

CHANTAL MOUFFE Y EL POPULISMO DE IZQUIERDA. UNA DISCUSIÓN EN TORNO AL POPULISMO, LOS AFECTOS Y SPINOZA

CHANTAL MOUFFE AND LEFT-WING POPULISM. A DISCUSSION ON POPULISM, AFFECTS AND SPINOZA

Ricci Cernadas, Gonzalo

Gonzalo Ricci Cernadas
gocernadas@gmail.com
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Colección
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los
Buenos Aires, Argentina
ISSN-e: 1850-003X
Periodicidad: Semestral
vol. 35, núm. 1, 2023
coleccion@uca.edu.ar

Recepción: 23 Septiembre 2023
Aprobación: 01 Diciembre 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/813/8134950006/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/colec.35.1.2024.p219-253>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Resumen: El objetivo del presente artículo es escudriñar la obra de Mouffe tomando como punto de partido *Por un populismo de izquierda*, ya que desde ese momento la autora belga aboga por primera vez por una estrategia de corte populista por parte de los partidos de izquierda para contrabalancear el avance de aquellos de derecha y por acceder al poder. En particular, es dable a destacar que Mouffe se vale en gran parte de la filosofía de Spinoza para plantear esta propuesta, lo cual implica una lectura del pensador de Ámsterdam con la que desacordamos. Así, primero estudiaremos qué quiere decir la autora belga con populismo de izquierda, para luego indagar el papel que los afectos desempeñan allí y, finalmente, analizar si Spinoza puede ser postulado como una fuente teórica de dicha propuesta.

Palabras clave: Mouffe, Spinoza, populismo, afectos, republicanismo.

Abstract: The aim of this article is to scrutinise Mouffe's work, taking *For a Left Populism* as a starting point, since the Belgian author advocates for the first time a populist strategy on the part of left-wing parties to counterbalance the advance of right-wing parties and to gain access to power. In particular, it is worth noting that Mouffe draws heavily on Spinoza's philosophy in order to put forward this proposal, which implies a reading of the Amsterdam thinker with which we disagree. Thus, we will first study what the Belgian author means by left-wing populism, then investigate the role that affects play there and, finally, analyse whether Spinoza can be postulated as a theoretical source of this proposal.

Keywords: Mouffe, Spinoza, populism, affects, republicanism.

I. INTRODUCCIÓN

A mitad de la segunda década de este milenio, junto con Nicolás Fraile (Fraile y Ricci Cernadas 2015), publicamos un artículo abocado a estudiar la propuesta política de la filósofa belga desde *El retorno de lo político* (1999) hasta *Agonística. Pensar el mundo políticamente* (2014), recorriendo un arco temporal que se

extiende desde 1993 hasta 2013, respectivamente.^[1] Si bien en dicho trabajo nos focalizamos en la forma en que Mouffe recuperaba el pensamiento de Carl Schmitt para pensar la política,[2] no por ello dejábamos de lado las mutaciones que sus propuestas teóricas iban sufriendo de acuerdo al cambio de la coyuntura política. Es así que, si en un comienzo la pensadora pondera la necesidad de bregar por una democracia radicalizada (en consonancia con lo elaborado junto con Ernesto Laclau en *Emancipación y estrategia socialista*), buscando defender el principio democrático de la igualdad y la soberanía popular y el liberal de la libertad y el pluralismo ante el avance de una forma de pensar la política carente de contenido sustantivo, esto es, una pospolítica, hacia el final de su obra publicada hasta el momento se advierte la presencia indeleble de un concepto que va a ser clave para la autora de ahora en adelante: el del agonismo, el cual, en vez de suponer amigos y enemigos, como lo hace el antagonismo, implica solamente adversarios que habitan una comunidad política compartida.

Desde su *Agonística* hasta la actualidad Mouffe ha continuado teorizando sobre la política y refinando su pensamiento, pero no escribiendo meramente *pour la gallerie*, sino con el objeto de aprehender los notables cambios políticos que se presenciaron desde 2013 hasta la actualidad. Y es que precisamente, al repasar aquellos movimientos y fenómenos que mencionábamos en la introducción de nuestro artículo (Fraile y Ricci Cernadas 2015), podemos fácilmente identificar un conjunto de fenómenos contestatarios y que implicaban un desafío a las instituciones existentes. Es así que, en dicho artículo, mencionábamos la entonces reciente Primavera Árabe, los movimientos de la sociedad civil en contra de las medidas de austeridad que los gobiernos de Estados Unidos y de Europa llevaron a cabo como consecuencia de la crisis de 2008 (los renombrados “Occupy” e “Indignados”, por citar un par de casos) y las protestas opositoras y estudiantiles en Venezuela en 2014, entre otros. En este sentido, sorprende cómo han advenido tantos cambios en el terreno político tan raudamente: variaciones que implicaron un desplazamiento pendular de acontecimientos políticos que ponían en cuestión a los *powers that be* a la llegada al poder de gobiernos que pueden ser calificados como pertenecientes al espectro de la derecha en tanto defendían los intereses de los sectores dominantes. Cual Termidor que sucede a la Montaña, el acceso al poder por parte de políticos como Donald Trump en 2017 en Estados Unidos y de Jair Bolsonaro dos años más tarde en Brasil, como así también la continuidad de Viktor Orbán como primer ministro de Hungría, el crecimiento del caudal de votos hacia Marine Le Pen en Francia y la elección de Giorgia Meloni como premier italiana en 2022, para mencionar algunos casos, muestra cierto reflujó de movimientos políticos conservadores que han incrementado su fuerza en muy poco tiempo (cfr. Stefanoni 2021; Traverso 2021).

Ante semejante modificación de la situación, corresponde, entonces, una construcción teórica que se encuentre en consonancia con las nuevas configuraciones del panorama político debe ser planteada. Y si, como suelen coincidir los cientistas sociales, la consecuencia de una democracia malograda o deficitaria puede ser el surgimiento de un movimiento o de una organización política populista –y vaya que las democracias actuales han estado bajo cuestión (Przeworski 2022)–, no debe sorprender que, ante la consolidación de gobiernos populistas de derecha tanto en América Latina como en Europa (Bornschier 2010; Caiani y Della Porta 2011; de Lange 2007; Luna y Rovira Kaltwasser 2014; Mudde 2007; 2016; 2019), provoque que Mouffe actualice su propuesta teórica y propugne un populismo de izquierda (2019). Este cambio de énfasis por defender los núcleos democráticos y liberales de los gobiernos occidentales para, en su lugar, contrabalancear el embate populista de derecha con otro populismo con una valencia antitética debe entenderse a la luz de cómo se han institucionalizado aquellos movimientos sociales que nacieron de la crisis económica desatada en 2008 y por el rol cada vez más importante que la autora asigna a los afectos: dos elementos que hacen a su consideración de una democracia radical.

Así, entendemos que Mouffe, desde mediados de la década pasada, ha modificado su propuesta teórico-política a partir de la introducción del populismo como elemento determinante de la misma. Y, para poder plantear semejante estrategia de articular un populismo integrado por diversas fuerzas de izquierda, la figura de Baruch Spinoza y su reflexión sobre los afectos y las pasiones habría sido decisiva para la autora. Por nuestra parte, defenderemos en el presente trabajo que la figura de Spinoza no es asimilable a una concepción

populista. Para ello, primero estudiaremos qué quiere decir la autora belga con populismo de izquierda, para luego indagar el papel que los afectos desempeñan allí y, finalmente, analizar si Spinoza puede ser postulado como una fuente teórica de dicha propuesta.

II. POR UN POPULISMO, AUNQUE DE IZQUIERDA

Desde que Mouffe cobró renombre como filósofa a partir de su obra (escrita junto a Laclau) *Hegemonía y estrategia socialista*, ha sido interesante notar que la autora interpretaba la tesis de una radicalización de la democracia en el sentido específico de volver a otorgarle la dignidad que le eran propias a los regímenes políticos democráticos y liberales. Cada término focaliza una cuestión particular: si la democracia pondera la igualdad, el liberalismo hace lo propio con la libertad. Ambos deben constituirse como los pilares fundamentales que permitan que una comunidad pluralista tenga lugar:

Por ello, si bien es necesario dar lugar al pluralismo, este solo es viable en un marco de elementos comunes que instituyen un demos y una comunidad política. La adhesión a los valores ético-políticos del régimen democrático liberal, es decir, libertad e igualdad, y a las instituciones constitutivas de la democracia son la base de dicho acervo común. (Fraile y Ricci Cernadas 2015, 24-25)

Este pluralismo estructurado en torno a la igualdad y la libertad es algo que Mouffe no ha cesado de teorizar, aunque es menester dar cuenta de una variación en su pensamiento.

