

DESAFÍOS PARA PENSAR LA AUTONOMÍA EN CLAVE COMÚN: una lectura desde la filosofía spinoziana

Challenges for thinking about autonomy in common terms: a reading from Spinozian philosophy

✎ **Sofía Monetti Rey**
Universidad de la República (Udelar),
Montevideo, Uruguay
Email: sofimonet@gmail.com
0009-0004-3163-1398


Recibido: 1 de diciembre de 2025

Aceptado: 4 de junio de 2026

Publicado: 30 de junio de 2026

Artículo científico. Producción individual en el marco de la formación doctoral en Ciencias Humanas en la Universidad de San Martín, Argentina.

Cómo citar: Monetti, S. (2026). Desafíos para pensar la autonomía en clave común: una lectura desde la filosofía spinoziana. *Palimpsesto*, 16(28), 71-82. <https://doi.org/10.35588/mknqwz32>



RESUMEN

Este texto analiza la posibilidad de producción de acciones autónomas en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal y de sus formas de captura de lo común. Para ello se explora la relación entre la autonomía y lo común, partiendo de una comprensión fundamentada en el campo de la filosofía spinoziana. Frente a las lecturas tradicionales que reducen la autonomía a la autodeterminación de un sujeto —supuesto que la racionalidad neoliberal parasita—, aquí se sostiene la hipótesis de que la autonomía solo es concebible como un efecto precario y colectivo que emerge de una ontología de la heteronomía constitutiva. Propone una gramática política de lo común en términos spinozianos capaz de fundar devenires activos frente a los dispositivos de gobierno en curso.

ABSTRACT

This text analyzes the possibility of producing autonomous actions within the context of neoliberal governmentality and its forms of capturing the commons. To this end, it explores the relationship between autonomy and the commons, starting from an understanding grounded in the field of Spinozian philosophy. In contrast to traditional readings that reduce autonomy to the self-determination of a subject —a presumption that neoliberal rationality parasitizes—, this work argues the hypothesis that autonomy is only conceivable as a precarious and collective effect emerging from an ontology of constitutive heteronomy. It proposes a political grammar of the commons in Spinozian terms, capable of founding active becomings against ongoing apparatuses of government.

[Palabras claves]

Política, gubernamentalidad neoliberal, común, autonomía.

[Key Words]

Politics, neoliberal governmentality, common, autonomy.

Gubernamentalidad neoliberal y política de lo común

El escenario actual de profundización del modelo neoliberal es objeto de lecturas críticas desde diversas perspectivas teóricas y políticas que coinciden en diagnosticar una crisis multidimensional. Autores como David Harvey (2007) señalan cómo este modelo se extiende más allá de su dimensión económica y constituye un régimen de racionalidad que acelera procesos de precarización existencial. Es una estrategia de acumulación capitalista que se implementa mediante políticas de desregulación y privatización con el objeto de reinstaurar las condiciones para la acumulación por desposesión, exacerbando la desigualdad material (Harvey, 2007).

Michel Foucault abordaba en los años 70 el neoliberalismo desde una perspectiva biopolítica como una tecnología de gobierno, una forma de la gubernamentalidad que opera una redefinición del *homo economicus* como empresario de sí mismo (Foucault, 2010). Esta reconfiguración implica, como señala Lazzarato (2017), que la soberanía ya no es más la del Estado, sino la de las finanzas. La moneda, como crédito o como deuda, es la palabra estratégica del neoliberalismo (Lazzarato, 2017).

En este marco, la forma-empresa domina sobre la forma-Estado y las técnicas de gobierno están orientadas a que los sujetos se capitalicen a sí mismos (Castro-Gómez, 2010). El neoliberalismo instituye a la empresa como dispositivo de veridicción –el que instala un régimen de verdad que determina qué puede ser considerado como verdadero y falso con los efectos de poder que ello conlleva–, siendo su objetivo principal que la trama de la sociedad adopte su forma (Castro, 2018). Bajo esta formulación, el principio regulador de autolimitación de la acción gubernamental es la racionalidad que emerge del ejercicio de la competitividad, es decir, el cálculo de costos y beneficios (Castro, 2018).

En cuanto a los modos en que se ejerce el control sobre las formaciones subjetivas, Foucault (2010) muestra cómo la racionalidad neoliberal promueve una gestión diferencial de las conductas, favoreciendo la competencia y la autorregulación de los individuos. Asimismo, Deleuze (1996), en diálogo con la obra foucaultiana, señala que el problema ya no pasa exclusivamente por la normalización disciplinaria mediante instituciones de encierro, sino por mecanismos de modulación que operan sobre afectos, deseos, memoria y atención en espacios abiertos. Aunque se trata de diagnósticos con diferentes soportes conceptuales, permiten señalar una transformación de las tecnologías de gobierno contemporáneas: la vigilancia y el control ya no se ejercen únicamente sobre los cuerpos individuales; sino también, sobre las condiciones y entornos en los que se desarrollan sus prácticas. Se trata de unas técnicas de gobierno cuyo funcionamiento ancla en los estilos de vida y modos de existencia de los sujetos, generando condiciones para la servidumbre voluntaria, haciendo que “esa conducta sea vista por los gobernados mismos (...) como propia, como proveniente de su libertad.” (Castro-Gómez, 2010, p.13). Si

bien es cierto que en el núcleo de toda práctica de gobierno está la subjetividad como elemento a gobernar –y la eficacia de un régimen de gobierno, como bien señalaba Spinoza (1986), es hacer que “los hombres luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación” (p. 79)–, la especificidad del régimen neoliberal es el perfeccionamiento de esta estrategia en un territorio cada vez más continuo sobre el cual se encuentra derramada la subjetividad. Estrategia que coexiste y se combina con los dispositivos disciplinarios estatales que aún siguen en curso, generando hibridaciones de procesos de disciplinamiento y control. Pues es necesario que los Estados continúen una tarea ilimitada en su función policial de contención y represión de los medios de una sublevación posible, al mismo tiempo que mantienen la función garante de condiciones para la práctica de las finanzas. “El neoliberalismo produce un aparato coercitivo que criminaliza la pobreza mientras garantiza seguridad jurídica a los actores financieros” (Wacquant, 2010, p. 5).

Un punto de convergencia de muchos/as autores/as en el diagnóstico de los modos de funcionamiento de este régimen económico, político, social y afectivo, es la apropiación y explotación de lo común. Para Antonio Negri (Hardt & Negri, 2011), la gubernamentalidad neoliberal tiene por objeto dominar la fuerza de trabajo y la producción social. La función esencial del neoliberalismo es cercar, privatizar y mercantilizar el producto principal de la actividad de cooperación que reproduce la vida social, a saber, lo común. Desde esta perspectiva, los comunes no son bienes públicos estatales, ni bienes privados, son recursos compartidos que se multiplican con su uso. El lenguaje, los conocimientos científicos, los códigos digitales, las redes sociales, los afectos, la cultura, la genética, etc., constituyen ejemplos de estas actividades comunes que se sustantivan en distintas expresiones. El neoliberalismo instala un nuevo régimen de cercamiento de estos comunes operando un robo de la riqueza colectivamente producida.

