

Peregrinos, territorio y potencia según Spinoza

Sergio Rojas Peralta

Universidad de Costa Rica
sergio.rojas@ucr.ac.cr

*Une civilisation qui, depuis tant de siècles, a été,
plus que n'importe quelle autre, déchirée par les conflits
entre villes et campagnes, entre pouvoirs ecclésiastique et séculier,
par la concurrence entre la foi et le savoir, par les luttes de domination
politique et les antagonismes de classe, ne pouvait qu'apprendre
dans la douleur comment les différences peuvent être communicantes,
comment les oppositions peuvent s'institutionnaliser
et comment les tensions peuvent être stabilisées.*

Derrida, J., Habermas, J.,
Europe: plaidoyer pour une politique extérieure commune

Migrar es – se dice hoy – una crisis y lo será aún más en el futuro. En Europa, pero también en otras partes. Como ver pasar cubanos y africanos de múltiples y desconocidas nacionalidades por Centroamérica para llegar a Estados Unidos. Migrar es una cuestión de persecución o de escasez, principalmente pero no únicamente. Es decir, es una cuestión de seguridad y libertad, en los términos en que plantea Spinoza el sentido de la formación de Estados, y dicha cuestión se expresa así para el migrante y a la vez para los del país de acogida, los nacionales. Y parece obvio, desde la filosofía de Platón, que la demografía juega una función básica en la constitución del Estado, así como importa el *civis* y a la vez el *peregrinus*. ¿Dónde se ubica el migrante, para usar un término contemporáneo? Así formulada, la pregunta es territorializante, deleuzianamente desterritorializante, y también es una sobre el estatuto de unos individuos, cuales daimones se convierten en vasos comunicantes entre un adentro y un afuera, entre un arriba y un abajo.

El lugar del migrante, del *peregrinus* como lo denomina Spinoza, define a contraluz el lugar del ciudadano y la producción de una relación de los individuos con un cierto territorio. En la expresión de su *conatus*, el migrante define una nueva proporción de movimiento y reposo de eso que se denomina, un poco extrínsecamente, Estado, pero a la vez define la relación misma *civis-peregrinus* y, por supuesto, cambia una relación de fuerzas para el *peregrinus*, para quien su conocimiento de sí implica reconocer como peor el lugar a quo que el lugar *ad quem*. Esta expresión del *conatus* conmueve a su vez la estructura del Estado. En sus brevísimas referencias a los peregrinos, Spinoza relaciona la mutación de la estructura estatal al cambio en la población (y su derecho). Dicha explicación se sostiene sobre la enemistad connatural de los individuos expresada bajo la forma de la envidia. Desentrañar el lugar del peregrino implica explicar los factores con

los que funciona, su potencia, el territorio y la nación. El extranjero es una figura que a contraluz muestra la complejidad en la estabilidad de un régimen político al mismo tiempo que es un elemento que no se puede excluir del análisis. Spinoza reconoce la singularidad que implica la aparición del peregrino dentro de los factores constitutivos de la sociedad (*societas, civitas*) y del Estado (*imperium*).

El texto se articula en tres momentos. Primero, la descripción del *peregrinus*, donde aclaro ciertos usos sobre el término, y establezco la relación del individuo, a través de la noción de peregrino, con la nación y el territorio. Segundo, el análisis propiamente dicho del territorio, para acabar con un análisis de la potencia del peregrino que se sume en el conflicto constituyente del Estado y figura como un elemento de presión en la estabilidad de los sistemas políticos. Hay que tomar en cuenta además que el análisis se desenvuelve en un díptico, dos enunciados que pueden leerse como axiomas para la filosofía política: por una parte, «No hay nada más útil a un ser humano que otro» (E 4P35C2). Y, por otra, ¹ «Los seres humanos son por naturaleza enemigos» (TP 2/14).

1. Descripción del peregrino

1.1. Descripción preliminar del peregrino

Spinoza no se detiene en un término de uso común como *peregrini*, y cuya comprensión parece ir de suyo. Es un término más de la lengua. Primero, observemos en Spinoza que la figura del extranjero se desdobra en dos: (i) el mercenario al servicio de un ejército nacional, cuya función es la seguridad del Estado, por lo cual en un régimen político su ausencia puede significar la estabilidad de la forma de gobierno, y en otro sea necesaria su presencia (TP 7/23, 8/9 & TTP 17/18). A Spinoza le preocupa el flujo de capital hacia fuera, por lo cual la contratación de mercenarios, al margen de ser un problema de seguridad interna, puede significar una pérdida económica relevante para el país. Y (ii) el peregrino, que migra por asuntos personales (comerciar o propiamente para asentarse en el país). Ahora, como el mismo A. Domínguez (Domínguez 1986, 120 n.216) se ve obligado a señalar la dificultad en traducirlo por “extranjeros”, sólo podemos derivar el significado del uso y el valor que Spinoza otorga en los pasajes, particularmente del Tratado Teológico-Político y del Tratado Político, uso que es común, como dije. Además, indiquemos que el peregrino se confronta con el huésped (*hospes*), porque el primero, según el Diccionario de Calepino (Calepino 1573, 2ª pars f.130) es «quien no está en su ciudad» (*qui in sua civitate non est*) y el segundo quien está en ciudad ajena (*qui in aliena civitate est*). De donde, (A) la sutil diferencia radica en el punto de vista que se adopta, uno llega donde se está como sin invitación, el otro viene y de alguna manera se lo espera². (B) Y además del punto de vista adoptado, lo define un cierto movimiento, de un Estado a otro, aunque habría antes que pensarlo más llanamente como el desplazamiento de un lugar a otro, pues el Estado implica una noción de frontera. Por otra parte, (C) también se lo distingue del ciudadano³ oponiendo la pertenencia frente a una cierta

1 Para las referencias a las obras, se usará el sistema habitual de abreviaturas. Las traducciones, salvo indicación contraria, me corresponden.

2 En ese sentido parece escribir Cicerón: «Reconozco en efecto que en su desempeño <el orador> debe ser alguien experimentado y en ninguna cosa un novato y rudo, y no extraño ni invitado» (De oratore I, 218).

3 Dice Cicerón: «De esta manera, los ciudadanos son preferidos a los extranjeros, los parientes a los extraños» (De amicitia, 19).

extrañeza (TP 8/12 & 8/10), y que en ese sentido la diferencia corresponde prima facie a las leyes y las costumbres, así como a las ventajas del cuerpo, por las que se distinguen las naciones (TTP 3/6, 17/26 & 3/13, TP 8/12). Además, (D) no se trata de un extranjero invasor (cfr. TTP 17/23). Finalmente, (E) Spinoza emplea particularmente peregrini en el TP⁴ y no tanto en el TTP⁵.

Estos cinco rasgos nos dan idea inicial y en efecto bastante común de lo que es un *peregrinus*, y la razón por la cual podemos traducirlo como peregrino o incluso como migrante. Importa el rasgo (C), que nos conduce de la constitución del peregrino (composición e integración) al aspecto afectivo (nación), y el (B) que trata sobre el territorio. Finalmente, alcanzaremos (D) en relación con la función de la población.

1.2. La descripción mecánica del peregrino: entre composición e integración

Adelantado este asunto, los rasgos apuntan por una parte al desplazamiento del peregrino y, por otra, a su eventual asentamiento. La idea misma de fijar un asentamiento está en el horizonte de significación del peregrino, por lo cual pese a un cierto carácter desterritorializante que puede parecer tener el peregrino desde la perspectiva del local, el peregrino no es un nómada (Deleuze, Guattari 1980, 471). El peregrino se inscribe en la misma lógica del sedentario, del autóctono, en la cual está implicada la formación de un territorio, si no la definición misma de uno. Spinoza introduce su función en la configuración estatal relacionándolo sea con el problema territorial mismo, sea en su defensa discutiendo sobre los mercenarios, sea simplemente con la composición de la población. Antes de llegar a ello, hay que considerar un elemento básico del carácter individual del peregrino, porque no hay que perder de vista su fundamental constitución corporal y afectiva y, consecuentemente, histórica. Al margen de los rasgos mencionados, el peregrino aparece como una categoría civil o social. Hoy se hablaría, además, de un estatuto migratorio: documentado/indocumentado o legal/ilegal. Aquí empieza realmente el análisis de lo que significa peregrino. Al referirnos a la constitución del individuo, se apunta al aspecto compuesto. Por ser un aspecto básico del individuo, la lógica de composición nos permite redefinir al peregrino en términos de integración y poder ver su relación con el nuevo suelo.