El pluralismo, justamente, permite expresar el conflicto y, si bien en dicho artículo nos abocábamos a estudiar la relación de Mouffe con uno de los autores –Carl Schmitt– que le servía de insumo principal para realizar una de las tentativas que la filósofa belga se proponía –la de crear instituciones que permitieran volver al antagonismo en agonismo–, esta tarea se ubicaba dentro de una tarea más grande fundada en una preocupación: la de la pérdida de la orientación de los valores liberal-democráticos justo cuando parecía que estos tenían su éxito asegurado a principios de la década de 1990. Es por ello que, en *El retorno de lo político*, Mouffe evaluaba a la radicalización de la democracia como una fórmula para superar la inercia y la anodinidad de las democracias occidentales:

El objetivo de una política democrática, por tanto, no es erradicar el poder, sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática. En la proliferación de esos espacios con vistas a la creación de las condiciones de un auténtico pluralismo agonístico, tanto en el dominio del Estado como en el de la sociedad civil, se inscribe en la dinámica inherente a la democracia radical y plural. (Mouffe 1999, 25-26)

En *En torno a lo político* volverá a apostar por el intento de superar un binomio antinómico de un liberalismo racional y de un democratismo izquierdista en su tentativa de aunar ambas dimensiones en una sola que permita superar, al mismo tiempo, la asepsia característica de los partidos tradicionalmente socialistas en Europa (el Partido Laborista en Inglaterra, pero también los Partidos Socialistas en España y Francia, entre otros), producto de un paradigma pospolítico a través de la introducción de un “registro moral” (Mouffe 2007, 12) que dé cuenta del carácter partisano de la política y de la inevitable división del campo social que debe acontecer para que la propia experiencia política tenga lugar. Es por ello que 20 años después de publicada la primera obra firmada únicamente por ella, en *Agonística*, Mouffe sigue insistiendo en su creencia de que la sociedad se encuentra fundada en una necesaria dimensión ontológica de la negatividad radical: un pueblo que no puede encontrarse más que de forma múltiple y dividido, una negatividad radical que impide la totalización plena de la sociedad, empece que tenga lugar una sociedad allende la división y el poder, afirma la ausencia de fundamento final y ratifica la indecidibilidad de todo orden (Mouffe 2014, 21). Estos rasgos deben ser institucionalizados bajo aquello que Mouffe denominó como “pluralismo agonístico” (2003), esto es, el reconocimiento de distintas posiciones en el seno de la sociedad, aunque no según la consideración de estas como enemigas, sino bajo la forma sublimada de adversarias, lo cual habilita a conservar la perenne dimensión del conflicto.[3]

Ahora bien, es en *Por un populismo de izquierda* donde comenzamos a advertir una modificación ya no menor y agregativa, esto es, tendiente a refinar y complejizar las mismas nociones (como advertimos en las obras recién mentadas), sino que tiende hacia un giro sustancial en aquello que compete a su propuesta política.

Cuando, junto a Ernesto Laclau, Mouffe escribía el prefacio a la segunda edición en español de *Hegemonía y estrategia socialista* en 2002, afirmaban que el proyecto por el cual las fuerzas políticas de izquierda se aboquen a realizar una concepción radical y pluralista de la democracia, lo cual no es lo mismo que una democratización de la misma, era algo que “resultaba[ba] más pertinente que nunca –lo que no quiere decir que sea más fácil de realizar–” (Laclau y Mouffe 2021, 21). Ya a principios de milenio advertían los autores un proceso de desencantamiento de la democracia por parte de la ciudadanía, situación que era lamentablemente aprovechada por ciertas personalidades políticas que provenían desde el espectro político de la derecha y que tenían como peculiaridad ejercer el poder de una manera populista:

En algunos países esta situación [la del estado ominoso de las sociedades liberales democráticas] está siendo hábilmente explotada por demagogos populistas de derecha, y el éxito de figuras tales como Haider y Berlusconi atestigua que esa retórica puede atraer a un número considerable de seguidores. (Laclau y Mouffe 2021, 21)

En este sentido, es interesante la patencia de al menos dos elementos que Mouffe volverá a mencionar 16 años después, cuando publique *Por un populismo de izquierda*. Es precisamente en el comienzo de la introducción de dicha obra en donde la filósofa pensadora belga asevera que “resulta imperioso para la izquierda comprender la naturaleza de la actual coyuntura” (Mouffe 2018, 13): necesidad, pues, de seguir de cerca las mutaciones que acontecen en la arena política, la cual es a menudo ciertamente tan cambiante como carente de una orientación que nos permita colegir el sentido en el que los acontecimientos se desenvolverán. De la misma manera, la autora añade inmediatamente a continuación que el desafío en ese momento lo “represente el ‘momento populista’” (Mouffe 2018, 13): proliferación, entonces, del surgimiento de esas figuras nombradas en el prefacio a la segunda edición en español de *Hegemonía y estrategia socialista* (por caso, del austríaco Jörg Haider y del italiano Silvio Berlusconi) y una consolidación de esos movimientos que los autores explícitamente rotulan como populistas de derecha.^[4] Parecería que el saldo –en términos políticos, claro–, a lo largo de las últimas cuatro décadas, ha sido negativo: no sólo la izquierda ha corrido detrás de los fenómenos políticos, siempre desplegando las tentativas de su comprensión demasiado tarde, sino que esos acontecimientos se han desarrollado en una dirección que no era precisamente la más probable, esto es, en lugar de un reforzamiento de la formación hegemónica liberal a partir de partidos políticos de centro, lo que se vislumbra es la ocupación de esa alternativa por parte de movimiento populista con cada vez mayor gravitación en Europa. Eso es el “momento populista” que Mouffe menciona: el enlazamiento de un conjunto heterogéneo de demandas que no se vinculan necesariamente a categorías sociales particulares y que, además, se configuran en función de una nueva frontera política que hace discernir a un “nosotros” de un “ellos” en el seno de cada sociedad.

En definitiva, el populismo era un momento que no podía más que advenir de acuerdo a la crítica que Mouffe realiza a las propuestas pospolíticas en *En torno a lo político*, las cuales tienen en común “el desconocimiento de respecto de la injerencia de las dimensiones adversarial y hegemónica en la política” (Pérez 2018, 85). Aún más, para la autora, según describe en *Por un populismo de izquierda*, esa pospolítica signada por un desdibujamiento del clivaje político de izquierda y de derecha habría evolucionado en un fenómeno que ahora es nombrado como posdemocrático donde, “como consecuencia de la hegemonía neoliberal, la tensión agonista entre los principios liberales y democráticos –que es constitutiva de la democracia liberal– fue eliminada” (Mouffe 2018, 30). De esta manera, la autora belga da cuenta de un recrudescimiento de los embates contra lo político en su esencia misma, puesto que, si en la segunda mitad de la primera década del nuevo milenio lo que se indiferenciaba eran los contenidos programáticos que permitían discernir a los actores y partidos políticos de izquierda y de derecha, ahora, en 2018, lo que se encuentra

mortalmente herido es el régimen político que, por excelencia, hace respetar la libertad y la igualdad de todos: el régimen democrático liberal.

La erosión de la libertad y la igualdad por el individualismo liberal y la iniquidad, según el criterio de Mouffe, ha generado un gran desinterés en la ciudadanía, lo cual prepara el terreno ideal para el surgimiento de tendencias populistas.^[5] De hecho, en el contexto posdemocrático, aquellas tendencias que han tenido lugar más raudamente, en particular luego de la gran crisis económica del 2008, han sido los populismos de derecha que, lejos agravar la situación posdemocrática, buscaron oponerse a dicha tesitura. De una manera semejante, también los populismos de izquierda han surgido a principios de la década de 2010 ante el avance de las condiciones de precarización y de pauperización de la sociedad, lo cual ha provocado que numerosos sectores de la sociedad civil se movilizaran en lugares públicos, se trate ya de los Indignados en España, los Aganakitsmenoi en Grecia, o de los movimientos Occupy en los Estados Unidos o la Nuit Debout en Francia, por citar algunos casos. De cualquier manera, estas movilizaciones horizontalistas se rehusaron a vincularse con las instituciones políticas, lo cual provocó que se constituyeran partidos políticos que, a la postre, terminaron por captar a una porción significativa de esos sectores, como es el caso del partido español Podemos.^[6]

Aun así, populismos de derecha y de izquierda comparten algunas similitudes en su faz formal. Para empezar, implican un discurso contra el *establishment*, argumentando representar los intereses del sector mayoritario de la sociedad que es oprimida por uno minoritario. Luego, populismos de derecha y de izquierda se enfrentan a la tendencia posdemocrática por igual e intentan, por tanto, defender los valores de la libertad y de la igualdad ante la tentativa de su anulación. Finalmente, y quizás sea este el rasgo que permita denominar a estas declinaciones de derecha y de izquierda como populistas, ambas tienen por objetivo construir un pueblo. De esta manera, “[a]mbos tipos de populismo buscan unificar demandas insatisfechas, pero lo hacen de formas muy diferentes. Sin embargo, a pesar de estas similitudes estructurales, existen notorias diferencias en cuanto a su respectivo contenido. La diferencia reside en la composición del ‘nosotros’ y cómo se define el adversario, es decir, el ‘ello’” (Mouffe 2018, 38). Sin embargo, para Mouffe, los populismos de derecha y de izquierda se diferencian ya que el primero entiende a conceptos clave de la política y de la soberanía popular en términos nacionalistas y esencialistas que identifican en un sector de la población de un país la encarnación de los verdaderos valores que deben ser recuperados, mientras que el segundo busca “recuperar la democracia con el fin de profundizarla y ampliarla” (Mouffe 2018, 39). Dicho con otras palabras: si el populismo de derecha excluye, el de izquierda incluye.

