





Revista de

# FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 154  
Volumen LIX  
Mayo-Agosto 2020

**Consejo Asesor Internacional**

Dr. Juan José Acero Fernández  
*Universidad de Granada, España*

Dr. Peter Asquith  
*Michigan State University, EE. UU.*

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino  
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)  
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías  
*Universidad de la Plata, Argentina*

Dra. Rachel Gazolla  
*Revista Hipnis, Brasil*

Dra. Esperanza Guisán (†)  
*Universidad de Santiago de Compostela, España*

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez  
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,  
México*

Dra. María Noel Lapoujade  
*Profesora jubilada de la UNAM, México*

Dr. Andrés Lema Hincapié  
*Universidad de Colorado, Denver*

Dra. María Teresa López de la Vieja  
*Universidad de Salamanca, España*

Dr. Sergio F. Martínez  
*Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México*

Dr. Silvio José Mota Pinto  
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma  
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero  
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,  
España*

Dr. Xavier Roqué  
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat  
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén  
*Universidad Pedagógica Nacional, Colombia*

**Director**

Dr. George García Quesada  
*Universidad de Costa Rica*

**Directores honorarios**

Dr. Phil. Rafael Ángel Herra R.  
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

**Asesor Dirección**

Dr. Luis Camacho

**Asesor Editorial, Dirección**

Dr. Camilo Retana

**Editor a.i.**

Br. Pablo Villalobos Morera  
*Universidad de Costa Rica*

**Asesor Reseñas**

Dr. Camilo Retana  
*Universidad de Costa Rica*

**Consejo Editorial**

Dr. Phil. Olga C. Estrada Mora  
*Universidad de Costa Rica*

Dr. Alexander Jiménez  
*Universidad de Costa Rica*

Dr. Phil. Jethro Masís Delgado  
*Universidad de Costa Rica*

Dr. George García Quesada  
*Universidad de Costa Rica*

Dr. Camilo Retana  
*Universidad de Costa Rica*

*Directores de la Revista de Filosofía:*

<b>Dr. Enrique Macaya</b>	(Enero-junio) 1957
<b>Dr. Constantino Láscaris</b>	1957-1973
<b>Dr. Rafael Ángel Herra</b>	1973-1998
<b>Lic. Guillermo Coronado</b>	1999-2013
<b>Prof. Juan Diego Moya Bedoya</b>	2013-2016
<b>Dr. George García Quesada</b>	(junio) 2018-

---

## Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

---

### Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

### Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.). Direcciones de contacto

### Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica  
Apartado postal 11501  
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
San José, Costa Rica

### Canjes:

Universidad de Costa Rica  
Sistema de Bibliotecas, Documentación  
e Información  
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
Costa Rica

### Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

### Precios internacionales:

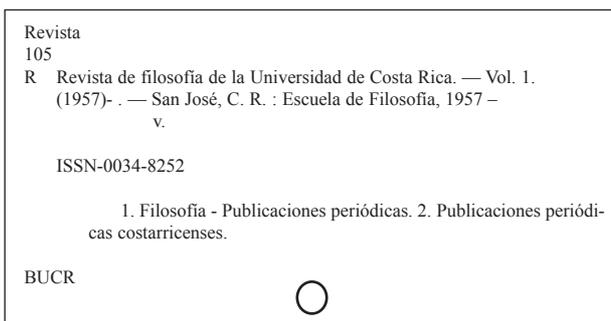
América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 91,80

*Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.*

**Diseño de cubierta:** Albán Guerrero

**Motivo de cubierta:** Tugurial 3. Armando Rodríguez Ballesteros. (Acrílico, óleo y laca piroxilina sobre lienzo, 185 x 150 cms., 2018).



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *The Philosopher's Index* [www.philinfo.org](http://www.philinfo.org)
- *Latindex* [www.latindex.org](http://www.latindex.org)
- *Répertoire Bibliographique de la Philosophie* [www.rbif.ucl.ac.be](http://www.rbif.ucl.ac.be)
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid) <http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades) <http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index) <http://hapi.ucla.edu/0>
- *Sociological abstracts* [www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php](http://www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php)
- *FRANCIS* (Institut de l'information scientifique et technique) [www.inist.fr/PRODUITS/francis.php](http://www.inist.fr/PRODUITS/francis.php)
- *Lechuza* (Biblioteca de la Fundación Gustavo Bueno) [www.lechuza.org](http://www.lechuza.org)

Prohibida la reproducción total o parcial.  
Todos los derechos reservados.  
Hecho el depósito de ley.  
© 2018  
Editorial Universidad de Costa Rica  
administracion.siedin@ucr.ac.cr  
www.editorial.ucr.ac.cr  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.  
Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

# Índice del Volumen LIX

## Mayo - Agosto 2020

---

Número 154

ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

1. Motivo de portada. “Tugurial 3” ..... 7-8

### 1. Artículos

1. Laura García-Vega Redondo y Luis García Vega. “El evolucionismo y la dialéctica en el origen del ser humano” ..... 11-20
2. Daniel Nery da Cruz e Jossel Borges Santos. “Os limites da crítica de Arendt: Marx reduziu o homem ao animal laborans?” ..... 21-40
3. Omar S. Herrera Rodríguez. “¿Falsación o falsificación? Crítica de la incompreensión de Popper sobre Marx” ..... 41-57
4. Tania Marqués y Macarena Roldán. “Una reflexión crítica acerca del paradigma del “Buen Vivir” como alternativa al modelo de desarrollo” ..... 59-67
5. Miguel Biscaia. “*Gastroestética*, o reflexión filosófica sobre las posibilidades estéticas del sentido del gusto” ..... 69-80

### 2. Dossier

#### El spinozismo y la configuración de las fuerzas políticas

1. Mario Salas Muñoz. “Spinoza y Hobbes: apuntes para un estudio comparativo de sus respectivas filosofías políticas” ..... 85-91
2. Luis Enrique Mata-Quintero. “Hacia una construcción spinoziana de la imputabilidad penal: la discusión entre determinismo y libre albedrío” ..... 93-104
3. Jean Carlos Sirias Arroyo. “Entidades políticas e individuación” ..... 105-118
4. Jason Andrey Bonilla Pereira. “El anarquismo de Spinoza. La fundación de una ontología emancipadora” ..... 119-132
5. Héctor Ferlini Cartín. “Rememorar y explicar: la imaginación del tiempo en el discurso histórico. Una lectura spinoziana” ..... 133-143
6. Sergio Rojas Peralta. “Esperanza y miedo. Un *enantiosema* de lo político a partir de Spinoza” ..... 145-158

### 3. Recensiones

#### Filosofía en Costa Rica

1. Carlos Eduardo Cruz Meléndez. *Eine Untersuchung zu den theoretischen Grundlagen der Kritik von F. J. Hinkelammert an den Legitimationsmechanismen von Gewalt und Sakrifizialität im Abendland*. Iván Villalobos Alpízar. (Maguncia: Verlagsgruppe Mainz, 2015, 327 páginas) ..... 161-174

2. Viviana Guerrero Chacón. *Detrás del trono (Un viaje filosófico por el pecado, el delito y la culpa)*. Ana Lucía Fonseca (San José: Arlekin, 2015, 203 páginas) .....175-179
3. José Pablo Alvarado. *Detrás del trono (Un viaje filosófico por el pecado, el delito y la culpa)*. Ana Lucía Fonseca (San José: Arlekin, 2015, 203 páginas) ..... 181-184
4. William Pérez. *Imagen-palabra. Lugar, sujeción y mirada en las artes visuales centroamericanas*. Pablo Hernández Hernández. (Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert y Arlekin, 2012, 336 páginas) ..... 185-189
5. Laura Álvarez Garro. *Imagen-palabra. Lugar, sujeción y mirada en las artes visuales centroamericanas*. Pablo Hernández Hernández. (Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert y Arlekin, 2012, 336 páginas) ..... 191-194

# Tugurial 3

## Armando Rodríguez Ballesteros

(Acrílico, óleo y laca piroxilina sobre lienzo,  
185 x 150 cms., 2018)

Por George García Quesada

Aunque la obra pictórica de Armando Rodríguez Ballesteros, poeta y artista colombiano-costarricense, ha transcurrido principalmente por la senda de una plástica no figurativa, *Tugurial 3* desarrolla una particular combinación de técnicas tradicionalmente propias del *action painting* con una temática representativa de paisaje natural y urbano. De modo similar al último Pollock (aunque con una definición mucho más acotada de las formas sobre el lienzo), las dimensiones amplias y la notable textura de la pintura forman parte de los recursos expresivos de la obra.

Gracias a esta combinación de características técnicas y referencia temática, la obra logra resaltar la condición caótica del desarrollo de nuestras ciudades en América Latina. Y si bien el abigarramiento de los lejanos e indistintos edificios en el cuadro recuerda más bien a los *cerritos* de Sur América (en el caso de la natal Colombia del autor, nutridos por los desplazados de la violencia en el campo), el título y el concepto de *tugurial* nos hablan de un problema también plenamente costarricense.

A través de las transformaciones del paisaje nos hacemos testigos de las interacciones de naturaleza y sociedad, y posiblemente sean las barriadas marginales (villas, chabolas, precarios, *favelas*, según el país) las que más tangiblemente exponen en el espacio las consecuencias deshumanizantes de nuestros modos de organización económica y política. En la obra, la precarización de la población va de la mano con la precarización de los recursos naturales: de naturaleza quedan ya solamente en el cuadro los contornos de los montes y el nublado cielo. Nos muestra así

una naturaleza empobrecida y subsumida casi totalmente por espacios sociales marcados por la escasez.

Como la obra de Rodríguez Ballesteros, este número de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* aborda, desde diferentes ángulos, temáticas de naturaleza y de política. Iniciando con la pregunta por la relación del ser humano con sus prójimos biológicos y hasta la discusión en torno al *buen vivir*, los artículos de la primera sección abordan diversos aspectos antropológicos y éticos, en su mayoría atravesados por problemas de poder y convivencia. Política y naturaleza son también temas centrales en la filosofía de Spinoza, y de su particular perspectiva sobre ellos ha derivado tanto su persecución y censura de otrora, como su vigencia para la filosofía contemporánea. El dossier en este número explora esa productiva veta abierta por el filósofo amstelodamense.

Finalmente, la discusión en torno a las relaciones entre naturaleza y política nos remite a lo territorial en esta época de globalización del capital, al arraigo constitutivo de las subjetividades y del pensar filosófico especialmente. Tematizar y problematizar la territorialidad de la filosofía, sin desmerecer los alcances universales del pensar, es también parte del espíritu (auto) crítico que debe animar nuestras reflexiones. En este sentido, entre finales de setiembre y principios de octubre de 2019 las Jornadas del Instituto de Investigaciones Filosóficas tuvieron como tema principal el libro de filosofía en Costa Rica. En la sección de Recensiones presentamos varias de las ponencias que animaron la discusión sobre



varias obras, en su mayoría recientes, de filosofía producida en Costa Rica.

Sirva este número de nuestra Revista, pues, para sugerir una variedad de abordajes a problemas como los anteriores, y a muchos otros que seguramente habrán escapado a la lectura que ha motivado estos breves párrafos.

### **Referencias**

Davis, M. (2006) *Planet of Slums*. Nueva York y Londres, Verso.

Gutiérrez Jalet, D. (2018) *Volante de la exposición "Transgresiones", de Armando Rodríguez Ballesteros*. Casa de Cultura del Banco Popular y de Desarrollo Comunal.

Sandler, I. (1996) *El triunfo de la pintura norteamericana. Historia del expresionismo abstracto*. Madrid: Alianza.

Wacquant, L. (2007) *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Buenos Aires, Siglo XXI.

I.  
ARTÍCULOS

---



Laura García-Vega Redondo  
Luis García Vega

## El evolucionismo y la dialéctica en el origen del ser humano

---

**Resumen:** Según el evolucionismo la diferencia entre la especie humana y la especie animal es tan solo gradual y cuantitativa, dependiendo de la cantidad de reflejos capaces de aprender cada especie. Para el materialismo dialéctico la diferencia es cualitativa; cada una de estas dos especies tiene un cerebro diferente con funciones diferentes.

**Palabras clave:** Reduccionismo. Emergentismo. Lenguaje. Actividad. Consciencia.

**Abstract:** According to evolutionism, the difference between the human species and the animal species is only gradual and quantitative, depending on the amount of reflexes capable of learning each species. For dialectical materialism the difference is qualitative; each of these two species has a different brain with different functions.

**Keywords:** Reductionism. Emergentism. Language. Activity. Consciousness.

Dejando aparte el complicado tema de la genética, pretendemos en este trabajo realizar un repaso histórico de esta cuestión.

Para la filosofía escolástica, el ser humano comparte con los animales las facultades vegetativas y sensitivas, pero es un ser especial en la naturaleza por poseer en exclusiva dos facultades inorgánicas: el entendimiento y la voluntad, con las que puede penetrar en las esencias de las

cosas y ser libre, lo que constituye al ser humano como persona (Santo Tomás, *Summa Teológica*, I, 18,1; 1, 78-82 y *Cuestiones disputadas*, arts. 12 y 15).

En la época moderna, Descartes diferencia el ser humano del animal; el animal es tan solo “res extensa”, cuerpo, una “máquina refleja” (1984, 61-62). El ser humano, además de ser “res extensa” es “res cogitans”, “una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y también imagina y siente” (1984, 83 y 125). Las capacidades de pensar, querer y sentir representan lo específicamente humano, es decir: el intelecto, la voluntad y la consciencia. Las respuestas animales carecen de la dimensión intelectual, no son regidas por la libre voluntad y además con ellas el animal carece de consciencia, «no siente que siente».

A mediados del siglo XVIII, el médico francés Julian Offrey de la Mettrie, en su obra *L’homme machine* (1747) rebaja la condición humana negando el alma y colocando al ser humano al mismo nivel que el del animal. El primero tan solo se diferencia del animal en que tiene algunas “ruedas y resortes” más que los animales más perfectos y también por el “lugar que ocupan estos resortes y por los grados de fuerza de los mismos” y además porque al cerebro humano llega más cantidad de sangre, por estar más próximo al corazón. Pero ambos, humanos y animales están “amasados con el mismo barro”; en los dos “la naturaleza no ha empleado más que una sola y la misma pasta de



la que únicamente han variado las levaduras” (1987, 73).

En 1863 el fisiólogo ruso I. M. Séchenov en un trabajo titulado *Los reflejos cerebrales* defendió una concepción reduccionista y fisiológica de la naturaleza humana. Séchenov pretende negar el carácter voluntario de los actos humanos, cuya posesión se había convertido en el principal argumento de la psicología tradicional vitalista para demostrar la existencia del alma. Los “mal denominados actos voluntarios” son, en opinión de Séchenov, “actividad parecida a la de una máquina” que posee dos “mecanismos fisiológicos” cerebrales, uno que refuerza o intensifica la intensidad de un movimiento respecto a la intensidad del estímulo que lo provoca y otro que suprime o inhibe la respuesta (1978, 85).

