía un afecto común	14
5. Revolución en Marx: la necesidad de acabar con la burguesía	21
6. Spinoza y Marx en la contemporaneidad: la dimensión pasional de la lucha de clases	27
7. Conclusión	31

1. Introducción

En el presente trabajo, me dispongo a hablar del pensamiento político de Spinoza y Marx, tratando las cuestiones de los afectos y la revolución. Así, la idea principal que da cuerpo al texto es cómo el odio y la indignación pueden influir en la revolución. Entendiendo por revolución, en lo que a los afectos respecta, el momento en el que se produce una conversión de los afectos individuales y de los distintos grupos sociales en un afecto común, teniendo este afecto común consecuencias materiales. Por otro lado, también trataré el concepto de revolución del marxismo más ortodoxo, atendiendo a cuestiones como la lucha de clases. Pretendo mostrar cómo el odio o la indignación pueden ser el cimiento de la revolución.

Pero no pretendo psicologizar la revolución ni tratar de emociones, sino de afectos. Por psicologizar la revolución, entiendo la reducción del individuo a sí mismo, a una especie de pretendido solipsismo cuyo pretexto es desconectar a los individuos del mundo social. Mi objetivo es mostrar la idea de cómo a través de los afectos, de los afectos comunes y de la simpatía, se puede construir un movimiento común. El concepto de simpatía tiene un peso importante en la *Ética* de Spinoza. La simpatía surge del amor hacia el otro y de la identificación con este, o mejor dicho, es el afecto que se produce al identificarnos con el otro. Así:

Quando amamos al tercero, lo que sentimos es simpatía –afecto al que Spinoza no nombra, porque no se ha formado aún el sentido moderno del término–, por la concordancia en el sentir hacia el objeto de nuestro afecto, ya sea ese sentir amor u odio. Bajo esta simpatía subyace la identificación, como la idea de equivalencia que aprehendemos. La identificación es la imaginación de esa conformidad previa al surgimiento del afecto de la simpatía. De la misma forma que asumimos la semejanza con la cosa amada, asimilamos la semejanza en el sentir de otro hacia ella.¹

Los afectos, en tanto que referidos a una causa exterior, están totalmente al margen de reducir al individuo a su mera interioridad. Lejos de esto, nuestros *conatus* entran en contacto con afecciones, que producen afectos, lo que implica la reorientación del

¹ Infante del Rosal, Fernando (2013). “Formas de identificación en la *Ética* de Spinoza” *Thémata. Revista de Filosofía*, p.158.

conatus. Si el afecto es el odio, la reorientación puede ser la transformación social. Un paso del vulgo a la multitud, a una *multitudo* de individuos que se saben diferentes, que son conscientes de la diferencia de sus deseos, y construyen, a través de la simpatía, un afecto común que, por su constitución misma, supone un desafío hacia aquello que les produce tristeza, odio e indignación.

Así, sirviéndome de autores como Spinoza y Lordon, pretendo explicar las perspectivas contemporáneas que incorporan el pensamiento marxista para articular la cuestión del potencial revolucionario de los afectos sin olvidar las condiciones materiales necesarias, y sin desatender la idea de la lucha de clases como camino para la emancipación del proletariado. Esta emancipación, o fin de la opresión de la burguesía hacía la clase trabajadora, solo llegará mediante la abolición real del capital, esto es, la abolición de la realidad social y estructural capitalista, que conlleva inherentemente la abolición de las clases sociales.

Desde estas perspectivas más contemporáneas que articulan el pensamiento de Spinoza y de Marx, la clave es entender que en la lucha de clases hay también una dimensión pasional. Esta es una de las ideas más presentes en la obra de Lordon, compartida por otros como Deleuze o Negri.

Así pues, el escrito se divide en siete apartados, estos son: 1) Introducción, 2) La política de Spinoza: un análisis de las pasiones humanas, 3) Afecto y deseo desde Lordon: el gobierno de las pasiones, 4) Deseo y multitud en Spinoza; hacía un afecto común, 5) Revolución en Marx: la necesidad de acabar con la burguesía, 6) Spinoza y Marx en la contemporaneidad: la dimensión pasional de la lucha de clases y 7) Conclusiones.

Tras el punto presente e introductorio, comenzaré con reflexiones sobre el pensamiento de Spinoza, señalando sobre todo el carácter político del mismo, tomando como referencia en particular *La Ética* y el *Tratado político*. En el tercer punto, describiré el pensamiento de Lordon a grandes rasgos. En particular, entre otras lecturas de apoyo (al igual que en el resto de los apartados), me centraré en *Los afectos de la política*, con el objetivo de mostrar cómo para Lordon la política es un arte de afectar, qué significa esto y cuáles son sus repercusiones. Seguiré ahondando en cómo se articula la multitud en Spinoza desde el deseo y los afectos comunes, pasando en quinto lugar, a cómo se articula la revolución desde el marxismo, mostrando una serie de diferencias entre Marx y Spinoza. En este punto, me serviré del *Manifiesto comunista* conocida obra de Marx y

Engels, así como de *Estado y revolución*, de Lenin. En el sexto punto, explicaré cómo se articula en la contemporaneidad el vínculo entre Spinoza y Marx, recurriendo de nuevo a Lordon, pero también a Negri y a Deleuze. Por último, realizaré una serie de conclusiones.

2. La política de Spinoza: un análisis de las pasiones humanas

Lo humano está definido por los afectos para Spinoza. Oramos por dos tipos de causas: adecuadas e inadecuadas. Las causas adecuadas son aquellas acordes con nuestra naturaleza, y las inadecuadas aquellas que no lo son. La afección designa el encuentro con una cosa material (cuerpo) o ideal (idea), ya que me afectan tanto los cuerpos como las ideas. El afecto entonces será el efecto de dicho encuentro, aquello encontrado me hace algo, esto es, disminuye o aumenta mi potencia de obrar y comprender. Este encuentro además me hace hacer algo. Ya sea rehuir aquella cosa con la que me encuentro (en este caso, se trataría de una causa inadecuada) o acercarme a ésta (tratándose esta de una causa adecuada). El afecto, bajo este esquema, es lo que reorienta mi *conatus* en una u otra dirección. Y me lleva por tanto a contraer el deseo de evitar lo que me entristece y perseguir lo que me alegra. Este deseo será pasivo si no lo comprendo, y activo si lo comprendo. Acción y pasión son los límites de la condición humana para Spinoza, entre estos se configura la libertad. El alma estará más sujeta a las pasiones cuantas más ideas inadecuadas tenga.

Es importante traer a colación la distinción entre ideas adecuadas e ideas inadecuadas que maneja el autor. Las ideas inadecuadas contienen el conocimiento de los efectos, mientras que las ideas adecuadas albergan tanto el conocimiento de los efectos como el de las causas. Estas segundas remiten al segundo género de conocimiento, la razón, mientras que las primeras a la imaginación, primer género de conocimiento para Spinoza.

Spinoza entonces no considera que exista la dualidad “mente/cuerpo”, en el sentido de una dualidad que prima una sustancia sobre otra. No se trata de que la mente y el cuerpo estén separados, en distintos planos ontológico, como sostenía Descartes. En Spinoza encontramos que la mente y cuerpo son dos modos de la misma sustancia, la naturaleza. Se da entonces una equidad ontológica entre ambos modos, y también entre sus correspondiente atributos, Pensamiento y Extensión. Esto implica que no hay una

causalidad inter-atributiva². Ni el cuerpo actúa sobre la mente ni la mente sobre el cuerpo. La tradición filosófica ha considerado que primero se produce la idea, y después el efecto en el cuerpo. Spinoza entiende que este movimiento es falso, pues lo que se produce realmente es un paralelismo entre la mente y el cuerpo.

Spinoza introduce el concepto de *conatus*. *Conatus* vendría a decir “perseverar en su ser”³. El ser humano se esfuerza en continuar en su ser. Cuando se refiere a la mente, este esfuerzo se llama voluntad, si ese esfuerzo lo lleva a cabo la mente y el cuerpo, lo llama apetito. El apetito es la esencia misma del hombre, de este se siguen las necesidades para su conservación. El deseo en Spinoza supone una conciencia de este, pues: “el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo”⁴.

Antes de todo va el cuerpo, ya que realiza en primer lugar encuentros con otros cuerpos. La esencia de la mente (la potencia de comprender) implica el cuerpo (la potencia de obrar), y esa dura tanto como dura el cuerpo. Spinoza recalca que somos seres finitos. La mente es la encargada de acercar lo que aumenta la potencia del cuerpo, y alejarse de aquello que la disminuye. No son dimensiones separadas, trabajan juntas y una no se da sin la otra.