Desde su primera publicación, Mouffe no ha dejado de criticar toda tentativa de poner en práctica políticas propias de la teoría que se ha denominado desde la década de 1990 como tercera vía por su concepción de ocupar un lugar en el centro del espectro político, equidistante de la izquierda y de la derecha, implicando el abandono o la superación de cualquier tipo de antagonismo. Esta estrategia, adoptada por un número significativo de partidos socialistas europeos, a ojos de Mouffe, ha fracasado de forma estrepitosa y facilitado la consolidación de la hegemonía neoliberal. Pero ahora que el neoliberalismo ha entrado en un estadio crítico, es imprescindible para la izquierda rever la manera de volver a tener un papel verdaderamente determinante en la política. Para eso, debe evitar repetir los errores del pasado y apostar por un tipo de construcción del orden hegemónico que logre dejar de lado sus resquemores hacia el populismo. Es necesario, entonces, que la izquierda se organice de manera populista para que pueda volverse hegemónica y recuperar y profundizar la democracia.

La hegemonía es un concepto clave del pensamiento de Antonio Gramsci que Mouffe recupera para su propia teoría en términos idénticos a los del italiano. Así, una formación hegemónica designará a una

configuración de prácticas sociales de diferente naturaleza –económica, cultural, política, jurídica–, cuya articulación se sostiene en ciertos significantes simbólicos clave que constituyen el “sentido común” y proporcionan el marco normativo de una sociedad dada. El objetivo de la lucha hegemónica consiste en desarticular las prácticas sedimentadas de una formación

existente y, mediante la transformación de estas prácticas y la instauración de otras nuevas, establecer los puntos nodales de una nueva formación social hegemónica. (Mouffe 2018, 66)

Así, la izquierda política debe devenir hegemónica en este sentido recién elucidado, algo que, para Mouffe, sólo podrá lograr si adopta una estrategia populista que se oriente a la construcción de un pueblo. Dicha estrategia

tendrá que combinar la diversidad de resistencias democráticas contra el orden posdemocrático para poder establecer una formación hegemónica más democrática. Esto exigirá una transformación profunda de las relaciones de poder existentes y la creación de nuevas prácticas democráticas. (Mouffe 2018, 55)

Esta nueva formación hegemónica no conlleva, sin embargo, necesariamente una ruptura o revolución respecto del orden vigente. Una formación hegemónica puede alterarse en su esencia de diversas maneras, para lo cual es preciso discernir dos niveles de estudio: “los principios ético-políticos de la *politeia* democrática-liberal, y sus diferentes formas hegemónicas de inscripción” (Mouffe 2018, 66). En relación a los principios éticos y políticos, Mouffe afirma que cualquier comunidad se legitima de acuerdo a ciertos valores, los cuales pueden articularse de distintas formas según la manera en que los mismos se institucionalicen en formaciones hegemónicas específicas. Ahora bien, lo importante reside en ese segundo nivel de estudio vinculado con cómo la hegemonía se inscribe: es que, para la pensadora belga, esos principios ético-políticos sobre los cuales las formaciones hegemónicas pueden afirmarse permite que, en el caso en que ocurra una transición de un orden hegemónico en otro, estos puedan mantenerse perfectamente vigentes a partir del hecho de lo que se modifica es la forma en que dichos principios son interpretados e institucionalizados, lo cual evita que esta sucesión de un orden hegemónico a otro no acontezca como una revolución rupturista, que corta de raíz con los principios ético-políticos antiguos. De esta manera, lejos de bregar por lo que Mouffe denomina como reformismo puro, es decir, que acepta los principios de la democracia liberal como así también la hegemonía neoliberal, como así también apartándose de una política revolucionaria, esto es, aquella que intenta romper con el orden sociopolítico existente (y aquí se incluyen a las tendencias de izquierda tanto de corte leninista como las que propugnan un éxodo o un abandono de las instituciones), Mouffe sintetiza su propuesta en un reformismo radical que alude a “la dimensión subversiva de las reformas y el hecho de que persiguen, aunque sea a través de medios democráticos, una transformación profunda en la estructura de las relaciones de poder socioeconómicas” (Mouffe 2018, 68).

Así debiera la izquierda articularse políticamente, de manera reformista y radicalmente rupturista, creando e imponiendo su orden hegemónico. Y, sobre todo, adoptando una lógica populista por la cual acepte el desafío de crear un pueblo y trazar una nueva frontera de lo político dentro de la sociedad, dando forma a la conflictualidad siempre presente a través del establecimiento de cadenas equivalenciales^[7] para unificar la multiplicidad de demandas democráticas.

Esa es la innovación que *Por un populismo de izquierda* supone en la obra de Mouffe: el combate de los vicios de la pospolítica y de la posdemocracia no podía hacerse ya a través de la recuperación de la distinción entre las categorías de la “izquierda” y la “derecha” política que Mouffe proponía desde su primera obra, *El retorno de lo político*:

Pero para ello es necesario que esa misma izquierda pueda dejar de lado sus prejuicios racionalistas para entender que, para construir un pueblo, la formación de cualquier identidad está fuertemente determinada por los afectos. Y precisamente sobre ese tema es que discurriremos en el apartado que sigue.

Durante mucho tiempo pensé que, para luchar contra la tendencia postpolítica y crear las condiciones para una confrontación agonista que permita radicalizar la democracia era necesario darle una nueva vigencia a la frontera derecha/izquierda. Pero empecé a darme cuenta de que en las condiciones actuales no era la vía más adecuada y que había que establecer la frontera de una manera diferente, a través de la construcción de una voluntad colectiva transversal y progresista que pueda desafiar las nuevas formas oligárquicas producto del neoliberalismo. Eso es lo que llamo “populismo de izquierda”. (Errejón y Mouffe 2016, 112)

III. AFECTOS EN LA IDENTIDAD

A pesar de que Mouffe haya sostenido en una extensa entrevista que mantuvo en febrero de 2015 con Íñigo Errejón, pensador y figura política del partido español Podemos, que el papel de los afectos había ocupado un importante lugar en todos sus libros (cfr. Errejón y Mouffe 2016, 53), lo cierto es que los afectos han estado presente en la obra mouffiana a través de su ausencia, es decir, los afectos habrían estado implícitos en la propuesta política de la autora como consecuencia necesaria, aunque nunca explicitada, de la crítica de los enfoques racionales y consensuales de la política.[8] Independientemente de ello, para Mouffe el rol de las pasiones ha pasado a ocupar un lugar más preponderante en su teoría desde al menos *Politics and Passions. The Stakes of Democracy* en 2002. Allí, la autora se enfrenta a dos modelos de la democracia: uno, calificado como agregativo, entiende que los actores políticos actúan por mor de la persecución de sus intereses; el otro, nombrado como deliberativo, que enfatiza las consideraciones morales y el poder de la razón. Para Mouffe, a ambos modelos le subtiende una misma hipótesis que consiste en excluir a las pasiones del campo de la política y de la creación de identidades políticas colectivas.[9] Antes bien, sería más adecuado proponer un modelo que Mouffe denomina como pluralismo agonista, por el cual las pasiones son tenidas en cuenta en el quehacer político, aunque sin ser libradas de manera que adquieran una intensidad tal que provoque el enfrentamiento entre individuos. Esto implica que los afectos son sublimados, de modo tal que el antagonismo no llegue a tener nunca lugar. En este sentido, “lejos de ser una fuente de inestabilidad dentro del discurso democrático y, por ende, relegados a la esfera no política privada, las pasiones y los valores (...) deben ser incorporados en la esfera pública política” (Jones 2014, 14). La política, en este sentido, sería el campo en donde los adversarios contraponen distintos proyectos hegemónicos incapaces de ser racionalmente reconciliados. En palabras de Mouffe:

Por eso, la categoría central de la política democrática es la categoría del “adversario” (...). La “lucha agonística” –la condición misma de una democracia vibrante– consiste en esta confrontación entre adversarios. En el modelo agonístico, la tarea primordial de la política democrática no es ni eliminar las pasiones ni relegarlas a la esfera privada para establecer un consenso racional en la esfera pública; es, más bien, “domar” estas pasiones movilizándolas para fines democráticos y creando formas colectivas de identificación en torno a objetivos democráticos. (Mouffe 2002, 9)

De hecho, es esa represión teórica de la importancia de las pasiones (junto con el antagonismo) la que prepara un suelo fértil para que el campo de lo político sea interpretado en términos morales, que es lo que precisamente hacen los partidos de tendencia populista de derecha.

Doce años más tarde, en ocasión de la conferencia dictada ante el otorgamiento del Doctorado Honoris Causa de la Universidad de Valparaíso, Mouffe demostrará que ha profundizado su análisis sobre las pasiones a tal punto que las distingue de las emociones. Sencillamente, las emociones aluden a una esfera individual, mientras que las pasiones rescatan un suelo netamente colectivo. Así, si el “término ‘emociones’, habitualmente vinculado al individuo, no hace justicia al sujeto colectivo del que en general se ocupa la política” (Mouffe 2016, 21), las pasiones, por su parte, permiten referir a “cierto tipo de afectos comunes, a saber, aquellos que se utilizan en el ámbito político para construir las formas de identificación nosotros/ellos” (Mouffe 2016, 35).