Según Séchenov, hasta lo más noble en el ser humano no es otra cosa que un movimiento reflejo regulado por estos dos mecanismos cerebrales:

La infinita variedad de manifestaciones externas de la actividad cerebral se reduce, en definitiva, a un fenómeno simple: el movimiento muscular. Sea la sonrisa de un niño ante un juguete, la de Garibaldi perseguido por amar en exceso a su patria, el estremecimiento de una muchacha ante el primer ensueño de amor o el gesto de Newton al descubrir las leyes del universo y transcribirlas sobre un papel, el último hecho en todos los casos es el movimiento. (Séchenov, 1978, 36)

Esta visión tan materialista del ser humano hizo que el 9 de julio de 1866 el Comité de Censores de San Petersburgo condenara a Séchenov en los siguientes términos:

Esta teoría materialista reduce al hombre más educado a la fatalidad y repudia la noción de bien y de mal, de obligaciones, de responsabilidad. Priva a nuestros actos de todo mérito y de toda culpa y, al abolir las bases morales de la sociedad en la vida de aquí abajo, destruye el dogma religioso de la vida futura; no está de acuerdo ni con los puntos de vista cristianos ni con los del derecho penal y conduce al relajamiento de las costumbres. (Séchenov, 1978, 8)

Las observaciones de Charles Darwin en la década de 1830 van a consolidar la semejanza de las especies animales, llegando a incluir al ser humano como una más de las especies animales. La evolución darwiniana de las especies establece su continuidad y la diferenciación entre ellas es tan solo de carácter gradual o cuantitativo. En su libro, *El origen de las especies* (1859), defiende esta idea de continuidad y en *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* (1872) aplica este principio al tema de las emociones. La teoría darwiniana de la evolución de las especies supera la radical separación entre los humanos y los animales planteada por Descartes, colocando la primera piedra de la moderna psicología comparada.

En la década de 1880 en Inglaterra, G. S. Romanes, defensor del evolucionismo, en sus obras *Animal Intelligence* (1882) y *Mental Evolution in Animals* (1884), basándose en anécdotas de comportamientos de animales domésticos y poco fiables científicamente, llega a la conclusión de que el animal posee inteligencia y otras cualidades humanas, tales como los sentimientos de culpa y de responsabilidad.

Pero, esta ilusión antropomórfica del animal, va a ser muy pronto contestada, a la luz de la “verdadera ciencia”, por el naturalista inglés Conwy Lloyd Morgan, que en su *Introducción a la psicología comparada* (1984) establece un “canon” o criterio científico: “en ningún caso se puede interpretar una acción como resultado del ejercicio de una facultad psíquica superior si puede ser interpretada como resultado del ejercicio de una facultad que está por debajo en la escala psicológica” (1906, 53).

Pocos años después (1898) el psicólogo norteamericano E. L. Thorndike en su tesis doctoral sigue escrupulosamente la “canon” de Morgan. Según Thorndike el animal no necesita ni del instinto, ni de la imitación, ni, por supuesto, de la inteligencia para resolver el problema de salir de una jaula donde se halla encerrado. Es el principio elemental de la causalidad y de la asociación respuesta/éxito el que por sí solo explica este aprendizaje instrumental de tirar del dispositivo que abre la puerta y poder comer el alimento que está fuera. A partir de 1904 Thorndike va a explicar el aprendizaje del niño

en el aula por este mismo principio y otros derivados del mismo.

Iván Petrovich Pávlov defendió la idea de que el ser humano funciona como un animal, como una “máquina”, manipulable desde fuera: “el hombre es un sistema, una máquina y está sometido –como cualquier otro sistema en la naturaleza– a leyes naturales inevitables y comunes” (1973, 328). Hasta aquí Pávlov defiende la igualdad de las especies humana y animal pero, en el mismo texto y a continuación reconoce que el ser humano posee “un sistema autorregulador en su más elevada expresión”, una “extrema plasticidad”, “innumerables posibilidades”, “ideales, aspiraciones y propósitos”, siendo el cerebro humano un sistema “único por su elevadísima capacidad de autorregulación” y declara que “el hombre es la suma culminación de la naturaleza, la encarnación más elevada de los infinitos recursos de la materia”, capaz de “conocerse a sí mismo”, con “libre arbitrio” y, por lo tanto, debe responder de sus “obligaciones cívicas” (1973, 328). Esta paradójica concepción del ser humano como una “máquina”, que está sometida a unas leyes comunes a las de los animales y que, sin embargo, sobrepasa los límites de la animalidad, tal vez pueda comprenderse porque la aplicación práctica de su doctrina humana debe ajustarse a la nueva concepción y terminología de la filosofía soviética. Hay que tener en cuenta que Pávlov escribió este trabajo en 1932, un momento de pleno auge impositivo de la ideología marxista-leninista.

A la luz de este reduccionismo fisiológico, Pávlov interpreta la teoría de Descartes y a la vez critica también la de Sherrington. De Sherrington, comenta en una de las “Sesiones de los Miércoles Pavlovianos” (miércoles, 18 de septiembre de 1934) que “está enfermo y que aunque solo tenga setenta años, padece signos evidentes de senilidad y de envejecimiento” por defender que la actividad nerviosa superior está circunscrita a la influencia del espíritu (Pávlov, 1973, 408 y sigs.). Respecto a la postura dualista de Descartes que establecía “un límite brutal entre el animal y el hombre”, Pávlov piensa con Richet que Descartes tuvo que reconocer el alma para no ser condenado: “son los curas los que le

obligan a hablar y a pensar así. Evidentemente, él compartía nuestro punto de vista” (1973, 410).

En la década de 1910, Wolfgang Köhler, psicólogo alemán y cofundador de la Gestalt, mantiene un criterio diferente al dignificar la conducta de los chimpancés confiriéndoles un cierto nivel de inteligencia. Los experimentos realizados por Köhler en Tenerife (1913-1920) basados en el aprendizaje por comprensión (acto intuitivo/inteligente) de la realidad parecen reconocer al chimpancé “el mismo tipo y forma” de inteligencia que la humana, hasta el punto de que Köhler llegó a aplicar a los niños las experiencias obtenidas con los monos (Köhler, 1989, 151 y 163). Como conclusión a sus experimentos Köhler (1989, 285-289) dice que “los chimpancés exhiben una conducta inteligente del mismo tipo que la que conocemos en el hombre”, pero es la ausencia del lenguaje y la carencia de “representaciones” lo que hace no se den en estos animales ni siquiera los más elementales rudimentos del desarrollo cultural.

En el año 1933, Francia regaló a Pávlov para la Estación Biológica de Koltushi dos chimpancés de seis años, “Rafael” y “Rosa”. Allí trató, entre otros, E. G. Vatsuro (1959), de verificar las conclusiones de Köhler. Vatsuro entrega a Rafael dos bastones, uno agujereado en los extremos y todo a lo largo del mismo; lo mismo que Sultán, Rafael “observó” el palo, lo manipuló pero metió el otro palo en un agujero erróneo no pudiendo construir un instrumento más largo capaz de alcanzar la comida. Según Vatsuro la conducta de Sultán es mucho más primitiva de lo que suponía Köhler. En realidad, Sultán no había metido un palo en el otro para alcanzar el alimento, pretendiendo construir así un “instrumento” más largo (1959, cap. 12).

Entre tanto, en Estados Unidos, tanto J. B. Watson como B. F. Skinner defienden una psicología científica estricta con exclusión de cualquier variable o concepto no observable, colocando así al ser humano en el mismo nivel que el de los animales, siguiendo el criterio evolucionista darwiniano de la continuidad de las especies. Skinner encabeza el capítulo IV de su obra *Ciencia y conducta humana* con la frase “el hombre: una máquina”, cuya “conducta queda afectada y cristalizada precisamente por

sus propias consecuencias” (1973, 28). Declara Skinner que es un error “atribuir a la conducta humana intenciones, propósitos, objetivos y metas” (1973, 16). Skinner desguaza el interior del hombre tal y como había sido concebido tradicionalmente. Para Skinner pues la concepción tradicional del ser humano que le separa del mundo animal, convirtiéndole en un ser diferente es “una ilusión”, propia de quien ignora que todo lo que hace “es un subproducto de su conducta en relación con sus consecuencias” (1973, 250-253).

Sin duda, la psicología comparada supuso un enorme avance, pero no todos están de acuerdo en hacer una psicología sobre esta idea de equiparar el animal al ser humano. La psicología soviética plantea los hechos de otra manera: el mundo exclusivamente animal termina en el mono más desarrollado y de él se separó un grupo de animales superiores que han producido la ruptura de la continuidad de las especies, surgiendo así el ser humano como un extraño “milagro de la naturaleza”. El materialismo dialéctico corrige la psicología evolutiva (García Vega, 2007, 163-189). El desarrollo evolutivo presupone cambios de naturaleza cuantitativa, dando lugar a seres con tan solo diferencias graduales y así, para esta teoría, el primate y el ser humano tan solo se diferenciarían por la cantidad de condicionamientos capaces de alcanzar cada uno.

La diferencia radical entre el ser humano y el animal aparece claramente en el pensamiento de Carlos Marx al asignar al primero la capacidad de diseñar su conducta antes de ejecutarla; capacidad denominada por Vygotsky de la “doble experiencia” (1990-1996, T. I, 46). Esto, que a simple vista parece tan sencillo, es precisamente lo que define la capacidad intelectual y voluntaria humana, colocándole como “ser revolucionario” en la situación de tener que responder de sus actos:

Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor y la construcción de los paneles de las abejas podrían avergonzarse, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en

su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que, antes de comenzar, el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia real. (Marx, 1980, T. I, 140)

Federico Engels en su obra *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (1873) señala los pasos del proceso capaces de producir, mediante un salto dialéctico, la ruptura de la cadena de la continuidad de las especies, situándola entre el último eslabón de los animales y el ser humano. Esto sucede cuando las condiciones de vida obligan a un grupo de monos a mantenerse en postura erecta, entonces comienza este proceso de cambio, en el que las patas delanteras se convierten en MANOS y con las manos se empiezan a construir instrumentos para hacer algo con otros y, como consecuencia final, surge el desarrollo del «habla», el más sofisticado instrumento que posee la naturaleza humana (1974, 59-76 y 1984, 15).

Este posible cambio de la materia se explica porque la propiedad intrínseca e inseparable de toda materia es el movimiento (Engels, 1964, 23, y Lenin, 1983b, 296-302). El tipo de movimiento depende de la estructura de la materia que se mueve (“principio de la especificidad”) pero, a su vez, el movimiento puede provocar un cambio en la estructura (“principio de la reciprocidad”): “no solo la estructura determina la función, sino que la función también determina la estructura” (Engels, 1974, 62 y Rubinstein, 1967, 115).

El cerebro del animal es una materia dotada de una estructura con un alto grado de organización. Su actividad fue estudiada experimentalmente por Pávlov y su movimiento se define como “capacidad señalizadora” o de “creación de estímulos señales”. Gracias a esta capacidad, el cerebro puede producir, por “agrupación por asociación”, sistemas neuronales simples, relativamente rígidos y de ámbito bastante limitado. Pero, el animal no posee la “capacidad de significación”. El estímulo es señal, pero no signo. La “significación” reestructura de raíz toda la operación psicológica elevando la función dada a un grado superior (Vygotsky, 1990-1996, T. I, 70).

El cerebro humano, cuya actividad estudia la neuropsicología, concebida como la “ciencia

de la organización cerebral de los procesos mentales del hombre” (Luria, 1982, 42), es diferente del cerebro animal: “las unidades estructurales de la actividad cerebral específicas del hombre difícilmente pueden darse en el reino animal, el cerebro humano dispone, en comparación con los animales, de un principio localizador gracias al cual ha llegado a la conciencia humana” (Vygotsky, 1990-1996, T. I, 139). El cerebro humano se caracteriza por una serie de dispositivos superiores, tales como: la compleja “localización sistémica de sus funciones” (Anojin, 1940), la “localización dinámica de los sistemas funcionales” (Bernstein, 1935), la capacidad de crear “nuevos órganos funcionales” basándose en la “hipótesis del carácter intercambiable de los movimientos necesarios para una meta” (Luria, 1977, 25), que, según Luria, constituye una de las características que distingue la organización funcional del cerebro humano de la del animal (1982, 31-32). Todo esto hace que el cerebro humano pueda desarrollar “vías alternativas” en el caso de la “restauración de las funciones cerebrales dañadas” (Luria, 1978, 31). La actividad restauradora se logra mediante los programas de “actividad extracortical”, elemento clave de la neuropsicología y a los que Vygotsky dedica una especial atención. A todo esto, hay que añadir el hecho de que, según la “hipótesis del desarrollo por etapas del sistema funcional” (Galperin, 1979), cualquier actividad en fase de desarrollo pase a “depender de un sistema diferente de zonas de trabajo”, lo que supone una nueva actividad regulada por principios diferentes: “las funciones psicológicas superiores no conservan un tipo único de estructura rígido sino que pasan a realizar la misma tarea de modo diferente, por la incorporación de distintos sistemas cerebrales de conexiones que se sustituyen” (Luria, 1977, 39).

La conciencia, que es la característica fundamentalmente humana, no es otra cosa, según Vygotsky, que el movimiento del cerebro humano y objeto de estudio de la psicología (1990-1996, T. I, 39-60). Por supuesto, el concepto vygotkiano de conciencia no es el mismo que el que tenían Descartes o William James, la conciencia es “actividad”, es “acto instrumental”, o como también

diría Vygotsky “actividad mediadora o de creación y empleo de signos”.

La diferencia dialéctica entre el animal superior y el ser humano viene acompañada de muchos trabajos de los científicos soviéticos, fundamentando su postura a nivel cerebral en el desarrollo alcanzado por los lóbulos frontales. En opinión de Vygotsky, el problema de la localización de las funciones psíquicas superiores está ligado a “ciertos sectores del cerebro específicamente humanos: los lóbulos frontales y aprietales” (1990-1996, T. I, 134). En este sentido Luria señala que la región frontal de la corteza cerebral humana es tan importante que llega a ocupar hasta una cuarta parte de la masa cortical y que constituye, junto con la región parietal inferior, “la estructura más compleja e históricamente nueva de los grandes hemisferios” (1977, 273 y 1982, 185). Para Luria, los lóbulos frontales del cerebro humano se convierten, debido a su especial desarrollo, en el “órgano superior de la vida psíquica”, “el órgano del pensamiento activo” y “el órgano de la conciencia crítica”. Sólo en el ser humano los lóbulos frontales han logrado “su total desarrollo” (1977, 261), encargándose de ejecutar los actos señalados por Marx en el emblemático texto antes comentado de las habilidades de la abeja y la araña y del artesano. Los complejos programas de comportamiento, la capacidad de tener una actitud consciente hacia los propios actos, su regulación y verificación, son funciones que tienen como sustrato material los lóbulos frontales (1982, 262 y sigs.). Estas funciones no se pueden expresar en términos de conducta animal, es decir, en “conceptos del arco reflejo establecidos en la fisiología clásica” (1977, 262).

Tras el desarrollo dialéctico, si bien los lóbulos frontales de los primates alcanzan un desarrollo considerable, sin embargo, solamente en el ser humano las áreas convexas de la corteza de la región prefrontal adquieren una estructura bastante diferenciada, distinguiéndose en ellas “una serie de campos nuevos que no existían incluso en las etapas más avanzadas de la evolución de los animales” (Luria, 1977, 274).