Al atender el carácter civil, o su identidad civil, el individuo es reconocido socialmente, y dicho reconocimiento es básicamente afectivo: el individuo no ha firmado ningún pacto, tampoco ha elegido el lugar donde ha nacido, ni ha renunciado, por supuesto a su derecho natural; pero en donde haya nacido tanto ejerce su derecho natural como reacciona a las leyes que le preceden y a los afectos de sus conciudadanos. El individuo busca conservarse, cuidar su cuerpo (TTP 3/5, E 4P39 & 4Cap27), es decir, esforzarse en perseverar en ser, desea conocer las causas primeras de las cosas o, en general, las causas y domar las pasiones (TTP 3/5). El Estado es concebido en ese cuadro únicamente como un mecanismo a través del cual el individuo persevera en su ser, mecanismo que producen los individuos, y que produce poder sobre ellos porque, dispuestos a reconocer esa autoridad, la obedecen. Y la obediencia define al súbdito (TTP 17/2 & TP 3/1).

Aunque hay ya una relación fuerte entre el Estado y sus miembros, la identidad individual apela a una idea de *gens* o de *natio*⁶, y como veremos inmediatamente, también

4 TP 6/32, 7/23, 8/9, 8/10, 8/12, 8/14, 8/37 & 10/7, particularmente.

5 En TTP 9/4, Adn.XIV (G III, 255-256), Spinoza hace referencia a la peregrinación de Jacob.

6 *Populus* puede remitir a esa idea, en la medida en que se entienda al pueblo en su función compositiva de individuo, es decir, no concebido en una relación estatal gobernante-gobernado.

con el territorio, aunque como algunos apuntan, no hay un análisis detallado de todo ello (Santos Campos 2012, 135-136). Mostraremos que está en el centro mismo de la reflexión spinoziana.

Spinoza distingue sociedad y nación, aunque ambos conceptos tienen como factor común las leyes y costumbres. Al hablar del talante o carácter o compleción (*ingenium*) de las naciones, es decir, de una cierta singularidad de los individuos, esta se explica de esta manera: «la naturaleza no crea naciones, sino individuos que no se distinguen en naciones más que por la diversidad de las lenguas, de las leyes y de las costumbres recibidas, y solamente por estas dos, es decir por las leyes y las costumbres, puede originarse que cada nación tenga un talante singular, una condición singular y, en fin, unos prejuicios singulares» (TTP 17/26 G III, 217)⁷. Ciertamente, el pasaje no define la nación, pero señala elementos que la componen y por los cuales pueden distinguirse. Y la nación no comprende el territorio, sino que presenta una particular y específica relación de un conjunto de cuerpos con las cosas exteriores: la manera de referirse a las cosas (lengua) y la de ordenarlas y resolver sobre ellas (leyes y costumbres). La identidad de la nación descansa en este factor judicial respecto de las cosas. El concepto de nación enunciado en ese pasaje es un concepto transversal, porque la identidad nacional está supeditada de las identidades individuales reunidas: es el modo en que la organización constituyente se traduce en prácticas comunes, las cuales se pueden entender tanto referidas a la mente como al cuerpo. Y Spinoza suele hablar de *animus* en la *Ética* cuando se refiere al afecto, es decir, cuando se considera al individuo a la vez bajo la perspectiva de la mente y la del cuerpo (Rojas 2012, 63ss). La nación refiere a una cuestión de afectos. Dentro de esa afectividad, los individuos construyen transversalmente su conjunto. Algunos refieren ese carácter transversal: «Lo individual es 'interindividual' y parte de un 'transindividual', cuya permanencia en la existencia de la duración está dada en el concepto de conatus» (Balibar 2009, 20; Santos Campos 2012, 49, 148; cfr. también Simondon 2013).

En parte gracias a ese factor judicial, el territorio puede aparecer como una cosa más del mundo, objetivado en la lengua, en las leyes y las costumbres, en los prejuicios, y se territorializa en el sentido de Deleuze-Guattari a través de estos factores. Adoptada una perspectiva teológico-política, la territorialización es una relación de obediencia religiosa y supone en ese contexto unas reglas cuyo objeto es la salvación o felicidad. En efecto, para Spinoza, Dios elige la nación y el territorio: «[Dios] dejó las demás naciones y regiones a los demás dioses para que lo substituyeran» (*reliquas autem nationes et regiones curis reliquorum deorum a se substitutorum reliquisse*; TTP 2/14 G III, 39⁸). La supresión del territorio, equivalente al exilio de Babilonia y luego a la diáspora, corresponde al abandono de Dios (TTP 3/11-12). Así, es Dios quien vincula nación con territorio, de la misma manera que durante el éxodo de Egipto el asentamiento final del pueblo de Israel depende de la obediencia.

Para cerrar la relación con la nación, hay que observar que ésta cobra fuerza, se instancia, a través de los individuos. Son éstos quienes nacionalizan el territorio, mientras la naturaleza produce individuos aquí y allá según los movimientos entre cosas comunes. La individuación exhibe las formas de lo común, mientras que la nación es una manera de percibir el carácter común de las cosas. Dicha percepción puede ser en buena medida imaginaria y, de hecho lo es. Y revela la manera de afectar y ser afectado de cada individuo. (E 4P38 y 2P14Dem)

7 La pertenencia territorial entre ciudades (*urbes*) y pueblos (*pagi*) responde a los criterios de identidad de nación y de lengua (TP 9/13), con lo cual redundando en esta última. Y en otro lugar (TTP 3/6), la diferencia entre naciones se da por razón de sociedad (*societas*) y leyes. Sobre la singularidad de la nación, véase Bove (1996, 207-208).

8 Spinoza refiere la elección de las naciones y los territorios a Dt. 10, 14-15; 4, 19 y 32, 8-9.

¿Podría pensarse acaso que quienes ocupan un mismo territorio conforman una misma nación? Es fácil percibir que la constitución de otra nación al lado produce un conflicto sobre el carácter primario del territorio y el hecho de que vecinos no se identifican entre sí crea tanto la frontera como el territorio. El carácter común produce una cierta identidad de la misma manera que la composición de cuerpos produce un individuo, al tenor de lo que indica Spinoza en la *Ética* (proporción movimiento-reposo).

Sin embargo, no basta este carácter proporcional o común por el cual se componen esos cuerpos, sino que esa composición exige una vecindad, es decir, hay adicionalmente un movimiento entre unos y otros por el cual se configuran dos grupos y dos territorios. Esto no se da sin más: la vecindad supone de hecho un reconocimiento afectivo mínimo por el cual las afecciones individuales compuestas en un individuo mayor adquieren un grado de consistencia. Tal vez una enemistad específica, tal vez una envidia intratable, etc. Es imposible representarse esa posición originaria cara al contractualismo, según la cual hay un estado de guerra absoluto entre todos, porque de alguna manera significa poder representarse un nacimiento espontáneo de los individuos. Aquello por lo cual no hay nada más común a un ser humano es otro, y por cuyo carácter común Spinoza habla del género humano, frente al caballo o al insecto, por ejemplo (E 3P57S1), porque la libido y el apetito de cada género tiene una especificidad a cada uno.