Incluso la comunidad, como lo señala Nikolas Rose, se vuelve territorio y medio de gobierno. Las comunidades se convirtieron en zonas a ser investigadas, mapeadas, clasificadas, documentadas e interpretadas (Rose, 2007). Comenzó a tomar forma un nuevo método de demarcar un sector para gobernarlo, “un programa novedoso que opera por medio de la instrumentalización de lealtades personales y responsabilidades activas: el gobierno a través de la comunidad” (p. 119). La comunidad como territorio de gobierno propone una relación que no ocurre en el espacio político artificial de la sociedad, sino en matrices de afinidad que parecen más naturales. La comunidad existe -como ensamblaje afectivo material- y al mismo tiempo debe ser lograda -como sujeto que se formaliza-; y este logro, es darle existencia a una forma de ser que preexiste. “El gobierno, a través de la comunidad, implica una variedad de estrategias para inventar e instrumentalizar estas dimensiones de lealtad entre los individuos y las comunidades al servicio de proyectos de regulación, reforma o movilización” (p. 122).

Si este es el diagnóstico, ¿cómo construir una

posición activa en los procesos de producción de lo común de los que somos parte?, o, lo que es lo mismo ¿cómo ser capaces de afectar al cuerpo social en el sentido de la producción de relaciones autónomas? Siguiendo a Félix Guattari “corresponde a los protagonistas de la liberación social volver a forjar referencias teóricas que iluminen una posible vía de salida a la historia, más llena de pesadillas que nunca” (1996, p. 35). Esa tarea se actualiza todo el tiempo y los códigos de interpretación de los conflictos sociales siguen transformándose y haciendo aparecer nuevas lenguas.

Entre estas gramáticas emerge la figura de lo común que nuclea hoy distintas concepciones y figuras de lo colectivo. Una figura que no es nueva pero que en su actualización porta novedad y abre a todo un campo de experiencias políticas y académicas. La palabra “común”, empleada como adjetivo, pero más fundamentalmente como sustantivo, aparece desde finales del siglo XX, y con mayor expansión en estas primeras décadas de siglo XXI, con un nuevo rango conceptual y político. Lo común aparece hoy como un campo de problemas en sí mismo, generando producciones teóricas, así como líneas militantes, y abriendo toda una serie de diálogos y discusiones, lo cual lo hace portador de elementos novedosos. Sin embargo, el concepto de lo común encuentra sus raíces mucho tiempo atrás y algunas de las cuestiones que hoy se plantean lo acompañan desde sus inicios. Lo que caracteriza a los discursos contemporáneos, y aquello que los diferencia de los alegatos clásicos y modernos que bordearon el asunto con mayor o menor penetración, es la tentativa de ofrecer una definición conceptual y una teoría de lo común (Alvaro, 2020).

El tema de lo común suscita debates de naturaleza diversa, arraigados en suelos conceptuales e ideológicos heterogéneos. Estos incluyen discusiones sobre la responsabilidad colectiva hacia recursos cuyos derechos de propiedad no pueden atribuirse a actores individuales o institucionales, lo que confronta directamente el concepto de propiedad jurídica (Ostrom, 200). Asimismo, se despliega en el terreno político, donde es postulado como un principio instituyente de nuevas realidades (Laval & Dardot, 2014), y en reflexiones sobre la comunidad, donde lo común cuestiona la noción de lo público a la vez que vislumbra horizontes autonomistas (Federici, 2020; Gutiérrez, 2017). A esto se suman fundamentaciones del mundo común basadas en planos fenomenológicos de la experiencia (Garcés, 2016). Pese a su variedad, estas perspectivas coinciden mayoritariamente en denunciar los estragos propios de los desarrollos neoliberales.

Para los objetivos de este artículo, resulta particularmente relevante el sentido de lo común inherente a la tradición spinozista, que encuentra una formulación significativa en Antonio Negri (Hardt & Negri, 2011). Desde esta óptica, lo común se postula como una condición ontológica constituyente, es decir, como un régimen productivo. Actúa como una fuerza constituyente y una fuente inagotable de experiencias democráticas, pero también, como una potencia que es constantemente expropiada y puesta al servicio de la gubernamentalidad dominante. Es precisamente esta

concepción de lo común la que se propone aquí como plano para pensar procesos políticos contemporáneos. Lo que implica no solo pensar las formas organizadas de resistencia política, visibles en las luchas en torno a lo común, sino que se orienta a la atención de las posibilidades aún no actualizadas de lo común, disponibles para ser activamente subjetivadas bajo formas todavía no realizadas.

En este campo de indagación, surge con fuerza el problema de las herramientas políticas y epistemológicas disponibles para elaborar un pensamiento de lo común. Resulta particularmente complejo pensar las dinámicas de producción de lo común y los modos de sostenimiento de la vida común, si estos se observan a través del prisma del sujeto político heredado de los siglos XVIII y XIX. La “forma sujeto” (Foucault, 2001), en sus distintas variantes —sujeto de conocimiento, de la experiencia, de la política y de la ética—, impone recortes y coerciones a la experiencia que oscurecen la visibilidad de lo común.

La recuperación contemporánea de Spinoza para pensar las formas de lo común y la autonomía colectiva, ha dado lugar a un campo amplio y heterogéneo de investigaciones. Junto a los desarrollos de las lecturas del mayo francés como las de Gilles Deleuze (1969), Alexandre Matheron (1969), Antonio Negri (2015) y Étienne Balibar (2009), encontramos lecturas de habla hispana muy significativas en la conformación de un spinozismo latinoamericano, como las de Marilena Chauí (2004) o Diego Tatián (2019), y pueden encontrarse aportes relevantes en autores de habla inglesa como Warren Montag (1999), Moira Gatens (2002) o Hasana Sharp (2011), quienes han explorado desde perspectivas diversas, problemas vinculados a la individuación, la afectividad y la constitución de lo común. Esta diversidad de enfoques da cuenta de un campo de investigación dinámico, atravesado por discusiones abiertas respecto de las relaciones entre individuo y comunidad, libertad y necesidad, autonomía y heteronomía. El presente trabajo se inscribe en ese horizonte de debates, concentrándose específicamente en la productividad de una lectura spinoziana de lo común, para pensar los desafíos contemporáneos de la autonomía.

Es necesario precisar, no obstante, que la adscripción a la ontología de la inmanencia para fundamentar una política de lo común se encuentra con tradiciones de lecturas críticas externas. En el ámbito del idealismo, Hegel (1995) objetó que la sustancia spinoziana carece de negatividad y subjetividad autoconsciente, deviniendo en una unidad abstracta y estática. Por su parte, desde la teoría crítica, Adorno y Horkheimer (1998) advirtieron el riesgo de que el conatus —reducido a mero impulso de autoconservación— sea asimilado por la racionalidad instrumental, sirviendo de sustrato metafísico para la lógica de la competencia individualista que caracteriza al modelo neoliberal. Asimismo, desde horizontes contemporáneos ligados a la deconstrucción, se ha señalado el riesgo de que las propuestas políticas amparadas en la inmanencia plena, postulen una presencialidad comunitaria idealizada que neutralice la alteridad radical y el conflicto inherente a lo social. Reconocer estas objeciones externas

permite precisar que lo común, en el marco de este trabajo, no se postula como una totalidad homogénea ni como un imperativo de autoconservación atomizada, sino como una trama relacional abierta que asume la precariedad y la finitud de los lazos colectivos.