La Psicología soviética defiende que el movimiento del animal surge de una necesidad

incondicional, base para el establecimiento del reflejo condicional; pero:

Las acciones y movimientos voluntarios del hombre, a diferencia de esto, pueden surgir también sin una determinada base biológica incondicionada. Una enorme cantidad de nuestras acciones y movimientos voluntarios surgen de la base de los 'propósitos' en cuya formación participan factores sociales y el lenguaje, que formula el objetivo de la acción, lo correlaciona con el motivo y traza el esquema fundamental de la solución de aquel problema que el hombre se plantea. (Luria, 1977, 288)

A.V. Petrovski, tal vez el ideólogo más importante de la psicología soviética en los últimos tiempos, en lo que fue durante muchos años texto básico de Psicología, su libro *Psicología general* (1982), describe al ser humano como un esencialmente diferente al animal, capaz de crear y usar el lenguaje (cap. 8), capaz de pensar (cap. 12), capaz de tener libertad (cap. 15) y de desarrollar sentimientos especialmente humanos, es decir, el "sentimiento de responsabilidad", los "sentimientos de la praxis", los "sentimientos morales" en relación de cada hombre con el "colectivo" y otros sentimientos como el del deber, el de la amistad, el del amor a la patria y los sentimientos estéticos e intelectuales (cap. 14).

Así pues, y a modo de conclusión, podemos afirmar que el pensamiento de la psicología soviética dignifica y separa la especie humana frente al resto de las especies animales confiriéndole un estatus especial en la cima del desarrollo de la materia. El comportamiento humano, como dice Vygotsky, además de ser "experiencia duplicada", es "experiencia histórica", "experiencia social", en tanto que el comportamiento animal es "experiencia heredada físicamente", a la que se añade, mediante el condicionamiento reflejo, la experiencia resultante del "mecanismo de la multiplicación de esta experiencia heredada por la experiencia personal" (1990-1996, T. I, 45).

El tema de la conciencia, tomada en el sentido de poseer la capacidad de tener la "sensación de lo que ocurre", situando este concepto en la línea vital del devenir pasado, presente y futuro,

es clave para determinar el significado de la conducta. William James le confirió una importancia capital en el capítulo X de sus *Principios de Psicología* (1890), caracterizándola muy sutilmente como "conciencia del yo". Con esto quiere decir que el yo, la persona, en última instancia, se constituye sobre la conciencia.

Para abordar este tema de la conciencia, voy a referirme a dos importantes equipos de investigación actual, uno formado por Gerald Edelman, director del Instituto de Neurociencias de San Diego (California) y Premio Nobel de Medicina en el año 1972, y su colaborador Giulio Tononi, catedrático de psiquiatría de la Universidad de Wisconsin y el otro grupo liderado por Antonio R. Damasio, director del Departamento de Neurología de la Facultad de Medicina de la Universidad de Iowa.

Edelman y Tononi hablan de dos tipos de conciencia "la conciencia primaria" y "la conciencia de orden superior". Los animales poseen la conciencia primaria, siendo capaces de construir una escena mental pero, por carecer de lenguaje, no tienen capacidad simbólica o semántica. En todo caso, el animal con esta conciencia primaria "será capaz de experimentar una escena, pero carecerá de una identidad, de un yo nombrable, y diferenciable desde su interior" (2002, 127).

La "conciencia de orden superior", propia del ser humano, presupone la conciencia primaria, pero viene acompañada de la propia identidad y de la construcción de escenas pasadas y futuras y se asienta sobre la capacidad semántica logrando una armonía integradora entre las imágenes del pasado, presente y futuro (Edelman y Tononi, 2002, 127, 129, 212-213). La "conciencia de orden superior" surge de los cambios neuronales que conducen al lenguaje con el comienzo del habla y a partir de las relaciones sociales y afectivas, haciéndose posible la construcción de un yo. Este yo "va más allá de la individualidad de base biológica que posee un animal con conciencia primaria... la emergencia del yo conduce a un refinamiento de la experiencia fenomenológica capaz de enlazar los sentimientos con el pensamiento, la cultura y las creencias" (2002, 135).

Para explicar el sustrato cerebral de la conciencia, Edelman y Tononi sugieren la "teoría

del núcleo dinámico". Éste es un concepto muy similar al propuesto por la teoría sistémica de la actividad del cerebro de la psicología soviética. La actividad cerebral superior es una organización altamente integrada pero al mismo tiempo diferenciada (2002, 81-100). Según la "hipótesis del núcleo dinámico", la consciencia está relacionada con una agrupación funcional de "poblaciones de neuronas" dispersas en amplias zonas del sistema tálamo-cortical; en cada instante dicha agrupación está "altamente integrada", lo que hace que la experiencia consciente en dicho instante sea única y no ambigua, tal y como anecdóticamente se demuestra en la percepción de la cara de la vieja/joven, en los cubos de Necker o en la copa de Rubin. En estos casos, en cada instante perceptivo los elementos de una experiencia no se mezclan con los de la otra. Además, tal composición perceptiva es siempre "cambiante", porque, además de ser "una composición de neuronas" que permanece fuertemente integrada en cada instante, de un instante a otro esta agrupación es una "composición siempre cambiante". Este hecho explica el carácter de fluidez que, según James, posee la consciencia. A estas dos cualidades de integración y cambio, los autores añaden la capacidad de alta selectividad, basada en la "alta diferenciación" que posee "el núcleo dinámico", lo que permite seleccionar un estado de consciencia entre otros muchos posibles. Otra nueva cualidad de la consciencia según James es la referencia a un yo de las experiencias psíquicas. Según la "hipótesis de núcleo dinámico" esto se logra cuando se incorporan a una agrupación funcional compleja neuronal con capacidad semántica o de lenguaje, lo que permite la inclusión de la memoria autobiográfica con base en el pasado y proyectada hacia el futuro.

A modo de conclusión, Edelman y Tononi (2002, 10) sostiene la idea de que la consciencia se apoya en un sustrato cerebral cuyas funciones superiores necesitan interactuar con el mundo y con otras personas. Si bien el animal realiza ambas funciones, en modo alguno puede interactuar de forma parecida al ser humano.

Antonio Damasio habla de dos tipos de consciencia, el más simple es la "consciencia central", encargada de proporcionar al organismo la "sensación de ser" en un momento pasajero y

en un lugar determinado. Del pasado tan solo se vislumbra lo ocurrido en un instante antes, pero no existe un antes y un después. Al tipo complejo de consciencia le llama "consciencia ampliada", que es la que sitúa a la persona en un punto del tiempo histórico; conocedora del mundo que le rodea, de un pasado vivido y de un futuro anticipado: "la consciencia ampliada es, desde luego, una función prodigiosa y en su máxima expresión es únicamente humana" (2001, 201); y por abarcar toda la vida del individuo: el pasado, el presente y el futuro previsto constituye su "registro autobiográfico".

Los animales poseen la consciencia central y algunos animales superiores poseen un embrionario "ser autobiográfico", pero hay una diferencia fundamental respecto a la memoria autobiográfica humana, por contar esta con el lenguaje, la herramienta humanizadora: "creo que los monos, como los chimpancés bonobo, tienen un ser autobiográfico y me atrevería a asegurar que lo mismo les pasa a algunos perros que conozco. Poseen un ser autobiográfico pero no una persona total. Usted y yo poseemos las dos cosas, por supuesto, gracias a una dotación más amplia de memoria de capacidad razonadora y de ese don fundamental llamado lenguaje" (Damasio, 2001, 204). En esta misma postura se sitúa Köhler al interpretar algunas conductas de sus monos llegando a la conclusión de que existe una cierta "capacidad de representación" acerca del futuro y que éstos actúan como si pensarán de la siguiente manera: "si no cojo una cantidad suficiente de comida ahora, en lugar de ponerme a consumirla, después me voy a encontrar con que no tengo suficiente alimento y voy a pasar hambre" (1989, 295). También Köhler pretendió constatar que el mono se comporta en función de su prolongación hacia atrás, "hacia el pasado".

De la consciencia central surge un tipo de ser, el "ser central", como entidad transitoria y procesadora de cada momento de las sensaciones presentes. Pero, la idea consolidada de ser tiene que ver con los hechos y modos de ser únicos y no pasajeros que caracterizan a una persona; esto es, la identidad personal, "nuestro ser personas" (Damasio, 2001, 202), que se asienta sobre la memoria autobiográfica, exclusiva del ser humano (Damasio, 2001, 27-29).

Los grados avanzados de conciencia humana requieren una memoria extensa, una memoria de trabajo, capaz de mantener una imagen simultáneamente con otra durante el tiempo necesario para que sea efectiva su comparación y su categorización, pudiendo tener acceso a los grandes depósitos de recuerdos personales; lo que supone entrar en el mundo exclusivo de la persona humana, dotada de una estructura cerebral (los lóbulos prefrontales y el hipocampo) capaz de soportar esta compleja función psicológica superior.

En todo caso, la memoria de trabajo no se ha de confundir con la persona aunque sea una pieza clave de ella.

La conciencia ampliada, según Damasio da lugar a la “consciencia”, concepto que, en opinión de Damasio «permite a los organismos humanos llegar a la mismísima cúspide de sus capacidades mentales» (2001, 234).

Recientemente el conocido primatólogo holandés Frans De Waal, basándose en una interesante y minuciosa observación del comportamiento moral de diferentes especies de primates llega a la siguiente conclusión:

No conozco ningún ejemplo de razonamiento moral en animales. Los humanos seguimos una brújula interna: juzgamos nuestros actos y los ajenos evaluando las intenciones y creencias que subyacen en nuestras acciones... El deseo de contar con un marco moral consistente en el ámbito interno es singularmente humano. Somos los únicos a los que preocupa por qué pensamos lo que pensamos... Todo ello es mucho más abstracto que el nivel de comportamiento concreto en el que el resto de los animales parecen operar. (De Waal, 2007, 215-216)

Pero, a pesar de este reconocimiento de que concretamente el más alto nivel de moralidad es singularmente humano, De Waal afirma que esto no quiere decir que el razonamiento moral esté completamente desvinculado de las tendencias sociales de los primates ya que la razón de la diferencia está en el proceso de «la interiorización de nuestras interacciones con los demás». Razón está por la que niega los momentos dialécticos del desarrollo afirmando que éste es exclusivamente evolutivo y así lo dice expresamente:

Por supuesto, yo nunca hablaría de «discontinuidades». La evolución no ocurre a saltos: los nuevos rasgos que van apareciendo son modificaciones de los antiguos, de modo que las especies unidas por un parentesco cercano difieren entre sí únicamente de forma gradual. Aun cuando la moralidad humana represente un significativo paso adelante, apenas supone una ruptura con el pasado. (De Waal, 2007, 201)

## Conclusión

En resumidas cuentas, ante este problema de la relación de las dos especies: simios y hombres ha habido dos posturas: la tradicional y la del materialismo dialéctico, que consideran al ser humano diferente y con todos sus derechos legales, y las que podrían derivarse, bien sea del evolucionismo o del naturalismo romántico, que, en el primer caso, sitúa al ser humano en la escala continua del mundo animal y, en el segundo, dignifica sentimentalmente al animal.

## Referencias

- Anojin, P. K. (1940). Los problemas de localización desde el punto de vista de las concepciones sistémicas acerca de las funciones nerviosas. *Revista de neurología y psiquiatría*. T. IX, nº 6 (en ruso).
- . (1935). *Problemas del centro y la periferia en la fisiología de la actividad nerviosa*. Gorki: Gosizdat (en ruso).
- de Aquino, T. (1964) *Summa Teológica*, I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (2016) *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (2 tomos). Pamplona: Eunsa.
- Bernstein, N. A. (1935). La relación entre coordinación y localización. *Archiv. Biol. Nauk*, vol. 38.
- Damasio, A. R. (1996). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Grijalbo (original, 1994).
- . (2001). *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*. Madrid: Debate (original, 1999).
- . (2002). Creación cerebral de la mente. *Investigación y Ciencia* 28, 30-35.

- \_\_\_\_\_. (2005). *En busca de Spinoza*. Barcelona: Grijalbo (original, 2005).
- Darwin, Ch. (1980). *El origen de las especies*. Barcelona: Bruguera (original, 1859).
- \_\_\_\_\_. (1984). *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Madrid: Alianza (original, 1872).
- De Waal, Frans. (2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós.
- Descartes, R. (1981). *Las pasiones del alma*. Madrid: Aguilar (original, 1649).
- \_\_\_\_\_. (1984). *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe (original del Discurso, 1637 y de las Meditaciones, 1641).
- Edelman, G. M. y G. Tononi (2002). *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*. Barcelona: Crítica (original, 2000).
- Engels, F. (1964). *Anti-Dühring*. México: Grijalbo (original, 1877).
- \_\_\_\_\_. (1969). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Ricardo Aguilera (original, 1886).
- \_\_\_\_\_. (1974). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Madrid: Ayuso (original, 1873).
- \_\_\_\_\_. (1984). *Dialéctica de la naturaleza*. La Habana: Ciencias Sociales (original, 1885-1886).
- Fuster J. M. (1989). *The Prefrontal Cortex: Anatomy, Physiology and Neuropsychology of the Frontal Lobe*. N. York: Raven Press.
- Galperin, P. Y. (1979). *Introducción a la psicología. Un enfoque dialéctico*. Madrid: Pablo del Rio Editor (original, 1976).
- García Vega, L. (2007). *Breve historia de la psicología. Nueva edición revisada y ampliada*. Siglo XXI de España Editores S: A.
- James, W. (1963). *Compendio de psicología*. Buenos Aires: Emecé Editores (original, 1892).
- \_\_\_\_\_. (1989). *Principios de Psicología*. México: Fondo de Cultura Económica (original, 1892).
- Köhler, W. (1989). *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés*. Madrid: Debate (original, 1921).
- La Mettrie, J.O. de. (1987). *El hombre máquina*. Madrid: Alhambra (original, 1748).
- LeDoux, J. E. (1992). Emotion and the Amigdala. J. P. Aggleton, ed. *The Amigdala: Neurobiological Aspects of Emotion, Memory, and Mental Dysfunction*. N. York: Wiley-Liss, 339-351.
- \_\_\_\_\_. (1999). *El cerebro emocional*. Barcelona: Planeta (original, 1996).
- Lenin, V. I. (1974). *Cuadernos filosóficos*. Madrid: Ayuso (original, 1914).
- \_\_\_\_\_. (1983a). *En torno a la dialéctica*. Moscú: Progreso (original, 1915).
- \_\_\_\_\_. (1983b). *Materialismo y empiriocriticismo*. En *Obras completas*. T. 18. Moscú: Editorial Progreso (original, 1909).
- Luria, A. R. (1963). *Restoration of Brain Functions After War Trauma*. Oxford: Pergamon Press.
- \_\_\_\_\_. (1977). *Las funciones corticales superiores del hombre*. La Habana: Editorial Orbe.
- \_\_\_\_\_. (1978). El cerebro y el psiquismo. En *El hombre nuevo*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- \_\_\_\_\_. (1980). *Los procesos cognitivos. Análisis socio-histórico*. Barcelona: Fontanella.
- \_\_\_\_\_. (1982). *El cerebro en acción*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- Marx, K. (1980). *El capital*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Morgan, C. L. (1906). *An Introduction to Comparative Psychology*. New York: Scribner's (original, 1894).
- Pávlov, I.P. (1973). *Actividad nerviosa superior*. Barcelona: Fontanella.
- \_\_\_\_\_. (1973). Una respuesta de un fisiólogo a los psicólogos. *Actividad nerviosa superior*. Barcelona: Fontanella (original, 1932).
- Petrovski, A. V. (1982). *Psicología general*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- Romanes, G. J. (1886). *La inteligencia animal*. Madrid: Imprenta de Fortanet.
- Rubinstein, S. L. (1967). *Principios de psicología general*. México: Edit. Grijalbo.
- \_\_\_\_\_. (1974). *El desarrollo de la psicología. Principios y métodos*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Séchenov, I.M. (1978). *Los reflejos cerebrales*. Barcelona: Editorial Fontanella (original, 1866).
- Sherrington, C.J. (1934). *The Brain and it's Mechanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1940). *Man and his Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, B. F. (1973). *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona: Fontanella (original, 1971).
- \_\_\_\_\_. (1974). *Ciencia y conducta humana*. Barcelona: Editorial Fontanella (original, 1953).
- Thorndike, E. L. (1898). *Animal Intelligence: An Experimental Study of the Associative Processes in Animals* (Suplemento monográfico nº8 de la Psychol. Review). Esta tesis fue enriquecida con nuevos experimentos con pollos, peces y monos, y se volvió a publicar en 1911 en el libro *Animal*