Desde ese punto de vista, lo común pone a los individuos en asentamiento. No existen individuos aislados (TP 6/1-2) que se acerquen a un combate. Ciertamente, esta “guerra” es una instancia del pensamiento, pero resulta imaginaria, porque simplifica el carácter común por el cual el género humano puede entenderse. Habría aquí que dedicar algunas páginas a la noción de *familia*⁹, como un grupo elemental de individuos resultante del carácter común y genérico de sus miembros, pero Spinoza parece retomar en alguna medida el modelo de la república romana, al menos en lo que concierne la aristocracia. La *familia* es un lugar de referencia dentro de las tribus, curias o clanes dentro de la organización política y que permite establecer un grado de “representatividad”. Al analizar A. Sangiacomo las versiones que se han dado para traducir Spinoza el término latino *familia*, éstas cubren significaciones que apuntan a esa lectura spinoziana del mundo romano antiguo: clan (Appuhn), unités de groupement (Francès), casata del regno (Proietti), o tribu (Zac)¹⁰, por lo cual parece un sentido ampliado a partir de una figura de *pater* o de los *capita* del TTP 17/15, donde familia y tribu parecen estar identificados. Si así fuese, Spinoza introduciría en el grupo familiar a otros que contribuyen al bienestar del grupo. Sin poder aquí ingresar en el significado y extensión de ese grupo familiar. Lo único que cabe recalcar nuevamente es el carácter común que poseen los miembros. En ese sentido, el contractualismo moderno parte del individuo aislado para conformar el grupo por miedo o por interés, mientras Spinoza parece apuntar al hecho de la imposibilidad de partir del aislamiento del individuo, sino que es lo común lo que se distribuye¹¹.

Eso común que reúne a los individuos en tribus no puede ser discordante o contrario a nuestra naturaleza (E 4P30), por lo cual lo común ha de ser entendido como aquello que es útil en cuanto resulta bueno, es decir, aumenta la potencia del individuo. Por otra parte, la tribu es producida también por el mimetismo afectivo (E 3P21) por el cual se produce una identificación entre las partes. Tal vez habría que demostrar que las reglas

9 V. le note di Andrea Sangiacomo (Spinoza 2014, 1788-1789 n.35, 1790 n.64) [N.d.R.].

10 V. le note di Andrea Sangiacomo (Spinoza 2014: 1788-1789 n.35 al TP) [N.d.R.].

11 Tenga esto tal vez un vínculo en la lectura sobre la naturaleza, que para entenderla en su unidad hay que considerarla en su aspecto común y no en las diferencias finitas que produce modalmente.

de diversidad y asimilación que enuncia Moreau siguen también la teoría mimética de los afectos (Citton 2008, 69-102).

De esta manera, cuando Spinoza señala que: «Respecto de esto, la razón y la experiencia no enseñaron ningún medio más seguro que formar la sociedad con leyes definidas, que ocupar cierta región del mundo, y que reducir las fuerzas de todas como a único cuerpo, el de la sociedad» (TTP 3/5, G III, 47), las leyes no desempeñan únicamente el marcador distintivo de una sociedad sino que apuntan a la territorialización misma. Aun sin territorio, cumplir una ley por la cual se identifica una nación territorializa esa región donde se practica (Strauss 1991, 72). De donde puede derivarse fácilmente el por qué de la conversión o de la expulsión de los judíos de la península ibérica a finales del siglo XV. La ley y la costumbre son un factor de identidad del cuerpo social (Bove 1996, 275), por lo cual se entiende que la incorporación de un cuerpo exterior es sometido a la presión de la integración, es decir, su cohesión social significa el abandono de esas prácticas, y por qué el cuerpo político receptor se esfuerza en suprimirlas, bajo la consideración de que sus leyes son mejores que las otras, que los identifican y que los demás deberían seguir sus propias leyes, como se dice y se espera que los otros sigan las opiniones propias. Las leyes territorializan. Mas no sólo en el sentido jurídico de enunciar un campo de aplicación de las leyes mismas, sino en cuanto las leyes son vestigios en el cuerpo. En ese sentido se puede leer este pasaje de la *Ética*:

este esfuerzo por hacer que cada cual apruebe lo que uno mismo ama u odia es en realidad ambición (véase el Escolio de la Proposición 29 de esta Parte); y de esta manera vemos que cada cual apetece por naturaleza que los demás vivan según su propio ingenio, pero como todos apetece de la misma manera, todos son un obstáculo igualmente para sí mismos, y tan pronto como todos quieren ser igualmente alabados o amados por todos, se odian entre sí. (E 3P31S G II, 164)

¿Qué es lo que espera el autóctono del extranjero? ¿Y el extranjero del país de acogida? La relación con el otro se construye sobre la dicotomía miedo-esperanza, fuente de la fluctuación de ánimo. No es de extrañar, que se lo reciba bien cuando se espera que resuelva un problema y mal cuando se teme que no adopten las leyes ni las sigan. En cada caso, las perspectivas están sujetas a la complexión y a la historia de los cuerpos que conforman la nación así como a las de los cuerpos migrantes. Y aunque parezca que la imaginación sobre el otro-extranjero es en ambos casos homogénea, la imaginación-esperanza es, en este caso, más concreta que la imaginación-miedo, pues ésta está más abierta a una diversidad de conductas diferentes, algunas ilegales y otras legales, dentro de las cuales aún caben el conflicto por no avenirse a los usos y costumbres del país. Esto en cualquier caso, revela además una semejanza entre el ingenium de las naciones y el que Spinoza refiere a los individuos, y que ora Spinoza demuestra (E 3P31S), ora se puede tomar a posteriori (Moreau 1994, 441, 398). P.-F. Moreau subraya el papel de la historia en la comprensión de la complexión o ingenio de cada nación, por lo cual el análisis, si bien sigue unas reglas generales como las que él enuncia (reglas de diversidad y asimilación, Moreau 1994, 399, 340), se debe atender a la especificidad de la historia, y que él estudia referidos a los griegos (habladuría), los romanos (violencia) y los hebreos (devoción e insumisión) según los criterios de Spinoza.

Se puede entender entonces el sentido analítico de la noción de individuo presente en Spinoza (E 2P13S/Lem3 Def). Por una parte, es relativamente fácil para el lector entender la individualidad por composibilidad; por otra, no habría de dejar de advertirse que en cuanto pensamos las cosas por composición de cuerpos, las consideramos bajo la imaginación y no por la razón, por lo cual se puede entender el carácter puramente em-

pírico que tiene el individuo. Aún así, el individuo se define por su aspecto comunicante (*certa quidam ratione communicent*, E 2P13S/Lem3 Def), por el cual se considera que los cuerpos que lo componen funcionan como unidad. Las dos características que Spinoza conjuga son, pues, la composición de individuo y la unidad de cuerpos (*omnia simul unum corpus sive individuum componere*, E 2P13S/Lem3 Def). Y por ser relativo y no ser una substancia, la noción spinoziana de individuo no deja de presentar problemas, que no trataré aquí, pero cuya condición revela la necesidad epistémica de fijar el movimiento en cosa. Entre los cuerpos compuestos y el individuo total o absoluto (*totius individui*, E 2P13S/Lem7S), se encuentra por ejemplo el Estado y la cuestión de cuál sea su carácter individual (Moreau 1994, 448-456). Aunque la idea del individuo-Estado pareciera descansar en una imagen de analogía entre el carácter orgánico de los individuos vivos y la estructura social, ella está limitada por la ausencia de un organicismo (entendido como una especie de finalismo) en Spinoza y la de una fuerte integración entre los individuos miembros. La idea del individuo-Estado descansa en la sola idea de composibilidad de los cuerpos y, por ello, la cuestión social y política se puede explicar en grados de integración¹².

Ahora bien, en cuanto es relativo y no es una hipóstasis, está en función constante de aquello que lo afecta, sea común o no, sea una nueva unidad con otros cuerpos que participan en la misma proporción. De esta manera, aquello que es un individuo no es otra cosa que una especie de tensor que compone o descompone con otros tensores, y que emerge en un plano empírico y del cual la mente humana percibe su naturaleza por las afecciones del cuerpo (E 2P14, 2P16 & 2P16C2). La pregunta sobre qué sea ese individuo al margen de las afecciones que el cuerpo resiente es preguntarse por algo en lo cual el cuerpo no participa. Del mismo modo que las afecciones constituyen el cuerpo (en particular a través de los *vestigia*) y las ideas de éstas constituyen la mente (E 2P18S), esas afecciones producen un campo de resistencia o de connivencia o docilidad, según sea un cuerpo que se exprese como una potencia exterior y contraria al cuerpo humano o un cuerpo que converja en una razón de movimiento-reposo con el cuerpo humano.