Aquí es donde, además, Mouffe hace mención a un pensador de la temprana modernidad admirado por ella que ha reflexionado intensamente sobre las pasiones: Baruch Spinoza. Claro que Spinoza no ha sido el único filósofo que ha estudiado sobre las pasiones. Hobbes, Descartes y Pascal, por citar algunos, también se han abocado a su estudio. Pero aun así, en el entender de Mouffe, es Spinoza el autor que más actualidad reviste y que más tiene para decir sobre la intervención de los afectos en la política. En primer lugar, Spinoza elabora un nuevo concepto que permite complejizar la ya bastante enrevesada relación entre emociones y pasiones al referirse en numerosas ocasiones a lo largo de la *Ética* del *Tratado político* a la noción de afecto (*affectus*), la cual, como la propia Mouffe señala, se encuentra emparentada con la de afección (*affectio*).^[10]

Para la filósofa belga, el afecto spinoziano se superpone con su definición de las pasiones ya que ambos remiten siempre a campos que involucran a una comunidad de agentes. Además, destaca que, para Spinoza, el afecto es determinante para el deseo humano: si las personas actúan, lo hacen siempre en función de lo que desean, y el deseo siempre se encuentra dirigido causalmente en última instancia por los afectos. A esto se suma una reflexión que contempla la productividad de la distinción entre el afecto y la afección:

Cuando es afectado por algo externo, el conatus o esfuerzo general por perseverar en nuestra existencia va a experimentar afectos que lo van a llevar a desear algo y a actuar en consecuencia. Esta dinámica del affectio/affectus ayuda a entender el proceso de producción de los afectos comunes y a examinar las transformaciones de las identidades políticas, en las que las afecciones se perciben como el espacio en el cual lo discursivo y lo afectivo se articulan en prácticas más específicas. (Mouffe 2016, 37; cursivas nuestras)

En este sentido, resulta sobremanera interesante cómo Mouffe vincula la gramática afectiva spinoziana en su desdoblamiento como afecto y afección con una dimensión que ella considera imprescindible para la construcción de cualquier identidad política: lo discursivo. Con este término, Mouffe no alude a lo que coloquialmente suele corresponderse con el habla o la escritura, sino que el discurso comporta una importancia mayor ya que refiere a una práctica en la que la acción y el significado se imbrican inextricablemente, una práctica en donde “se brindan las afecciones que darán lugar a los afectos, que a su vez estimularán el deseo y conducirán a una acción específica” (Mouffe 2016, 37).^[11]

Ahora bien, si volvemos a la entrevista con Errejón, podrá constatarse que Mouffe sigue discerniendo de la misma manera entre emociones y pasiones, aunque las identidades que las pasiones conforman son ahora vinculadas con una tradición de pensamiento contemporánea: el psicoanálisis. Es innegable que, para Mouffe, la política no puede ser pensada sin esa dimensión afectiva, tal como lo admite en la mentada entrevista:

Por “pasiones”, designo un cierto tipo de afectos comunes, a saber, los que son movilizados en el campo político en la constitución de las formas de identificación nosotros/ellos. Uno habla de “identidades”, pero en realidad son siempre “identificaciones”, ya que, según la perspectiva antiesencialista, la identidad nunca está dada naturalmente, es siempre una forma de identificación. Para abordar estas formas de identificación, me parece fundamental el psicoanálisis. (Errejón y Mouffe 2016, 53)

El psicoanálisis es entendido por Mouffe como el segundo acontecimiento, luego de la filosofía formulada por Spinoza, que recupera la importancia de los afectos que aluden inevitablemente también a una dimensión colectiva, sí, pero que, a diferencia de Spinoza, quien acentúa la importancia de los afectos para explicar el comportamiento deseante de los sujetos, para el psicoanálisis las pasiones son un elemento imprescindible para comprender cómo se conforman las identidades colectivas. Para ello, Mouffe se detiene muy particularmente en “Psicología de las masas y análisis del yo” de Sigmund Freud, en donde el padre del psicoanálisis afirma que entre la estructura psicológica del individuo y la de la masa no existen diferencias significativas y que lo que mantiene a esta última cohesionada es un cierto poder amoroso o erótico, esto es, libidinal. Esta relación libidinal opera en dos niveles simultáneamente: “cada individuo tiene una doble ligazón libidinosa: con el conductor (...) y con los otros individuos de la masa” (Freud 1992, 91). Así, la identificación sería el principal aporte del psicoanálisis en lo que respecta al funcionamiento de los afectos, ya que es la firma más originaria de ligazón afectiva con un objeto. En el caso de la masa, ésta pondría dicho objeto en su ideal del yo,^[12] motivo por el cual los individuos de esa multitud se identifican entre sí en virtud de su yo referido a ese objeto externo que ha sido interiorizado. Así, los individuos de la masa, de acuerdo a Freud, buscan ser iguales entre sí, mas no el conductor o líder, que permanece como ese objeto externo que oficia de punto de fuga hacia el cual convergen los deseos libidinales de los individuos. Así es cómo operan al unísono dos procesos: “identificación, e introducción del objeto en remplazo del ideal del yo” (Freud 1992, 123). Lo que rescata la autora belga de la teoría de Freud es principalmente el elemento de la libido, el cual es revestido en el líder o dirigente por parte de los individuos de la multitud. Así, para Mouffe, pensar los afectos en este sentido, con este potencial de identificación y de cohesión social, comporta una importancia capital ya que

“son los que cimientan un ‘nosotros’, y es muy importante reconocer eso para poder entender el papel crucial que tienen tanto en el establecimiento de una hegemonía como en la lucha contrahegemónica” (Mouffe 2016, 53).

Su libro más reciente de 2022, *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática verde*, se compone de dos momentos, uno sintético y otro innovador. El primero apunta a agregar en un solo proyecto las fuentes identificadas por la filósofa de aquellos pensadores y disciplinas que se han ocupado de reflexionar sobre los afectos con mayor seriedad. En particular, Mouffe destaca a Spinoza y Freud y establece un curioso vínculo entre ellos, resaltando los parentescos entre ambos. En primer lugar, los dos habrían realizado grandes aportes a la hora de comprender la política en un sentido que escapa al racionalismo más estricto. En segundo lugar, habría una estrecha ligazón entre la noción spinoziana de *conatus* y la de libido de Freud:

Al igual que Freud, Spinoza cree que el deseo lleva a actuar a las personas y que los afectos las hacen actuar de determinada manera. Comprendió que, para que las ideas adquieran poder, es necesario que conecten con las personas en la dimensión afectiva, que adquieran, en palabras de Freud, una energía libidinal. (Mouffe 2023, 62)

En tercer lugar, habría un aspecto de los pensamientos de Spinoza y de Freud en lo que respecta tanto a las dimensiones epistemológicas como afectivas, las cuales serían sumamente propinicias. Respecto de Spinoza, y utilizando a Frédéric Lordon como un lector predilecto de la obra del holandés, Mouffe destaca que la idea en Spinoza engloba dimensiones ideales tanto como materiales:

recordando la unidad fundamental del cuerpo y de la mente en Spinoza, se divisa que el afecto como modificación es simultáneamente variación de la potencia de obrar del cuerpo y de la potencia de pensar de la mente. Un afecto produce, necesariamente, ideas, empezando por la idea de lo que se experimenta en el cuerpo. (Lordon 2017, 37)

Esto coincidiría con la clásica tesis freudiana que, de acuerdo a Mouffe, entiende que “el proceso psicoanalítico concebido como práctica significativa (...) incluye tanto la dimensión cognitiva como la afectiva” (Mouffe 2023, 63). Finalmente, y también siguiendo la lectura de Lordon de Spinoza, para el holandés el lazo social sería eminentemente de carácter libidinal:

la relación de forma que define el cuerpo político se produce concretamente por el afecto común bajo el cual la multitud de partes se reúnen en cierto modo. Visto desde el punto de vista de las partes, el cuerpo político es, por tanto, una cuestión de afectos. Los seres humanos individuales no forman agrupaciones políticas a través de alguna deliberación de racionalidad contractualista: son los afectos los que los mantienen unidos – y en particular, sin duda hay que decirlo de nuevo, en la medida en que estos afectos son el vehículo de ideas, valores y un imaginario común. (Lordon 2015, 161)

Así, Mouffe entiende que, junto con el psicoanálisis, el pensamiento de Spinoza le sirve como un insumo invaluable a la hora de desacreditar las posturas contrarias y, según el juicio de la pensadora, erróneas que persiguen un horizonte de racionalidad cristalina y despojada de afectos. Esta es una invaluable lección para cualquier tentativa política de izquierda que aspire a la hegemonía, ya que “[l]o que impulsa a actuar a las personas son los afectos, y aunque indudablemente las ideas son importantes, su poder depende de su conexión con los afectos” (Mouffe 2023, 63).

Es también en *El poder de los afectos en la política* donde Mouffe dedica un capítulo a la cuestión de la ecología, la cual debería ser ponderada con suma atención por parte de los partidos de izquierda, ya que actualmente se presencia una crisis ecológica y climática sin precedentes y que, previsiblemente, genera un conjunto de demandas sociales que corren el riesgo de ser absorbidas por partidos políticos de derecha.