- Intelligence: Experimental Studies*. New York: McMillan.
- . (1903). *Educational Psychology*. New York: Teachers College Columbia University.
- Vatsuro, E. G. (1959). *La doctrina de Pávlov sobre la actividad nerviosa superior*. Barcelona: Vergara Editorial.
- Vygotsky, L. S. (1979a). El desarrollo de los procesos psicológicos superiores. En *El Proceso de formación de la psicología marxista: L. Vygotsky, A. Leontiev, A. Luria*. Moscú: Editorial Progreso.
- . (1979b). El problema de la enseñanza y del desarrollo mental en la edad escolar. En *El Proceso de formación de la psicología marxista: L. Vygotsky, A. Leóntiev, A. Luria*. Moscú: Editorial Progreso.
- . (1990). La psicología y la teoría de la localización de las funciones psíquicas. En *Obras escogidas*. Madrid: Visor, T. I, 133-139.
- . (1990-1996). *Obras escogidas*. Madrid: Visor (cuatro tomos).
- Watson, J.B. (1961). *El conductismo*. Buenos Aires: Paidós (original, 1925). Watson, J. B. y Rayner, R. (1920). Conditioned Emotional Reaction. *Journal of Experimental Psychology*, III, 1920, 1-14.

**Laura García-Vega Redondo** (lauragarciavegaredondo@gmail.com): Profesora de psicología en el Colegio Cardenal Cisneros de la Universidad Complutense de Madrid. Desde el año 1998 profesora universitaria en diferentes Universidades de la asignatura de historia de la psicología para alumnos de psicología y filosofía. Doctora en Psicología por la Universidad

Complutense de Madrid. Master Internacional de Seguridad e Higiene Laboral y en Mediación Familiar. Directora y profesora del curso de posgrado de Terapia de Pareja de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus más recientes libros se encuentran: *Erich Fromm* (Madrid: Ediciones del Orto, 2019) y, con Luis García Vega, *Amor, deseo y pasión Una lectura desde la psicología y la neurociencia* (Barcelona: Bonal letra Alcompás, 2019).

**Luis García Vega** (lgarcia@ucm.es): Catedrático de Psicología en la Universidad Complutense de Madrid. Profesor Emérito vitalicio. Profesor Honorífico del Departamento de Psiquiatría de la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid. Licenciado y doctor en Filosofía y licenciado en psicología. Ha hecho estancias de investigación en la Universidad Lomonosov de Moscú y en la Universidad de la Habana estudiando la psicología marxista leninista. Es autor de 19 libros, de los cuales 3 libros son de terapia de pareja y 16 de temas relacionados con la historia de la psicología. Algunos de ellos han sido libros de texto en universidades españolas y latinoamericanas. El más reciente, además del arriba mencionado con Laura García-Vega Redondo, es con la misma coautora, *B.F. Skinner* (Madrid, Ediciones del Orto, 2014).

Recibido: 4 de abril de 2019  
Aprobado: 31 de enero de 2020

Daniel Nery da Cruz  
Jossel Borges Santos

## Os limites da crítica de Arendt: Marx reduziu o homem ao animal laborans?

---

**Resumo:** *O objeto de pesquisa deste artigo versa sobre a crítica que Arendt realiza em A Condição Humana a Karl Marx afirmando que em sua teoria há a redução do homem à dimensão trabalho, concebendo-o como um animal laborans ou um ente econômico em que a diferença humana em relação aos animais é, basicamente, a sua força de trabalho. Partindo dessa ótica, defenderemos neste estudo que em nenhum momento Max definiu o homem como um animal laborans tal como Arendt apontou. Escaparemos a essa redução, pois acreditamos que na obra de Marx é apresentada a atividade do trabalho como verdadeiramente humana e também produtora da história, isso significa que os homens, conscientes de sua força de trabalho, podem realizar a emancipação e elevar seu destino bem acima apenas das suas necessidades fisiológicas. Posicionaremos ainda na análise arendtiana que afirma não existir em Marx a distinção entre labor e trabalho, para isso pautaremos a reflexão na teoria do valor para melhor esclarecimento sobre a interpretação que a teórica realiza ao defender que a teoria marxiana considera a emancipação social pela abolição do trabalho, ou seja, só haverá liberdade quando o trabalho deixar de existir.*

**Palavras-chave:** *Marx. Arendt. Animal laborans. Trabalho. Emancipação.*

**Abstract:** *This article deals with Arendt's criticism of Karl Marx in The Human Condition, where she affirms that in the latter's theory there*

*is a reduction of human beings to their dimension of labor, hence conceiving them like an animal laborans or an economic entity in which the human difference in relation to animals is basically their work force. From this perspective, we will argue in this study that at no time did Max define man as an animal laborans as Arendt pointed out. We shall escape this reduction, for we believe that in Marx's work the activity of labor is presented as truly human and also a producer of history. This means that humans, aware of their labor power, can achieve emancipation and raise their fate well above their bare physiological needs. We will also argue that there is no distinction in Arendt's analysis between work and labor in Marx, for this we will base the reflection on the theory of value to better clarify the interpretation that the theoretical realizes in defending that the Marxian theory considers the social emancipation by the abolition of the that is, there will only be freedom when work ceases to exist.*

**Keywords:** *Marx. Arendt. Animal laborans. Labor. Emancipation.*

### 1. Introdução

Considerando a máxima de Marx de que “todo trabalho é produtivo e improdutivo”, em *A Condição Humana*, Arendt reforça que a antiga distinção entre realização de tarefas servis, (que não deixam nada para atrás de si, ou seja,



não produz) e o produzir coisas que durem e que possam ser acumuladas, perde seu valor. Arendt constata que do ponto de vista social, há uma identificação da sociedade moderna com o processo vital da humanidade. Segundo Arendt, na sociedade completamente socializada há o foco apenas na sustentação do processo vital pelo qual são orientadas as teorias de Marx. A angústia de Arendt se revela profunda ao afirmar que, com essa postura, a distinção entre *labor* e trabalho seria extinta completamente e todo trabalho se transformaria em *labor*, pois as coisas seriam balizadas não pela perspectiva do humano enquanto humano, mas pela perspectiva da força do trabalho, ou seja, pelas funções do processo vital.

Neste artigo apresentamos a crítica que Arendt em *A Condição Humana* realiza a Karl Marx afirmando que em sua teoria há a redução do homem à dimensão trabalho, concebendo-o como um *animal laborans* ou um ente econômico em que diferença humana em relação aos animais é, basicamente, a sua força de trabalho. Partindo dessa ótica, defenderemos nesta pesquisa que em nenhum momento Max definiu o homem como um *animal laborans* tal como Arendt apontou. Posicionaremos ainda na análise arendtiana que afirma não existir em Marx a distinção entre labor e trabalho, para isso pautaremos a reflexão na teoria do valor para melhor esclarecimento sobre a interpretação que a teórica realiza ao defender que a teoria marxista considera a emancipação social pela abolição do trabalho, ou seja, só haverá liberdade quando o trabalho deixar de existir.

Tendo como motivação inicial a primeira crítica identificada em *A Condição Humana*, que afirma não existir para Marx a distinção entre labor e trabalho, nossa reflexão permeará a partir das considerações da teoria do valor de Marx.

A partir da premissa que a liberdade era uma conquista, dependente da imposição da necessidade aos escravos, desse modo existia uma explícita desvalorização das atividades físicas para produção das necessidades. Arendt interpreta na obra de Marx a emancipação social pela abolição do trabalho, o que nos termos da sua interpretação coloca Marx na encruzilhada: a sociedade que tem como base a exploração caracteriza-se

pela servidão produtiva e, por outro lado, o mundo da liberdade seria um mundo de trabalho improdutivo. Para Arendt, são contradições típicas dos autores que desprezaram as diferenças entre *labor* e trabalho. Seria preciso, nessa ótica, realizar a tarefa apresentando a diferenciação desses termos para emancipar verdadeiramente o homem para a liberdade.

As premissas apontadas pela autora sobre os juízos de Marx sobre a revolução, volta nossa atenção para a ideia de que a todo tempo, Marx anuncia em sua obra, que a revolução era definida por meio de fatores subjetivos. Os trabalhadores industriais, a partir da percepção consciente dos problemas subjacentes a fábrica e a disputa entre as classes sociais são apontados como os legítimos agentes da mudança revolucionária.

A afirmação de Arendt, enxerga nas afirmações de Marx uma contradição, apontando a liberdade como improdutivo, na mesma medida que os homens se libertam do trabalho, parece um contra-senso. A leitura que fazemos leva à uma outra compreensão: a sociedade não pode prescindir da produção das necessidades, mas essa nova organização, mais avançada, pode reduzir o tempo gasto nesta produção, liberando os homens para uma produção mais diversificada, seja de produção material ou imaterial.

Arendt por sua vez, afirma que enquanto o *animal laborans* ocupar o domínio público, enquanto ele continuar de posse dele, não existirá um domínio verdadeiramente público, não haverá uma revolução, mas meramente um âmbito de atividades privadas.

O caminho percorrido pelo pensamento de Marx parece não ser o mesmo que Arendt aponta. O *animal laborans*, sob a ótica arendtiana, não foge do mundo, mas dele é expelido, pois está aprisionado na privatidade do seu próprio corpo.

A conclusão de Arendt é que o mundo produzido pelo *homo faber*, que estabelecia a permanência, estabilidade e durabilidade, foi substituído em benefício da abundância almejada pelo *animal laborans*. Pela nossa ótica escaparemos a essa redução, pois acreditamos que na obra de Marx é apresentada a atividade do trabalho como verdadeiramente humana e também produtora da história, isso significa que os homens,

conscientes de sua força de trabalho, podem realizar a emancipação e elevar seu destino bem acima apenas das suas necessidades fisiológicas.

Nossa investigação percorre a problemática acima descrita entre os dois autores aqui explorados. Estamos cientes que não escaparemos de defrontar com questões cervicais: A emancipação do *labor* é real? A liberdade está submissa à necessidade? Segundo Arendt Marx percebeu esse problema, por isso ele insistiu quando afirmou que o objetivo da revolução não era a emancipação das classes trabalhadoras, mas a libertação do homem em relação ao trabalho. Isso para Arendt parece utópico e constitui o único elemento utópico no pensamento de Marx. Eis uma introdução do nosso objeto de estudo neste artigo.

## 2. Trabalho e valor

Em seu clássico, *A Condição Humana*, Arendt se propõe formular uma crítica severa à Marx, indicando-o como teórico do *animal laborans* e acusando-o de ter seguido o caminho idêntico de outros teóricos da modernidade, como Locke e Smith. Dessa forma, subtende-se que a subjetividade dos homens estaria restrita ao caráter fisiológico, de sobrevivência. Nesta perspectiva, valorizando o trabalho, condizente com toda inspiração humanista da época moderna, mas restrito as perspectivas de teorias que tomam como base a produtividade, como a ênfase principal do homem em sociedade.

Semelhante aos termos da filosofia antiga que justificava a escravidão, somente que nesta predominava uma atitude que desvalorizava o trabalho. A partir da premissa que a liberdade era uma conquista, dependente da imposição da necessidade aos escravos, desse modo existia uma explícita desvalorização das atividades físicas para produção das necessidades. A primeira crítica central que identificamos da autora, de *A Condição Humana*, é que não existe para Marx distinção entre labor e trabalho, portanto, deste ponto vamos interpelar a partir de considerações da teoria do valor de Marx. Mas, antes vejam precisamente os termos da crítica de Arendt:

Numa sociedade completamente “socializada”, cuja a única finalidade fosse a sustentação do processo vital- e este é o ideal, infelizmente um tanto utópico, que orienta as teorias de Marx a distinção entre labor e trabalho desapareceria completamente; todo trabalho tornar-se-ia labor, uma vez que todas as coisas seriam concebidas, não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultado da força viva do labor, como funções do processo vital. (Arendt, 2016, 109-110)

A obra de Marx é marcada pelo método dialético, e ali sem sombra de dúvidas há influência de Hegel, onde dialogou intensamente com as obras do filósofo idealista, principalmente, na sua juventude. Entretanto, a teoria do valor de Marx é considerada plenamente desenvolvida, na década de 60, do século XIX, com a elaboração do livro *O Capital*. Nessa obra é muito possível que as intenções de uma crítica severa aos economistas clássicos tornaram evidentes certas premissas implícitas em seu pensamento, elas, de forma nenhuma foram apagadas, já que o autor de *O Capital* procurava mostrar o caráter reificado das relações capitalistas.

Assim, para responder a Arendt começamos pelo *O Capital*, mas devemos alertar que não existe nenhum critério de prioridade entre as obras e formulações do autor alemão. Partiremos, é claro, do conjunto da obra, procurando compreender as razões ou injustiças, da autora, de *A Condição Humana*.

Em seu método, Marx partindo das determinações mais abstratas, investiga a mercadoria, na forma de uma abstração inicial, e componente concreto da sociedade produtora, como ponto de partida para explicitar as contradições mais flagrantes na sociedade capitalista. O caminho traçado por Marx tinha a ajuda da dialética materialista. O valor tinha como base uma unidade contraditória entre os elementos objetivos da produção (valor-de-troca), e os elementos subjetivos (valor-de-uso). Sendo que, sob a égide do capitalismo, a generalização das trocas faz com que a produção subjetiva, (a produção de qualidades) dos homens seja subsumida pela imposição das trocas, que ficam imanentemente definidas, definindo o nível das necessidades sociais.