Lo que lleva a plantear una interrogante: ante la crisis del modelo neoliberal, ¿por qué recurrir a la arquitectura conceptual de Spinoza? La respuesta no estriba en una aplicación instrumental u oportunista de su filosofía para paliar un malestar contemporáneo, sino en la radicalidad de su punto de partida. Mientras que las teorías políticas heredadas de la modernidad liberal (como la tradición kantiana) fundan la autonomía en una voluntad soberana y desinteresada —supuesto que el neoliberalismo parasita al reconvertir al sujeto en “empresario de sí mismo” (Foucault, 2010)—, Spinoza ofrece una ontología de la heteronomía constitutiva. Esto permite pensar la liberación, no como un aislamiento del sujeto auto-legislado, sino como una conquista precaria y colectiva que nace del reconocimiento de nuestra mutua interdependencia afectiva.

En relación a cómo pensar lo común en la filosofía de Baruch Spinoza y sus relevos contemporáneos, es preciso subrayar que Spinoza no es un filósofo de la comunidad, ni encontraremos lo común como tópico de su pensamiento. Estas no son tematizaciones de su obra, pero sí son líneas transversales de su pensamiento, y aquí se sostiene —de la mano de distintas lecturas que hacen sostenible esta afirmación— que la cuestión de lo común es medular a la filosofía spinoziana, y que su filosofía es una elaboración, en distintos planos de consistencia, de la potencia productiva y constitutiva de las relaciones comunes.

Un primer asunto a desarrollar es cómo piensa lo común la filosofía spinoziana —en su múltiple dimensionalidad ontológica, ética y política, y la manera en que los procesos de constitución hilvanan estas capas en procesos complejos que no son mera superposición de superficies— para abonar desde allí a un campo que busca encontrar en esta figura una forma de resistencia a los procesos actuales de deterioro y agotamiento de los distintos modos de existencia que conocemos. Es decir, lo común como concepto filosófico en relación con un conjunto de interrogantes que exceden su valor puramente técnico filosófico, hacia un campo propiamente político y ético, y hacia la posibilidad de pensar lo común como plataforma para experiencias políticas.

Ser común

Antonio Negri en la *Anomalía Salvaje* (2015), una obra de gran importancia en el campo de un spinozismo orientado a pensar nuestras coordenadas políticas actuales, subraya como aspecto salvaje del pensamiento spinoziano, la manera en la que la destrucción de todo régimen de trascendencia es llevada adelante. Esa especie de antídoto contra toda figura de la trascendencia encuentra una primera expresión a nivel de la ontología en el concepto de inmanencia.

La operatoria de la inmanencia puede presentarse de un modo casi intuitivo y simple: diríamos que se trata de la afirmación de un ser que “produce y, al producir, se produce”

(Teles, 2020, p. 94). La tesis ontológica fundante de la filosofía spinoziana, es la afirmación de la existencia de una única sustancia dotada de infinitos atributos. Un único ser que se expresa en infinitos modos y se predica de todos por igual. Ser que es causa de todo y de sí mismo a la vez, y cuya potencia productiva se mantiene siempre en sí misma de modo inmanente para producir. No hay nada exterior a esta única sustancia, ni un principio creador exterior, trascendente respecto de lo que existe. El ser permanece siempre en sí mismo en una lógica de una causalidad inmanente, donde la causa está en el efecto y el efecto se encuentra en la causa.

La identificación de la realidad con una sustancia única, a la que hace referencia también como “Dios o Naturaleza” (Spinoza, 2020, p. 184) con infinitos atributos y las modificaciones que la expresan, esa es la simpleza de infinita complejidad que formula Spinoza. Un único ser que encuentra expresión en infinitas modalidades, ninguna de las cuales tiene una posición jerárquica respecto de otras, así como tampoco hay subordinación ninguna entre los atributos de pensamiento y extensión que los modos expresan.

Este primer plano de igualación rompe con una larga tradición de pensamiento que afirma la pluralidad sustancial sobre una configuración jerárquica como organización del ser. Esta tradición es la imagen de pensamiento de la trascendencia, en la que el ser es aquello que se encuentra más allá de las experiencias que se nos presentan como inmediatas y que a la vez diagrama nuestro campo de experiencias posibles.

El spinozismo, por su parte, se ubica a nivel de la tradición inmanentista en filosofía, formulando una identidad del ser y de la existencia. El ser no sale de sí para producir los existentes, no hay movimiento de la trascendencia, sino que al producir se produce. Por lo tanto, ese mismo ser para todos los individuos que contiene, se predica respecto de todas las cosas en un único y mismo sentido. Es un ser unívoco. Michael Hardt (1993) al referir a la filosofía de Spinoza afirma:

La univocidad significa, precisamente, que el ser está expresado siempre y en todas partes en la misma voz; en otras palabras, cada uno de los atributos expresa el ser de una forma diferente, pero en el mismo sentido. Por consiguiente, la univocidad implica una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta entre los atributos. (p. 141)

Deleuze en sus clases sobre Spinoza (2008) se vale de una referencia tomada del cine para expresar la creación ontológica spinoziana: el plano fijo.

En Spinoza todo pasa como sobre un plano fijo. Un extraordinario plano fijo que no va a ser en absoluto un plano de inmovilidad, puesto que todas las cosas van a moverse (...) proyectar todo sobre un plano fijo que es el de la inmanencia. (Deleuze, 2008, p. 28)

En las primeras proposiciones de la *Ética*, Spinoza (2020) va trazando el recorrido que excluye la posibilidad de una pluralidad o dualidad de sustancias, de donde

se desprende la afirmación de una sustancia que es auto constitutiva de sí misma. En el conjunto inicial de definiciones con las que comienza la *Ética* (Spinoza, 2020), la causa sui aparece como: “por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente” (p. 41); la sustancia se define como “aquello que es en sí y concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa por el que deba ser formado” (p. 41); los atributos son concebidos como “aquello que el intelecto percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia” (p. 41) y el modo como “las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, también por cuyo medio es concebido” (p. 42). En el mismo sentido de esta definición de los modos, plantea que entiende por “modificaciones aquello que es en otra cosa, y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es” (p.48). Y en el axioma V de la Primera Parte afirma que “las cosas que no tienen nada en común entre ellas tampoco pueden ser entendidas unas por otras, o sea, el concepto de la una no implica el concepto de la otra” (p. 43).