De cualquier manera, más allá de esta nueva cuestión a la que la pensadora belga presta una novedosa atención, lo que buscamos es hacer notar un vínculo que existiría entre las dos últimas obras de Mouffe: *Por un populismo de izquierda* y *El poder de los afectos en la política*. Si contemplamos que, más allá de las coyunturas, ambos títulos comparten un mismo fundamento, podría trazarse un vínculo entre el populismo de izquierda por el cual Mouffe brega y el reconocimiento necesario de los afectos para que dicha empresa pueda tener éxito. Abandonar el discurso racionalista, emprender una estrategia populista que pueda organizar

y reconocer los afectos de la población, útiles para las causas defendidas por los partidos de izquierda, es precisamente lo que Mouffe aconseja realizar. Se establece entonces una ligazón necesaria entre los afectos y el populismo: el populismo es entendido como una estrategia política de construcción de una frontera política y de un pueblo, y esto sólo puede realizarse articulando las pasiones que circulan entre las personas. Y el punto en común entre ambos términos no sería otro que Spinoza: por un lado, como un filósofo que prestó la debida atención a la importancia de los afectos entendidos como el estado de cuerpos que están sujetos a la acción de otros cuerpos y que, cuando se cristalizan, pueden engarzarse con una dimensión discursiva y constituir formas de identificación particulares; por otro lado, Spinoza oficiaría como un interesante insumo a la teoría sobre el populismo al permitir explicar y complejizar cómo las demandas insatisfechas se integran progresivamente en una cadena equivalencial que encarna un sujeto político novedoso: el pueblo.

Es ante este razonamiento que querríamos inquirir sobre dos cuestiones imbricadas mutuamente. La primera de ellas se pregunta si Spinoza es un pensador cuya filosofía puede únicamente reportar un enriquecimiento a una teoría populista, ya que un republicanismo institucional que contemple a los afectos no tendría cabida alguna en su pensamiento. La segunda cuestión refiere a si los afectos como los que Spinoza ha estudiado solamente se relacionan con regímenes populistas. Sobre estos dos puntos procederemos con el siguiente apartado.

IV. EL REPUBLICANISMO AFECTIVO DE SPINOZA

Si del final del apartado anterior puede llegar a colegirse en algún aspecto que el populismo y el republicanismo se tratan de dos conceptos contrapuestos, querríamos aprovechar la oportunidad para clarificar nuestra postura de que dicho enfrentamiento no es necesario y, si se lo presenta como tal, sólo puede ser a partir de una grosera simplificación. Efectivamente, como Luciana Cadahia (2018) lo reconoce, parecería que el populismo se encuentra henchido de pasiones mientras que el republicanismo es la tierra de las instituciones: “El argumento que sostiene esta idea es la vieja afirmación de que los afectos y la racionalidad se encuentran en relación antagónica. Y, por tanto, la presencia de uno supondría la desaparición del otro” (Cadahia 2018, 58). ¿Pero es esta acaso la única manera de estructurar la reflexión? ¿No puede pensarse las instituciones en un populismo de la misma manera en que no podrían estudiarse el lugar de los afectos en el republicanismo? En lo que sigue, nos gustaría profundizar esta última alternativa a partir de Spinoza.

Para el filósofo holandés, los afectos implican una connotación radicalmente vinculada a la racionalidad y que perfectamente son compatibles con formas de gobierno democráticas y republicanas. Así, y antes de proceder, cabe recordar cómo Spinoza define a los afectos: son las “afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (Spinoza 2000, 126).^[13] Como se puede ver, hay una pequeña distinción entre el afecto (*affectus*) y la afección (*affectio*) que, al ser elucidada, permite entender qué entiende Spinoza por afecto. Mientras el afecto designa a la conciencia que se tiene de un acontecimiento que sucede a nivel corporal, la afección refiere al suceso corporal que tiene lugar en la extensión, esto es, a la modificación misma. Dicho con otras palabras, el afecto es la idea que se tiene y que se corresponde a una modificación, es decir, a una transformación particular del cuerpo, a una afección.^[14]

De esta manera, no resulta en absoluto inesperada la tentativa de Spinoza de examinar los afectos sin ningún ánimo peyorativo o crítico, sino escrutarlos “con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos” (Spinoza 2000, 126). En primer lugar, entonces, Spinoza estudia los afectos sin ningún tipo de predisposición, sea ésta positiva o negativa, y se limita apenas a analizarlos como si se trataran de nociones geométricas e incluso físicas.^[15] Pero además de evitar contemplar a los afectos humanos como un vicio, también Spinoza entiende que las pasiones no son meramente errores de los que hay que deshacerse sin más,

sino que forman parte de lo que el autor denomina como primer género de conocimiento en su *Ética*. Dicho primer género de conocimiento, denominado también como opinión o imaginación, consiste principalmente o bien de acontecimientos que son representados por los sentidos, o bien de ideas asociadas al suceso de un fenómeno particular al que se anudan contingentemente (Spinoza 2000, 108).

Si trasladamos estas concepciones que Spinoza tiene sobre los afectos como objeto de estudio y a nivel epistemológico a una dimensión política, entonces podemos decir que los acontecimientos políticos y todos los actores ligados a ella no escapan tampoco a la dinámica afectiva. Es justamente por esta razón que el Estado y las instituciones ligadas a él tampoco pueden ser neutralmente valorativos. Con esto queremos decir que el Estado spinoziano puede ser comprendido en términos perfeccionistas, esto es, como una instancia que sostiene que “ciertas formas de vida representan la ‘perfección’ humana (o la ‘excelencia’), y que tales formas de vida deberían fomentarse, mientras que a las formas de vida menos valiosas se les debería imponer cortapisas” (Kymlicka 1995, 210). Las pasiones no son ajenas al Estado spinoziano sino que más bien son causas y partes constitutivas de este: “las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres” (Spinoza 2010: 88): las pasiones.

En este sentido, podemos encontrar pruebas de sobra de dicha concepción en el filósofo holandés, constatadas principalmente por medio del reconocimiento de una finalidad y una virtud del Estado (enunciadas en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*, respectivamente): “El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad” (Spinoza 2012, 415) y “la virtud del Estado es la seguridad” (Spinoza 2010, 88). Ahora bien, si el Estado es una instancia política que surge del entrelazamiento de las potencias y de las pasiones de las personas, ¿cómo compatibilizar dicho elemento afectivo con la función del Estado por la cual este promueve la difusión de la razón entre los hombres? Porque, en efecto, Spinoza asevera que “las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen” (Spinoza, 2010, 127). Tanto la observación de las leyes como los vicios de los súbditos deben ser imputados a la forma en que el Estado se encuentra constituido. Y, de acuerdo al filósofo holandés, es un vicio o pecado contrariar a los dictámenes de la razón: “no resulta tan inadecuado que los hombres habituados a vivir en el Estado llamen pecado a lo que contradice el dictamen de la razón, puesto que los derechos del mejor Estado deben estar fundados en ese dictamen” (Spinoza 2010, 103). De ahí entonces la importancia capital de las instituciones, las cuales deben estar conformadas y establecidas de tal modo que velen por la paz y la seguridad. La capacidad de las instituciones de regular y de hacer previsible las conductas permite así que impere una concordia en el comportamiento de los ciudadanos que habitan ese régimen político. Esto implica que, como dice Matheron (2011a, 192), la normatividad puede ser interiorizada, esto es, que las pasiones pueden ser canalizadas de modo que discurren a favor de una senda racional. Para decirlo en otras palabras, Spinoza estaría a favor de un Estado que promueva afectos que tiendan a que los individuos aumenten su potencia y se constituyan como causas e ideas adecuadas de sus acciones y pensamientos.

Respecto de esta cuestión, Blom secunda nuestra posición al entender al Estado spinoziano como perfeccionista, ya que encuentra que la filosofía de Spinoza puede proporcionar una teoría de la perfección política que escapa a tres atolladeros: la neutralidad de las instituciones que el liberalismo defiende; el relativismo histórico que postulan ciertos pensadores comunitaristas como Taylor, Sandel o Walzer; y la alusión abstracta a la potencia de la multitud que Negri realiza.[16] Antes estos caminos sin salida, Blom entiende que el Estado spinoziano “encarna la moralidad en cuanto que sus instituciones liberan a los ciudadanos. Y precisamente por eso contribuye a perfeccionar al hombre” (Blom 2007, 393).^[17] Esta es una característica que se entronca fácilmente con la tradición republicana neerlandesa del siglo XVII que, *grosso modo*, es de carácter exclusivista y contrapone el republicanismo a la dominación netamente monárquica (Hankins 2010, 453). Así, de entre un conjunto de características particulares del republicanismo de las Provincias Unidas de los Países Bajos y, en particular, del anómalo pensamiento de Spinoza, cabe

reiterar, a riesgo de incurrir en una excesiva repetición, que la libertad entendida en términos únicamente positivos como auto-determinación^[18] y, más importante aún, como una libertad alejada de una concepción únicamente racional del sujeto y que toma en cuenta su fuerte impronta pasional y la capacidad de que estas puedan propender a la emancipación recién mencionada. Esa es, quizás, una de las características más llamativas que comparten el republicanismo neerlandés y spinoziano, como lo hace notar debidamente Hammersley:

A pesar de abrazar el comercio, los neerlandeses expresaron inquietud por la moralidad y la amenaza de la corrupción. (...) Aunque aceptaban que las pasiones podían ser tamizadas a través de la razón, la virtud y la educación, no pensaban que las pasiones podían ser controladas completamente y, por lo tanto, rechazaban cualquier forma de gobierno que descansara en la virtud política de los ciudadanos o de los gobernantes para funcionar. En cambio, insistían en que los órdenes constitucionales y el interés propio debían ser utilizados si se quería promover el bien común. (Hammersley 2020, 67)

Con ello creemos haber contestado a la primera problemática mencionada hacia el final del apartado precedente, es decir, si los afectos pueden imbricarse con las instituciones, al menos en el pensamiento de Spinoza. Por ello, podemos avanzar con la segunda cuestión, esto es, si la correcta ponderación de la dimensión afectiva es algo que redundante solamente en beneficio del populismo o es capaz de enriquecer a otras tradiciones políticas como el republicanismo.