No sistema de Marx, o impulso do valor, necessariamente, resulta em momentos de crise, que são conhecidos pelo grande potencial destruidor. A predominância do valor e subordinação do valor-de-uso, parece resultar em um sentimento pouco compreensível de destruição de recursos, em detrimento de necessidades sociais não satisfeitas. Para tanto, Marx procura definir que na base da sociedade do valor é preciso caracterizar as relações capital/trabalho, estas, por sua vez, historicamente definida por importantes conflitos da era moderna. Assim, para o autor a sociedade é fundada historicamente, e por outro lado, a sociedade que se reporta tem como base a exploração do trabalho. Portanto, fundado historicamente, o trabalho é definido a partir da era moderna como a destruição das sociedades pré-capitalistas (marcadas por novas relações de assalariamento, condições imprescindíveis para a lógica de expropriação do valor).

Na antiguidade, Aristóteles esboçou uma teoria do valor. Os limites de seu esboço era a sociedade marcada pela escravidão, assim, dessa forma o valor se resumia a troca de bens úteis. Para Marx, trata-se do desenvolvimento do valor ao ponto em que o dinheiro torna-se um fim em si mesmo. É verdade que na definição de valor de Marx, a ênfase no dispêndio de trabalho humano simples levou a inclinação de que o valor seja mero trabalho fisiológico. A abstração onde Marx trabalha a tese da igualdade dos trabalhos humanos, independente do caráter útil dos seus produtos, como já foi mencionada anteriormente, era muito mais uma abstração necessária para indicar a predominância de uma sociedade que tinha as relações sociais mediadas pela troca. Entretanto, valor é uma unidade de valor de troca e valor de uso, mas precisamente o caráter alienado da sociedade capitalista subordina a produção de utilidades para a produção de valores, na linguagem corrente ao lucro capitalista.

Esse movimento contraditório origina-se do duplo caráter do trabalho. Força produtiva é sempre, naturalmente, força produtiva de trabalho útil concreto, e determina, de fato, apenas o grau de eficácia de uma atividade produtiva adequada a um fim, num espaço de tempo dado. O trabalho útil torna-se,

portanto, uma fonte mais rica ou mais pobre de produtos, em proporção direta ao aumento ou queda de sua força produtiva. Ao contrário, uma mudança na força produtiva não afeta, em si e para si, de modo algum o trabalho representado no valor. Como a força produtiva pertence a forma concreta útil do trabalho, já não pode esta, naturalmente, afetar o trabalho, tão logo faça-se abstração de sua forma concreta útil. O mesmo trabalho, proporciona, portanto, nos mesmos espaços de tempo, sempre a mesma grandeza de valor, qualquer que seja a mudança de força produtiva ...Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria. Todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil produz valores de uso. (Marx, 1987, 53-54)

Temos aí a exposição de Marx, onde os homens na produção em sociedade produzem produtos para troca, dotados de finalidades específicas. Na produção de valor, podemos observar um duplo caráter no trabalho dos homens: trabalho concreto responsável pela produção dos valores de uso; trabalho abstrato, dispêndio de trabalho humano, através deste podemos medir o valor de troca.

Em se tratando, da análise de valor presente no livro *O Capital*, a observação de Arendt sobre a quase ausência de uma distinção do trabalho qualificado parece acertada. Marx para significar o trabalho qualificado toma o conceito de trabalho complexo, tomando este como um múltiplo do primeiro, tendo como denominador comum, que trata-se de dispêndio de trabalho humano abstrato (valor) e forma social da produção capitalista.

O valor enquanto forma social é a maneira, predominantemente, empregada pela análise marxiana para explicitar a forma civilizatória do que o autor chamou de modo de produção capitalista. Se essa formação é historicamente determinada, na forma da ênfase acima, o seu estatuto social tem a característica de transformar as diversas conjunturas do sistema, sem com

isso abandonar os elos da relação predominante, ou seja, a relação capital/trabalho.

Para tanto, na obra de Marx, de uma forma geral, a abordagem da alienação se torna muito importante para a compreensão das formas sociais que prevalecem na sociedade capitalista.

Ao debater as formas de reificação, procurava mostrar como os produtores diretos desaparecem com suas qualidades subjetivas, tornando transparente o caráter social da produção, na forma de troca de coisas. Eles apenas aparecem no intercâmbio dos produtos gerados pelo processo produtivo, enquanto proprietários privados. Desta forma, só enquanto produtores individuais privados os homens se tornam presentes na produção social, sendo a lógica capitalista, *par excellence*, o império das coisas. A lógica do valor, portanto, coisifica os homens. E esse destaque das coisas é uma forma social de dominação. Nestes termos, a discussão da alienação presente ali está diretamente associada ao trabalho. Sendo assim, o trabalho humano igual ou trabalho abstrato é, necessariamente, trabalho alienado, e enquanto tal um dos pressupostos aos planos de expansão capitalista, através do lucro em progressão. Nossa lógica aponta que a obra de Marx, longe de louvar o trabalho na forma de *animal laborans*, reporta-se segundo a dialética marxiana como método de uma forte crítica a exploração do trabalho e a reificação presente nas relações capitalistas. Talvez, inaugurando aquele tipo de crítica onde se imiscuem posição política do autor, com atributos acadêmicos.

A economia política analisou, de fato, embora de maneira incompleta, valor e sua magnitude, e descobriu o conteúdo que ocultam., se perguntou que ocultam esse conteúdo assume aquela forma, por que, portanto, o trabalho é representado pelo valor do produto de trabalho e a duração do tempo de trabalho pela magnitude desse valor. Fórmulas que pertencem, claramente, a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção., são consideradas pela consciência burguesa uma necessidade tão natural quanto o próprio trabalho produtivo. (Marx, 1987, .89-90)

Por outro lado, na leitura de Arendt, encontra-se nitidamente a expressão que Marx buscava fundar a humanidade dos homens no trabalho, identificando, desse modo, como o clímax entre os autores teóricos do *animal laborans*.

A súbita e espetacular ascensão do trabalho, da mais baixa e desprezível na mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o trabalho é a fonte de toda propriedade. Prosseguiu quando Smith afirmou que o trabalho era fonte de toda riqueza e atingiu o clímax no “sistema de trabalho” de Marx, no qual o trabalho passou a ser a fonte de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem. (Arendt, 2016, .124)

Na citação acima podemos observar como Arendt, sem sombra de dúvidas, enumera, Locke, Smith e Marx, respectivamente, como autores modernos que valorizam o trabalho, mas na classificação proposta, Marx se destacava como único que, de fato, indicava o homem como agente de uma via civilizatória e de humanização.

Arendt, ao criticar Karl Marx, esclarece a distinção entre *labor* e trabalho. Segundo seu ponto de vista, essa distinção passou despercebida na história pelos pensadores (inclusive Marx) que dialogaram sobre o tema. Aparecem observações esporádicas, entretanto elas “não chegaram a ser desenvolvidas nas teorias de seus autores, quase nada existe para corroborá-la na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho” (Arendt, 2007, 90).

Mesmo com a pouca constatação de provas históricas, as línguas europeias, tanto as antigas quanto as modernas, recorrem a duas palavras de etimologias distintas para designar uma mesma atividade. Nessa esteira, Arendt direciona-se na distinção que Locke faz entre “as mãos que trabalham e o corpo que labora” (Arendt, 2007, 90). Essa direção leva à distinção grega entre o artífice e os que atendem às necessidades do corpo. O certo é que mesmo na antiguidade não era clara a distinção entre trabalho e *labor*, não havia uma preocupação e por isso não foi examinada. Mas por que essa distinção permaneceu ignorada?

Esse desprezo é resultado da luta do homem contra a atividade que garante a necessidade da vida, o *labor*. Não há interesse nem paciência ao esforço de um lado e por outro, cada vez mais aumenta o tempo e o interesse do cidadão pela polis e a sua atividade política.<sup>1</sup>

Os artesãos eram chamados de *banansoi*, ou seja, homens que só tinham como preocupação a sua ocupação e não a coisa pública. Arendt ressalta que somente a partir do século V. a. C é que na polis há a classificação das ocupações de acordo com a quantidade de esforço. Aristóteles, por sua vez, considerava mesquinhos os que se ocupavam dos ofícios que desgastavam o corpo, porém mesmo recusando-lhes cidadania, incluiu pastores e pintores na esfera pública, excluindo os camponeses e escultores.

Arendt chama atenção para a opinião de que ambos, o *labor* e o trabalho, eram vistos com desdém pela antiguidade pelo fato de apenas os escravos exercerem essas atividades. Isso é um preconceito dos historiadores modernos. Os antigos pensavam que era necessário ter escravos porque a própria vida exige isso da natureza.

Laborar significava ser escravizado pela necessidade, escravidão está inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem sujeitos às necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade. A degradação do escravo era um rude golpe do destino, um fado pior que a morte, por implicar a transformação do homem em algo semelhante a um animal doméstico. Assim, qualquer alteração na condição do escravo, como alforria, ou qualquer mudança de circunstâncias políticas gerais que elevasse certas ocupações a um nível de relevância pública, significava uma mudança na natureza do escravo. (Arendt, 2007, 94-95)

A instituição da escravidão antiga não era fundamentada como na modernidade, na mão de obra barata. O objetivo era excluir o *labor* da esfera do humano. Mas o que mais importa em nossa avaliação, pela ótica arendtiana, é que a distinção entre trabalho e *labor* foi ignorada na antiguidade. Havia então uma distinção, do

lar doméstico e da esfera pública. Arendt reforça ainda que, mesmo com o advento da teoria política, as distinções entre público e privado não foram devidamente enfatizadas. Também a ocupação política foi rebaixada à necessidade e esta passou a ser o denominador comum das manifestações da *vita activa*. Ela descarta o auxílio do pensamento político cristão que permanece na mesma linha de distinção realizada pelos filósofos. Uma das biografias de Arendt argumenta que:

H. Arendt se mostrava às vezes tão desesperada com o século XX, onde a obsessão com o trabalho e a produtividade parecem ter amiúde deixado ao homem –como diz ela– a desalentadora opção entre escravidão produtiva e liberdade improdutiva, e onde até mesmo o artesão desapareceu quase inteiramente de cena sob o impacto da produção em massa. (May, 1988, 75)

Com os modernos, há uma inversão de posição, em que ação e contemplação são modificadas em sua valoração. O trabalho (*labor*) é glorificado e o *animal laborans* é promovido à posição ocupada anteriormente pelo *animal rationale*. Apesar dessas inversões, surpreende Arendt o fato de a modernidade não produzir uma teoria que distinga com clareza o *animal laborans* do *homo faber*, ou seja, entre o *labor* e o trabalho. O que encontramos é a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, qualificado e não - qualificado e trabalho manual e intelectual. Entre estas distinções, Arendt considera que somente a estabelecida entre trabalho produtivo e improdutivo aprofunda a questão. Por esse motivo Adam Smith e Karl Marx vão fundamentar suas pesquisas, como afirma Arendt que “é a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e coerente de algo com que toda a era moderna concordava” (Arendt, 2007, 96-97). Ambos, Marx e Smith, estavam de acordo com o menosprezo pelo trabalho improdutivo, pois era uma perversão denominar como trabalho uma atividade que era indigna desse nome. O trabalho

deve ser uma atividade que tem como finalidade enriquecer o mundo.

Arendt observa ser possível que Marx compartilhasse do desprezo que Smith tinha para com os criados, considerados como convivas ociosos que não contribuíam com nada em troca do seu consumo. Porém, é interessante analisar que na antiguidade o trabalho era identificado com a escravidão tendo em consideração os criados servis, ou caseiros (*oiketai*) que trabalhavam pela mera subsistência. Ou seja, eles não trabalhavam para produção e a contribuição, o que eles deixavam em troca do seu consumo era a liberdade.

Desse modo, a distinção entre trabalho improdutivo e produtivo tem mais proximidade com a distinção entre *labor* e trabalho. Para Arendt, é típico do *labor* não deixar nada atrás de si, em que o resultado do trabalho é consumido de forma rápida. Não é sem motivo que na modernidade houvesse um entusiasmo e um fascínio pela produção, nunca antes vistos pela humanidade. A tendência era, então, “encarar todo *labor* como trabalho e falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar totalmente o *labor* e a necessidade” (Arendt, 2007, 98).

É perceptível então que o *labor* foi emancipado, saindo do anonimato e ganhando visibilidade na esfera pública. A percepção que Karl Marx tem sobre a atividade do trabalho (*labor*) é que ele tem uma independência de circunstâncias históricas e sua atuação na esfera pública contem produtividade própria, mesmo que seus produtos sejam fúteis e efêmeros, ou seja, de pouca duração. Arendt enfoca que essa produtividade não reside nos produtos do *labor*, mas na força do homem. Essa força não se esvai depois que ela produz os produtos necessários à subsistência, há sempre um excedente, e é esse excedente que Marx procura entender, pois ele constata que o operário produz mais que o necessário para sua sobrevivência, quer dizer, ele tem capacidade de produzir um excedente de força de trabalho humano. A produtividade é explicada não pelo trabalho, mas pelo excedente de força do trabalho. Sendo esse termo introduzido por Marx como epicentro do desenvolvimento de sua

análise econômica, Arendt ressalta o que Engels observa sobre o assunto a ponto de dizer que, a partir desse conceito, Marx deu mais originalidade ao seu pensamento e ao seu sistema. De um lado temos, então, a produtividade do trabalho, que sempre introduz novos objetos; de outro, a produtividade do *labor*, que se limita apenas a produzir objetos, pois sua intenção está direcionada para manutenção da própria reprodução. Importante observar que, como sua força não é escassa, após produzir o que necessita para a sua manutenção, ela é usada para a reprodução de mais de um processo vital, porém, nunca produzirá outra coisa senão vida.

Dada a existência do indivíduo, a produção da força de trabalho consiste em sua manutenção ou reprodução. Para manter-se, precisa o indivíduo de certa soma de meios de subsistência. O tempo de trabalho necessário à produção da força de trabalho reduz-se, portanto, ao tempo de trabalho necessário à produção desses meios de subsistência, ou o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários à manutenção de seu possuidor. A força de trabalho só se torna realidade com seu exercício, só se põe em ação no trabalho. Através da sua ação, o trabalho, despende-se determinada quantidade de músculos, de nervos, de cérebro etc., que se tem de renovar. Ao aumentar esse dispêndio, torna-se necessário aumentar a remuneração. Depois de ter trabalhado hoje, é mister que o proprietário da força de trabalho possa repetir amanhã a mesma atividade, sob as mesmas condições de força e saúde. A soma dos meios de subsistência deve ser, portanto, suficiente para mantê-lo no nível de vida normal do trabalhador. (Marx, 2008, 197)

Disso podemos inferir que os trabalhadores em seu trabalho não recebem, pelo valor da produção dos produtos, mas apenas aquilo que é suficiente para sua manutenção. Ainda, “mediante violenta opressão numa sociedade de escravos, ou mediante a exploração na sociedade capitalista da época de Marx, pode ser canalizada de tal forma que o *labor* de alguns é bastante para a vida de todos” (Arendt, 2007, 99).

Será esse realmente o ponto de vista da era moderna? Para Arendt sim, daí o seu interesse nos estudos de Marx, pois a vida é o elemento central dessa constatação, e é precisamente isso que em *A Condição Humana* é avaliado. O desenvolvimento de sua filosofia política parte também dessa base marxista do trabalho, porém, entenderemos que há pontos de concordância e de discordâncias na obra de Arendt sobre as ideias de Marx. Veremos quais no decorrer desta reflexão. “Marx –sempre, segundo Arendt– praticamente reduz o homem à dimensão trabalho, concebe o homem como um *animal laborans*: como um ente econômico cujo diferencial em relação aos animais é, basicamente, a sua força de trabalho (labor power)” (Dantas, 2013, p. 05).