La existencia de los individuos en tanto que modificaciones de la sustancia, no puede concebirse por sí misma, requiere de un pasaje por la sustancia, por la Naturaleza, para ser concebida. Esto precisa un detenimiento y un énfasis porque allí se está afirmando, contra toda una tradición de pensamiento, que los individuos no son sustancias, no se bastan a sí mismos, no tienen existencias autónomas, y, por lo tanto, que se requiere de un pasaje a nivel del pensamiento por ese concepto del ser, que es infinito en su potencia para dar cuenta de las existencias individuales. Los individuos requieren de la pertenencia a ese común que llamamos sustancia o Naturaleza para poder siquiera comenzar a entender sus condiciones de existencia. Y esto empuja un desplazamiento muy fuerte a nivel del pensamiento para nosotros hoy, porque este plano excluye la posibilidad de configurar un sujeto como punto de partida del pensamiento. Siempre, cada vez que intentamos concebir una existencia individual, nos vemos obligados a pasar por la Naturaleza. Lo individual nos reenvía a la trama colectiva y encuentra allí su singularidad, su posibilidad de individuación. Todos los individuos, todos los modos, gozan de una misma dignidad a nivel ontológico. Esta igualación jerárquica de los modos impide toda apelación metafísica a instancias de superioridad que regulen los modos del ser, lo que constituye un plano político que se instaura a nivel ontológico. Para realizar este movimiento, dos operaciones filosóficas fueron fundamentales: la afirmación de una única sustancia que es causa de sí misma y contiene en sí todas las modalidades del ser, y la formulación de la causa productiva o del movimiento genésico como causa eficiente inmanente, o lo que Michael Hardt (1993) define al afirmar que “la esencia del ser es su dinámica causal productiva” (p. 131).

Desde la inmanencia se postula una concepción que entiende al ser como la noción más universal de todas y, en consecuencia, común a todo lo que es. El ser se diría de la misma manera para todos los entes. Esta ontología inmanente constituye una política del ser con enormes efectos al nivel de una ética de las existencias y de una política de los cuerpos.

Efectos que no deben considerarse como determinaciones de una teoría ontológica sobre los modos individuales, sino más bien, como se dijo previamente, una co-implicación de dimensiones que se expresan mutuamente (Monetti, 2020).

En palabras de Diego Tatián (2019), “la idea de una naturaleza común y en común; la naturaleza como noción común es el gran presupuesto spinozista de igualdad que aloja una potencia de diversidad no jerárquica, una fuerza productiva de infinitas experiencias sociales” (p. 91). El ser, aquello que es, que somos, es pura positividad expresiva.

Siguiendo la orientación de Antonio Negri (2015), entre totalidad y modalidad no hay mediación, solo hay tensión. La plenitud e inmediatez del ser realiza la “crítica de todo trascendental cognoscitivo negando su sustancialidad ontológica” (p. 95). “La sustancia es una potencia expresiva cuyos grados son entidades del ser y cuyos modos son entidades singulares” (Negri, 2021, p. 55).

De este trazado de algunas líneas del plano ontológico en Spinoza, se extrae una formulación de lo común: lo común en el ser, el ser en común. Una cita de Jean Luc Nancy encuentra resonancia para ilustrar este sentido ontológico de comunidad:

¿Hay algo más común que ser, que el ser? Somos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia. No estamos aquí para compartir la no-existencia, ella no es para ser compartida. Pero el ser no es una cosa que poseyéramos en común. El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, por tanto, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que es en común. El ser es en común. ¿Hay algo que sea más simple constatar? (Nancy, 2001, p. 151)

El individuo en trama común

No somos individuos que se bastan a sí mismos, pero tampoco somos la disolución de todo individuo en una totalidad indiferenciada. Podríamos decir que somos multiplicidades en procesos inacabados de individuación. ¿Cómo distinguir individuos si no tomamos los recortes identitarios de las categorías de individuo habituales? Desde Spinoza habrá que desarrollar toda una sensibilidad a las relaciones para poder comprender cómo es que las cosas singulares se distinguen, se diferencian, hacen cosas, se mantienen en la existencia. En Spinoza el foco está en los procesos de individuación más que en los individuos ya constituidos como elemento formal, entonces, la pregunta por el individuo se transforma en la pregunta por un principio individuante.

Los individuos son modos expresivos de una única Naturaleza, y por ello mismo, partes constitutivas de un solo individuo conformado por infinitas relaciones. Pero cada individuo a su vez es un “paquete de relaciones” (Deleuze, 2008), es un ser relacional, que no se define a partir de una forma-contorno, de un límite que le dé unidad, sino que encontraremos la unidad en la composición efectuada por ese conjunto de relaciones que se mantienen comunicándose entre sí. Así también lo describe Gabriel Albiac (2022) cuando afirma que “No hay una sola realidad, un solo individuo ni una sola cosa que pueda ser especificada, individuada,

determinada de otro modo que no sea por la red de causación de la cual resulta” (p. 239).

Spinoza define a la cosa singular, el individuo, como una cooperación de actividad orientada por un esfuerzo común. Así la definición VII de la segunda parte de la *Ética* (2020) dice:

Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Y si varios individuos concurren una sola acción, de manera que todos sean simultáneamente causa de un solo efecto, entonces los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular. (p. 103)

Lo que define al individuo, la cosa singular, son las relaciones que efectúa, entendidas como acción. Se trata de una potencia, una capacidad de afectar y ser afectado, que se encuentra siempre en acto, en aquello que realiza. Y entonces, queda planteada la diferencia entre la determinación de los individuos por su forma (la forma hombre, la forma animal, etc.) y la definición por su potencia, por aquello de lo que es capaz en acto.

La unidad proviene de la comunidad de operación, siendo el individuo una composición de individuos unidos como constituyentes de una causalidad única. La singularidad surge como composición de individuos que concurren a una misma acción: singularidad en acto. En el decir de Marilena Chauí, los individuos “constituyen un solo cuerpo cuando, aplicándose unos a otros o cuando, comunicando sus movimientos unos a otros, forman una unión de cuerpos que es el individuo” (2004, p. 142). Es el ejercicio de la potencia lo que define al individuo y no una determinación formal abstracta del sujeto. Qué puede un individuo, de qué cosas es capaz, cuál es su potencia, son todas preguntas cuya respuesta nunca está dada de antemano, sino que será necesario hacer experiencia de ello (Deleuze, 2008). Es lo que hace del spinozismo una filosofía de la praxis:

Praxis quiere significar aquí toma de distancia del “determinismo”, del “fatalismo”, de una filosofía de la historia como curso preestablecido de acontecimientos y de cualquier “garantía ontológica” de la emancipación humana –es decir, equidistancia del voluntarismo y el determinismo. (Tatián, 2019, p. 132)

Al pensar al individuo como ese conjunto de relaciones, conjunto de prácticas, necesariamente se introduce una dimensión colectiva en el plano individual. La singularidad es colectiva, lo que implica que esta filosofía no soporta la oposición entre lo individual y lo social, sino que los pliega en un mismo movimiento. En palabras de Diego Tatián (2019): “La vida y las acciones humanas se explican pues –en su mayor parte– por una hetero-determinación en la compleja trama transindividual donde tienen inscripción y por la que se constituyen” (p. 20). Desde su constitución ontológica, los individuos son tramas de relaciones por lo que ser individuo es ser una individuación más o menos estable de un conjunto, de una multiplicidad.