2. Territorio

En la descripción de la unidad que da Spinoza del individuo parece haber únicamente el factor identitario o compositivo de los movimientos de los cuerpos, pero cabe preguntarse si cierta unidad puede adquirirse desde fuera, por la presión de aquello que participa de esa composición. Es claro que la exterioridad ejerce una fuerza y tiene una potencia sobre los cuerpos (E 4Ax & 4Cap32). ¿Pueden los individuos componerse desde fuera? Por ejemplo, cuando un conjunto de cuerpos es arrastrado por la corriente o un conjunto de individuos es conducido por un corredor o restringido su movimiento a un asentamiento. Esta idea es sugerente, porque supone imaginariamente la composibilidad de los cuerpos: los cuerpos podrían en efecto comportarse como uno, pero no porque tengan nada en común, sino porque no pueden moverse por un movimiento anterior. Además, el cuerpo tiene a moverse por el movimiento de otros cuerpos que lo determinan a moverse u operar de tal o cual modo. Sin poderse determinar a sí mismo (movimiento propio), sin conocer las determinaciones, los cuerpos pueden componerse simultáneamente como un solo cuerpo o individuo. No hay que olvidar que en el esque-

¹² La idea de «degré de intégration» procede de Matheron (1969, 57ss). Véase también Id. (2011, 417-435).

ma spinoziano la dificultad radica en pensar la actividad, y no la pasividad, la cual parece impuesta constante y regularmente desde fuera.

Sin embargo, vale hacer dos observaciones sobre ello: (i) aunque desde fuera se compongan individuos según una cierta proporción de movimiento y reposo, no por ello significa que los cuerpos reconozcan un carácter común por lo cual valga la pena seguir unidos, y en cuanto desaparezca el factor externo opresivo y agobiante que los une, desaparece el tal individuo; (ii) hay en la idea de reunir esos cuerpos desde fuera o una imaginación según la cual no comparten una propiedad, en razón de lo cual se lo denomina exclusión, retención, prisión, etc... o una violencia, porque se los aparta. En sentido inverso, cómo entender la salida del peregrino sino como una expulsión (Cfr. Sassen 2015, 27ss). – ¿acaso como una expulsión voluntaria? –. Sería el reconocimiento de una exclusión, por lo cual partir a otros horizontes no es más que el signo de una preferencia, como quien reconoce la disminución de su potencia en su comunidad e imagina que aún puede aumentar su potencia en otra latitud y esta “expulsión voluntaria” puede entonces pensarse con los mismos criterios que Spinoza piensa el suicidio. Si un individuo no encuentra ya utilidad en el grupo al que pertenece, su naturaleza no concuerda con la de los demás, ni se identifica con ellos. Se siente constreñido a irse. Es evidente que la falta tanto de concordancia como de identificación es una cuestión de grado y no se dice absolutamente, pues dicho cuerpo ha quedado marcado por unas prácticas (usos y costumbres, idioma, etc.), porque ha sido marcado individualmente en su cuerpo por esas afecciones y reproduce una disposición del cuerpo cada vez que esté sometido a una afección a la cual esté asociada otra (E 2P18S) y la mente se verá afectada cada vez que se le presente una afección a la cual esté asociada otra (E 3P14), etc. Es esta especie de memoria colectiva que conserva unos vestigia de su anterior inserción comunitaria. En la vida cotidiana, se percibe cómo los migrantes buscan preservar esa identidad por diversas razones: porque no entienden adecuadamente la duración de su permanencia en el extranjero, porque son a la vez que excluidos de su propia comunidad también se saben excluidos de la comunidad que los recibe, etc. Otros, en cambio, buscan ocultar, modificar o no reproducir esa identidad entre ellos o con sus descendientes, de suerte que se facilite la integración en la nueva comunidad. Luego, entre uno y otro extremo, según la facilidad que tenga una comunidad en reconocer la utilidad del peregrino, existen diversos grados.

Ahora bien, la noción de vecindad aquí propuesta no parte del supuesto de la cercanía espacial o geográfica, sino entonces del hecho de estos “grupos familiares” y del reconocimiento afectivo producido por entender que algo común los une más que los separa la vecindad. Es el aspecto práctico de la utilidad del cual se deriva siempre unidad y, donde los intereses se expresan diferentemente, no se puede esperar más que una tendencia a la separación y eventualmente al conflicto. El peregrino abandona su país, porque en relación con la nación que lo habita siente que tiene menos en común o, al menos, cree que en otro lugar su utilidad se verá incrementada en relación con lo que le ofrece su nación. Este argumento es fuerte pero implica una idea de utilidad que supera el apego por la nación a la que pertenece; la mayor parte de las poblaciones no migran, simplemente por el hecho de poder prosperar más fácilmente en otra localidad. De hecho, si así fuera, las poblaciones serían migrantes temporales o serían directamente nómadas, y no es el caso. Hay aquí tal vez un amor a la patria, porque como compone el Estado, el individuo se siente integrado en ella y no como un extranjero. Ser súbdito se puede producir de muchas maneras, acota Spinoza, más allá del miedo al castigo, la esperanza

de un beneficio (TTP 17/2) (Kantorowicz 2000, 823ss). Pero alejarse la ley es declararse enemigo de la patria:

aquellos a quienes la ley obliga a juramentarse evitarán mucho más el perjurio si les ordenan jurar por la salud de la patria y la libertad y por el Consejo supremo que si les ordenan jurar por Dios. Pues, quien jura por Dios interpone un bien privado del cual es juez; y quien jurando interpone la libertad y la salud de la patria jura por el bien común de todos, del cual no es juez, y si perjura, por ello mismo se declara enemigo de la patria. (TP 8/48 G III, 346)

Fácilmente se entiende la noción de territorio cuando éste responde a unos límites o fronteras ya constituidas, con obstáculos que franquear si se desea llegar ahí donde el peregrino reconoce algo como común a sí mismo. Pero su constitución resulta siempre de un proceso de identificación en un grupo, casi como si la nación no existiese sin territorio. En esto, se puede volver a preguntar sobre el carácter primario del territorio.

El territorio, igual que la propiedad, hay que concebirlo como un cuerpo sobre el cual se ejerce una presión, un movimiento. Es ésta, en realidad, la definición misma, de propiedad y, por extensión, de territorio, a partir de los axiomas y lemas de la segunda parte de la *Ética* (breve tratado de mecánica). Se entiende así el territorio como un cierto ejercicio de poder de unos cuerpos sobre otros, ejercicio en el cual se domina además todo aquello que hay en él. En dicho ejercicio, apropiarse de las cosas significa reconocer aquello común que se tiene con ellas.

El carácter práctico define el territorio. Y eso no significa más que la función utilitaria, el uso del terreno. Esto se puede entender más fácilmente si se recurre a los principios del Derecho agrario, según los cuales quien explota la tierra la posee y tiene en ese sentido derecho a convertirse en legítimo propietario ulteriormente. Deleuze y Guattari insisten en el carácter estriado del territorio a partir de una oposición primaria entre *λόγος* y *νόμος* (Deleuze, Guattari 1980, 601). En sentido inverso, se puede entender militarmente que quien conquista un territorio pero es incapaz de ocuparlo, explotarlo, etc., lo perderá más fácilmente frente a un concurrente adyacente. Esto conducirá a Spinoza a pensar la ocupación como una cuestión de trabajo y sangre, de una población que presiona sobre otra. El territorio se dibuja según los márgenes que sean defendibles (militarmente) o los que sean efectivamente utilizados (TP 8/8). Así pues, el territorio emerge del uso de los asentamientos, y aunque luego pueda servir para definir un país, una nación o un Estado. El territorio emerge como marca, estriado como dicen Guattari y Deleuze, y solidario de la nación. ¿Por qué dibujar una frontera? ¿Qué es una frontera?