Considerando a máxima de Marx de que “todo trabalho é produtivo e improdutivo”. Com essa nova consciência, aquela antiga distinção entre realização de tarefas servis, (que não deixam nada para atrás de si, ou seja, não produzem) e o produzir coisas que durem e que possam ser acumuladas, perde seu valor. Com essa nova formatação, Arendt pode constatar do ponto de vista social, ou seja, com a ideia de sociedade moderna que há uma identificação desta com o processo vital da humanidade. Segundo Arendt, é nessa sociedade completamente socializada, que tem como foco apenas a sustentação do processo vital, que tem como ideal, infelizmente utópico, para o qual são orientadas as teorias de Marx. Eis aqui já evidente sua postura diante da configuração desta constatação. E isso parece angustiar Arendt ao afirmar que, com essa postura, a distinção entre *labor* e trabalho seria extinta completamente e todo trabalho se transformaria em *labor*, pois as coisas seriam balizadas não pela perspectiva do humano enquanto humano (qualidade humana e objetiva), mas pela perspectiva da força do trabalho, ou seja, pelas funções do processo vital.<sup>2</sup>

### 3. O homem e o trabalho

Ainda que adepto da teoria do valor do trabalho, Marx, sobretudo, foi um crítico dos economistas clássicos. Assim, distintamente, dos clássicos que em seus apontamentos se referiam

ao trabalho como uma categoria específica, seus apontamentos amadureceram para o conceito de força de trabalho. Tal conceito é bem condizente com uma noção presente em toda sua elaboração teórica, ou seja, o conceito de reificação. A importante distinção de seu conceito seria buscar as relações com o trabalho, em particular, na compreensão reificada das relações capitalistas. A força de trabalho é a necessária coisificação dos homens, que têm sua existência e, humanidade, portanto, tutelada a forma mercadoria. Os homens só aparecem no processo produtivo enquanto coisas, da mesma forma que são apropriados pelos capitalistas para o consumo produtivo, e consequente produção de excedente.

Na unidade contraditória que se reportava Marx na construção de sua teoria do valor, o consumo e todos os demais requisitos para a existência não são alcançáveis, independentemente, do mundo das trocas. Mercadoria e dinheiro se fundem, de forma indistinta, portanto Marx não é o teórico do consumismo. Se formos seguir os desenvolvimentos do autor veremos que é, precisamente, o contrário, o desenvolvimento capitalista empurra uma parcela crescente da humanidade para a miséria social.

Na mesma medida, que Marx define o processo de trabalho como uma ação do homem mediando o metabolismo com a natureza certamente ele caracteriza o trabalho produtivo, onde a força de trabalho, nas mãos do capitalista, é consumida no processo, juntamente com os objetos de trabalho necessários para a produção de mercadorias ou produtos do trabalho humano. Ainda que, os animais fossem capazes de produzir grandes obras, o que diferencia os homens frente a melhor obra dos animais é a capacidade de racionalização.

O jovem Marx, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, advertia distintamente deste enlace entre os homens e a natureza. Ainda, chamava atenção como no processo de produção resultava a produção dos próprios homens. Entretanto, chamava atenção para a desumanização advinda com a objetivação do trabalho humano em produtos, como esta acarretava uma extoriarização do homem com natureza e consigo mesmo. O que, naquele momento, chamou de estranhamento, mas as semelhanças com a

coisificação dos homens presente na categoria do fetichismo não são fortuitas.

O homem não pode se reconhecer no trabalho compulsório, alienado, daí a percepção de este na medida que arrebatado de suas mãos, na forma de produto do trabalho, e, por conseguinte, apropriado pelo capital, dá lugar ao estranhamento.

O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação. (Marx, 2004, .80)

Desfeito o quipropó, quanto uma suposta humanização do homem através do trabalho realizada pelas formulações teóricas de Marx, podemos seguir uma outra dedução importante posta pela autora de *A Condição Humana*. Arendt interpreta na obra de Marx a emancipação social pela abolição do trabalho, o que nos termos da sua interpretação coloca Marx na seguinte encruzilhada: a sociedade que tem como base a exploração caracteriza-se pelo servidão produtiva e, por outro lado, o mundo da liberdade seria um mundo de trabalho improdutivo. Para Arendt, são contradições típicas dos autores que desprezaram as diferenças entre *labor* e trabalho.

A atitude de Marx em relação ao trabalho, em relação ao próprio foco de seu pensamento, nunca deixou de ser equívoca. Embora o trabalho fosse “uma eterna necessidade imposta pela natureza” e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução segundo Marx, não tinha a tarefa de emancipar as classes trabalhadoras, mas emancipar o homem do trabalho (...). (Arendt, 2016, 128)

As premissas apontadas pela autora sobre os juízos de Marx sobre a revolução, volta nossa atenção para a seguinte ideia. A todo tempo, Marx anuncia em sua obra, que a revolução era definida por meio de fatores subjetivos.

Os trabalhadores industriais, a partir da percepção consciente dos problemas subjacentes a fábrica e a disputa entre as classes sociais são apontados como os legítimos agentes da mudança revolucionária.

Já no que tange uma discussão sobre liberdade em Marx, precisaríamos buscar as referências em vários textos, que se encontram dispersos em sua obra. A partir de uma análise sobre propriedade privada e comunismo, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, podemos encontrar um debate sobre liberdade. Naquele momento, pode-se traduzir que a emancipação dos homens tem a ver com a supressão da propriedade. A forma da propriedade privada, nos termos marxianos, é responsável por estranhamento dos homens com a natureza e consigo mesmo. Da mesma forma, Marx faz seu juízo de fé que o comunismo seria a solução de conflitos importantes: existência e essência; liberdade e necessidade; indivíduo e gênero.

O comunismo na condição de supra-sunção positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano. Este comunismo, é enquanto naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. (Marx, 2004, .105)

Outra passagem rápida sobre uma percepção de liberdade podemos encontrar na *Crítica ao Programa de Gotha*, naquele momento percebemos a análise detalhada de Marx ao Programa do Partido Operário Alemão. As diretrizes programáticas do partido indicavam uma forte influência de Lassalle.

Em resposta as hipotéticas desigualdades entre os trabalhadores, Marx pressupõe que em um primeiro estágio de transformação socialista

os direitos não poderiam ser iguais, seguindo a herança do direito burguês que concebe a igualdade por meio da posse. Então, resume o pre-requisito da sociedade comunista, atribuindo para este estágio o pleno desenvolvimento dos indivíduos. “De cada qual, segundo sua capacidade, a cada qual segundo suas necessidades.”

Dessa forma, mesmo no comunismo não percebemos uma homogeneização da sociedade, ou dos homens, as distintas habilidades dos indivíduos devem ser contempladas. Por outro lado, tratava-se de romper com as amarras da sociedade do valor e assegurar as necessidades para o conjunto da sociedade.

Nos *Grundrisse*, podemos seguir os debates sobre dominação social dos homens, não em decorrência ao trabalho, mas em virtude das formas de alienação. Um longo capítulo sobre dinheiro indica como, a assim chamada riqueza universal remete todas as relações sociais em coisas, tornando intangível que as pessoas exerçam controle, pleno, sobre a produção social.

A troca universal de atividades e produtos, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa. No valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas; o poder [Vermögen] pessoal, em poder coisificado. (Marx, 2011, 105)

Assim, a lógica do trabalho abstrato que nos referimos acima, sem sombra de dúvida, é a lógica do dinheiro, por natureza opressora para homens. Portanto, aqui pode-se indicar que nos indícios de romper com a ditadura do tempo excedente, percebe-se explícita ou implicitamente uma premissa favorável a emancipação dos trabalhadores. Na passagem abaixo, vejamos como a ideia de maior tempo livre coaduna com uma maior diversificação na vida dos homens:

Pressuposta a produção coletiva, a determinação do tempo permanece naturalmente essencial. Quanto menos tempo a sociedade precisa para produzir trigo, gado, etc. Tanto mais tempo ganha para outras produções, materiais ou espirituais. Da mesma maneira

que para um indivíduo singular, a universalidade de seu desenvolvimento, de seu prazer e de sua atividade, depende da economia de tempo. (Marx, 2011, 119)

A sociedade capitalista, portanto, fundada no trabalho assalariado, não pode ser equiparada com as sociedades pré-capitalistas caracterizadas, quase em sua maioria por alguma forma de coação. Desse modo, é passível de interrogação falar de servidão no capitalismo. O que sugere o sistema marxiano é o fato do trabalho livre funcionar como uma fonte de produção de riqueza, nas mãos dos donos dos meios de produção, de maior grandeza que as demais épocas históricas.

Então, seria correto afirmar, que no conjunto de sua obra, Marx persistiu com a ideia de eleger os trabalhadores como sujeitos históricos da revolução. Sendo assim, tomou como tarefa crítica aos mecanismos de dominação da sociedade capitalista. E um dos pontos fortes da crítica, a reificação das relações sociais, trata-se deste embrutecimento causado por uma sociedade que não pode por um instante escapar das determinações do mercado e do dinheiro.

Como já frisamos, a libertação passa necessariamente por um estágio onde sob a égide de uma produção mais coletivizada, os homens exerçam controle sobre o processo produtivo. A afirmação de Arendt, que busca nas afirmações de Marx uma contradição, apontando a liberdade como improdutiva, na mesma medida que os homens se libertam do trabalho, parece um contra-senso. Nossa leitura, remete à uma outra compreensão. A sociedade não pode prescindir da produção das necessidades, mas essa nova organização, mais avançada, pode reduzir o tempo gasto nesta produção, liberando os homens para uma produção mais diversificada, seja de produção material ou imaterial.

#### **4. Marx reduz o homem ao animal laborans?**

Sobre a distinção entre trabalho qualificado e não-qualificado, Arendt denota que as distinções para Marx são de caráter secundário. Qualquer atividade, exige certo grau de qualificação,

por mais simples que seja. Na modernidade, a qualificação adquiriu importância para a moderna divisão do trabalho, atividades conferidas às pessoas especializadas tornaram-se vitalícias. A atividade é dividida em quantas partes possíveis para que essas tantas partes minúsculas sejam divididas entre os operários qualificados. Para Arendt, Marx acertou ao afirmar que essa divisão tende a abolir completamente o trabalho qualificado. O que vai ser comercializado no mercado não é a qualificação individual, mas a força de trabalho, o *labor*. Ela ainda explica que a ideia de trabalho não-qualificado já é uma contradição, pois todo trabalho exige algum grau de qualificação. A distinção em si é válida somente para o *labor*, “e a tentativa de utilizá-la como principal sistema de referências já indica que a distinção entre trabalho e labor foi abandonada em favor do labor” (Arendt, 2007, 101).

Arendt ainda mostra a categoria entre trabalho intelectual e manual.<sup>3</sup> A conexão entre essas duas atividades, segundo ela, é também o processo do *labor*. O processo de pensar torna-se ainda mais complicado, pois não deixa atrás de si nenhuma coisa tangível, ou seja, o processo de pensar é ainda menos produtivo que o *labor*. O processo de pensar por si mesmo não é materializado em objetos. “Sempre que o trabalhador intelectual deseja materializar seus pensamentos tem que usar as mãos como qualquer outro trabalhador” (Arendt, 2007, 101-102). Talvez fique mais claro entender com essa analogia: supondo que estou apenas pensando em escrever este artigo, sem ainda utilizar nada além da mente para tanto. Nesse nível, ainda não materializei meus pensamentos. No momento em que começo a digitar estas páginas, início o processo de trabalhar, ou seja, estou materializando meus pensamentos utilizando minhas mãos para escrever este artigo, ou um livro, uma revista. Bem, é isso que Arendt em consonância com o pensamento de Marx quer aludir: que o processo de pensar e o processo de trabalhar são duas atividades distintas e que nunca vão coincidir. O estudo feito pelo artesão antes de iniciar a obra é o estágio mais imaterial.

Na antiguidade temos um desprezo pelo *labor*, uma desconfiança do doloroso esforço. Na modernidade há a glorificação do *labor*,

louvado por causa da produtividade. Ambas as teorias, segundo Arendt, baseiam-se na atitude subjetiva ou na atividade do trabalhador. Certa dessa condição, com a preocupação em distinguir *labor* e trabalho, distinção desprezada pelos teóricos do assunto, Arendt traz a discussão sobre a durabilidade, a permanência da coisa no mundo, como afirma:

Parece que a distinção entre labor e trabalho, que nossos teóricos tão obstinadamente desprezaram e nossas línguas tão aferradamente conservaram, torna-se realmente apenas uma diferença de grau quando não se leva em conta o caráter de coisa produzida – sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo. A distinção entre um pão, cuja longevidade no mundo dificilmente ultrapassa um dia, e uma mesa, que pode facilmente sobreviver a gerações de convivas, é sem dúvida muito mais óbvia e decisiva que a diferença entre um padeiro e um carpinteiro. (Arendt, 2007, 105)

Como observamos, Arendt aponta que há uma discrepância entre a linguagem falada (objetiva), direcionada no sentido de mundo, e as teorias que usamos para compreender o mundo subjetivamente. A linguagem e as experiências humanas existentes na linguagem, e não na teoria, fazem-nos compreender o mundo, dentre elas a *vita activa*. Assim, os produtos do trabalho, e não os do *labor*, garantem a permanência e durabilidade das coisas do mundo. Aliás, sem isso o próprio mundo não seria possível. Entre essas coisas duráveis, encontram-se os bens de consumo. Que são coisas, produzidas pelo *labor* e exigidas pelo corpo, mas que não têm estabilidade, pois são direcionadas para o consumo imediato. Segundo Arendt, elas desaparecem num ambiente de coisas, que não são consumidas, mas usadas, e à medida que as usamos, nos habituamos e nos acostumamos. Coisas, bens e homens habitam, então, um mesmo mundo e criam uma familiaridade “O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo do homem” (Arendt, 2007, 6). Resumindo, de um lado temos bens de consumo e objetos de uso, estes com certa durabilidade, àqueles consumidos quase que imediatamente.

Diferentemente dos bens de consumo e dos objetos de uso, os produtos da ação e do discurso são por si mesmos destituídos de tangibilidade, menos duráveis e mais fúteis do que os que são produzidos para o consumo. Segundo Arendt, a realidade dos produtos da ação e do discurso depende da pluralidade humana, ou seja, da constante presença dos outros que possam atestar, ouvir e ver. “A ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com o trabalho ou o labor. Em si, não produzem nem geram coisa alguma: São tão fúteis quanto a própria vida” (Arendt, 2007, 106). Para que a ação, o discurso e o pensamento se tornem coisas mundanas (feitos, fatos, eventos, organizações de pensamentos ou ideias), é preciso que sejam vistos, ouvidos e lembrados para depois serem transformados em coisas, coisificados, como por exemplo, neste artigo que escrevo, um livro, uma arte poética, uma escultura, um monumento ou registro documental. Isto se apoia, então, em duas bases: 1) Todo o mundo fátual dos negócios humanos depende da presença dos outros e 2) A transformação desses elementos em coisas, ou seja, a mudança do intangível ao tangível. As atividades da ação do discurso e do pensamento dependem da lembrança e a reificação da lembrança para que possam existir.