En última instancia, todos los afectos remiten al deseo. El deseo en Spinoza es el resorte tanto de la acción como del pensamiento. Es a través del pensamiento, cuya encargada es la mente, que se moderan estos afectos. En Spinoza encontramos una detallada descripción de los afectos y de cómo funcionan. No son entonces las ideas puras las que nos guían, sino las ideas que van acompañadas de afectos. Las ideas como puros contenidos mentales no pueden afectar al cuerpo en tanto que no hay una causalidad entre la mente y el cuerpo, sino un paralelismo. Por este motivo, solo las ideas afectantes

² En Spinoza los atributos expresan sustancia, y a su vez subsumen modos, el cuerpo es un modo del atributo extensión, una idea o una mente son modos del atributo pensamiento. La sustancia se expresa simultáneamente en todos sus atributos constitutivos, esa sustancia que se expresa en todos sus atributos y a través de los modos correspondientes es una potencia infinita de producir efectos. Nosotros somos parte de esa naturaleza, por eso tenemos potencia de producir efectos, es decir de afectar y de ser afectados. No hay primacía entre mente y cuerpo porque la naturaleza no privilegia a unas frente a otras a la hora de expresarse. El ser humano es una potencia finita de producir efectos que se despliega simultáneamente tanto a nivel del cuerpo como de la mente, entonces, todo aquello que hace el cuerpo en el atributo extensión, tiene su correlato inmediato en el atributo pensamiento. Hay paralelismo entre todos los atributos porque expresan cada uno a su manera la misma sustancia.

³ Baruch, Spinoza. (2007). Parte III. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos, p. 209

⁴ *Ibid.* p. 212

pueden mover al cuerpo. Somos sujetos movidos por nuestros deseos. Así, podemos encontrar la siguiente definición del deseo en la *Ética*: “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”⁵.

Otra cuestión indispensable para fundamentar los afectos es mencionar dónde sitúa al hombre Spinoza en el plano ontológico y qué entiende por libertad. Spinoza entiende al ser humano como una “parte de la naturaleza”. Por tanto, está sometida también a las reglas de la naturaleza. Así, rompe con la idea de que el hombre sea “un imperio dentro de otro imperio”⁶. Spinoza critica la identificación que se da entre ser consciente de los actos y conocer las causas que los determinan. La libertad radica en conocer las causas que determinan las acciones, estas vienen determinadas por apetitos o afectos. Si no conocemos las causas afectivas que nos determinan, no somos libres. La libertad no radica en salir fuera de la causalidad afectiva, sino en comprenderla para poder reorientarla. La libertad no es algo dado, sino el resultado de una conquista.

Esta reinserción del hombre en la naturaleza niega radicalmente la identificación clásica entre tener conciencia de los actos y conocer las causas que los determinan. La libertad entonces no está en esta identificación, y por tanto es algo que ha de conseguirse. Spinoza niega la libertad como libre albedrío, es una ilusión en tanto que recoge los efectos, pero ignora las causas. En Spinoza, la libertad no es el punto de partida, como si lo es en Descartes, por ejemplo, sino algo a lo que se llega.

Tras una breve explicación de los afectos en Spinoza, se puede concluir que existe un vínculo entre los afectos y la política. Así lo entendía Spinoza, y bajo esta luz lo leerá Frédéric Lordon. Spinoza construye su política precisamente en base a los afectos que determinan la potencia. Se trata de una política materialista, porque las causas que nos determinan a actuar no son ideas abstractas que provengan de otro mundo, sino los deseos reorientados bajo los afectos. Es a través de estos afectos, y de la simpatía hacia los deseos de los otros, desde donde Spinoza se plantea construir un afecto común. Un afecto común compartido por una multitud de individuos que comparten algo que los une, tanto como conocen aquello que los diferencia. Una multitud cuyo objetivo será promover deseos comunes que contribuyan al *conatus* de todos los individuos. Es decir, el esfuerzo de

⁵ *Ibíd.* p.261.

⁶ *Ibíd.* p. 197-198.

todos por aumentar su potencia, pues recordemos que el deseo de perseverar en el ser es el más bajo en la escala del *conatus*.

Vemos entonces cómo en Spinoza el ser humano se esfuerza por mantener aquellos afectos alegres, que, por tanto, aumentan su potencia, y se esfuerza también en apartar o acabar con aquellos que la disminuyen.

Spinoza afirma en la *Ética*: “Quien imagina que se destruye aquello que odia se alegrará”⁷. Detengámonos aquí un momento. Spinoza entiende que el odio es el resultado de una causa exterior. El odio es una tristeza vinculada a la idea de una causa exterior. Por lo tanto, nos esforzaremos en acabar con aquello que odiamos. Negar la existencia de aquello que odiamos, y querer acabar con ello, produce un aumento de nuestra potencia, pues nos produce alegría.

3. Afecto y deseo desde Lordon: el gobierno de las pasiones

Llegados a este punto, es interesante observar el análisis que Lordon realiza en *Los afectos de la política* sobre el vínculo entre política y afectos y sobre la idea de que la política es un *ars affectandi*, un arte de afectar, o, mejor dicho, un arte de producir afectos comunes y no solo un juego de argumentos racionales. En esta obra, vemos un intento de conciliar el pensamiento de Spinoza con algunos preceptos del marxismo, en concreto con el materialismo histórico.

La política para Lordon se mueve en el terreno de lo pasional, de las complejidades afectivas. Lordon expone cómo, si bien es cierto que en el capitalismo decimonónico se nutría de pasiones tristes, el neoliberalismo actual se mueve entre las pasiones alegres y ejerce parte de su dominación a través de estas. La cuestión aquí no es tratar los afectos desde una especie de caída en el psicologismo (como emociones), o de un mundo interior, sino desde la puesta en común de estos afectos partiendo de la idea de que las subjetividades son diferentes, y teniendo esto en cuenta, construir un afecto común para enfrentar aquello que las perjudica.

Para Lordon, los afectos componen el tejido de lo social, constituyendo así la materia misma de lo político. En Lordon, el mundo social-humano es el ámbito donde se erigen

⁷ *Ibid.* p. 222.

las estructuras e instituciones sociales. En términos generales, para Spinoza, los afectos son las modificaciones que unas potencias tienen sobre otras. Estos afectos llenan nuestra potencia, la efectúan de una manera u otra.

Una cuestión importante que señala Lordon es la de las ideas. Para Lordon, no existen “ideas puras” en el sentido etimológico de *idéel*.⁸ Las ideas van necesariamente acompañadas de afectos que las muevan. Dice Lordon: “ninguna idea sería ‘activa’ en nosotros si no estuviera acompañada y, para ser más exactos, ligada a los afectos”⁹. Las ideas que nos mueven son las de este primer sentido, en tanto que van acompañadas de afectos. Las ideas ligadas a afectos tienen efectos materiales en el cuerpo, afectan a la potencia de obrar.

Las ideas afectan al *ingenium*. El *ingenium* constituye nuestra compleción afectiva, nuestras susceptibilidades afectivas. Nuestras susceptibilidades son distintas y se van modificando a lo largo del tiempo. Dice Lordon: “El *ingenium* posee una dimensión política, ya que, al recapitular nuestras maneras, incluye de este modo nuestras maneras de juzgar, y la política es un asunto de juicio permanente”¹⁰. Lordon entiende que todas las cosas que se pueden considerar como cuestiones más propias de la política (ideas, principios, valores, etc.) no son exteriores a los afectos y la potencia, sino que están determinadas por estos y son incluso su manifestación misma.

El *ars affectandi* con el que se identifica la política consiste en “afectar las complexiones, en encontrar en ellas aquello que las hará vibrar adecuadamente (entiéndase: adecuadamente a lo que se quiera obtener de ellas...), en pulsar sus resortes para inducir en ellas deseos particulares”¹¹. Un punto importante es ver cómo se articula la propuesta del autor con el marxismo. En concreto, observamos que Lordon se aleja en algunos puntos de un marxismo más ortodoxo. Desde el marxismo ortodoxo, la conciencia y las ideas se entienden como el reflejo de las estructuras materiales. Por el contrario, las ideas afectantes que plantean Lordon y Spinoza no pueden ser reducidas a la superestructura o a la ideología.

⁸ Spinoza entiende la idea como *idéel*, esto es, remitiendo al ámbito de las ideas, pero acompañadas de afectos, esto da capacidad a esas ideas para afectar el cuerpo, no ocurre esto si entendemos la idea como *idéal*, que solo remiten a modos del pensamiento, pero sin capacidad de afectar al cuerpo.

⁹ Lordon, Frédéric. (2017). *Los afectos de la política*. Zaragoza: PUZ, Pág. 38.

¹⁰ *Ibid.* p. 43.

¹¹ *Ibid.* p 62.

Otra distinción importante es que, mientras en Marx la lucha de clases constituye el motor de la historia, siendo esta principalmente una lucha económica, Lordon entiende que la dimensión económica no es la única, también existe una dimensión pasional en la lucha de clase. En este sentido, Lordon entiende que las conciencias no están únicamente determinadas por las condiciones y estructuras materiales.