La noción de peregrino, así como la de extranjero, invita a pensar precisamente la de frontera, después de haber, de alguna manera, deconstruido el concepto de territorio que es afín al de peregrino.

2.1. La frontera

Resulta evidente que Spinoza no suele dedicarse a trabajar nociones como la de “frontera”, aunque en algunas ocasiones hace referencia a ella. Spinoza habla más bien de la contención de los ciudadanos:

y en cuanto mí, estoy plenamente persuadido que la experiencia ha mostrado todos los géneros de sociedad que pueden ser concebidos, para que los hombre vivan en concordia y simultáneamente los medios por los cuales la multitud sea dirigida o por los cuales deba ser contenida dentro de ciertos límites, [...]. (TP 1/3, G III, 274)

Hace referencia al comportamiento de los miembros de la sociedad, a un cierto aspecto intencional en ellos. La naturaleza del Estado (o géneros de sociedad) es bastante claro y distinto porque responde a la función de unidad que implica el Estado mismo, pues nadie se une en asociación para pelear con los demás miembros. Aunque pueda haber pugnas, la asociación responde a un aspecto elemental de concordia. Y en Spinoza, la noción de paz invoca la ausencia de guerra y el trabajo en común: «Una sociedad, cuyos súbditos paralizados por el miedo no toman las armas, ha de ser considerada más una sociedad sin guerra que una en paz. Pues la paz no es la privación de la guerra, sino que es una virtud que nace de la fortaleza de ánimo. Pues la obediencia (por el Art.19 del Cap.2) es la voluntad constante de ejecutar aquello que debe hacerse por decreto común de la sociedad. Además, «aquella sociedad, cuya paz depende de la inercia de los súbditos, que se conducen como ganado, para solamente aprender a servir, puede llamársela mejor ‘soledad’¹³ antes que ‘sociedad’» (TP 5/4 G III, 296). Quien está al otro lado de la frontera no comparte las mismas costumbres, y por ello mismo, la manera de construir la afectividad y de elegir objetos de afecto no es necesariamente la misma tampoco.

En la guerra se debe conquistar los lugares donde está el enemigo, porque está el enemigo, y solamente algunos lugares donde no está si solamente sirven para apoderarse del primer tipo de lugares – de otra manera es inútil ubicar armadas donde nadie está –. El tema sobre la guerra se transforma en el de la conquista y la colonia.

2.2. Memoria y prejuicios

La otredad de los individuos es difícil de considerar, porque supone una ponderación sobre lo que pueden ellos aportar al carácter común de los ciudadanos de una sociedad, porque precisamente la apariencia de la diferencia presenta una dificultad para representarse el carácter común del género. En ese sentido, la diferencia representa un problema en la construcción de un género, porque las características de un conjunto o subconjunto de individuos atribuidas a todos no las comparten necesariamente todos, construyendo un prejuicio racial. Ni el conjunto está por el individuo, ni el individuo por el conjunto, aunque se entienda el carácter común que pueden poseer los individuos del conjunto. Spinoza ataca, en efecto, el hecho de que a partir de un individuo se generalicen las características a un grupo. El prejuicio consiste en que los miembros de un grupo sean definidos a partir de las propiedades de un individuo del grupo, lo cual sucede entre la palabra que designa al grupo por el grupo mismo (E 2P40S1).

Por supuesto, el prejuicio supone una imaginación del otro a partir de las pocas cosas que conoce del grupo. La ausencia absoluta de afecciones con las cuales conectar (TIE §§81-83 & E 2P18S) una tal representación impide la formación de prejuicios, pues la mente busca conectar las nuevas representaciones con las viejas. No se puede entender algo sin que «la imaginación no forme imagen alguna gracias a un vestigio» (Ep. 17, G IV, 77). El tener, en cambio, algunas imágenes sobre tal o cual nación hace que sobre estos o aquellos peregrinos se forme una imagen, tan inadecuada como las primeras sean mutiladas o inexactas. O si por asociación a una imagen negativa (asociada al miedo o a un mal), se conecten imágenes que no revelan conexión real entre las cosas imaginadas. El prejuicio en este caso no sólo se refiere al problema general del conocimiento, sino que además apunta a la memoria colectiva y la sobrevivencia de unos vestigios en el cuerpo social. Literalmente son las cicatrices de guerra los vestigios que disponen, predi-

13 Désert, traduce Ramond (Spinoza 2005).

sponen, a una población frente a los peregrinos. La memoria construye de otra manera los territorios, porque es una función de la nación. Así, externamente se construye una identidad de un pueblo, los afectos ajenos y propios (Lomba 2008: 381-382).

3. Potencia

3.1. El *conatus*

La proporción de movimiento-reposo, así como luego la idea de afecto, articula el campo donde vemos aparecer esos individuos. Estos son no solamente una unidad por composición de cuerpos, sino que dicha composición vale internamente por el encuentro de similitudes y cosas comunes y además externamente se constituyen en el conflicto con las potencias de los cuerpos exteriores. En ese sentido, es el esfuerzo de perseverar en el ser aquello que mueve al peregrino a desplazar y asentarse. En ese sentido, la circulación de persona remite de manera genérica al derecho de tránsito y, en el caso específico, migrar también lo es. Huir es un derecho, establecerse es otro. En el sentido spinoziano del término, porque revela la potencia del individuo y a la vez porque al dejar un territorio muestra que no renuncia a su derecho natural, por ello se ha dicho que la salida es como una expulsión voluntaria.

El esfuerzo es un principio fundamental (E 4P22C), «es una fuerza, una fuerza no de conservación, ni de preservación solamente, sino de producción, puesto se realiza en los efectos conformes a nuestro ser, consecuentemente a nuestro ser, en nosotros y fuera de nosotros» (Rousset 2000, 197). El esfuerzo por perseverar en el ser supone una potencia, como podría denominarse propia ciertamente *sensu lato* dado que propio *sensu stricto* corresponde a la *ipseitas*, y a la vez impotencia (TTP 17/14, E 4P20 & 5P15) (Mignini 1999, 42-43) y también la potencia externa frente a la cual esas potencia e impotencia se miden y expresan. Finalmente, el *conatus* define y expresa lo útil para el ser humano (E 4P20). El peregrino se esfuerza en perseverar, aunque sea fuera de su nación – no digo ya territorio –, y pese a las dificultades que esto le pueda representar. Frente a las dificultades que significa permanecer entre los suyos y las que representa ser un extraño, prefiere éstas porque supone que es un mal menor.

El esfuerzo constituye un campo de fuerza, donde las pasiones y las acciones, las afecciones y los afectos producen. Uno de los objetos del deseo, uno de los tres principales, es el «vivir en seguridad y con un cuerpo» (*secure et sanor corpore vivere*, TTP 3/5, G III, 46). Al preferir migrar, el peregrino pone en juego su vida, en unos casos más en otros menos, y al ingresar a un territorio constituido el campo de fuerzas, el propio y el local se desestabiliza, porque si bien quiere vivir en seguridad y atender sus asuntos, como luego veremos, los nacionales pueden no percibir necesariamente ese esfuerzo de la misma manera.