Como vimos anteriormente, de acuerdo a Mouffe –siguiendo en este punto a Laclau–, la conformación de las identidades es una condición *sine qua non* para la emergencia del populismo. Spinoza no escapa a esta cuestión y, de hecho, en el *Tratado político* suscribe a la postulación de que un grupo se conforma cuando es afectado por una misma pasión, sino que además especifica aquellas pasiones prioritarias que tienen dicho efecto:

Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. (Spinoza 2010, 131)[19]

A partir de la mecánica del mimetismo afectivo^[20] es que la multitud se conforma en función de, como dice Spinoza, un afecto común, de entre los cuales los más decisivos son la esperanza y el miedo. Estos dos afectos son definidos por Spinoza en la *Ética*, teniendo como factor común el referir a una dimensión diacrónica. Así, mientras la esperanza es “la alegría inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda” (Spinoza 2000, 172), mientras que el miedo es su reverso exacto, es decir, “la tristeza inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda” (Spinoza 2000, 172). En ambos afectos, como se ve, está en juego una dimensión prospectiva que tiene en cuenta lo que podría llegar a acontecer en el futuro. La posibilidad de la aniquilación por la hostilidad del medio ambiente en el cual el hombre está inserto lo lleva a trabar relaciones con otras personas, participando así de un poder que implica un aumento de su potencia. Miedo de ser destruido; esperanza de aliarse junto con pares con el objeto de aumentar su potencia. Como unión de distintos hombres se llega a una multitud que puede ser, en sí misma, considerada como un solo cuerpo, el cual detenta una complejidad y una potencia mayor al de los cuerpos que lo conforman. De esta manera, esperanza y miedo comprometen no sólo a una persona en particular, sino también a la relación con sus pares y, por ende, a la sociedad toda de la cual él forma parte. En efecto, tal como lo describe en el *Tratado político*, la esperanza y el miedo siguen persistiendo en el estado político, esto es, no pertenecen únicamente al estado de naturaleza. Así, la esperanza y el miedo son configuradoras del comportamiento que tienen esa reunión de personas en lo que Spinoza denomina como multitud. La multitud, pues, se encuentra empapada de estos dos afectos y, por lo tanto, es presa de la incertidumbre y de la duda que deparan los acontecimientos en el futuro próximo.

Así vemos cómo se conforma una multitud de acuerdo a los afectos, aunque es menester destacar la ausencia de referencia por parte de Spinoza a una pluralidad de multitudes. Esto no quiere decir, de cualquier manera,

que no existan grupos contrapuestos dentro de una sociedad. Análogamente a la teoría maquiaveliana de los humores de una ciudad,^[21] Spinoza afirma que todas las personas desean mandar antes que ser mandados: “Es cierto, por otra parte, que todo el mundo prefiere mandar a ser mandado” (Spinoza 2010, 155). Por lo tanto, siempre será manifiesto un clivaje entre aquellos que se vinculan con la obediencia activa y pasivamente, esto es, siempre habrá dos identidades políticas, ya que es imposible que todos manden al unísono.

Incluso puede destacarse que, a pesar de ser referida en singular y sea una sola, la multitud puede llegar a manifestar fracturas o identidades heterogéneas en su seno es algo que bien reconoce Lordon (2015, 184-186) cuando resalta que Spinoza distingue partes más y menos fuertes de la multitud en el *Tratado político*. Allí, Spinoza afirma que las partes de la multitud pueden diferenciarse cuando menciona que, en el caso de la monarquía, “la espada o el derecho del rey es, en realidad, la voluntad de *la misma multitud o de su parte más fuerte*” (Spinoza 2010, 170; cursivas nuestras). La cita de Spinoza sugiere que es un hecho típico que el derecho del Estado esté determinado por la fracción más poderosa de la multitud y no por la voluntad de la multitud en su conjunto. Sin embargo, no debemos dejar de considerar qué problemas se encuentran en aquello a lo que se refiere esta “parte más fuerte”. El primero de ellos es que esta “parte más fuerte” de la multitud que acabamos de mencionar sirve de índice para advertirnos de que la multitud, aunque se comporte como un cuerpo y se guíe como por una mente única, no por ello deja de codificar una densidad en la que se anudan un conjunto de complejidades. La multitud, podríamos afirmar, sería aquel cuerpo que contiene una complejidad de relaciones establecidas entre los cuerpos que la componen, manteniendo cada uno de ellos diferentes relaciones de movimiento y reposo entre sí. Esta complejidad puede dar lugar y, como muestra Spinoza en su cita, da lugar a una diferenciación, a una desigualdad interna dentro de la multitud, por la que una parte de ella se hace más fuerte –y es, por tanto, capaz de determinar la ley del Estado– y otra parte de ella se hace la menos fuerte.

Lo que debe destacarse de lo anterior es que en Spinoza conviven dos facetas dentro del agente político de su filosofía: la multitud. La multitud es a la vez una unidad y una pluralidad de individuos compuestos que conviven dentro de ella, por lo cual la afectividad que es la razón de su constitución hace difícil que se constituya un pueblo que se anteponga contra una elite. Antes bien, nos gustaría reparar más bien en el hecho de que la multitud, por mor de la doctrina del *ius sive potentia*, debe necesariamente expresar su poder en un derecho que recibe el peculiar nombre de Estado: “Este derecho [*ius*] que se define por el poder de la multitud [*multitudinis potentia*] suele denominarse Estado [*imperium*]” (Spinoza 2010, 99). Así, podemos entender que la multitud no puede no crear ese conjunto de derechos e instituciones que hacen al Estado. No se trata tanto, entonces, de la existencia de una dimensión populista en Spinoza capaz de ser hallada, según explica Ernesto Laclau –a quien Chantal Mouffe refiere siempre para explicar su utilización de la noción de populismo–, en tanto las instituciones no dan respuestas al conjunto de las tal denominadas demandas populares de la población, las cuales se encuentran articuladas equivalencialmente, sino de una serie de demandas diferenciales que son requeridas por la ciudadanía y que, de acuerdo a cómo Spinoza entienden que debería funcionar óptimamente cualquier Estado, deberían ser atendidas –lo que Laclau llama como demandas democráticas– (Laclau 2015, 97-117).

Al contrario de lo que sostiene Laclau, a saber, que “la cadena equivalencial [propia de las demandas populistas] tiene un carácter anti institucional” (Laclau 2009, 58), en Spinoza no advertimos tal reacción contra las instituciones. Así, a nuestro criterio, para Spinoza las instituciones deben procurar, antes que una represión constante de aquellas conductas que socaban la seguridad y la estabilidad del Estado, la sublimación de las distintas potencias de los *conatus* que componen el cuerpo político, esto es –y siguiendo a Lordon (2013, 168-173)– como una operación político-social que permite que las potencias sean canalizadas en formas y luchas instituidas.^[22] Dada la esencia deseante de cada modo finito, por la cual busca, ante todo, perseverar en su ser, se debe adoptar, entonces, un ordenamiento institucional que no consista apenas en la represión de afecciones sino en un encauzamiento de éstas en una oferta agonista regulada institucionalmente.^[23]

Pueden pues ubicarse las coordenadas del nacimiento de las instituciones republicanas en la trama afectiva que Spinoza tan bien se ha encargado de conceptualizar.

V. CONCLUSIÓN

En el presente trabajo hemos querido recorrer el itinerario intelectual que Mouffe ha realizado desde su publicación de *Agonística* hasta su recientemente editado *El poder de los afectos en la política* para estudiar cómo el rol de los afectos ha ocupado un lugar cada vez más preponderante en su pensamiento y cómo este movimiento se engarza con sus propuestas de estrategia política.

A partir de dicho análisis hemos visto, pues, que, *grosso modo*, dos han sido los puntos que han sido novedosos en la obra mouffeana a la hora de problematizar la actualidad. En primer lugar, podemos advertir, como lo hemos hecho en el primer apartado, la irrupción que ha supuesto la noción del populismo como una estrategia política por la cual la autora aboga y recomienda explícitamente a los partidos de tendencia de izquierda europea, de forma que emulen las experiencias latinoamericanas de principios de este milenio. Ya no se trata de neutralizar la tercera vía que tantas pompas había recibido en la década de los 90 para, en cambio, reponer una distinción sustantiva entre los partidos de modo que se coloquen bajo la égida de los valores que defienden el espectro político de la izquierda o de la derecha. Para Mouffe se trata, más bien, de propugnar un populismo de izquierda que pueda hacerle frente al surgimiento de los líderes populistas de derecha que tanta tracción acumulan en los países desarrollados.