(...) la conservación no es más que ese proceso regulado de “regeneración continua”. Decir que un individuo permanece existiendo es equivalente a decir que se está regenerando o

reproduciendo. Un individuo aislado, no teniendo “intercambios” con el medio ambiente, no se regeneraría, por lo tanto, no existiría. Bien, desde el comienzo, lo que Spinoza da a entender es que todo individuo tiene necesidad de otros individuos para preservar su forma y su existencia. (Balibar, 2009, p 35)

Balibar trabaja el individuo en relación a Spinoza describiéndolo como un “equilibrio dinámico, más no fijo” (2009, 42), que él llamará transindividualidad, tomando de Gilbert Simondon el concepto y adaptándolo a Spinoza. Simondon (2015) elabora una teoría de la individuación colectiva, y si bien es un filósofo que no se inscribe dentro del spinozismo y que tiene críticas específicas a su filosofía, aporta elementos que podrían hacer un campo común con la obra de Spinoza, y Balibar traza las coordenadas de ese campo¹. Abro algunos elementos de Simondon y su actualización en Balibar porque ayudan a comprender los procesos de individuación en la filosofía spinoziana.

Simondon afirma que la individuación colectiva es la que asocia el individuo a un grupo. Esta asociación no estará dada por lo que se encuentra en ellos de individuado, sino por “la realidad preindividual que lleva en sí, y que, reunida a la de los demás individuos, se individua en unidad colectiva” (2015, p. 16).

Su idea clave es que toda individuación permanece dependiente, en un equilibrio metaestable, de la potencia preindividual de la que el individuo emerge a través de sucesivas “estructuraciones”. Por lo tanto, la existencia de un individuo es siempre “problemática” o tensa. Es esta tensión la que los individuos tratan de resolver (o entender) buscando el mayor grado de individualización en la construcción de las colectividades. Pero una colectividad viva nunca es un simple agregado o, por el contrario, una fusión de individuos pre-existentes: tiene que ser una cultura (que Simondon también llama “*spiritualité*”) o una forma dinámica de resolver los problemas individuales. Debe retomar al nivel pre-individual (consistente, entre otras cosas, en patrones emocionales) para integrarlo en una nueva, superior, entidad metaestable que, por esas razones, no aparecerá ni como “externa” ni como “interna” a los individuos (sino, precisamente, transindividual)

1 Es preciso reconocer, en sintonía con la crítica filológica e histórica, que Simondon inscribe su obra *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (2015) en un distanciamiento explícito respecto del racionalismo sustancialista, identificando en Spinoza a uno de sus representantes. Sin embargo, más allá de la literalidad de ese desmarque histórico, lecturas contemporáneas como las de Gilles Deleuze (2008), el propio Étienne Balibar (2009) y, de manera fundamental, Muriel Combes (2017), han demostrado la potencia de construir un puente conceptual entre ambos sistemas. Lo que interesa aquí no es la fidelidad a una supuesta incompatibilidad de origen, sino lo que ese puente operativo produce para el pensamiento político actual. Al cruzar la ontología de la inmanencia spinoziana con la teoría de la individuación de Simondon, se devela que el conatus y lo preindividual pueden leerse en una clave dialógica: ambos apuntan a una carga de naturaleza y potencialidad que nunca se agota en el individuo ya formalizado. Así, la transindividualidad opera como una zona de traducción donde la ontología se dinamiza y el pensamiento simondoniano encuentra un anclaje ético-político para pensar la producción de la autonomía colectiva frente a la captura neoliberal.

(Balibar, 2009, p. 43).

Lo colectivo, entonces, no será la sumatoria de individuos sino una actualización del ser en tanto que colectivo. Los individuos llevan consigo potenciales que pueden devenir en colectivo, pero no están individuados. El individuo participa del descubrimiento de la significación de lo colectivo a través de su naturaleza, pero no de su naturaleza individuada sino de la naturaleza asociada a esta, lo preindividual que lleva. "Lo colectivo es una individuación de las naturalezas asociadas a los seres individuados" (Simondon, 2015, p. 389). El concepto de naturaleza está refiriendo a los potenciales pre individuales que pueden asociarse al concepto de *physis* de los filósofos presocráticos como "realidad de lo posible, bajo las especies de este apeiron del que Anaximandro hace surgir toda forma individuada" (Simondon, 2015, p. 389). A través de esa carga de naturaleza que el individuo porta, es que el ser no es solo individuado, es ser individuado y naturaleza. Esa carga de naturaleza es el potencial de futuras individuaciones; así como, la condición de comunicación con los demás seres individuados y la naturaleza asociada a ellos. El sujeto es entonces el "conjunto formado por el individuo y la carga de apeiron que lleva consigo" (Simondon, 2015, p. 390). Esta referencia nos permite enfatizar la concepción de individuo como actividad, potencia en acto, que subraya Marilena Chauí. Así como también, su pertenencia a una potencia siempre mayor, la Naturaleza, por la que no se agota la potencia individuada en su forma actual, sino que siempre está en relación a una potencia mayor capaz de mutar el campo de relaciones actuales y generar otros devenires. En el mismo sentido Balibar afirma que "(...) todo uso de la idea de individuo hecho por Spinoza es dependiente de la consideración de la individuación como un proceso. Aquí es exactamente donde la transindividualidad se vuelve irreductible" (2009, p. 31).

Entonces, ¿qué es lo que hace que algo sea individuo, cuál es el principio individuante? Y la respuesta está en la potencia en tanto que conatus, esfuerzo por perseverar en el ser, "la esencia de un ser singular es su actividad, o sea, las operaciones y acciones que realiza para mantenerse en la existencia" (Chauí, 2004, p. 224).

En la perspectiva singular del modo humano, la cooperación de acciones que hace al individuo se realiza en la figura del conatus, el esfuerzo de existencia. En la Proposición 7 del libro tercero de *La Ética* (2020), Spinoza identifica el conatus con la esencia de las cosas singulares: "El esfuerzo con el que toda cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma" (p. 195). En la primera de las Definiciones de los Afectos de la misma obra, leemos "El deseo es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada." (p. 258). Y en el libro cuarto dice: "El deseo es la esencia misma del hombre, esto es, el esfuerzo con que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser" (p. 304). Este esfuerzo, en el modo humano, se llama potencia-deseo. La esencia misma del hombre es el deseo, de modo que hay una identificación entre la esencia y el *conatus* como potencia de perseverar en el ser. De manera que arribamos a una comprensión ética de los modos de existencia como potencias-

deseo en relación que en su esfuerzo por perseverar en su existencia se afectan unas a otras, complicándose en tramas afectivas que aumentan y disminuyen la capacidad de obrar de los individuos.