Lordon plantea que los afectos tienen un carácter determinante, pero es una determinación que se compondrá con otras. Las determinaciones materiales también son importantes (tener una casa, acceso a una educación, a sanidad, etc.) así como los factores sociales (nuestro entorno, ser mujer u hombre, blanca o negra, etc.) Las afecciones ligadas a la vida material no son las únicas que determinan la psique de un individuo, que es precisamente lo que plantea el marxismo más ortodoxo. Para Lordon, tanto las afecciones materiales, como las sociales son importantes en la construcción del sujeto, no tienen más peso que las afectivas. Las ideas no son entendidas únicamente como contenidos puros, situados en el atributo del Pensamiento, sino como compuestos ideas-afectos que tienen el mismo alcance de afectar como las determinaciones materiales.

En el fondo, la propuesta del autor es reintegrar, o más bien, acabar con la antinomia entre lo ideal y lo material bajo la categoría más básica de la afección. Las ideas y los valores en política para Lordon también son potencia. De ahí que el autor considere que “los valores son, por su configuración, ideas que se han vuelto afectantes, ya que tienen valor y que dicho valor es en sí mismo la expresión de una potencia social”¹².

Resulta muy interesante pensar en las ideas como ideas afectantes a la luz de la siguiente cita: “El arma de la crítica no puede soportar evidentemente la crítica de las armas, la fuerza material debe ser superada por la fuerza material, pero también la teoría llega a ser fuerza material a penas se enseñoorea de las masas”¹³. Encontramos un claro paralelismo entre esta cita de Marx y el potencial que Lordon otorga a las ideas afectantes. Vistas así, las ideas constituyen precisamente un arma, se erigen a través de un afecto común fruto de la multitud, siendo este afecto la expresión de la multitud misma como una fuerza material.

Siguiendo a Spinoza, Lordon le da mucha relevancia al concepto de simpatía. Entiende que la simpatía tiene dos lados, la simpatía genérica, y la ideológica. La simpatía

¹² *Ibid.* p. 68.

¹³ Marx, Karl (2010). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca nueva. p. 15

ideológica constituye una parte de los cimientos de lo común. “A la simpatía genérica se le añade entonces la simpatía ideológica (imaginaria), y el odio a los agresores se intensifica”¹⁴.

A través de esta simpatía ideológica o imaginaria, hay un vector común que une a aquellos que odian al agresor, porque “quien imagina lo que odia afectado de tristeza, se alegrará, si, por el contrario, lo imagina afectado de alegría, se entristecerá, y ambos afectos serán mayores o menores, según sean sus contrarios en la cosa odiada”¹⁵. Spinoza nos muestra cómo los afectos tristes pueden tener una dimensión revolucionaria.

Lordon define el *ars affectandi* de la siguiente manera:

Así, el *ars affectandi*, en lo que al gobierno respecta, no consiste sino en llevar a los gobernados a compartir con los gobernantes la misma forma de ver las cosas, en llevarlos a pensar como piensan los gobernantes, a introducirles en el cuerpo pliegues de gobernantes y, por tanto, en la cabeza problemas de gobernantes, cuando dichos problemas no tienen cabida de forma espontánea en sus existencias.¹⁶

De la misma manera que el orden institucional funciona por el movimiento de las pasiones, también puede caer y ser destruido por el resultado de estas. De hecho, el mismo Spinoza entiende que los cambios, las sacudidas, son propias de la política, siendo los órdenes institucionales perecederos.

Otra cuestión que observamos en esta obra es la pregunta por el modo de funcionamiento del poder político desde las instituciones. Un cuerpo se mueve porque es llevado a hacer algo mediante la fuerza afectiva que el deseo produce en él. Para Lordon, esto ocurre con las instituciones del poder porque estas nos afectan, y, por tanto, tienen una potencia. ¿De dónde viene esta potencia? En el texto vemos una respuesta muy clara por parte del autor. Dicha potencia “capaz de afectar a la multitud no puede venir, en último análisis, más que de la multitud misma”¹⁷.

La condición más pasional de la multitud es la autoafección. La multitud se afecta a sí misma, todo lo que en esta ocurre son efectos de sí misma. Si la multitud entonces acata estas normas sociales, es porque le afectan. Le afectan a través del cuerpo social. Si

¹⁴ Lordon, Frédéric. (2017). op.cit. p.87.

¹⁵ Baruch, Spinoza. (2007). op.cit. p. 224.

¹⁶ Lordon, Frédéric. (2017). op.cit. p 106.

¹⁷ *Ibíd.* p 124.

acatamos las normas del Estado es porque nos afectan adecuadamente o porque imaginamos que nos convienen, no porque tengan ninguna legitimidad sobre nosotros. Lordon entiende que el poder institucional viene en última instancia del poder mismo de la multitud redirigido contra esta. El Estado entonces es la cristalización de la potencia de la multitud.

Que nos afecte un recorte salarial, un acoso laboral o ver a un policía pegando a manifestante dependerá de nuestro *ingenium*. Pues, como sostiene Spinoza, un mismo afecto tiene efectos distintos en las personas, en función de la configuración de su *ingenium*, de su disposición afectiva. El *ingenium* responde a causas exteriores a nosotras mismas.

En el *ingenium* se mezclan tanto determinaciones comunes como determinaciones idiosincrásicas. Las determinaciones comunes se aprehenden en los grupos sociales, y se refieren principalmente a las condiciones materiales. Las determinaciones idiosincrásicas hacen referencia a las cosas particulares que se viven dentro de ese grupo, que determinan al individuo y que pueden hacer que tome un camino distinto al del grupo. Esto es, estas determinaciones se refieren en Lordon a la trayectoria sociobiográfica de los individuos.

Está claro que rebelarse contra el orden institucional, o desafiarlo, conlleva inconvenientes. Aun así, la gente lo hace, no en base a la idea de cálculo racional “coste/beneficio”, sino más bien movidos por los afectos, porque el afecto de la indignación, como cualquier otro, no acaba, sino que es sustituido por uno más fuerte.

De esta manera también las insurrecciones funcionan por afectos. Al entender que las instituciones, el Estado o sus normas y el sistema capitalista no son causas naturales y por tanto necesarias, sino el producto de una construcción sociohistórica, y por tanto contingentes. Es normal que sintamos odio hacia aquellas causas que nos perjudican. El Estado y el capital (al igual que la familia, y, por ende, el contrato del matrimonio) nacen a la vez en la modernidad, tal y como los conocemos actualmente. Se erigen así como dos fuerzas que trabajan al unísono y se retroalimentan. Entender el Estado y el sistema capitalista actual como una causa libre¹⁸, y no necesaria, es lo que nos permitirá pensar

¹⁸ Recordemos que, para Spinoza, una causa libre es una causa determinada desde el exterior con posibilidad de cambio y elección, mientras que una causa necesaria no. Lordon plantea siguiendo a Spinoza que, contra las causas necesarias, como una enfermedad, no podemos hacer nada, lo aceptamos, y el odio que podemos sentir hacia estas es menor que hacia una causa libre. Por el contrario, que un empresario incumpla los

estrategias fuera de él. Suponer algo como causa necesaria implica la naturalización de ese algo. Esto es un arma política en realidad de quienes detentan el poder, el hacernos ver que es un sistema natural, que debe existir y que no hay otras opciones.

Y dice Lordon:

Una insurrección, o una sedición, opera la conversión en afectos políticos de tristezas experimentadas en primera persona (como todos los afectos), es decir, en un principio de modo no político. Es lo que da forma política al movimiento reactivo del *conatus* para rechazar las causas de la tristeza. Es más fácil confesarse a sí mismo desgraciado cuando esa desgracia es compartida y su causa, imaginada políticamente, determina deseos reactivos políticos, por tanto, comunes¹⁹.

Lordon entiende la sedición como una experiencia transformadora. Ya que nos permite la posibilidad de un nuevo camino, de maneras de hacer comunes organizadas con un deseo claro: rechazar, alejar y acabar con las causas que producen tristeza.

El afecto común es aquel que sucede en el cuerpo de la multitud y este nos puede llevar a la insurrección. Igual que el Estado, el afecto común también puede nutrirse del odio y la indignación. Constituyen así los cimientos para la insurrección. No era precisamente alegría lo que condujo al 15 M a demandar el fin del bipartidismo o a los chalecos amarillos a manifestarse por el alza de los precios en los combustibles.