En el segundo apartado hemos abordado aquel otro elemento innovador que, si bien no fue ajeno a las primeras producciones de Mouffe, sí pasó a ocupar un lugar más determinante: los afectos. Los afectos no están de ninguna manera desligados de la política y en la actualidad parecerían ser los populismos de derecha que han surgido recientemente quienes mejor han aprendido esto, ya que han logrado servirse de los afectos para conformar una fuerte identidad para escalar en posiciones importantes del poder político. Frente a ello, Mouffe busca advertir a la izquierda sobre su vana insistencia en un paradigma racional que elimina a las pasiones de sus actividades políticas. De ahí la necesidad, entonces, que la autora juzga imprescindible para que la izquierda pueda competir con los populismos de derecha, por ello es necesario no sólo tener en cuenta los estudios de Freud sino también, y quizás aún más importante, de Spinoza, quien habría identificado el rol de los afectos a la hora de conformar las identidades políticas.

Dada la centralidad que Mouffe asigna a Spinoza en su propuesta de vincular los afectos con una estrategia populista es que, en el tercer apartado, nos preguntamos sobre si es acertado plantear que los afectos, tal como Spinoza los elucida, solamente pueden desplegarse en una construcción política populista y si el pensamiento político spinoziano implica la construcción de un pueblo y recusa de las instituciones. Así, también hemos concluido que las instituciones estatales que Spinoza menciona están atravesadas a lo largo y a lo ancho por afectos y que la multitud que él concibe es de difícil compatibilización con el pueblo que el populismo precisa, ya que esta no manifiesta una ruptura en subjetividades antagónicas y presenta a las instituciones como su efecto necesario.

En suma, entendemos que el pensamiento de Spinoza no es fácilmente trasladable a las dinámicas del populismo contemporáneo. En todo caso, si han de rastrearse elementos que podrían ser caracterizados como populistas en el pensamiento del holandés, debería seguirse el consejo de Mogens Lærke (2021) y estudiar la teoría de Spinoza en su propia coyuntura intelectual, lo cual revelaría una concepción republicana y democrática por igual, antes que populista.

REFERENCIAS

Allendesalazar Olaso, Mercedes. 1988. *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.

- Arrigoria, Agustina. 2020. "La influencia de Carl Schmitt en la obra de Chantal Mouffe". *Avatares filosóficos. Revista del departamento de Filosofía* 7: 138-148.
- Blom, Hans. 2007. "Los afectos del gobierno". En *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, editado por Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, págs. 379-394. Madrid: Trotta.
- Bornschieer, Simon. 2010. *Cleavage Politics and the Populist Right: The New Cultural Conflict in Western Europe*. Philadelphia: Temple University Press.
- Cadahia, Luciana. 2018. "Intermitencias: materiales para un populismo republicano". En *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, editado por José Luis Villacañas Berlanga y César Ruiz Sanjuán, págs. 51-65. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Caiani, Manuela y Donatella Della Porta. 2011. "Extreme Right and Populism: A Frame Analysis of Extreme Right Wing Discourses in Italy and Germany". *Acta Politica* 46 (2): 180-202.
- Capasso, Verónica. 2020. "Aproximaciones desde las ciencias sociales al vínculo entre arte y afecto: Chantal Mouffe y Pablo Vila". *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* 19 (55): 161-172.
- de Lange, Sarah L. 2007. "A New Winning Formula?: The Programmatic Appeal of the Radical Right". *Party Politics* 13 (4): 411-435.
- De Tommaso, Emilio Maria. 2009. "'Conatus' e 'Multitudo'. Il percorso antropo-fenomenologico nel pensiero di Spinoza". *Filosofia oggi* XXXII (125): 279-301.
- Errejón, Íñigo y Chantal Mouffe. 2016. *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria.
- Farga, Gisel. 2017. "Consideraciones sobre la relación entre pasión y razón en la filosofía de Baruch Spinoza: la imitación afectiva para una comunidad". *Cadernos Espinosanos* 37: 171-191.
- Fraile, Nicolás y Gonzalo Ricci Cernadas. 2015. "Chantal Mouffe y el proyecto de la modernidad: pensar con y contra Carl Schmitt". *Nuevo Itinerario. Revista de Filosofía* 10 (X): 1-26.
- Freud, Sigmund. 1992. "Psicología de las masas y análisis del yo (1921)". En *Obras completas. Volumen 18 (1920-1922)*, págs. 63-137. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hammersley, Rachel. 2020. *Republicanism. An Introduction*. Cambridge y Medford, MA: Polity.
- Hankins, James. 2010. "Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic". *Political Theory* 38 (4): 452-482.
- Jones, Matthew. 2014. "Chantal Mouffe's Agonistic Project: Passions and Participation". *Parallax* 20 (2): 14-30.
- Kaminsky, Gregorio. 1998. *Spinoza: la política de las pasiones*. Ciudad de México: Gedisa.
- Kymlicka, Will. 1995. *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Laclau, Ernesto. 2009. "Populismo: ¿qué nos dice el nombre?" En *El populismo como espejo de la democracia*, compilado por Francisco Panizza, págs. 51-70. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2015. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 2021. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lærke, Mogens. 2021. "Was Spinoza a populist?". Oxford University Press Blog, jueves 29 de abril de 2021.
- Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis. 2004. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lordon, Frédéric. 2013. *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. Paris: Éditions du Seuil.
- . 2015. *Imperium. Structures et affects des corps politiques*. Paris: La fabrique éditions.
- . 2017. *Los afectos de la política*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Losiggio, Daniela. 2017. "La política desde el affective turn: el rescate de las pasiones". En *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*, compilado por Anay Abramowski y Santiago Canevaro, págs. 49-58. Buenos Aires: Ediciones UNGS.
- Luna, Juan Pablo y Cristóbal Rovira Kaltwasser. 2014. *The Resilience of the Latin American Right*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Maquiavelo, Nicolás. 2008. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Losada.
- Matheron, Alexandre. 2011a. "État et moralité selon Spinoza". En *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, págs. 185-193. Lyon: ENS Éditions.
- Matheron, Alexandre. 2011b. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de minuit.
- Mihai, Mihaela. 2014. "Theorizing Agonistic Emotions". *Parallax* 20 (2): 31-48.
- Misrahi, Robert. 2005. *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Mouffe, Chantal. 1999. *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2002. *Politics and Passions. The Stakes of Democracy*. London: Centre for the Study of Democracy.
- . 2003. *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa
- . 2007. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2009. "El 'fin de la política' y el desafío del populismo de derecha". En *El populismo como espejo de la democracia*, compilado por Francisco Panizza, págs. 71-96. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2014. *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2016. *Política y pasiones. El papel de los afectos en la perspectiva agonista*. Valparaíso: Editorial UV de la Universidad de Valparaíso.
- . 2019. *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 2023. *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mudde, Cas. 2007. *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2016. *The Populist Radical Right: A Reader*. London: Routledge.
- . 2019. *The Far Right Today*. Cambridge: Polity Press.
- Pérez, Moira. 2018. *Pluralismo posthistórico en Arthur C. Danto: del arte a la política*. Buenos Aires: Teseo.
- Przeworski, Adam. 2022. *Las crisis de la democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ramond, Charles. 2007. *Dictionnaire Spinoza*. Paris: Ellipses.
- Ricci Cernadas, Gonzalo. 2021. "La venganza como fundamento de la comunidad en Spinoza". *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna* 11 (21): 332-356.
- . 2022. *La multitud en Spinoza. De la física a la política*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- . 2023. *La República de Spinoza. Ciudadanía, instituciones y libertad*. Granada: Comares.
- Spinoza, Baruch. 2000. *Ética*. Madrid: Trotta.
- . 2010. *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- . 2012. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Stavrakakis, Yannis. 2014. "Discourse Theory, Post-Hegemonic Critique and Chantal Mouffe's Politics of the Passions". *Parallax* 20 (2): 118-135.
- Stefanoni, Pablo. 2021. *¿La rebeldía se volvió de derecha?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Traverso, Enzo. 2021. *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vidiella, Graciela. 2014. "Democracia: ¿razones o pasiones?" *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 25-26: 69-88.
- Worsham, Lynn y Gary Olson. 1999. "Rethinking Political Community: Chantal Mouffe's Liberal Socialism". *JAC* 19 (2): 163-199.

NOTAS

*Gonzalo Ricci Cernadas. Licenciado en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Especialista en Estudios Políticos. Magíster en Teoría Política y Social. Doctor en Ciencias Sociales, todos por la misma casa de estudios. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Jefe de Trabajos Prácticos y Ayudante de Primera en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha publicado en 2022 *La multitud en Spinoza. De la física a la política* (Buenos Aires,

RAGIF Ediciones), que ha sido publicado recientemente en idioma francés por la editorial L'Harmattan. También ha publicado Spinoza y la libertad. Ciudadanía, instituciones y libertad (2023).