Spinoza logra una comprensión del modo humano como parte de una naturaleza que obra según su propia necesidad, que hará imposible concebir, en adelante, a lo humano como una figura aislada o entender a su comportamiento como una excepcionalidad en el mundo. Afirmación del individuo como instancia de individuación siempre colectiva. No hay individuo que no sea conformado por un conjunto de relaciones que funcionan con partes exteriores que perforan su individualidad. La potencia singular de cada individuo, su capacidad de afectar y ser afectado, es siempre en relación. No habría interioridad del individuo y exterioridad del colectivo. Lo común y lo singular no se oponen. La potencia colectiva se singulariza y contribuye a la singularización de los individuos que constituyen su propia trama afectiva.

Ahora bien, estar constituidos en trama, no significa que toda relación convenga a los individuos. Spinoza distingue entre las relaciones de composición y descomposición. La condición de lo humano es su vulnerabilidad, especialmente acentuada cuando comienza su vida. Deleuze (2008) en su curso sobre Spinoza dirá que estamos entregados al azar de los encuentros, por lo tanto, es necesario el trabajo ético de discernimiento, para evitar los encuentros con cuerpos que nos descomponen. Trabaja en detalle todo este aspecto de la práctica ética del "arte de los encuentros". Se trata de ser capaces de organizarlos de modo de exponernos lo menos posible a relaciones de descomposición, y también, lograr activamente composiciones de cuerpos colectivos que aumentan nuestra potencia de obrar.

Esta distinción ética de las relaciones hace referencia a la vida afectiva. Los afectos, en tanto que pasaje de la potencia hacia una mayor o una menor en función de las afecciones que recibe, se distinguen según esos vectores de aumento o disminución. Así habrá afectos alegres o tristes. En nuestra condición de vulnerabilidad estamos a merced de los encuentros, y en ese plano los afectos son pasivos, porque no somos la causa de aquello que sucede en nosotros (Spinoza, 2020). Pero el vector de la alegría, es decir de los afectos compositivos, trae la oportunidad de lograr un obrar activo de nuestras potencias.

Toda la filosofía de Spinoza sostiene la interrogante por encontrar los medios para salir de nuestras servidumbres afectivas, dilucidar cómo es posible lograr un devenir activo de las potencias singulares y colectivas, o, dicho de otro modo, padecer en la menor medida posible, volvernos en mayor medida la causa adecuada de lo que sucede en nosotros.

La condición común de la pasionalidad

La búsqueda de un obrar activo está éticamente intrincada a la vía de la razón. Pero en la filosofía de Spinoza (2020) razón e imaginación, pasión y actividad, son todas modalidades del deseo en tanto que potencia que se esfuerza por perseverar en el ser. Perseveramos en nuestra existencia

por medios tanto racionales como pasionales, por lo tanto, la vida imaginaria pasional es inherente a nuestra naturaleza, y, por ende, a ciertos modos de nuestra sociabilidad. Lo que señala Spinoza es que la pasionalidad es condición de nuestra servidumbre. Así el famoso párrafo del Tratado teológico-político dice:

el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación. (1986, p. 64)

Los hombres y mujeres luchan por su esclavitud como si se tratara de su salvación, esa es la operatoria de la servidumbre política y se sostiene en la vida pasional. La pasionalidad es la afectividad cuando está poblada de una imaginación que produce activamente imágenes que no son el conocimiento de la causa que nos afecta, y puede hacer que se confundan esclavitud y salvación. De manera que las ideas, que se producen en una trama afectiva pasional, pueden operar de manera de sostener relaciones de servidumbre. También puede haber imaginaciones en la pasionalidad que sean el origen de constituciones políticas activas. No es denostando esa naturaleza pasional que podremos alcanzar una apropiación activa de nuestras potencias, sino más bien, afirmando la pasionalidad como materia que nos constituye.

Gregorio Kaminsky (1998) afirma que la filosofía de Spinoza se trata de un "pasionalismo absoluto" y que "la historia se ha cansado de documentar, con pésimos resultados, que lo 'mejor' racional no se alcanza con la represión de lo 'peor' pasional, los pésimos resultados obtenidos y sus inconfesables beneficiarios" (p.22). En este mismo sentido sostiene que "las pasiones son episódicas y precarias individuaciones de estados vividos y también argamasa de lo social, cristalizada bajo la forma de instituciones reales o imaginarias" (p.22).

Padecer es una condición que concierne a los modos, los individuos, en tanto que partes finitas de la Naturaleza que se encuentran, afectan y son afectadas por otras partes que le son exteriores. Es condición de lo humano, en tanto que es expresión de un ser común y no es un ser sustantivo en sí mismo. Los modos también expresan y actualizan la infinitud de la sustancia, pero la vida pasional corresponde a lo que en nosotros hay de finito, a la experiencia del límite que es primera en nuestras existencias.

Las pasiones son aquellos afectos -ligados a afecciones que aumentan o disminuyen la potencia y a las ideas de esas afecciones- de los que no somos causa adecuada. Y nuestra condición humana es tal que estamos siempre expuestos a las pasiones, porque somos solo una parte de la potencia infinita de la naturaleza, de manera que lo que sucede en nosotros mayoritariamente no sucede por nosotros, no somos la causa. Ser causa adecuada de lo que nos sucede será efecto de un ejercicio ético que tendrá como primer movimiento la comprensión de esta condición de nuestra naturaleza vulnerable y exo determinada. Somos causa adecuada cuando en nosotros se produce algo deducible de las solas leyes de

nuestra naturaleza. Y las leyes de nuestra naturaleza definen que somos en otra cosa (en la sustancia o naturaleza) y no podemos concebimos por nosotros mismos, por lo tanto, padecemos como parte inherente de nuestra condición de existencia en la naturaleza. De ello se deduce que todo esfuerzo por lograr un devenir activo a partir de la imagen de un sujeto independiente que actúa por voluntad propia, no hace más que mantenernos en el plano imaginario y pasional. En palabras de Laurent Bove:

(...) en el seno de relaciones de fuerza necesariamente desfavorables, la autonomía como afirmación absoluta de la causa es un combate, y no somos, desde nuestro nacimiento, más que, de manera extremadamente parcial, la causa de lo que ocurre en nosotros y de lo que hacemos. (2009, p. 15)

Esto nos adelanta que la autonomía no podrá ser entendida en clave liberal como capacidad de autodeterminación, asignación propia de las normas de existencia, por el contrario, se tratará de una cierta capacidad activa de obrar que tiene como condición una comprensión de que todo individuo es parte de una red infinita de conexiones causales que afectan todo el tiempo su existencia, excediéndola. Entonces, es necesario entender cómo es el proceso pasional imaginario y cómo sucede esta comprensión que nos orienta en la posibilidad de un devenir activo.