3.2. Súbditos como peregrinos

Spinoza lee la política, entre otras claves, con una cierta clave antigua, la de la estabilidad de los regímenes, lo cual lo conduce a explicar la composición y la mecánica de cada sistema, e incluso la conversión de uno en otro. Pero no hay entropía final, sino que siempre hay configuraciones cambiantes en la composición de un sistema, que introduce desequilibrios, hasta llegar al equilibrio, etc. como ciclos del poder. El poder siempre se equilibra, pero no hay estado final, absolutamente final, siempre que puedan

haber factores por los cuales se pueda introducir un desequilibrio. El equilibrio absoluto en política, absoluto en términos temporales o históricos, corresponden a la idea de un paraíso o cielo teológicos, que en Spinoza no pueden más que adquirir la forma de utopía, que consecuentemente rechaza. Un sistema de equilibrio absoluto implica la ausencia definitiva de nuevos factores o de nuevas configuraciones locales del sistema o la ausencia de un entorno o de una afuera que los introduzca. En ese sentido la política no puede regirse por una forma de mesianismo. Y por ello, tampoco hay utopía en Spinoza. Implicaría que no hubiese modificaciones locales, que pueden leerse como ausencia de tecnología nueva que modifique los comportamientos, ausencia de catástrofes naturales por pequeñas que sean, ausencia de intereses sometidos a la ambición de éste o aquél, ausencia de movimientos migratorios que respondan a alguno o varios de estos elementos. En sentido contrario, la ciudad no pacífica, sino pacificada, es aquella en la cual esos factores han sido minimizados, reducidos, excluidos o destruidos – según sea eso posible –. Pero es una imagen ilusoria y delirante, porque es absurda, ya que supone pasar del movimiento relativo a un reposo absoluto o a la ausencia de externalidades; y sólo la naturaleza en cuanto tal está a salvo de las externalidades, pero no la efímera y local existencia humana. Los peregrinos son un factor de cambio que Spinoza considera dentro de dicho análisis.

Los regímenes se distinguen por los principios de estabilidad que siguen, y en el caso de la aristocracia, la igualdad es un principio que se restringe a los patricios y no abarca a todos los ciudadanos (TP 8/9). El patricio conserva todos los derechos políticos, pero los demás ciudadanos (*multitudo*) carecen de esos derechos (TP 8/4 & 8/5). Es, de hecho, la restricción de la igualdad (*æqualitas*) a una clase que representa al resto y que luego es a su vez representada en el Consejo superior. Los patricios son una clase que funge como mecanismo de transmisión entre el Consejo y la multitud. La elección (TP 8/1) queda reservada a los patricios y la deliberación al Consejo (TP 8/3-4).

Ahora bien, esta breve referencia al principio constitutivo de la aristocracia sirve para entender el lugar que ocupan los peregrinos ya no con la territorialización sino con la estructura política misma, ya no con las leyes, sino con los derechos, porque como se ha visto, las leyes y las prácticas (usos y costumbres) territorializan, pero los derechos no son marcadores o marcas en los individuos, sino propiamente de los individuos. Y la supresión o restricción de los derechos políticos consiste en una cierta sustracción o disminución o cesión de la potencia. Así, cuando dice Spinoza que:

pues, como los súbditos han sido excluidos (*ferendis arcentur*) tanto de las deliberaciones como de las votaciones, han de ser considerados de la misma manera que los peregrinos, consecuentemente no han de ser conducidos a la guerra en una condición más injusta/inicua que a los peregrinos. (TP 8/9 G III, 328)¹⁴

Reconoce que los peregrinos están en las márgenes del derecho. Y efectivamente se confirma que el peregrino es un excluido de donde viene y tal vez a donde llega también. Si el poder funciona como un vórtice, concentrando fuerza y generando vórtices que se forman en la periferia como contrapartida del “vórtice principal”¹⁵, la concentración de derechos entre los patricios y el Consejo superior y la equivalente pérdida de poder entre los súbditos y los peregrinos dibujan perfectamente el aspecto vertical o piramidal de la sociedad (en particular la aristocrática). Hay dos movimientos en este esquema, el propiamente vertical en el cual se eligen a los patricios y cuyo poder descansa en la sola

¹⁴ Véase además TP 8/4 & 8/5.

¹⁵ Véase Rojas (2014).

elección sin haber un derecho innato o adquirido (TP 8/1) y el horizontal, consiste en la equivalencia entre súbdito y peregrino, donde parece que el súbdito es acaso un extranjero nacido en otro suelo y el peregrino, un nacional venido de fuera.

Spinoza reconoce como propiedad intrínseca de la aristocracia un esfuerzo por distinguir dentro de lo idéntico (los patricios elegidos de la multitud) y por asemejar lo diferente (súbditos considerados como peregrinos). La consecuencia es nuevamente la territorialización: la defensa del territorio y el Estado en la monarquía recae en todos y excluye a los mercenarios y la victoria en la guerra es una imagen de la libertad (TP 7/23) – sin decir que el ejército no recibe sueldo por ello –, mientras que en la aristocracia el ejército es pagado y están integrados en él, nacionales y extranjeros (*militem extraneum*, TP 8/9), casi identificando mercenarios y peregrinos. En ambos casos, la inclusión o exclusión de los extranjeros en el ejército tiene que ver con la eventual y negativa preferencia que pueda tener el gobernante hacia el componente castrense: restringir el ejército a una parte introduce la posibilidad de preferir esa parte a otra (TP 7/12, 7/22 y 8/9), y en ese caso habría que pagar el ocio de los soldados para evitar las discordias internas. Spinoza recalca aquí (TP 7/22) la cuestión de la fortuna familiar como factor para el desencadenamiento de las discordias y guerras.

No puede aquí discutirse la función militar con amplitud, pero cristaliza la territorialización bajo esa imagen de libertad (al punto que Spinoza señala que el desbalance en la monarquía entre el ejército y los demás tiene como efecto otorgar la libertad al primero).

En lo que atañe al ejército, como en este Estado (aristocrático), la igualdad (*æqualitas*) ha de buscarse no entre todos, sino solamente entre los patricios, y sobre todo que la potencia de los patricios sea mayor que la de la plebe, es cierto que no pertenece a las leyes o a los derechos fundamentales de este Estado que el ejército no esté formado más que por súbditos. (TP 8/9 G III, 327)

Además del flujo de capital fuera del país que supone un ejército compuesto con mercenarios, se entiende en qué sentido produce una especie de re-territorialización la inclusión de extranjeros en el ejército: si el contrato no se reduce a la paga, sino que hay una promesa de nacionalidad, el extranjero no es un mercenario, sino que es un peregrino venido a súbdito. Que un Estado los incluya lo convierte en al menos en ese punto en una aristocracia. En el ejército confluyen un obvio ejercicio de poder (preferencia del poderoso sobre otros grupos), una imagen de libertad y una idea de nación para quien sea incluido (re-territorialización, Deleuze, Guattari 1980, 473). Así, además, leer la equivalencia en sentido inverso (peregrino-súbdito) clarifica el ejercicio de gobierno.

Dentro de esta nueva forma de territorialización, la igualdad invocada por Spinoza no se predica entre súbditos y peregrinos, porque hasta que no ocurra un fenómeno de nacionalización (como el operado con inmigrantes latinoamericanos en el ejército de EE.UU. durante la última guerra del Golfo), la igualdad hace referencia a derechos políticos, que ninguno de ellos ejerce, y no significa una igualdad entre súbditos y peregrinos, y aunque estos reciban la nacionalidad, siguen territorializando el lugar como extranjeros, porque dicha nacionalidad no es aún integración o no se los considera como integrados. La pregunta se vuelve sobre los criterios que adopta un país para nacionalizar a sus extranjeros, porque aunque acepten las leyes los peregrinos no han abandonado completamente las marcas legales de sus naciones. Los nacionales, cuando producen dichas leyes, dichos criterios legales, tienen una disposición conforme a la cual son integrables los extranjeros. Esto no significa que cualquier diferencia con los peregrinos desaparezca, porque la norma, aunque en principio adopta el sentir y el percibir de los ciudadanos, no resuelve en definitiva la

cuestión. Por ello, la importancia atribuida a los prejuicios, que tanto se expresan en las leyes como al margen de ellas en relación con los otros, con los peregrinos.