As coisas de consumo estão sempre condenadas ao desaparecimento, elas vêm e vão, são produzidas e consumidas de acordo com o ritmo cíclico da vida. Nascimento e morte são características do processo vital. Na visão de Arendt, a vida segue uma trajetória linear e a vida humana tem como característica principal o fato de, em si mesma, ser plena de eventos que são narrados como histórias e estabelecem uma biografia. “Era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoé*, que Aristóteles se referia quando dizia que ela é, de certa forma, uma espécie de práxis” (Arendt, 2007, 109). Nesse ponto, ação e discurso estão ligados de forma íntima na ideia grega de política.

Na visão de Arendt, Marx ao definir o trabalho como o metabolismo do homem com a natureza deixa claro que está se referindo de forma fisiológica. O ciclo eterno da vida biológica gera dois estágios (trabalho e consumo). A base desse

ciclo é o consumo e, conseqüentemente, a atividade que garante ou provê o consumo é o *labor*. O resultado da produção do *labor* é destinado à alimentação do processo da vida e a regeneração do consumo faz regenerar o processo da vida, assim reproduzindo “nova força de trabalho” que possa sustentar o corpo para retornar à atividade laboral. A própria necessidade de subsistir direciona o *labor* e o consumo.

Segundo Correia, ao falar sobre esse processo da natureza, do trabalho e consumo “Marx fala de metabolismo, enfatiza Arendt, pensa de fato fisiologicamente: está em questão o processo vital circular no qual o trabalho sacia as necessidades vitais, ao produzir bens de consumo que regeneram o processo vital, e, finalmente, reproduz força de trabalho”. (Correia, 2003, 215). Concordamos ainda com a interpretação de Correia (2003) ao se referir ao pensamento arendtiano e ao afirmar que na solidão do próprio metabolismo, cada indivíduo humano converte-se em *animal laborans*, ou seja, em apenas mais uma das espécies que habitam a terra.

Para Arendt, a partir de Locke, descobriu-se que o *labor* é a fonte de toda a propriedade que a promoção do próprio *labor* o colocou em uma posição privilegiada. Essa elevação foi prosseguida por Smith que afirmou ser o *labor* fonte de toda riqueza. Porém, foi com o sistema do *labor* de Marx que o *labor* foi tratado como tal. Locke preocupava-se em instituir a propriedade privada, Smith a explicação do livre acúmulo da riqueza. Mas, para Arendt, somente Marx estava preocupado com a ideia de o *labor* em si ser a fonte da capacidade humana de construir um mundo e, mesmo assim, ao se referir às contradições sobre trabalho e *labor* “ou, antes, o motivo mais óbvio pelo qual esses grandes autores não se deram conta delas —é o fato de que equacionam o trabalho com o *labor*, de certa forma que atribuem ao *labor* certas qualidades que somente o trabalho possui” (Arendt, 2007, 113). Esse equacionamento leva Arendt a fazer críticas também à Veblen, que segundo ela, está na lista de grandes absurdos provocados pela má interpretação dos conceitos ao dizer que a prova duradoura do trabalho produtivo é o seu produto material— quase sempre um artigo de consumo. Arendt analisa que essa prova duradoura é

destruída quando consumida e isto, em termos de *labor*, acontece de forma imediata, pois o produto está para ser consumido para a subsistência, para a manutenção da vida.

Arendt ainda formula outra crítica a Marx, dessa vez em desacordo com ele, pois segundo ela, ao insistir que o trabalho termina com o produto final, ele acaba esquecendo a própria formulação ou definição deste processo como metabolismo entre o homem e a natureza. Nesse processo, o produto é incorporado de forma imediata, consumido e destruído. Quer dizer, se é destruído, a própria força de trabalho, que o próprio Marx apontou, não deixa esgotar o processo cíclico e vital do organismo.

Para Arendt a atitude de Marx em relação ao trabalho e ao seu pensamento sempre foi equivocada. “Embora o trabalho fosse uma eterna necessidade imposta pela natureza e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não se destinava a emancipar as classes trabalhadoras, mas emancipar o homem do trabalho” (Arendt, 2007, 116). Para ele, apenas quando o trabalho é suprimido, é possível o acesso à liberdade, ou seja, é possível vencer a necessidade. A liberdade inicia quando o trabalho termina, pois este é imposto pela necessidade. De acordo com Arendt essas são contradições do pensamento de Marx, que costumam aparecer nos grandes escritores. É interessante notar que, mesmo encontrando essas contradições no pensamento de Marx, Arendt reforça que a definição de *animal laborans* está em todos os estágios da sua obra. Definição que levará o homem a uma sociedade em que não será mais necessário este poder desenvolvido pela manutenção do *animal laborans*. E nesta configuração surge um dilema: O que é mais interessante escolher, a escravidão produtiva ou a liberdade improdutiva?

A modernidade produziu algumas superstições como “dinheiro gera dinheiro” e “poder gera poder”. Arendt aponta que isso ocorre porque está fundamentada na metáfora da fertilidade da vida. Assim, é possível observar que de todas as atividades do homem apenas o *labor* é interminável, pois está acompanhando a própria vida, que não se define por decisões voluntárias. Assim, Marx fundamenta toda sua teoria

na concepção de trabalho (*labor*) e procriação, apresentando-as como modalidades do mesmo processo da fértil vida. Para ele, o trabalho era a própria reprodução da vida do indivíduo e a procriação a produção de outras vidas para garantir a vida da espécie. “Portanto, o trabalho em Marx – pensa Arendt – é algo parcial, corresponde a apenas um tipo de trabalho, àquele mais ligado à reprodução animal da espécie” (Dantas, 2013, 6).

Marx desenvolveu em torno disso o que ele chama de trabalho abstrato, a força de trabalho ou *labor power*. O excedente de trabalho é a quantidade de *labor power* produzido depois que os meios para a manutenção da vida foram produzidos.

Marx então reduz a humanidade a algo como força de trabalho:

A diferença entre a vida humana e a animal seja a *ratio*, ou o pensamento; que, o homem, nas palavras de Hegel, seja ‘essencialmente espírito’. Para o jovem Marx, o homem é essencialmente um ser natural dotado da faculdade da ação, [...] e sua ação permanece “natural” porque ela consiste no trabalho – o metabolismo entre o homem e a natureza; Em seguida, a mesma Arendt acrescenta que Marx confirma que a humanidade do homem consiste em sua força ativa e produtiva, que em seus aspectos mais elementares chama de força de trabalho. (Wagner, 2000, 91)

Há então em Marx uma inversão de ordem hierárquica. “E é esta nova hierarquia das aptidões humanas, estabelecida por Marx que estará no coração da crítica de Arendt a ele, inclusive porque naquela hierarquia está presente a percepção de Marx sobre a sociedade moderna” (Dantas, 2013, 6). Arendt mostra, então, que Marx reduz o homem ao *animal laborans*, ou seja, ao *labor*. Por *labor*, entende-se o trabalho não – qualificado, direcionado para a produção do que é necessário para a manutenção da vida, da espécie. Segundo o pensamento de Arendt sobre Marx, o trabalho corresponde a apenas um tipo de trabalho, ligado à reprodução animal e manutenção da espécie.

Contrapondo a essa interpretação de Marx por Arendt, da redução do homem a apenas a reprodução animal, encontramos na obra

*A Ideologia Alemã* que essa atividade (o trabalho) verdadeiramente humana é também produção da história, logo é impossível ler a passagem a seguir e identificar uma definição de *animal laborans*:

O primeiro pressuposto de toda a história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. (...) Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, pelo que se queira. Eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir os seus meios de vida, um passo condicionado pela sua organização corporal. Ao produzirem os seus meios de vida, os homens produzem indiretamente a sua vida material mesma. O modo pelo qual os homens produzem os seus meios de vida depende inicialmente da constituição mesma dos meios de vida encontrados aí e a ser produzidos. Este modo da produção não deve ser considerado só segundo o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele já é antes uma maneira determinada de atividade desses indivíduos, uma maneira determinada de manifestar em a sua vida, um modo de vida determinado. Os indivíduos são assim como manifestam a sua vida. O que eles são coincide, portanto, com a sua produção, tanto com o que produzem quanto também com o como produzem. Portanto, o que os indivíduos são depende das condições materiais da sua produção. (Marx & Engels, 2001, 11)

Também nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 reafirma:

Claro que o animal também produz. Constrói um ninho, moradas para si, tal como a abelha, castor, formiga, etc. Só que produz apenas o de que precisa imediatamente para si ou seu filhote; produz unilateralmente, ao passo que o homem produz universalmente; produz apenas sob o domínio da necessidade física imediata, ao passo que o homem produz mesmo livre da necessidade física imediata e só produz verdadeiramente sendo livre da mesma; só produz a si mesmo, ao passo que o homem reproduz a natureza inteira; o seu produto pertence imediatamente ao

seu corpo físico, ao passo que o homem se defronta livre com o seu produto. (...) Por ela [a produção do homem] a natureza aparece como a sua obra e a sua realidade efetiva. O objeto do trabalho é, portanto, a objetivação da vida genérica do homem: ao se duplicar não só intelectualmente tal como na consciência, mas operativa, efetivamente e, portanto, ao se intuir a si mesmo num mundo criado por ele. (Marx, 1983, 156-157)

Segundo Arendt Marx abandona essa concepção de homem, pois não deixa muito claro a distinção com o animal. Chega a citar um parágrafo de *O Capital*, que na sua visão, Marx já não se refere mais ao trabalho, mas a obra. Marx aqui já não se referia ao trabalho, mas a obra na qual não estava interessado. Arendt recorre ao capítulo V da seção III no primeiro livro de *O Capital* para chegar a essa conclusão, pois Ali encontraremos uma análise mais completa do entendimento de Marx sobre o trabalho útil, ou o trabalho humano. Vejamos o que ela exprime sobre a distinção entre o homem e o animal:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existia na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente. (Arendt, 2007, 149- 150)

Sobre essa mesma questão, Magalhães (1985), em um texto crítico sobre Arendt e Marx, traz os seguintes questionamentos: Por que motivo Arendt afirma não se tratar aqui da própria concepção de Marx do trabalho, quando ele a explicita justamente em todo este capítulo? O processo de trabalho [*Arbeits-Prozess*] tal como foi concebido por Marx, caracteriza-se pela unidade do trabalho intelectual e corporal, do trabalho consciente e de sua realização material, unidade esta que o trabalho assalariado

vai justamente separar. A que teoria ou a que concepção do trabalho, em Marx, refere-se então Arendt? Ao fato de que o trabalho tornou-se, na produção capitalista, trabalho assalariado, trabalho alienado? ... o que Marx critica sem cessar. Tal é a problemática que a reflexão de Arendt nos induz, em que parece haver uma má interpretação sobre o conceito de trabalho em Marx. Na mesma direção é possível concordar com Sheldon Wolin ao argumentar que Arendt:

nunca conseguiu compreender a lição básica ensinada não apenas por Marx, mas também pelos economistas clássicos, de que uma economia não é meramente trabalho, propriedade, produtividade e consumo: é uma estrutura de poder, um sistema de relações contínuas em que o poder e a dependência tendem a tornarem-se cumulativos e as desigualdades são reproduzidas em formas cada vez mais sofisticadas. (Wolin, 1983, 9-10)

“A era moderna travou suas batalhas em nome da vida, da vida da sociedade” (Arendt, 2007, 122). Com essa máxima apresentada por Arendt, é evidente que a política na modernidade está para a vida, a administração doméstica dos seus indivíduos. E sendo o corpo o mais privado no processo vital, incluindo a fertilidade e como tal a sociedade legitima essas atividades que o próprio processo vital impõe. Arendt ressalta que destas atividades, o *labor*, por se caracterizar como atividade e não mera função, é a menos privada, a única que passa a sensação de que não deve ser escondida (ressaltando que isso é possível na sociedade moderna). Assim afirma Arendt:

Se, no começo do século (com Nietzsche e Bergson), a vida e não o trabalho foi proclamada criadora de todos os valores, esta glorificação da mera dinâmica do processo vital aboliu aquele mínimo de iniciativa presente até mesmo em atividades que, como o labor e a procriação, são impostas ao homem pela necessidade. (Arendt, 2007, 129)

O problema apontado por Arendt reside na dificuldade de se construir um espaço comum,

pois esse domínio do processo vital traz como consequência a socialização desse processo, quero dizer, nem mesmo a substituição do indivíduo pela sociedade coletiva é capaz de eliminar a privacidade da experiência dos processos do corpo, onde se manifesta a vida e a atividade do *labor*. Arendt ainda alerta que nem a abundância dos bens nem a redução do tempo gasto no *labor* trarão como resultado a fundação de um mundo comum. A ausência de um lugar físico privativo (para se esconder da esfera comum) não torna o *animal laborans* menos privado. Marx, na visão de Arendt, acertou quando predisse que a decadência da esfera pública é a consequência do desenvolvimento das forças produtivas da sociedade. Os homens socializados, tendo sido libertados do trabalho usufruíam a liberdade em suas atividades privadas, cada vez mais isoladas. A atividade do *labor*, que mantém a vida, é indiferente ao mundo, é como se ele não existisse. Então, para Marx a humanidade socializada é composta de pessoas isoladas do mundo, não importando se são escravos domésticos (submissos pela violência imposta por terceiros) ou pessoas livres que exercem deliberadamente suas funções.