[1] Entre dichas obras, Mouffe ha publicado *La paradoja democrática en 2000* (2003, en la edición española) y *En torno a lo político en 2005* (2007).

[2] Un estudio semejante al nuestro ha sido realizado también por Agustina Arrigorria (2020).

[3]

Efectivamente, como reconoce Losiggio (2017), subyace a estas consideraciones una concepción de lo político como el campo en donde los conflictos se despliegan en la arena de lo público, si bien Mouffe discrimina entre afectos comunes y afectos personales (Capasso 2020, 165). La política es entonces, para Mouffe, el territorio por excelencia del disenso y no del consenso, como Habermas sostendría. Para un estudio que cuestiona la propuesta agonista mouffeana y que sostiene que la democracia deliberativa puede sostenerse ante las críticas que la autora belga le realiza, cfr. Vidiella (2014).

[4] Fenómeno, el del populismo de derecha, que seguirá siendo analizado por la autora en otros trabajos posteriores, donde resalta que su surgimiento se debe al hecho de que han sabido aprovechar la oportunidad para presentarse como figuras políticas que desafían el statu quo (cfr. Mouffe 2009).

[5] Para Mouffe, “en muchos países la gente no está interesada en la política. Una consecuencia de esto es el desarrollo del populismo de derecha” (Errejón y Mouffe 2016, 58).

[6] En palabras de Errejón: “Podemos no es el partido del 15M [día en que comenzaron las manifestaciones populares que terminaron por ser nombradas con el término de “Indignados”]. No lo es en primer lugar porque cualquier partido que dijera que es el partido del 15M sería un farsante. Es imposible que hubiese un partido del 15M, de un movimiento heterogéneo, de expansión horizontal, de descontentos muy diferentes, algunos con una articulación muy débil entre sí, con una articulación que solo viene de su común oposición hacia el poder (...) y en segundo lugar porque la iniciativa de Podemos se lanza sin ningún tipo de consulta previa entre los movimientos, ni entre las asambleas, ni entre los indignados” (Errejón y Mouffe 2016, 63-64).

[7] Lógica propia de la construcción de formaciones hegemónicas, es preciso entender por “cadenas equivalenciales” aquello que ya explicaba en *Hegemonía y estrategia socialista* junto con Laclau: la cadena de equivalencias unifica un conjunto de demandas distintas que se oponen a aquello que impide satisfacerlas: las necesidades se vuelven equivalentes a partir de compartir todas un carácter diferencial entre ellas mismas (cfr. Laclau y Mouffe 2021, 162-168).

[8] Argumentan en contra de nuestra lectura Lynn Worsham, Gary A. Olson e incluso la propia Chantal Mouffe, en un artículo en donde la pensadora belga es entrevistada por los dos primeros (Worsham y Olson 1999). Para un estudio de las apariciones del concepto de pasión en las obras anteriores a *Por un populismo de izquierda*, cfr. Stavrakakis (2014, 130-132).

[9] En un muy interesante artículo, Mihaela Mihai reconstruye la concepción de Mouffe sobre las pasiones para preguntar si la pasión se opone necesariamente a la razón o si, en cambio, la primera es permeable a ciertos juicios o razonamientos (2014).

[10] Repongamos la manera en que el propio Spinoza entiende a los afectos y a las afecciones. Respecto de los afectos, Spinoza brindará no una, sino dos definiciones, ambas en la tercera parte de la *Ética*. La primera aparece en la definición tercera y reza: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (Spinoza 2000, 126). La segunda definición es parecida, mas no idéntica, a la primera y se encuentra al final de esa tercera parte de la obra, en una sección que se llama “Definición general de los afectos”, donde se menciona que: “[e]l afecto, que se llama pasión (pathema) del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello” (Spinoza 2000, 179). Ahora, ¿en qué se diferencian los afectos de las afecciones? Tal como lo hemos explicado en otro lugar (Ricci Cernadas 2022, 64-65), los afectos refieren a los aspectos extensos y mentales de un fenómeno, mientras que la afección enfatiza únicamente el aspecto extenso. Para una mayor diferencia entre la distinción *affectus-affectio* y su comprensión por distintos especialistas, cfr. Ricci Cernadas (2021, 335-336).

[11] Recordemos que el discurso ocupa una importancia capital en la autora desde la obra que escribió junto a Laclau, en donde se precisa una definición que remite al concepto de articulación. Para Laclau y Mouffe, la articulación es “toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esta práctica” (Laclau y Mouffe 2021, 136). De allí es entonces que se desprende su definición de discurso: “la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora” (Laclau y Mouffe 2021, 136).

[12] Término que, como indican Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, ha comportado una definición variable en la obra de Freud. El ideal de yo, en síntesis, es un modelo al que el sujeto intenta adecuarse y que, en el caso específico de “Psicología de las masas y análisis del yo”, permite explicar “la fascinación amorosa, la dependencia frente al hipnotizador y la sumisión al líder: casos todos en los que una persona ajena es colocada por el sujeto en el lugar de su ideal del yo” (Laplanche y Pontalis 2004, 181).

[13] Esta es la definición que Spinoza da en la definición 3 de la parte tercera de la *Ética*, menos circular que la otra definición que aparece hacia el final de esa misma parte en la sección “Definición general de los afectos”: “El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello” (Spinoza, 2000, 179).

[14] Así lo entienden Robert Misrahi (2009, 29-35), Charles Ramond (2007, 16-20) y Frédéric Lordon (2013, 141). Distinta es la interpretación de Gregorio Kaminsky (1998, 33-34), quien sostendrá que la diferencia radica en que *affectio* remite a un estado pasivo del cuerpo afectado por otro cuerpo exterior mientras que *affectus* al cambio de complejión de cuerpos a estados de pasajes activos.

[15] La comparación de los afectos con los fenómenos naturales se encuentra en el cuarto párrafo del primer capítulo del *Tratado político* (2010, 85).

[16] Estas afirmaciones sobre Taylor, Sandel, Walzer y Negri son sostenidas por Blom (2007, 393).

[17] De Tommaso (2009, 49) comparte esta vocación ética del Estado.

[18] Esta manera de entender la libertad, en sentido positivo, forma parte de un decálogo de rasgos republicanos neerlandeses y propiamente spinozianos que hemos enumerado en otro lugar y que consisten en los siguientes resumidos puntos: “1. un elogio acérrimo de la libertad contra cualquier dominación de tinte monárquico, 2. una concepción de la comunidad política como tendiente a perseverar en su existencia, 3. una conceptualización de una ciudadanía activa que se involucra en los asuntos públicos, 4. una visión de la República como pacífica y mercantilista en relación con otros Estados, 5. una postulación de la idea del interés particular como motivador principal del actuar de los ciudadanos, el cual debía comulgar con el interés público, 6. la patencia de una semántica jurídica en las obras y textos publicados en dicha coyuntura, 7. una presencia del lenguaje iusnaturalista en las producciones teóricas del momento, 8. una coincidencia de un Estado republicano con uno fundamentado en basamentos eminentemente democráticos, 9. una existencia de instituciones necesarias para la conservación de la libertad y de la igualdad en la República. (...) 10. una concepción de la libertad entendida en términos únicamente positivos como auto-determinación (Ricci Cernadas 2023, 225).

[19] Es interesante el escaso tratamiento que se le ha dado al tercer afecto que Spinoza menciona del anhelo de vengar un daño. Para ello, referimos a Ricci Cernadas (2021), donde pasamos revista a los estudios más importantes de dicha cuestión y proponemos nuestra interpretación propia.

[20] Expliquemos esa mecánica: el simple hecho por el cual, al imaginar que una cosa similar comporta un afecto determinado, uno mismo experimentará dicho afecto. Este es el principio de imitación de los afectos, el cual es especificado por Spinoza en la proposición 27 de la tercera parte de la *Ética*: “Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar” (Spinoza 2000, 144). Es en virtud de este principio, por el cual proyectan una semejanza y desemejanza, que los individuos se anudan entre sí (cfr. Farga 2017; Matheron 2011b, 155): si los hombres experimentan que son semejantes entre sí y se parecen entre ellos, éstos tienden a agruparse

[21] “Yo digo que quienes condenan los tumultos entre los Nobles y la Plebe atacan aquellas cosas que fueron la primera causa de la libertad de Roma y consideran más los ruidos y los bandos que de dichos tumultos nacían, y no los buenos efectos que ellas producían; y tampoco consideran que en toda república hay dos humores distintos, el del pueblo y el de los poderosos, y que todas las leyes a favor de la libertad nacen de su desunión, tal como se puede ver fácilmente que sucedía en Roma” (Maquiavelo 2008, 63-64).

[22] A la luz de lo explicado, no debe entenderse aquí el término “sublimación” como una superación definitiva y acabada, propiamente dialéctica en el sentido hegeliano. “Sublimación” es así efecto de la acción mediadora de las instituciones.

[23] Así también lo entienden Allendesalazar Olaso: “La ley que preside la organización de las instituciones spinozistas es siempre la misma, y consiste en canalizar útilmente las pasiones sin jamás negarlas” (1988, 117).