Las pasiones se dan intersubjetivamente, nunca autónomamente. Las alegrías y tristezas nunca son enteramente mías, son producidas socialmente. Nunca hay un deseo inmediato de las cosas, siempre está mediado. Es el caso cuando se desea algo porque alguien lo desea, se teme a algo porque alguien lo teme, etc. Siempre los afectos están socialmente constituidos y miméticamente determinados. Y hay una natural adecuación en esa vida afectiva, hacemos cosas para alegrar a seres que amamos y evitar sus tristezas, y otras tantas acciones correspondientes a quienes nos generan afectos de odio. En la vida pasional el deseo no solo orienta la acción, sino que orienta nuestra percepción y posición en el mundo:

Nuestra relación con los objetos no es nunca neutra. Es por deseo como distinguimos, al separarla de su contexto, una cosa a la que atribuimos nuestro afecto, y como la alegría experimentada que no conoce sus causas eficientes, se remite, según la imagen misma (idea imaginativa) de la afección, al objeto al cual esta imagen señala (...) si esas cosas forman justamente un mundo (...) es que mi deseo (bajo la forma de la imaginación) cree discernir en ellas. (Bove, 2009, p. 54)

Lo inadecuado en los humanos es lo predominante. Aunque haya aspiraciones por lograr una vida orientada por la razón, ciertamente buena parte de nuestra vida es pasional por la proporción en la que somos excedidos por fuerzas exteriores. Ello no se traduce como una vida de falsedad o pura exposición al error, puesto que, como ya se señaló antes, los afectos no son verdaderos o falsos, son la experiencia del cuerpo y su potencia, también al nivel de la imaginación, y esa es una experimentación siempre abierta ya que:

nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo; esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia lo que un cuerpo puede obrar, y lo que no, en virtud de las solas leyes de la naturaleza, en la medida en que esta es considerada solo como corpórea. (Spinoza, 2020, p. 188)

La pasionalidad integra siempre los modos de la vida social y cuando es la condición afectiva dominante la sociabilidad tiende a la conflictividad, obstaculizando la institución de acuerdos comunes para organizar la vida social. Pero aun cuando no sea la condición predominante, es parte insoslayable de la sociabilidad, y toda idea de vida social que no reconozca el lugar de las pasiones, es una idea inadecuada por cuanto imagina que es posible una sociedad sin conflictos, que es como una sociedad sin humanos.

Autonomía en clave común

Un aspecto problemático desde la perspectiva de lo común en general –y en particular en el campo spinoziano– concierne a la interrogación sobre la autonomía. En el marco político de las distintas perspectivas sobre lo común, se observa una recurrente vinculación con esta noción en diferentes formas: cómo autonomizar ciertos procesos de pensamiento, de producción, de afirmación de valores, entre otros. Lo cual deriva en un problema fundamental: cómo conceptualizar la autonomía desde la perspectiva de lo común. Esta cuestión encierra una tensión inherente, pues los diversos enfoques sobre lo común –particularmente la perspectiva spinoziana– se inscriben en tradiciones de pensamiento que enfatizan la dependencia relacional constitutiva del individuo donde solo las relaciones comunes (con otros y con un mundo otro) hacen posible la sostenibilidad de la vida. Por contraste, la tradición que hace de la autonomía una cualidad del sujeto, uno de cuyos orígenes podríamos ubicar en la tradición kantiana de pensamiento (Kant, 2007), postula precisamente un sujeto capaz de autolegislar, que se autonomiza tanto de los demás como de sus propias inclinaciones hacia lo(s) otro(s) mediante el ejercicio de una voluntad legislativa.

En el caso de la filosofía spinoziana la pregunta por la autonomía es problemática porque no hay en este sistema de pensamiento el espacio para desarrollar un concepto de autonomía como capacidad de autodeterminación de una voluntad individual. Uno de los elementos fundamentales de la *Ética* (2020) es la negación de la existencia de una voluntad absoluta que actúa al margen del orden de las causas (p. 167). Spinoza afirma que “la voluntad y el intelecto son uno y lo mismo” (p. 170). Por eso define esa voluntad, no arbitraria sino inscripta en el ámbito del conocimiento, como “facultad por la que la mente afirma o niega lo verdadero o lo falso y no el “deseo” por el que la mente apetece o aborrece las cosas” (p. 168). En consecuencia, la voluntad es determinada por la razón y su capacidad de acción es la que está implícita en las ideas.

El poco margen para la autonomización es lo que le ha valido a Spinoza la cualificación de una filosofía de la determinación, lo cual no es del todo acertado porque a diferencia de los determinismos atados a formas teleológicas, en Spinoza la determinación es el espacio para la libertad. Así se

lee en las palabras que Jacobi adjudica a Spinoza en las cartas a Mendelssohn:

Estoy lejos de negar toda libertad y sé que el hombre ha recibido su parte de ella. Pero esta libertad no consiste en una facultad quimérica de poder querer, porque el querer solo sabría estar en la voluntad determinada efectivamente existente, y atribuir a un ser una facultad de poder querer es lo mismo que atribuirle una facultad de poder existir, en virtud de la cual solo dependería de sí mismo otorgarse su existencia efectiva actual. (Jacobi, 1996, p. 126)

La libertad no es simplemente la capacidad de querer –propia de un sujeto sustancial– sino la capacidad de querer según la razón y las ideas, y su proceso de constitución en la vida corpórea. En el pensamiento de Spinoza los individuos o modos no tienen existencia por sí mismos, no son sustancias, lo que desde la constitución ontológica pone en tela de juicio la pregunta por la autonomía, pero no la anula. “Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, también por cuyo medio es concebido” (Spinoza, 2020, p.42). Ser en otra cosa significa que cada vez que se utiliza la voz de la primera persona para decir “soy” refiriendo a un cuerpo-individuo, se cuela la voz impersonal del “es”, porque todo lo que soy “es” otro. Por lo tanto, solo en un proceso parcial y precario de apropiación lo que “soy” deviene propio. Entonces, ¿qué significado puede tener la autonomía cuando las condiciones ontológicas establecen la dependencia de un régimen impropio? Dicho de otra manera, una ontología de la heteronomía, ¿qué márgenes deja para procesos de autonomización? Pregunta que contraviene nuestro sentido contemporáneo de la subjetividad y que hace de la vía de la autonomización, la vía de un trabajo por hacerse.

Esa tensión problemática –largamente tematizada– entre libertad y necesidad en el seno del spinozismo como filosofía que apuesta por la liberación –transformar las condiciones de servidumbre a través de apropiaciones activas de la potencia colectiva de obrar y denunciando las formas de sujeción que atan a los individuos a su pasividad– es lo que está a la base de un conjunto de desafíos políticos contemporáneos orientados a la posibilidad de la autonomía.

La condición de existencia de los individuos es la heteronomía, en la cual la autonomía no puede ser sino un efecto de conquista en el devenir, nunca una condición ya dada (Tatián, 2019). Todo lo cual abre un campo rico de problematicidad en el cual indagar la posibilidad de un programa spinoziano de lo común como vía de autonomización en nuestra actualidad.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo se ha explorado la potencia de una lectura spinoziana de lo común para pensar los procesos de autonomía en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal. El recorrido realizado permite afirmar que la ontología spinoziana, al postular un ser unívoco y una causalidad inmanente, funda un plano de común constitutivo que precede y excede al individuo

moderno. Lejos de ser una mera abstracción filosófica, esta concepción del individuo como una singularidad relacional —una individuación siempre transindividual y en proceso— provee las bases para una crítica radical del homo economicus neoliberal y de la “forma sujeto” que sustenta su proyecto de apropiación y mercantilización de la vida.