Si bien es cierto que la ira y el odio hacia el Estado establecido está detrás de muchos movimientos sociales sediciosos, también es cierto que por sí mismos fracasan, necesitan ir acompañados de una idea. Esta idea es muy relevante en la obra de Lordon. No se habla de afectos a secas, sin nada detrás. Tampoco es la idea que aquí pretendo mostrar. El odio, la ira y la indignación, para que constituyan un buen cimiento de lo común que nos conduzca a una transformación social, tiene que ir respaldado por ideas. En cualquier otro caso, como bien nos muestra Lordon, es muy fácil caer en formas de odio como el racismo, por ejemplo, que de nada sirven en los movimientos insurreccionales y carecen totalmente de este potencial común que pretendo mostrar.

Lordon entiende que los *conatus* nunca dejan de desear y se desarrollan dentro de las estructuras sociales en función tanto de sus posibilidades en las mismas como de sus

pagos del salario, o que la autoridad abuse de su poder, es distinto. Pueden escoger no hacerlo, peor aun así lo hacen, por lo tanto, actúan por una causa libre.

¹⁹ *Ibíd.* p 157.

deseos. Así, para Lordon, son estas tensiones entre los deseos lo que mueve la historia. Alejándose aquí de un marxismo más ortodoxo, para el cual el motor de la historia es la lucha de clases, en Lordon encontramos que el motor de la historia no es únicamente la lucha de clases, sino la lucha de clases y su dimensión afectiva. Lordon entiende que la lucha de clases se continúa a través de los afectos y los deseos. Son precisamente los deseos de los sujetos que producen afectos comunes. Por otro lado, es importante recalcar que Lordon no entiende que, en la política, se tenga que desprestigiar totalmente lo racional, sino que las pasiones políticas deben estar mejor conducidas por la razón.

Es en el momento en que estos afectos se convierten en cimientos de lo común en el que el grupo pasa de ser *vulgus* a ser *multitudo*, porque se pasa de ser sujetos que padecen (y, por tanto, quedan relegados a un estado de permanente atomización social que imposibilita la construcción de deseos y afectos comunes), a ser un sujeto colectivo-activo. Hacerse cargo precisamente de esos afectos, o de esa crítica, en palabras de Marx, es lo que permite el paso de la atomización a lo colectivo.

4. Deseo y multitud en Spinoza; hacía un afecto común

En el siguiente apartado, trataré cómo entiende Spinoza el deseo y la multitud. Me serviré para este punto tanto del pensamiento de Spinoza, incluyendo ideas a las que me he referido en los puntos anteriores del trabajo, como de *La multitud libre en Spinoza*, tesis redactada por Aurelio Sainz Pezonaga. Estos conceptos guardan una estrecha relación. La multitud es la cristalización de los afectos comunes. A través de la simpatía por los otros, y por sus deseos, se generan afectos comunes.

El deseo, o *cupitidas*, para Spinoza es cualquier esfuerzo consciente del *conatus*: “Deseos son todos los impulsos que nos mueven a actuar ya sean de orden mental o corporal, ya sean pasiones o accidentes, ya sean individuales o colectivos, teóricos o prácticos, discursivos o institucionales”²⁰.

La manera en que Spinoza desarrolla el deseo supone la equidad de todos los quehaceres humanos en el plano ontológico. No se trata de que la teoría esté por encima

²⁰ Pezonaga, Sainz, Aurelio. (2019). *La multitud libre en Spinoza*. Tesis. Cuenca: ULMC. p. 68.

de la práctica, ni lo individual por encima de lo común. Es el deseo mismo el que crea el valor de las cosas, no nos viene dado de antemano o con independencia de este.

El deseo, en tanto que para Spinoza es la esencia misma de lo humano, es también el terreno por el cual transitan los afectos y las pasiones. El deseo, para Spinoza, existe en tanto que se relaciona con otros elementos, es como un puente. El deseo, por un lado, es causa adecuada que determina nuestras acciones, pero también la causa parcial de nuestras pasiones.

Si no somos capaces de explicar qué afecto la produce, será una causa parcial y por tanto inadecuada, si no es así, será una causa adecuada, y, por tanto, una acción y no una pasión. “El deseo, en fin, es acción, es activo, cuando conoce su insistencia común a todos los afectos y en la medida en que es capaz de desentrañar las diferentes causas que concurren en cada uno de ellos”²¹.

Hay que destacar que, para Spinoza, el deseo no se puede entender como la unidad de una variedad. Esto es, el deseo en Spinoza no subsume la diversidad fenoménica de los esfuerzos humanos en una abstracción. Lejos de reducir esta variedad fenoménica a lo mismo, pretende mostrar lo heterogéneos y antagónicos que los deseos humanos pueden llegar a ser. Somos seres que desean, constantemente, siendo el deseo una causa, ya sea parcial o adecuada. El deseo tiene por tanto innumerables efectos. El deseo como *conatus* es el deseo de sí, de perseverar en el ser. “Deseo de ser significa la múltiple racionalidad sin la que no podría existir y que no existiría sin mí”²².

Si el ser humano se caracteriza por algo, es por el deseo. El deseo y sus producciones son inagotables. El deseo, por tanto, “no es transversal, ni transhistórico, no es trascendente ni trascendental, no es un universal ni una máquina abstracta ni una condición de posibilidad o imposibilidad. El concepto de deseo es producción de producción: producción inmanente de conocimiento”²³.

El deseo guarda una relación directa con la idea de amor propio. Yo deseo que mi potencia aumente, por mi amor propio, y por tanto, deseo también alejar aquello que la disminuya, esto es, las pasiones tristes. El amor propio nos sirve para reconocer nuestra propia capacidad de actuación. El amor propio es el deseo mismo para Spinoza: “Ser yo

²¹ *Ibíd.* p. 70.

²² *Ibidem.* p. 70.

²³ *Ibíd.* p.71.

equivale a estar del lado de mi potencia y en contra de lo que la hace decaer. La individualidad no idéntica en Spinoza es un *conatus*, una lucha a favor de la alegría, por el amor, y en contra de la tristeza, contra el odio”²⁴. La tristeza es algo que no termina de pertenecernos, la sufrimos y en parte somos causa parcial de esta, pero intentamos acabar con ella por entenderla como algo extraño. Intentaremos acabar entonces con aquello que odiamos.

Extrapolando esto al mundo social y político, se ven dos cosas de manera clara. La primera es: el vínculo entre el deseo común y la multitud en el que he incidido al principio. Alejaremos aquellas cosas que pertenecen al mundo social y político no de manera individual, sino a través de deseos comunes que se reflejen en la multitud, una multitud constituida como potencia de obrar. En segundo lugar, la cuestión a la que apunté sobre el vínculo entre los afectos y la política en Spinoza vuelve a ratificarse tanto en esta dimensión doble del deseo (como deseo individual y común), como en el objetivo que tienen los deseos y afectos comunes: acabar con aquello que se odia pudiendo ser eso mismo que se odia el cimiento del afecto común.

Spinoza utiliza el concepto de multitud libre en tres ocasiones, las tres en el *Tratado Político* (TP 5/6, 5/7 y 7/26). La multitud libre es la que instituye un *imperium*, que garantiza la paz y la seguridad. Esta multitud libre es impulsada por la esperanza y la alegría. Por el contrario, la multitud sometida es aquella a la que impulsa el miedo. Pero el *imperium* puede variar:

Hemos visto que el *imperium* es una relación de mando efectiva que produce concordia (o servidumbre) y que, en su organización, por un lado, define los términos de gobernantes y gobernados y, por otro, supone a estos como tendencias indeterminadas de dominación y rebelión. También hemos dicho que el *imperium* es un derecho común, una potencia común, definidos por la potencia de la multitud. [...] El *imperium* es una relación de mando cuya efectividad, cuya potencia, cuyo derecho, no depende de una parte u otra de la ciudadanía, tampoco de las autoridades que ejercen en el gobierno un sistema político determinado, sino de un tejido social heterogéneo, complejo, abierto, no uniforme, atravesado de tensiones, de relaciones de cooperación y de fuerza. Este tejido es la multitud. La dependencia del *imperium* del tejido completo de la multitud solo es una formulación general²⁵.

²⁴ *Ibíd.* p. 87.

²⁵ *Ibíd.* p. 196.

En el *Tratado Teológico-Político*, la multitud aparece como una fuerza que puede ser dominada. Sin embargo, en el *Tratado Político*, esta causa que es la multitud aparece como causa de rebelión que aparece como fuerza contraria a la dominación. La multitud, en este sentido, remite a la coyuntura social que se forma llevando a cabo una vida común. La multitud es una compleja red de relaciones entre sujetos que se saben diferentes, donde el poder que detentan se convierte precisamente en aquello que los conecta. La multitud entonces es un colectivo dotado de potencia. La fuerza de la multitud se nutre del resultado de las fuerzas individuales, pero lo que resulta de la combinación de estas no puede ser reducido únicamente a las fuerzas individuales. El todo que constituye la multitud es más que la suma de sus partes.