3.3. Población y territorio

En un extenso párrafo, Spinoza introduce en relación con la conservación del Consejo superior y de la aristocracia misma los principios de conservación donde los peregrinos juegan un papel importante. El marco de la explicación tiene que ver con el primer objetivo a conseguir: aumentar el Estado. Contiene, además, un principio genético muy rápidamente expuesto, y que hace pensar en la explicación de los regímenes políticos que da Platón (Resp. VIII, 545d-569c), según la cual el paso de un tipo de sociedad a otro sigue una lógica de degradación de las condiciones de cada una, iniciando con una mezcla desafortunada entre clases. Insisto en la explicación pendular que parece estar presente en la teoría spinoziana de los regímenes políticos. Spinoza formula tres conjuntos teóricos, como veremos. La dificultad fundamental para el aumento de la población, la envidia, es referida a (i) la transformación de los Estados (Matheron 1968, 420), (ii) el mando y la equidad y (iii) la fortuna y la población. Los tres elementos corren paralelos.

Pero para obtener el primer punto¹⁶, la mayor dificultad nace de la envidia. En efecto, los hombres son, como dijimos, por naturaleza enemigos, de manera que, aunque unidos y obligados por las leyes, conservan sin embargo esa naturaleza. Y de ahí se da, considero, que los Estados democráticos se transforman en aristocráticos y éstos en monárquicos. Pues estoy plenamente persuadido de que muchos estados aristocráticos fueron primero democráticos, es decir que una cierta multitud, que busca nuevas fundaciones, y una vez los ha encontrado y cultivado, retiene un derecho igual de mandar, porque nadie da voluntariamente el mando a otro. Pero, aunque cada uno de ellos (los miembros de la multitud) considere que es equitativo que el mismo derecho que otro tiene sobre él lo tenga él mismo sobre el otro, piensa, en cambio, que es inicuo que los peregrinos que afluyen hacia ellos tengan un derecho igual que el suyo en un Estado que buscaron con su trabajo y ocuparon a costa de su sangre (*sibi labore quasierant, & sui sanguinis impendio occupaverant*). Lo que los mismos peregrinos no rechazan, ellos migraron ciertamente no para mandar, sino para ocuparse de sus asuntos privados, y se consideran satisfechos si se les concede la libertad para actuar con seguridad sobre sus asuntos. Pero entretanto la multitud aumenta por la confluencia de peregrinos, quienes adoptan paulatinamente las costumbres de aquella nación (*gens*), hasta que al final nada los distingue, salvo porque carecen del derecho de acceder a los cargos de honor; y mientras su número crece cada día, el de los ciudadanos disminuye, por el contrario, por múltiples causas. De hecho, frecuentemente las familias se extinguen, otros son excluidos por sus crímenes y la mayoría es negligente con los asuntos públicos por alguna penuria en los asuntos domésticos, mientras tanto los más poderosos (*potentiores*) no se dedican más que a reinar solos; y de esta manera, paulatinamente el Estado es reducido a unos pocos y, en fin, por las facciones, a uno solo. Y podríamos agregar a éstas otras causas, que destruyen de este modo los Estados; pero, como son bastante conocidas, las omito, y ahora mostraré en orden las leyes por las cuales este Estado, del que tratamos, debe ser conservado. (Spinoza, TP 8/12, G III, 329)

La transformación procede, al revés que Platón, partiendo del Estado absoluto (democracia) hasta alcanzar la monarquía. Spinoza aproxima la democracia al carácter fundacional, más bien de conquista o de colonización: la multitud llegada a un nuevo territorio se constituye en igualdad entre sí frente a la tierra, por lo cual la fundación del Estado es simultánea a la constitución de un cierto principio de igualdad, expresado bajo un «derecho equitativo de mandar» (*imperandi æquale jus*). La forma de territorializar el lugar y apropiarse de la tierra y de los productos del cultivo conserva una relación igualitaria, porque

16 Evitar la reducción del Estado (TP 8/11).

aparentemente originaria. La tierra se convierte en un medio de distribución del derecho, pero no parece aquí que sea un factor determinante para distinguir a los individuos. En la aristocracia, para pasar del ejercicio de poder de la multitud al de los patricios, se requiere que haya, como se ha visto, la restricción del principio de igualdad y consecuentemente una concentración de poder. Dicha restricción se produce cuando los nuevos (los peregrinos) llegan y buscan luego ejercer los mismos derechos que los primeros.

Hay un silencio espeluznante en el pasaje, el derecho de los primeros se produce porque trabajaron y ejercieron violencia (*sibi labore quæsierant, & sui sanguinis impendio occupaverant*)... ¿acaso sobre los autóctonos? La fundación descansa sobre el carácter de posesión de los primeros llegados, pero no son los habitantes primitivos. No importa si hay una población primitiva originaria, porque así como se puede ver la relación de trabajo y violencia de los primeros sobre los nuevos, se puede también proyectar entre los primitivos u originarios y los primeros. El trabajo y la violencia son dos ejercicios constituyentes de la igualdad respecto de los nuevos. Pero así como los primeros ven a los nuevos como invasores, sin derecho sobre su decisión sobre el territorio y sobre sus leyes; los primeros ven a los nuevos como invasores, que buscan trabajar, ejercer violencia y desplazar a los primeros, de la misma manera en que los originarios vieron a los primeros, y así el principio que enuncia Spinoza no sólo es proyectivo para explicar los peregrinos que vendrán después (y que los viejos peregrinos ya adaptados los tratarán como invasores), así como es recursivo hacia el pasado. Spinoza aclara que los peregrinos migran, no por interés en mandar, es decir, no por alcanzar un derecho político. Mas cuando se integren, se considerarán iguales a los nativos, y entonces buscarán dejar de ser parte de la base de los súbditos para buscar ser iguales a los nativos.

La explicación sobre los peregrinos encuentra su lugar en la aristocracia, porque ellos afectan directamente los principios de conservación de dicho sistema. En la monarquía, los peregrinos se integran por lazos familiares y comprando los derechos (TP 6/32). Cabe pensar qué lugar tendrían en la democracia, dado que los ciudadanos conservarían los derechos políticos: los ciudadanos querrían igual que en la aristocracia, una vez integrados, ocupar los puestos de mando. Sin embargo esto no debería tener tanto peso, dado que el principio de igualdad no sería un principio restringido a un grupo. La explicación encuentra su lugar en la aristocracia, porque es donde la base popular se fractura tajantemente en dos grupos, patricios y súbditos, y está en juego el principio de igualdad restringido. El mecanismo proyectivo-recursivo funciona sobre la idea del ejercicio eventual de un reemplazo: migrar consistiría en instalarse en una lógica reemplazar-ser reemplazado, que es el reverso del principio según el cual la potencia de los patricios o del Consejo ha de ser siempre mayor a la de la plebe. Entre el anverso y el reverso, asistimos a la idea según la cual los patricios ejercen presión sobre los súbditos y los peregrinos, a la vez que estos buscan adquirir los honores de aquellos. Acaso el trabajo y la sangre sean los principios de conversión social. Sobre los peregrinos se ejerce la presión a la vez que ejercen ellos presión en el sistema, de manera que emerge un modo de regulación. La presión a su vez se convierte en un sistema de sustitución de los nacionales por los peregrinos.

Spinoza explica en ese breve pasaje lo que significa la conquista y la colonización, y cómo desde ese punto de vista no hay poblaciones autóctonas más que en un segundo sentido, y que el asentamiento final o definitivo se debe a un argumento teológico-político, que esbozado como la elección de Dios o la elección de un territorio¹⁷, elecciones que son equivalentes. Y el asentamiento no sería ni propio ni originario.

17 Insisto sobre tesis de la territorialización, que se expresa en otras culturas por el mito fundacional por el

Ese modo de regulación afecta directamente a la población: los peregrinos se ocupan de sus asuntos – la razón primaria de migración – y, con el transcurso del tiempo, se integran paulatinamente a la población, a la nación. Y Spinoza agrega la exclusión por crímenes, así como la negligencia en los asuntos públicos por la pérdida de la fortuna y la extinción de las familias. La exclusión por crímenes es bastante obvia: el crimen supone una pérdida de los derechos, pues atenta contra las leyes (nación) y contra la seguridad (Estado). Más significativo es la pérdida de la fortuna, cuya consecuencia es la negligencia en los asuntos públicos. El texto apunta a una doble posibilidad: la pérdida de la fortuna personal hace al ciudadano negligente frente a los asuntos públicos, por distraerse en recuperar su fortuna o por distraer la dirección de los asuntos en beneficio propio. Finalmente, la extinción de las familias es un tema preocupante, en particular para la aristocracia, que depende de una proporción entre patricios (TP 8/39 & 8/14). Dicha proporción busca fomentar la potencia mayor de los patricios sobre la de la multitud.