Pensar (y hacer experiencia) de lo común y las formas de autonomía es una cuestión fundamental para los desafíos que las nuevas gubernamentalidades nos plantean. Cómo no ser gobernados por ciertos procesos es una pregunta que solo podemos responder en la formación de devenires activos tejidos en comunidad, en procesos colectivos instituyentes. Para ello la lectura spinoziana, sobre todo en las lecturas contemporáneas que buscan allí una orientación política para las formaciones de vida común, puede aportar coordenadas realmente valiosas.

Una pista fundamental es la comprensión de que lo común es condición de existencia y también es horizonte emancipatorio, es lo que ya está dado antes de que ninguna reflexión pueda darse, y es lo que puede orientar nuestras acciones. Lo común como condición es la materia indeterminada que es suelo de toda experiencia pero que adquiere un sentido, una orientación política y un signo ético en el devenir de la sociabilidad, en el mundo de la vida colectiva, y allí se traza como horizonte de formaciones autónomas.

Otro aporte sustantivo de este campo de pensamiento reside en una noción de autonomía que no se funda en la autodeterminación de un sujeto soberano, sino en el hacerse activo de una potencia colectiva. Desde la filosofía spinoziana, la autonomía emerge como un efecto siempre parcial y precario de conquista, nunca como un dato inicial. Es el resultado de una práctica ético-política orientada a componer relaciones que aumenten la potencia de obrar común, enfrentando la servidumbre voluntaria que caracteriza a la racionalidad neoliberal. En este marco, lo común no es solo un recurso a defender o un principio a instituir, sino la condición ontológica y el régimen productivo desde el cual emerge cualquier posibilidad de liberación.

El trabajo ofrece una matriz de legibilidad conceptual en torno a la transindividualidad que aporta herramientas específicas para el debate sobre las prácticas políticas actuales. La autonomía en clave común no se presenta aquí como un estado estático a alcanzar, sino como una gramática operativa y una praxis ética en constante devenir. Al descentrar las formas jurídicas del sujeto moderno, las resistencias contemporáneas frente a los dispositivos de captura biopolítica no operan desde la individualización y sustracción de un campo de relaciones, sino desde la potenciación mutua de la trama afectiva que constituye el tejido mismo de lo común.

Asimismo, la novedad metodológica de esta propuesta radica en la introducción de un marco filosófico que desplaza y ontologiza un problema tradicionalmente abordado desde las ciencias políticas o sociológicas clásicas. Al plantear el debate sobre la autonomía exclusivamente a partir de las referencias de la institucionalidad moderna, los análisis habituales tienden a quedar atrapados en las mismas lógicas de sujeción e identidades normativas que dichas

instituciones producen y regulan. Por su parte, el ejercicio crítico que plantea la formulación de la interrogante desde la vía ontológica, demuestra que la autonomía no se conquista mediante la asimilación a los modelos institucionales vigentes, sino que requiere de la afirmación e institución de subjetividades descentradas. Estas subjetividades, localizadas en los límites materiales de la comunicación con otros cuerpos y fundadas en la interacción y formación de tramas comunitarias concretas, constituyen el sustrato indispensable para construir nuevas infraestructuras sociales que soporten prácticas de autonomía.

Quedan, no obstante, desafíos abiertos que delinear un programa de investigación futuro. ¿Cómo traducir esta ontología relacional y este concepto de autonomía como potencia colectiva, en herramientas epistemológicas y dispositivos políticos concretos? ¿Qué formas organizativas y qué nuevas institucionalidades pueden dar consistencia a estos devenires activos sin recaer en las lógicas de representación y soberanía que se busca superar? La filosofía de Spinoza nos provee de una política inmanente y un vocabulario afectivo de enorme riqueza, pero la tarea de forjar referencias teóricas y prácticas que iluminen una salida a la pesadilla de la historia —retomando la urgente invitación de Guattari— corresponde a los protagonistas de las luchas sociales.

Referencias

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Albiac, G. (2022). *Sumisiones voluntarias: la invención del sujeto político* (A. Mira Almodóvar, Ed.). Tecnos.
- Alvaro, D. (2020). Lo común: reflexiones en torno a un concepto equívoco. *Trans/Form/Acao*, 43(4), 89-110. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.05.p89>
- Balibar, É. (2009). *Spinoza, de la individualidad a la transindividualidad: Conferencia leída en Rijnsburg el 15 de mayo de 1993*. Encuentro.
- Castro, E. (2018). ¿Un Foucault Neoliberal? *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 7(2), 1-31.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Chauí, M. (2004). *Política en Spinoza* (F. Gómez, Trad.). Gorla.
- Combes, M. (2017). *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Cactus.
- Deleuze, G. (1969). *Spinoza et le problème de l'expression*. Editions de Minuit.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones (1972-1990)* (J. L. Pardo, Trans.). Pre-textos.
- Deleuze, G. (2008). *En Medio de Spinoza*. Cactus.
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Nueva Visión.
- Foucault, M. (2010). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)* (H. Pons, Trans.). Fondo de Cultura Económica.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Bellaterra.
- Gatens, M. (2002). *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Routledge.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías* (J. Vázquez Pérez & U. Larraceleta, Trans.). Pre-Textos.
- Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de

- sueños.
- Hardt, M. (1993). *Deleuze: Un aprendizaje filosófico*. Paidós.
- Hardt, M. & Negri, A. (2011). *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común* (R. Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo* (A. Varela Mateos, Trans.). Ediciones Akal.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía (Vol. III)*. Fondo de Cultura Económica.
- Jacobi, F. H. (1996). *Cartas a Mendelssohn y otros textos* (J. L. Villacañas, Ed.). Círculo de Lectores.
- Kaminsky, G. (1998). *Spinoza: la política de las pasiones*. Gedisa.
- Kant, E. (2007). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Laval, C., & Dardot, P. (2014). *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Editorial Gedisa.
- Lazarato, M. (2006). *Por una política menor: acontecimiento y política en las sociedades de control* (P. Rodríguez, Trans.). Traficantes de Sueños.
- Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Editions de Minuit.
- Monetti, S. (2020). Spinoza: potencias de lo común. *Nuevo Itinerario: Revista de Filosofía*, 16(1), 75-103. <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1614346>
- Montag, W. (1999). *Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries*. Verso.
- Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada* (P. Perera, Trad.). Arena.
- Negri, A. (2015). *La anomalía salvaje*. Waldhuter.
- Negri, A. (2021). *Spinoza ayer y hoy* (E. Sadier, Trans.). Cactus.
- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Rose, N. (2007). ¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno. *Revista Argentina de Sociología*, 5(8), 111-150.
- Sharp, H. (2011). *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. The University of Chicago Press.
- Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Cactus.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, Ed.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1670).
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico* (P. Lomba, Trad.). Trotta (Trabajo original publicado en 1677).
- Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Tinta Limón Ediciones.
- Teles, A. L. (2020). *Política afectiva: Apuntes para pensar la vida comunitaria*. La Hendija.
- Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Gedisa.