El motivo es claro, en realidad, pues la fuerza de la multitud es una potencia distinta que además revierte sobre las fuerzas individuales. Por esto, “la potencia de la multitud no es ni reducible a las potencias individuales ni desconectable de ellas. Vive de ellas y las alimenta y sin embargo no se encuentra en ellas cuando las analizamos por separado”²⁶. La cooperación en Spinoza es un elemento importante en la conformación de la potencia de la multitud. Es productiva, económica, política y determina el derecho común que Spinoza denomina *imperium*. La cooperación posibilita además la producción de un conocimiento que escapa a la potencia individual, pues como dice Pezonaga, la potencia de la multitud “es tanto física, cuantitativa, como intelectual, unión de ánimos, asambleas deliberativas, capaz de producir un conocimiento que escapa a la potencia individual”²⁷. En este sentido, y bajo la luz de la famosa frase de Spinoza “*tantum iuris quantum potentiae*”, el derecho de la multitud será mayor que el que podían tener los individuos aislados, porque la multitud tiene más potencia unida que un conjunto de individuos disgregados.

Podemos ver, siguiendo en esto a Deleuze, tres sentidos de la multitud: multitud rebelde, multitud compleja y multitud constituyente. Pezonaga sugiere comparar estos tres sentidos con los tres órdenes de modos de la existencia que maneja Deleuze en el capítulo 15 de *Spinoza et le problème de l'expression*:

El primero es el de las esencias como grados de potencia, que se corresponde con la multitud como potencia constituyente. El segundo es el de las relaciones, que nosotros entendemos

²⁶ *Ibid.* p. 200-201.

²⁷ *Ibid.* p. 201.

como múltiple relacionalidad en la multitud compleja. El tercero es el orden de los encuentros, al que pertenecería la multitud rebelde. La multitud rebelde es la multitud como agente de cambio y de la innovación políticos o de la conservación del poder político²⁸.

Deleuze señala que el cambio puede ser bueno o malo, en tanto que estas rebeliones pueden ser alegres y activas o tristes y pasivas. La multitud tiene la potencia de generar tanto ciclos de liberación como de servidumbre. Se destaca aquí la relación recíproca que se da entre el *imperium* y la multitud. Pezonazga entiende de esta manera que el mejor *imperium* se constituye en una unidad de contrarios. El *imperium* puede arrastrar tanto potencias de dominación como de rebelión, tanto ánimo como concordia. Vemos en parte cómo el *imperium* y la multitud pueden tener estas dos caras. El *imperium*, a su vez, se define bajo la potencia de la multitud, que es la potencia común.

La totalidad de lo social en Spinoza se construye en esta relación entre *imperium* y multitud. Una relación donde el *imperium* se confronta con sus súbditos, con la multitud, pero también donde la multitud recoge la vida social-histórica de los individuos. De esta manera,

el problema de la relación entre *imperium* y multitud no es sin más saber cuál se pone por encima del otro, como si pudieran pensarse separados, sino entender que el mejor *imperium* es el que es instituido por una multitud libre y que la libertad de la multitud se despliega en el mejor *imperium*. El mejor *imperium* es autogobierno de la multitud y la multitud puede gobernarse a sí misma no de cualquier manera, sino solo si construye y reconstruye la articulación institucional adecuada con una relación de mando sin dominación o, mejor, contra la dominación.

El mejor *imperium*, el que produce concordia, seguridad y libertad, aquel cuya relación de mando no es una relación de dominación, es, tal como lo expresa TP 5/6, el instituido por una multitud libre. La multitud libre es potencia constituyente, pero no por ello deja de ser cultivo y celebración de la vida, no en la soledad y en la ignorancia sino en la concordia y el conocimiento. Y es, además, la potencia de rebelión que determina que el *imperium* no se transforma en dominación²⁹.

El *imperium* en Spinoza no solo hace referencia al derecho, sino a aquello que, en última instancia, lo garantiza, esto es, el Estado. EL Estado cristaliza la potencia de la multitud en un poder (potestas). Alexandre Matheron en *Individuo y comunidad en Spinoza* define el

²⁸ *Ibíd.* p 201.

²⁹ *Ibíd.* p 203.

imperium como “la confiscación, por parte de los gobernantes, de la potencia colectiva de sus súbditos”³⁰.

Los deseos comunes producen juicios de valor. La sociedad, bajo este esquema, queda definida como la producción de deseos comunes, por lo que el mejor *imperium* será aquel donde la división entre gobernantes y gobernados no mine la potencia de la multitud a la hora de configurar su deseo. De hecho, el mejor *imperium* sería aquel donde la multitud forma un deseo común de mayor potencia. Hay en Spinoza un vínculo entre los deseos y los juicios valorativos comunes que genera la multitud. La potencia común de la multitud implica un deseo común de dicha multitud. El miedo, la indignación, la búsqueda de venganza, la esperanza o la soledad nos remite a ese deseo común. Pero no solo esto, sino también la búsqueda que lleva a cabo la multitud sobre lo que es realmente útil para todos.

La indignación, que es una forma de odio compartida, ya sea por identificación o amor, conlleva la unión afectiva. Sin embargo, llevado a la escala de lo común, el rechazo, la indignación, el miedo o el odio común necesitan de una imagen de destrucción de aquello odiado que produce alegría. Encontramos en Spinoza que lo que construye la comunidad en el mejor *imperium* no es únicamente la exclusión o final de aquello odiado, sino ante todo la producción del deseo común, la cooperación material e intelectual de la multitud.

La concordia, sin embargo, requiere un *imperium* no separado, absoluto precisamente en tanto que no separado de la multitud. Implica una interacción constructiva entre los individuos. Lo que no significa que no haya distinción entre gobernantes y gobernados o que desaparezca por entero el conflicto. La clave de la continuidad del proceso constructivo de concordia es que la potencia alcanzada con la cooperación tienda a redundar en el aumento de potencia de cada uno. Pero ¿qué es en este caso lo que nos une? La concurrencia, esto es, el hecho de producir un efecto conjunto, una potencia común, que persista y acreciente las fuerzas que lo genera³¹.

³⁰ Matheron, Alexandre. (1988). *Individuo et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit. p. 20.

³¹ *Ibíd.* p. 293.

En este sentido, una vez que el odio o la indignación, es decir, pasiones tristes, han servido como cimiento de lo común, se produce un cambio en la afección de la multitud. La alegría ya no surge únicamente de acabar con aquello odiado, sino también de las interacciones de la multitud, de los individuos y colectivos que forman parte de este ciclo de liberación política. En este sentido, el amor se convierte en la potencia de la multitud. También Deleuze coincidirá, siguiendo la estela de Nietzsche, en que las pasiones tristes o las fuerzas reactivas poseen (o pueden poseer) una gran potencia de cambio. Siempre y cuando se supediten a una fuerza activa de afirmación. Dice Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* que “el punto en el que la negación expresa una afirmación de la vida, destruye las fuerzas reactivas y restaura la actividad en todos sus derechos. Lo negativo se convierte en el trueno y el rayo de un poder de afirmar”³².

Sentir alegría por imaginar el fin de aquello que odiamos responde a un deseo inconsciente. Inconsciente en tanto que es consciente de sus efectos, pero no de sí mismo como causa. Al ser motivado por la imaginación o la representación, el odio o la tristeza no se interpretan como partícipes en el aumento de potencia. Aunque la idea de ver desaparecer aquello que odiamos es un caso de deseo afirmativo y resistente, Spinoza entiende que tiende a reprimir el conocimiento del propio deseo. Lo que ocurre entonces en este punto para Spinoza es lo siguiente: siendo el odio aquello que nos constituye como multitud, desaparece tras acabar con la cosa odiada. Así, Spinoza advierte cómo se puede producir por este desconocimiento de la causa que nos ha unido, interpretándola únicamente como un efecto, un ciclo de servidumbre e ignorancia.

La filosofía política de Spinoza señala la necesidad de hacer consciente de sí ese deseo activo y resistente, a pesar de que se niegue a sí mismo como causa. Spinoza, al referirse al bien común, no solo entiende por esto lo que desea la multitud, y, por el hecho de desearlo, lo juzga como bueno. Hace hincapié en aquellas producciones de la multitud que realiza siendo consciente de su deseo como causa de las valoraciones compartidas y entendiendo estas como efecto de dicho deseo común.

La esencia de la multitud es entonces el deseo común, que antes de nada desea perseverar en su ser. El deseo común juzgará como bueno lo que ayude a su desarrollo, satisfacción y conservación. El deseo común es un deseo político que asume la realidad colectiva y heterogénea de los deseos humanos. La cuestión es ver si este deseo común

³² Deleuze. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama. p. 245.

es racional o pasional, esto es, ver si es activo o pasivo. Spinoza entiende que el deseo verdaderamente común está guiado por la razón. El deseo común útil para la multitud no puede estar dirigido únicamente por pasiones, pues la multitud caería en la servidumbre y la pasividad, sino por la razón, por la orientación de estas pasiones que permitiría crear un deseo común activo.