En relación con los Países Bajos del XVII, «las ciudades pasaban por un déficit demográfico crónico – los fallecimientos superaban ampliamente los nacimientos – y aun la mera estabilidad de la población implicaba la llegada de nuevos habitantes» (Livi Bacci 2012, 66). El crecimiento de ciertas ciudades europeas se debió a las migraciones rural y extranjera. La extinción de las familias puede deberse a muchos factores (migraciones y guerras, por ejemplo). Spinoza piensa constantemente en el problema de la disminución de la población y hace referencia constantemente al censo de las ciudades (v.gr. TP 6/11, 6/22, 6/32, etc.).

Estos tres factores, exclusión por crímenes, la negligencia de los asuntos públicos y la extinción de las familias, son la expresión a la tesis central sobre la envidia como el obstáculo mayor para la conservación de la aristocracia. La envidia es connatural al ser humano y revela su aspecto impotente, la ignorancia de su potencia y sus límites. Se trata del reconocimiento de algo como fuente de tristeza: el bien de otro puede significar un mal: «Envidia es el odio en cuanto afecta al hombre de manera tal que se entristece por la felicidad de otro y, por el contrario, se alegra por el mal de otro» (E 3Daf23, G II, 196). No hay que olvidar que el envidioso establece la medida del bien y del mal, de lo útil y lo inútil, en función del bien o el mal del otro, de suerte que hay una reducción permanente del otro a un competidor o un enemigo.

Si, además, en ese contexto, ingresan los peregrinos, éstos parecen a los ojos de los envidiosos como unos oportunistas. Y si los recién llegados tienen alguna fortuna en sus empresas, son susceptibles de ser envidiados, y si los nacionales piensan que sus derechos políticos son envidiados, forman una representación negativa o evitan que los peregrinos se integren cabalmente. En sentido inverso, cuando los peregrinos estén establecidos e integrados, se vuelven a su vez envidiosos de quienes ejercen los derechos políticos y aspiran a ello. En un cuadro opuesto, sin embargo, pueden ser sujetos los peregrinos de compasión, dado que la misericordia es el opuesto de la envidia según Spinoza (E 3P24S & 3Daf24 expl). Por ello, hay una parte del cuerpo social que lo integra o lo auxilia. Esta diferencia en las respuestas evidencia una diferencia en las disposiciones individuales dentro del mismo cuerpo social, que por una parte resuelven un problema humano y por otra acrecientan el conflicto. Los peregrinos, esa heterogénea muchedumbre, que alimentan a las naciones se mueven en el nuevo territorio como en una espiral de envidia o de misericordia, donde envidian tanto como son odiados o temidos. No es, pues, extraño que su presencia invoque la fundación, el mito fundacional de la nación y levanten suspicacias sobre la seguridad del Estado. Al final como extranjeros pueden

augurio de encontrar un animal o por la decisión de una competición. Cfr. Sassen (2013, 65ss).

ser considerados como enemigos y como nuevos nacionales como ciudadanos y amigos. Como nuevos nacionales, son más temibles que los enemigos del Estado. Invocan la fundación porque exhiben cuáles son los usos y costumbres y los prejuicios de la nación, su singularidad, cuál es el lazo que une la nación con el territorio, y producen el miedo de una reterritorialización. Y si la tierra fue conquistada con sudor y sangre, los nuevos son representados como aquellos que han de reemplazar a la población. Spinoza explica los miedos que están asociados a los peregrinos, y sin embargo, no los teme, sino que, siempre con la idea del aumento de la población y consecuentemente de la estabilidad de todos los regímenes políticos, los considera como necesarios en cuanto existentes y luego como indispensables para el aumento de dicha población. Tal vez, pensando en la multitud con la cual Negri gusta pensar a Spinoza, ese aumento de población debería producir siempre un retorno sobre la estabilidad y la igualdad en el Estado. Y acaso, ¿no introducen los peregrinos una riqueza en la sociedad que fomenta la capacidad de afectar y ser afectado de los cuerpos nacionales y, consecuentemente, la disposición de la mente a entender más cosas?

Tavola delle abbreviazioni

Ep = Epistolario
E = Ethica
TP = Tractatus politicus
TTP = Tractatus theologico-politicus
G = edizione delle opere di Spinoza di Gebhardt
Ax = axioma
C = corollarium
Cap = caput
Def = definitio
Dem = demonstratio
Lem = lemma
P = propositio
S = scholium

Bibliografia

- Balibar, É., 2009, *Spinoza: de la individualidad a la transindividual*, Córdoba, Brujas.
Bove, L., 1996, *La stratégie du conatus*, Paris, J.Vrin.
Calepino, A., 1573, *Dictionarum*, Venezia, Ardibus Manutianis.
Cicerone, M.T., *Opere retoriche*, vol.1, a cura di Norcio, G., Torino, UTET, 1970.
Cicerone, M.T., *Opere politiche e filosofiche*, vol.3, a cura di Lassandro, D., Micunco G., Torino, UTET, 2007.
Citton, Y., 2008, *Les lois de l'imitation des affects*, in Citton Y., Lordon F. (dir.) «Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects» Paris, Éd. Amsterdam, 69-102.
Deleuze, G., Guattari F., 1980, *Mille plateaux*, Paris, Minuit.
Derrida, J., Habermas J., 2003, "Europe: plaidoyer pour une politique extérieure commune", *Libération*, 31 mai 2003.

- Domínguez, A., 1986, Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza.
- Kantorowicz, E., 2000, *Les deux corps du roi*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard.
- Livi Bacci, M., 2012, *Breve historia de las migraciones*, Madrid, Alianza.
- Lomba, P., F. 2008, *Nación y pasión en Spinoza. El caso hebreo*, in Carvajal J., Cámara, M.L., de la (ed.) «Spinoza: de la física a la historia», Cuenca, Ed.Universidad de Castilla-La Mancha.
- Matheron, A., 1969, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit.
- Matheron, A., 2011, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Paris, ENS.
- Mignini, F., 1999, *Impuissance humaine et puissance de la raison*, in Lazzeri, C., «Spinoza: puissance et impuissance de la raison», Paris, PUF.
- Moreau, P.-F., 1994, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF.
- Ramond, C., 2005, Spinoza, *Traité politique*, Paris, PUF.
- Rojas, P.S., 2012, *Spinoza: fluctuations et simultanéité*, Sarrebrücken, EUE.
- Rojas, P.S., 2014, *Sobre la excentricidad del gobernante. Las condiciones del poder según Spinoza*, XI Coloquio Internacional Spinoza, Río de Janeiro.
- Rousset, B., 2000, *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, Paris, Kimé.
- Santos Campos, A., 2012, *Spinoza's Revolution in Natural Law*, London, Palgrave Macmillan.
- Sassen, S., 2013, *Territorio, autoridad y derechos*, Buenos Aires, Katz.
- Sassen, S., 2015, *Expulsiones*, Madrid, Katz.
- Simondon, G., 2013, *L'individuation*, Paris, J. Million.
- Spinoza, B., 2014, *Tutte le Opere*, a cura di Sangiacomo A., Milano, Bompiani.
- Spinoza, B., 2005, *Traité politique*, Ramond C. (ed.), Paris, PUF.
- Spinoza, B., 1986, *Tratado político*, tr. A. Domínguez, Madrid, Alianza.
- Spinoza, B., 1925, *Opera*, im auftrag der Heidelberger Akademie der wissenschaften, hrsg. von Gebhardt, Heidelberg, C. Winter.
- Strauss, L., 1991, *Le testament de Spinoza*, Paris, Cerf.