Si bien los afectos como el odio, la indignación o el miedo pueden servir como cimientos de la multitud, tras la constitución de esta, no pueden ser los que la guíen, pues sino no hablaríamos de una multitud libre, sino de una multitud sierva. Lo que encontramos en Spinoza y en esta idea de multitud libre no es desechar las pasiones ni negar su existencia en la política, sino todo lo contrario. Se trata de entender las pasiones, los afectos y los deseos como inherentes al ser humano, y siendo conscientes de esto, reorientarlos.

5. Revolución en Marx: la necesidad de acabar con la burguesía

En el siguiente apartado, me dispongo a conectar la problemática de los deseos que he mostrado hasta ahora con el pensamiento político de Marx. Hay una dimensión de la lucha de clases referida a los deseos y los afectos. Controlar los medios de producción y privarnos de estos, obligándonos a vender nuestra fuerza de trabajo como único recurso para sobrevivir, implica también la satisfacción no solo de los intereses del capitalismo y la burguesía, sino la misma satisfacción de los deseos de la clase dominante.

La lucha socioeconómica, en este momento histórico, es inseparable de la lucha pasional en el sentido de que la burguesía no solo nos priva de las condiciones materiales necesarias para vivir una vida plena, sino que también nos priva de ciertos objetos de deseo. Esta privación se realiza restringiendo a la clase dominada la utilización, e incluso la deseabilidad misma de dichos objetos de goce o deseo. De esta manera, considero que la política de los afectos que plantea Spinoza se completa con la filosofía política marxista. Así, en el siguiente apartado me centraré en los puntos más relevantes de cómo se plantea el marxismo la revolución, completándola de esta manera con la cuestión de los afectos.

En *Estado y revolución*, Lenin elabora un esquema detallado de la idea de revolución en Marx. Cuestión que atraviesa otras, como la noción (y la función) del Estado en el

proceso revolucionario, las condiciones materiales necesarias para que esta se dé, la lucha de clases, etc. El Estado es el producto de la sociedad al llegar a una fase determinada de su desarrollo. El Estado cristaliza tanto las diferencias entre la burguesía y el proletariado como la negación absoluta de la reconciliación de estas clases sociales. Así, el Estado se erige como un organismo que utiliza la burguesía como herramienta, con un objetivo doble: ser un amortiguador social entre estas dos clases y al mismo tiempo marcar una división territorial clara entre dominantes y dominados.

En este sentido, mientras que el Estado o *imperium* en Spinoza no tiene que ser necesariamente algo perjudicial para la sociedad (en tanto que, si se erige como el mejor de los *imperia*, la potencia de la multitud libre experimentaría un grado de expansión dentro del mismo), en Marx el Estado responde claramente a los intereses de la clase dominante siendo un organismo de represión de la potencia del proletariado. Mientras que la vía que plantea Spinoza sobre la liberación política responde a la unión y conversión del vulgo en multitud que configure una forma apropiada de *imperium*, la alternativa de Marx implica la disolución misma del Estado burgués con el fin de configurar otra forma de organización que no implique la existencia de un Estado. Esta disolución del Estado vendría tras la conquista de este. Durante la dictadura del proletariado, fase transitoria hacia el comunismo, el Estado desfallecería por volverse inútil.

Dice Lenin: “El Estado es el producto y la manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase”³³. La modernidad, para Marx y Engels, ha entendido el Estado como el producto de un acuerdo entre las clases sociales. Lejos de esto, consideran este supuesto como una tergiversación del objetivo y el fin por el que surge este organismo. Siguiendo a Marx en esto, la revolución implica necesariamente violencia para acabar con el Estado. En Spinoza, vemos que también hay una conquista de la multitud, una conquista que lleva a cabo la potencia de obrar de la multitud. Precisamente, se conquista el poder como *potestas* bajo la forma del Estado. De manera muy distinta, en ambos autores se entiende el poder como algo que se debe de conquistar.

Otro de los puntos importantes en las funciones que el Estado desempeña es marcar claramente la distinción territorial entre los súbditos y los gobernantes. Engels, en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, entiende que esta división que

³³Lenin. (2018) *Estado y revolución*. Madrid: Alianza Editorial. p. 43.

se presenta como natural no lo es. Las cárceles, el ejército y la política serán tres organismos que utilizará el Estado para ejercer coerción sobre la clase dominada.

Aunque el Estado aparezca en ocasiones como mediador, nunca lo es. Así, Lenin entiende, siguiendo en esto a Engels, que tampoco la democracia liberal-parlamentaria, ni el sufragio universal por consecuencia, son buenos sistemas ni suponen la estabilización entre las clases, sino que el voto constituye un factor más de la dominación estatal, en tanto que para Engels el voto constituye la dominación voluntaria de la mayoría. Hay aquí una distancia abismal con Spinoza. Spinoza sí considera, por un lado, que el Estado es necesario, y por otro que, siendo producto del afecto común de la multitud, la mejor forma de *imperium* es la democracia.

El Estado existe desde el momento en el que se da una diferenciación entre las clases sociales. Es una condición necesaria del mantenimiento y reproducción de la división entre clases. De ahí que Engels sostenga que,

con la desaparición de las clases, desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce.³⁴

Desde el pensamiento marxista, el Estado socialista se constituye como arma del proletariado. Se tiene que producir una conquista del Estado para convertirlo en una herramienta del proletariado. Esto se plantea como necesario en una fase transitoria hacia el comunismo. En esta toma del Estado y sus herramientas, la primera tarea revolucionaria sería la toma de los medios de producción. Engels entiende que con este acto de conquista el proletariado se destruye a sí mismo como clase, destruyendo necesariamente la división entre las clases sociales. En el momento en el que el Estado representa a toda la sociedad, se convierte en un organismo innecesario.

Engels entiende que la toma de posesión de los medios de producción es el primer acto en el que el Estado se manifiesta como toda la sociedad y a la vez el último, pues supone la condena del mismo, su disolución misma como consecuencia de la disolución de las clases sociales. Esta extinción del Estado solo se puede dar tras una revolución previa que es necesariamente violenta. En tanto que el fin de las clases sociales solo puede

³⁴ Citado por Lenin (2018). *Estado y revolución*. Madrid: Alianza Editorial. p. 55.

constituirse con la desaparición del Estado burgués, y por tanto, con la toma de los medios de producción, esta lucha de una clase sobre otra implica violencia. Dice Engels:

La revolución es un acto durante el cual una parte de la población impone su voluntad a la otra mediante los fusiles, las bayonetas, los cañones, esto es, mediante elementos extraordinariamente autoritarios. El partido triunfante se ve obligado a mantener su dominación por medio del temor que dichas armas infunden a los reaccionarios³⁵.

En este punto, Lenin señala una serie de puntos clave para interpretar estas ideas de Engels. En primer lugar, Engels entiende que tanto el Estado, como sus “restos”, deben ser destruidos en la revolución. Sin un proceso revolucionario, el Estado no se destruirá mientras exista la clase burguesa. En segundo lugar, el Estado, en tanto que fuerza de represión, sufrirá una inversión durante la revolución. Esto es, dejará de ser la fuerza represiva de la burguesía para convertirse en la fuerza represiva del proletariado hacia la burguesía. Esto es la dictadura del proletariado: la toma de los medios de producción en nombre de la sociedad que supondrá el paso del poder al proletariado en el momento en el que el Estado burgués se destruya. La tercera puntualización de Lenin es que Engels habla de la destrucción del Estado burgués como la consecuencia de la toma de los medios de producción. El Estado, en tanto que es producto de los antagonismos de clase, no podrá ser ni libre ni popular. De nuevo encontramos un choque frontal con el planteamiento de Spinoza, incluso de Lordon.

Lenin señala el proletariado como “la única clase consecuentemente revolucionaria, como la única clase capaz de unir a todos los trabajadores y explotados en la lucha contra la burguesía, por la completa eliminación de esta”³⁶. Lenin entiende que el acceso del proletariado al poder político es indispensable para acabar con la burguesía.

La dictadura del proletariado entonces consiste en la utilización del Estado por parte de este para centralizar la fuerza y acabar con la burguesía, así como para dirigir a la población hacia una economía socialista:

el derrocamiento de la burguesía sólo puede realizarse mediante la transformación del proletariado en clase dominante, capaz de aplastar la resistencia inevitable y desesperada de

³⁵ *Ibíd.* p.118.

³⁶ *Ibíd.* p. 67-68.

la burguesía y de organizar para el nuevo régimen económico a todas las masas trabajadoras y explotadas³⁷.

Marx, como buen materialista histórico y dialéctico, no desarrolla la cuestión de cómo sustituir el Estado hasta que no tiene experiencia de esto. En este contexto, Marx observa los acontecimientos que ocurren en la Comuna de París. La Comuna de París supuso para Marx y Engels el hecho de que es insuficiente hacerse con los medios de producción para ponerlos bajo fines propios si detrás no hay una organización o una propuesta factible de esta.

En la Comuna se llevaron a cabo varios decretos como una de las primeras tareas del proceso insurreccional. Se produce un cambio en las instituciones, pues son distintas por principios: “se convierte la democracia burguesa en democracia proletaria, de un Estado (fuerza especial para la represión de una determinada clase) en algo que ya no es un Estado propiamente dicho”³⁸. Estas medidas se llevan a cabo mediante el fin de la privatización de los medios de producción, y por tanto, la socialización de los mismos.

Otro punto que considera Marx es la necesidad de otras instituciones representativas que se alejen del parlamentarismo. Las instituciones de representación se plantean como necesarias, pero siempre y cuando estas respondan a la libertad crítica. El planteamiento es llegar a un orden donde se suprima la antigua burocracia y se constituya simultáneamente una nueva que acabe anulándose a sí misma. Se trata entonces de

destruir de golpe la antigua máquina burocrática y comenzar a construir inmediatamente otra nueva que permita ir reduciendo gradualmente a la nada toda burocracia, no es una utopía; es la experiencia de la Comuna, es la tarea directa, inmediata, del proletariado revolucionario.³⁹

También se plantea la forma de organización política y social. Marx entiende que hay que abandonar la organización de la nación. En su lugar, propone que, tras la revolución, la organización debería de ser de tipo comunal. La liberación de la nación se debe dar a través de comunas que se unan libremente. Dice Lenin: “Marx usa intencionadamente la

³⁷ *Ibíd.* p. 69.

³⁸ *Ibíd.* p. 92.

³⁹ *Ibíd.* p. 100.

expresión ‘organizar la unidad de la nación’ para contraponer el centralismo consciente, democrático, proletario, al centralismo burgués, militar, burocrático”⁴⁰.

Otra idea que critica Lenin siguiendo a Engels es la de la democracia. Aunque un Estado fuera democrático, esto sería insuficiente, pues el problema es el Estado mismo. Engels entiende que la democracia burguesa se extingue como consecuencia del fin del Estado. La democracia y el Estado actúan como conceptos idénticos, maquillando en realidad la opresión de clase. Así, entiende la democracia como el Estado en el que se reconoce la sumisión de la minoría a la mayoría. De nuevo, otra diferencia de gran calado con respecto a Spinoza. Mientras que desde el marxismo se plantea que el Estado es el problema, aun siguiendo este el sistema democrático, Spinoza entiende que el Estado democrático, al ser aquel que registra mayor aumento de la potencia tanto de pensar como de actuar de la multitud, es el mejor modelo de organización social. Tanto para Marx como para Spinoza el advenimiento de la auténtica democracia implica el desfallecimiento del Estado. La diferencia es que en Spinoza democracia y Estado son complementarios.

El comunismo se desarrolla históricamente después del capitalismo. Esto es, el capitalismo es un mal necesario para el estadio del comunismo. Lenin destaca especialmente esta fase transitoria hacia el comunismo. Esto es, en la dictadura del proletariado que supone la utilización del Estado por parte del proletariado como arma misma para su destrucción. Entiende como totalmente necesario este proceso de transición:

En virtud de las condiciones de la explotación capitalista, los esclavos asalariados modernos viven tan agobiados por la penuria y la miseria que “no están para democracias”, “no están para política”, y en el curso corriente y pacífico de los acontecimientos, la mayoría de la población queda al margen de toda participación en la vida político-social.⁴¹

6. Spinoza y Marx en la contemporaneidad: la dimensión pasional de la lucha de clases

⁴⁰ *Ibíd.* p.107.

⁴¹ *Ibíd.* p.151.

En el capitalismo de consumo actual existe un tiempo libre. El trabajo embrutecedor por el que se caracterizaba el capitalismo decimonónico parece disminuir. En el punto anterior, he mostrado como el pensamiento de Marx guarda diferencias importantes con el de Spinoza en lo que se refiere, principalmente, a la forma de Estado. Esto es, mientras que desde el marxismo más ortodoxo se apuesta por una sociedad-Estado, siendo esta una de las principales tareas revolucionarias, Spinoza entiende que es necesaria la existencia del *imperium*. El ciclo de liberación política que propone Spinoza desemboca en el *imperium* democrático, como aquel que registra el mayor aumento de la multitud, mientras que la transformación política desde el marxismo aboga por abolir el Estado y las clases sociales.

Tras lo explicado, me gustaría mostrar cómo se articulan el pensamiento de Marx y el de Spinoza en la actualidad. Autores más contemporáneos, como Lordon, Deleuze o Guattari, entienden que la lucha de clases actualmente no solo tiene una dimensión propiamente material (la que trabaja el marxismo). Si bien los cambios materiales son imprescindibles en el proceso de transformación social, existe una dimensión pasional que pesa más. A un modo de producción le corresponde también la producción de deseos concretos. El proceso de transformación entonces no puede ser únicamente político, sino que se debe de dar también una transformación social y cultural. Es en este punto en el que estos autores señalan la necesidad de considerar el tratamiento de los afectos y deseos como parte de este proceso. Podríamos decir, en el lenguaje de Lordon, que a un proceso de transformación social le debe acompañar una transformación de “paisaje pasional”.

Deleuze y Guattari entienden que hay una autoproducción deseante de lo social. La vida humana se despliega en las instituciones. Pero estas instituciones que construimos como “deseables” repercutan a su vez en los deseos de los individuos. Para que cambien también las instituciones ha de cambiar también el régimen de deseo. Como he mostrado en el tercer apartado, las instituciones tienen el poder de afectar (en tanto que son la cristalización de los afectos comunes). Para dejar de ver como deseables esas instituciones se tiene que dar un cambio en el régimen de los deseos. Desde la articulación del pensamiento político de Marx y Spinoza, pensadores más contemporáneos plantean que hay que atender al régimen pasional para lograr una transformación social.

Lordon, en *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, propone que “la antropología de las pasiones de Spinoza, completa la teoría de las relaciones binarias marxista del capital-trabajo y brinda una posible llave de superación del capitalismo”⁴².

En esta obra, uno de los argumentos centrales de Lordon es que el empleador dentro del capitalismo tiene dos métodos fundamentales de “hacer” o de afectar. Uno es a través del dinero o el interés, y el otro mediante el deseo o *conatus*. En realidad, son dos métodos correlativos, se dan simultáneamente. El empleador va a buscar que los asalariados subyuguen sus deseos al deseo maestro, que es el deseo del capital, de la misma manera que, como explique anteriormente siguiendo *Los afectos de la política*, el gobernador introduce sus pliegues afectivos en el gobernado.

En tanto que *conatus*, la fuerza misma de existir cuya característica principal es desear, siempre encontrará un nuevo objeto de deseo producido por el capitalista. El empresario se convierte en el capturador del *conatus*, lo que impide el desarrollo de este en otras formas de participación política: “Un deseo implica terceras fuerzas. Para la conformación de una empresa es necesario entonces, expone Lordon, deshacer la idea de ‘servidumbre voluntaria’”⁴³.

Lordon intenta deshacer esta idea. Los patrones o gobernantes hacen que pensemos como ellos, nos introducen en sus deseos. Así, la dominación salarial que captura nuestro deseo de subsistencia material y biológica muestra el principio de la esclavitud. Son las estructuras capitalistas las que configuran deseos y marcan cómo alcanzarlos, de esta forma, “ninguna servidumbre es voluntaria porque los objetos a desear le vienen designados desde afuera como deseo bajo las estructuras de la heteronomía material”⁴⁴.

Lordon plantea que, en las distintas etapas del capitalismo, al darse el paso hacia un capitalismo que se nutre de los afectos alegres, son ahora precisamente los afectos alegres los principios estructurales de la oposición capital-trabajo. Es entonces en el conjunto de los descontentos, de los infelices y de los indignados desde donde plantear alternativas. Por tanto, “para cortar con la explotación pasional, no basta solo con salir de estas

⁴² N. Bula, Valeria (2014). “La sumisión de la interioridad en el capitalismo neoliberal” en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°14. p 114.

⁴³ *Ibidem*. p 114.

⁴⁴ *Ibid.* p 115.

relaciones de dominación entre capital-trabajo propuesta por Marx, sino que hay que desbaratar el deseo del deseo-maestro”.⁴⁵

En *La sociedad de los afectos*, Lordon entiende que el punto de encuentro entre Marx y Spinoza radica precisamente en completar el estructuralismo de las relaciones sociales con la ontología pasional spinozista. Esta preocupación de Lordon viene por un presupuesto clave: son las instituciones las que determinan la formación social. Pues las instituciones, en tanto que cristalización de los deseos comunes, afectan a la multitud, de igual manera que la multitud a las instituciones: se trata de una relación bidireccional. Lordon se plantea que el análisis marxista nos dice muy poco de cuáles son las fuerzas motrices que ponen en movimiento esas estructuras y en base a las cuales se transforman:

Ante la solución de las ciencias sociales «humanistas» que, para pensar la acción humana en la historia, consiste en olvidarse de las estructuras y restaurar acto seguido la figura cartesiana del hombre como sujeto libre y soberano, Lordon lleva a cabo una operación doble: conserva las estructuras a la vez que rescata la subjetividad pero despojándola de sus correlatos metafísicos. ¿Con qué objetivo? Para evidenciar el impulso vital que la pone en movimiento: *las pasiones, los afectos*. He aquí, pues, las fuerzas de deseo, que ya no se pueden entender a la manera del «subjetivismo psicológico» como «estados de ánimo interiores» o «emociones» de un sujeto monádico.⁴⁶

Son entonces las fuerzas del deseo las que producen las instituciones actuales y las que pueden cambiar su curso. Las estructuras sociales, desde esta articulación de Spinoza y Marx, si bien parten de una situación antagonista entre gobernantes y gobernados, no se mantienen (o no únicamente) por la diferencia de clases, sino más profundamente por la diferencia pasional y por el sometimiento pasional que ejercen los gobernantes y que se cristaliza en las instituciones. Encontramos en Marx un análisis de los elementos constitutivos del capitalismo y de sus relaciones jerárquicas. Este análisis nos muestra cómo el capitalismo se basa en la separación de los medios de producción de la clase productiva, llevando pues al proletariado a la venta de su fuerza de trabajo como única posibilidad de supervivencia, siendo el trabajo asalariado un trabajo esclavo instituido como coacción.

⁴⁵ *Ibíd.*, p 116.

⁴⁶ [Canavera, Julien. \(2019\) Capitalismo, estructuras y pasiones. Hibridando a Marx con Spinoza. \[https://www.elsaltodiario.com\]](https://www.elsaltodiario.com).

Ahora bien, si esta perspectiva ha sido considerada, desde Sartre hasta Lordon, como insuperable, debido a las mutaciones sucesivas del capitalismo, quizá si pueda ser completada. Lordon entiende que los sujetos, en el capitalismo neoliberal, han interiorizado tanto el deseo-maestro que, al obrar, piensan que lo hacen libremente. El antídoto es Spinoza. El conocimiento del por qué podemos encontrarlo en el análisis pasional del autor. Así lo hace Lordon. La pregunta aquí es la siguiente: “¿cómo consigue el capitalismo poner en movimiento a los individuos y llevarlos a adherir a finalidades que, claramente, no son las suyas?”⁴⁷. Es precisamente a través del régimen de los deseos.

Vemos entonces cómo la articulación contemporánea del pensamiento de Spinoza y el marxismo radica en señalar esta doble dimensión de la lucha de clases que Marx, por su momento histórico y coyuntura, no podía vaticinar. Así, se plantea desde la contemporaneidad cómo cualquier proceso de transformación social debe pasar necesariamente por un cambio de los deseos y afectos. Donde en el pensamiento marxista más ortodoxo la abolición de las clases sociales se ve como la tarea más necesaria en la transformación política y social, desde esta continuación del marxismo con Spinoza, con autores como Lordon, lo principal es un cambio en el régimen de deseos, que implicaría una transformación en las estructuras sociales. Un cambio, precisamente, para identificar cuáles son los pliegues afectivos que el capitalismo produce en nuestras subjetividades y cómo la interiorización de estos, de los deseos de la clase dominante, se prolongan subjetivamente a través de un paisaje pasional concreto, perpetuando así la dominación.

7. Conclusiones

Podemos extraer una serie de conclusiones de todo lo dicho anteriormente. Teniendo en cuenta el pensamiento político de Spinoza, podemos sostener que somos seres que desean. Es precisamente a través de estos deseos reorientados bajo los afectos que los individuos se pueden llegar a constituir como multitud. Estos deseos son entonces las causas que nos determinan a actuar y se reorientan bajo los afectos. Así, tendemos a alejarnos de aquello que disminuye nuestra potencia y buscar lo que la aumente. En este punto entra la idea central de este trabajo, a saber, como los afectos tristes pueden servir

⁴⁷ [Canavera, Julien. \(2019\) Capitalismo, estructuras y pasiones. Hibridando a Marx con Spinoza. \[https://www.elsaltodiario.com\]](https://www.elsaltodiario.com).

como cimiento a la revolución. Lordon apoyándose en Spinoza, considera que la política precisamente consiste en conducirnos a través de los afectos y deseos. Siguiendo el tercer punto de este trabajo, podemos observar cómo los gobernantes introducen sus pliegues pasionales en nuestras complexiones afectivas. De esta manera, ponen en nosotros deseos o maneras de hacer que no se adecuan a nuestros *contaus*, pero que creemos que sí. Si los afectos son una herramienta política para los gobernantes y la burguesía, también pueden serlo para dar pie a una transformación social.

El odio y la indignación, afectos tristes, pueden constituir el cimiento para la multitud en palabras de Spinoza, o para la unión de la clase proletaria en lenguaje marxista. Pero no desde luego para quedarse ahí. Para que se diera una unión duradera y pudiera persistir el movimiento que desencadenase la revolución social, serían imprescindibles los afectos alegres. Si bien en un primer momento contribuye un buen cimiento de unión a través de la simpatía hacia los otros, ese odio habrá de ir desapareciendo para dejar paso a afectos alegres que permitan el hacer común. Así, desde el planteamiento de Spinoza, la transformación social vendría de la mano de un afecto común, fruto de los deseos comunes de la multitud que buscan aumentar la potencia de sus *conatus*.

Desde el pensamiento de Marx, vemos una serie de diferencias. Mientras que ambos autores apuestan por la transformación social, para Marx el Estado y la democracia no son complementarios, como sí lo son para Spinoza. Así, Marx apuesta por la lucha de clases como vía revolucionaria. Algo que solo puede darse a través de la unión del proletariado y la constitución de este como sujeto político, donde de nuevo, vemos cómo los afectos tristes puedan jugar un papel importante.

Teniendo estas referencias es dónde entra Lordon, que integra el marxismo con el planteamiento de Spinoza. En Lordon vemos como idea central el hecho de que la lucha de clases tiene su continuación en el régimen pasional. Así, para que se dé un proceso revolucionario, Lordon considera que, ante todo, debemos centrarnos en el terreno de las pasiones: Reconocer cuando los deseos que tenemos no son nuestros, sino los introducidos por los gobernantes, se convierte en una tarea imprescindible para la transformación social.

Desde Lordon, u otros autores contemporáneos como Deleuze, analizar los deseos que son introducidos en nuestros pliegues pasionales es una tarea imprescindible para el

cambio social. Pues, mientras que sigamos considerando como buenas instituciones que no nos benefician, no cambiarán. Lo que vemos desde estas posturas, en las que se produce una hibridación entre estos autores, es el énfasis en que la tarea revolucionaria ya no tiene como primer objetivo la toma de los medios de producción. Esta postura característica del marxismo más ortodoxo desfallece en el capitalismo neoliberal, donde la producción e inserción de deseos tiene más peso.

Podemos concluir entonces que, bajo este esquema de pensamiento, reconocer los deseos que introducen en nuestros pliegues pasionales se convierte en una tarea central para la transformación social.

Bibliografía:

Baruch, Spinoza. (2007). Parte III. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.

Baruch, Spinoza. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.

Canavera, J. (2019) *Capitalismo, estructuras y pasiones. Híbrido a Marx con Spinoza*.

[<https://www.elsaltodiario.com>] Recuperado de: [< El rumor de las multitudes>]

(Consultado el 05/06/2022).

Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. (2008) Clase III y Clase VII. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

Infante del Rosal, Fernando. (2013). “Formas de identificación en la Ética de Spinoza”

Thémata. Revista de Filosofía, (Nº47). Universidad de Sevilla, pp. 139-163.

Lenin. (2018) *Estado y revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

Lordon, F. (2017). *Los afectos de la política*. Zaragoza: PUZ.

Marx, K. (2010). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid: Biblioteca nueva.

Marx. K y Engels. F. (2001). *Manifiesto comunista*, Madrid: Alianza Editorial.

Matheron, A. (1988). *Individuo et communauté chez Spinoza*, Paris: Minuit.

N. Bula, Valeria. (2014). “La sumisión de la interioridad en el capitalismo neoliberal”

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. Nº14.

Universidad de Buenos Aires: Argentina, pp. 114-116.

Negri. A. (2000). *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal. Tres Cantos.

Pezonaga, Sainz, Aurelio. (2019). *La multitud libre en Spinoza*. Tesis, Cuenca: ULMC.