Enquanto o *animal laborans* ocupar o domínio público, enquanto ele continuar de posse dele, não existirá pra Arendt um domínio verdadeiramente público, mas meramente um âmbito de atividades privadas. Porém, segundo Raymond Aron no seu *Essai sur les libertés* (1976, 42-44), não é assim que Marx pensa:

No ponto de partida, Marx não quer voltar atrás no que diz respeito as conquistas da Revolução Francesa, ele quer consumi-las. Democracia, liberdade e igualdade, estes valores se impunham, com evidência, a ele. O que causa indignação a Marx, é que a democracia seja exclusivamente política, que a igualdade não fosse além do boletim de voto, que a liberdade, proclamada pela Constituição não impedirá a sujeição do proletário ou as doze horas de trabalho das mulheres e das crianças. (...) Se as liberdades políticas e pessoais foram nomeadas por ele de informações, não era porque ele as recusava, mas sim porque elas lhe pareciam desprezíveis enquanto as condições reais

de existência impedissem a maioria dos homens de usufruir autenticamente esses direitos subjetivos. Criar uma sociedade na qual todos os homens pudessem, durante toda a sua existência, realizar efetivamente o ideal democrático, era essa, sem dúvida, a utopia em direção pelo qual o pensamento do jovem Marx caminhava. (...) Não o esqueçamos: Marx sempre reconheceu o risco de sujeição que a recusa de estabelecer uma discriminação entre a sociedade civil e a sociedade política continha. (Aron, 1976, 42-44)

O caminho percorrido pelo pensamento do Marx parece não ser o mesmo que Arendt aponta. O *animal laborans*, completa Arendt, não foge do mundo, mas dele é expelido, pois ele está aprisionado na privatividade do seu próprio corpo. Desta constatação fica claro que, a satisfação das necessidades não pode ser compartilhada com ninguém de forma completa. Interessante notar que na antiguidade os escravos trabalhavam para arcar com o ônus do consumo de uma casa e não produzir para uma sociedade. Os instrumentos utilizados para suavizar o esforço não são produtos do próprio *labor*, mas do trabalho, eles pertencem ao universo dos objetos, não do uso. Através do uso desses objetos, a força humana é multiplicada e até mesmo quase que substituída. Esses instrumentos também multiplicam a fertilidade do *animal laborans* e de certa forma produzem abundância de bens de consumo.<sup>4</sup>

Arendt ainda explora a divisão do trabalho, que segundo seu pensamento, resulta diretamente do processo do *labor* e não deve ser confundido com a especialização do trabalho. O que tem em comum entre a especialização do trabalho e a divisão do *labor* é apenas o princípio geral de organização. Esse princípio, em si mesmo, não tem nada a ver com o trabalho e o *labor*, mas tem sua origem na esfera da vida política. Os homens organizados politicamente vivem e agem conjuntamente e podem ocorrer tanto a especialização do trabalho como a divisão do *labor*. Na especialização do trabalho, exige-se diferentes habilidades que são reunidas em conjunto. Sua natureza se baseia no produto já acabado. Já a divisão do *labor* verifica de forma qualitativa todas as atividades isoladas e não exige nenhuma

qualificação. Arendt (2007, 135), ressalta que estas atividades “não têm uma finalidade em si mesmas, mas representam, de fato, somente certas quantidades de *labor power* somadas umas às outras de modo puramente quantitativo”. Por exemplo, três ou mais homens reúnem sua força de *labor power* uns com os outros como se fosse um só que executasse.

Na divisão e organização do trabalho na sociedade moderna é constatado o acúmulo ilimitado de riqueza. O problema é como acomodar esse consumo individual. Arendt ainda indica que a humanidade como um todo está longe de alcançar o limite da abundância e, nesse caso, a solução é tratar objetos de uso como se eles fossem bens de consumo. Assim, por exemplo, uma cadeira teria sua durabilidade reduzida tanto quanto o rápido consumo de uma camisa. “Esta forma de tratar as coisas do mundo é perfeitamente adequada ao modo como elas são produzidas. A revolução industrial substituiu todo artesanato pelo *labor*” (Arendt, 2007, 137). O resultado desse acontecimento foi que os produtos do mundo moderno foram transformados em produtos do *labor*. O destino desses produtos é o consumo, ao contrário dos produtos do trabalho destinados a serem usados. A aceleração da taxa de uso dos objetos é um movimento devorador que nos leva a consumir “nossas casas, nossos móveis, nossos carros, como se estes fossem as boas coisas da natureza que se deteriorariam se não fossem logo trazidas para o ciclo infundável do metabolismo do homem com a natureza” (Arendt, 2007, 138).

A conclusão de Arendt é que o mundo produzido pelo *homo faber*, que estabelecia a permanência, estabilidade e durabilidade, foi substituído em benefício da abundância almejada pelo *animal laborans*. Assim, a sociedade contemporânea é composta de operários porque apenas o *labor* produz abundância. Ela afirma também que transformamos o trabalho em *labor*, dividindo-o em minúsculas partículas até forjar a divisão do trabalho que tem como intenção eliminar a “estabilidade *inatural*”, para abrir as comportas ao *labor power*.

*Labor* e consumo são, então, dois estágios de um mesmo processo imposto pelas necessidades da vida em que a vivência humana é formada

pela sociedade de operários (*laborers*, ou homens que laboram). Essa sociedade, segundo Arendt, não surgiu da emancipação das classes trabalhadoras, mas da elevação da atividade do *labor* bem antes da emancipação política dos trabalhadores. O mais importante não é o feito de que, pela primeira vez, operários são admitidos como cidadãos com direitos iguais na esfera pública, mas, “que quase conseguimos nivelar todas as atividades humanas, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância”. (Arendt, 2007, 139). O próprio sustento é o que todos devem almejar independentemente do que se faça. Em consequência, sustenta Arendt, todas as profissões sérias são chamadas de trabalho. Enquanto que aquelas atividades que não são necessárias para a vida do indivíduo e que não contribuem para o processo vital da sociedade, são classificadas como lazer. O *labor* não se igualou à atividade da *vita activa*, mas não tem como negar o seu predomínio.

Arendt afirma que as artes da violência, das guerras, da pirataria e do poder absoluto foram convertidas a serviço dos vencedores ocasionando o retorno da necessidade em seu nível mais elementar. Na era moderna, a glorificação do *labor* reduziu o uso de instrumentos de violência nas relações humanas e os substituiu estendendo a todos as obrigações das classes servis.

É como se a crescente eliminação da violência no decorrer de toda era moderna tenha quase automaticamente dado acesso ao retorno da necessidade em seu nível mais elementar. O que já sucedeu uma vez em nossa história, nos séculos do declínio do Império Romano, pode estar acontecendo novamente. Também naquela época o labor tornou-se ocupação das classes livres, somente para levar a estas as obrigações das classes servis. (Arendt, 2007, 142)

Nessa investigação Arendt problematiza a questão da liberdade, pois indaga: como fica esse âmbito uma vez que o domínio da necessidade, a emancipação do *labor* é real? A liberdade está submissa à necessidade? Segundo Arendt Marx percebeu esse problema, por isso

ele insistiu quando afirmou que o objetivo da revolução não era a emancipação das classes trabalhadoras, mas a libertação do homem em relação ao trabalho. Isso para Arendt parece utópico e constitui o único elemento utópico no pensamento de Marx. “O consumo isento de dor e de esforço não mudaria, apenas aumentaria o caráter devorador da vida biológica, até que uma humanidade, inteiramente libertada dos grilhões da dor e do esforço pudesse livremente consumir o mundo inteiro e reproduzir diariamente tudo o que desejasse consumir” (Arendt, 2007, 144). Arendt desconfia desse consumo sem dor e sem esforço e, nisso, discorda profundamente de Marx. Segundo sua visão, se o homem alcançasse realmente esse nível de consumo livre da dor e do esforço provocados pela necessidade haveria uma quantidade muito elevada de mercadorias, de coisas que apareceriam e desapareceriam a cada instante no processo vital da sociedade. E isso não é relevante para a sociedade, pois seria um temerário dinamismo de um processo vital inteiramente motorizado:

O perigo da futura automação não é tanto a tão deplorada mecanização e artificialização da vida natural, quanto o fato de que, a despeito de sua artificialidade, toda a produtividade humana seria sugada por um processo vital enormemente intensificado e seguiria, sem dor e sem esforço, o seu ciclo natural eternamente repetido. (Arendt, 2007, 144-145)

Com isso, as máquinas, em ritmo acelerado de produção, aumentariam de forma intensificada o ritmo natural da vida, porém não teriam o poder de alterar, apenas potencializar a ação destruidora contra a durabilidade, principal característica da vida em relação ao mundo.

Outra crítica de Arendt a Marx é em relação à esperança que ele tinha de que as horas vagas algum dia emanciparão os homens da necessidade tornando produtivo o *animal laborans*, alimentado por uma filosofia mecanicista. Da força de trabalho do homem nunca se perde e se não for usada nas tarefas pesadas, será utilizada em tarefas mais nobres. Aliás, emancipar os homens dessas horas de trabalho, esse é o cerne

que conduz à essa crítica. Segundo Magalhães (1985) A grande contradição que atravessa toda a obra de Marx, segundo Arendt, seria a seguinte: embora o trabalho tenha sido definido por Marx, por um lado, como uma eterna necessidade imposta pela natureza, a revolução se destinava, por outro lado, diz ele, a emancipar o homem do trabalho. O que parece claro é o fato de que em nenhum momento Marx definiu o homem como um *animal laborans* – ele parte da produção dos homens, que é determinada socialmente e, nisso, ele não tem como proposta posteriormente para esses homens uma sociedade livre do trabalho, que não seria mais necessário. “ele propõe, isto sim, nesse trecho do Livro Terceiro de O Capital, uma sociedade na qual os homens estariam libertos do trabalho alienado” (Magalhães, 1985, 42-43). Desse modo, concordando com a ótica de Magalhães, recorrendo à Ideologia Alemã podemos identificar como Marx realmente não define o homem como *animal laborans*, mas como ser social, e desde o início, não age apenas sobre a natureza:

A produção da vida, tanto da própria pelo trabalho quanto da alheia pela procriação, aparece agora já de imediato como uma relação dupla –de um lado como relação natural, de outro como relação social–, social no sentido de que com isto se entende a cooperação de vários indivíduos, não importando sob que condições, de que modo e para que finalidade. Depreende-se disto que um determinado modo de produção ou estágio industrial está sempre unido a um determinado modo de cooperação ou estágio social, este modo de cooperação sendo ele mesmo uma força produtiva, [depreende-se disto] que a quantidade das forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado social e que portanto a história da humanidade precisa ser trabalhada e estudada sempre em conexão com a história da indústria e da troca. (...). Os homens têm história porque tem que produzir a sua vida, e a tem que produzir de modo determinado: isto está dado por sua organização física; da mesma maneira que a sua consciência. (Marx, 1982, 1060-1061)

Arendt considera falaz e ilusória essa posição de Marx (A revolução do trabalho interpretada por ela como emancipação, livre de trabalho), uma vez que, quase cem anos depois dele, tornou-se perceptível que o *animal laborans* jamais gasta suas horas vagas em outra coisa senão consumir. Arendt pondera que o fato de o *animal laborans* refinar e direcionar seu consumo não apenas para as necessidades, visando as “superfluidades” da vida, isso não mudará o efeito de uma sociedade organizada nesse modelo, pois é eminente o grande perigo em que tudo nesse mundo vai se tornar objeto de consumo, ou seja, a aniquilação de tudo através do consumo.

Outra constatação feita por Arendt é a de que o domínio do *animal laborans*, isto é, a sua emancipação da esfera pública traz como consequência o esvaziamento do espaço público, pois enquanto o *animal laborans* estiver de posse dessa esfera não haverá um espaço verdadeiramente público, mas atividades privadas exibidas em público. *Labor* e consumo trazem como resultado um grande problema: a infelicidade universal e a exigência de que o *animal laborans* alcance essa felicidade quando os processos vitais de “exaustão e regeneração” estiverem em equilíbrio. A Deficiência de *labor*, ou seja, a falta de *labor* suficiente para manter uma sociedade de operários gera um sintoma, a infelicidade em massa. “Pois segundo o *animal laborans* –e não o artífice nem o homem de ação– jamais exigiu ser feliz ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes” (Arendt, 2007, 147).

Arendt ainda chama a atenção para o perigo da realização do *animal laborans*: a economia se tornou uma economia de desperdício, ou seja, todas as coisas devem ser devoradas e descartadas de forma mais rápido possível, senão o processo chega ao fim repentinamente. Outro perigo que uma sociedade assim pode trazer é o deslumbre do *animal laborans* diante da grande abundância e fertilidade, pois preso num interminável processo, é incapaz de reconhecer sua própria futilidade, “a futilidade de uma vida que não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir após terminado o labor” (Arendt, 2007, 148).

## 5. Considerações finais

O objetivo deste artigo foi tratar do problema levantado por Arendt sobre o trabalho, apontando que Karl Marx, seguindo a mesma direção dos teóricos clássicos da economia, não realizou a distinção entre trabalho e *labor*. Dessa constatação, mostramos que Arendt considera que por causa da não diferenciação entre os dois termos, argumenta que Marx reduz o homem ao *animal laborans*, trazendo consequências negativas para a própria ideia de humanidade. Percebemos que Arendt enxerga que na sociedade completamente socializada há o foco apenas na sustentação do processo vital pelo qual são orientadas as teorias de Marx. Nessa linha de indistinção, todo trabalho se transformaria em *labor*, pois as coisas seriam balizadas não pela perspectiva do humano enquanto humano, mas pela perspectiva da força do trabalho, ou seja, pelas funções do processo vital.

Concluimos a partir de uma avaliação da obra de Marx que Arendt não acertou ao afirmar que houve a redução do homem ao *animal laborans*. Como vimos, a afirmação dela foi imediatista e faltou mais aprofundamento nos textos marxistas, pois ali encontramos que os trabalhadores industriais, a partir da percepção consciente dos problemas subjacentes a fábrica e a disputa entre as classes sociais são apontados como os legítimos agentes da mudança revolucionária. Persiste, então, a ideia de eleger os trabalhadores como sujeitos históricos da revolução. A liberdade vinda pela revolução é alcançada de forma consciente pela mudança do próprio operário.

Uma das consequências dos autores que desprezam a distinção entre *labor* e trabalho para Arendt é a premissa de que a liberdade era uma conquista, dependente da imposição da necessidade aos escravos, desse modo existia uma explícita desvalorização das atividades físicas para produção das necessidades. Com isso, a interpretação arendtiana sustenta que Marx vê a emancipação social pela abolição do trabalho, sendo assim, a sociedade que tem como base a exploração, caracteriza-se pela servidão produtiva e, por outro lado, o mundo da liberdade seria

um mundo de trabalho improdutivo. Para Arendt, seria preciso, nessa ótica, realizar a tarefa de apresentação da diferenciação do *labor* e trabalho para emancipar verdadeiramente o homem para a liberdade. Nossa leitura conclusiva nos conduziu a um outro entendimento diferente de Arendt: a sociedade não pode prescindir da produção das necessidades, mas essa nova organização, mais avançada, pode reduzir o tempo gasto no processo produtivo, liberando os homens para uma produção mais diversificada, seja material ou imaterial.

## 6. Notas

1. Havia na Grécia antiga a distinção entre escravos, inimigos de guerra vencidos que eram levados para trabalharem nas casas dos vencedores (*dmoes*). Ali desenvolviam atividades para manutenção da casa, provendo o sustento de seus senhores (*oiketai*). Havia também os *demiourgoi*, que eram os outros operários do povo e tinham a liberdade de transitar nas duas esferas pública e privada.
2. Nesse processo há o encobrimento das relações entre os homens em favor da relação entre as coisas. O comportamento do trabalhador para com a coisa produzida é alheio, ou seja, o objeto torna-se independente de quem o produziu, da vida humana.
3. O trabalho manual exige esforço físico e habilidade com as mãos, já o trabalho intelectual é caracterizado como a capacidade de desempenho mental. A origem entre trabalho intelectual e manual é encontrada na idade média, porém sua distinção é desenvolvida na idade moderna. Historicamente, na modernidade toda ocupação deveria mostrar-se útil para a sociedade, como a ocupação mental levantava dúvidas, naturalmente os intelectuais queriam demonstrar sua utilidade e serem considerados membros da população trabalhadora.
4. Arendt recorre à explicação grega, baseando-se em Aristóteles para entender que o processo vital é uma atividade interminável e que o instrumento que se assemelha a ele é um *perpetuum mobile*, ou seja, o *instrumentum vocale* (escravo) que contém vida e é ativo quanto o organismo a que serve. Por isso os escravos não podem ser substituídos por instrumentos ou ferramentas feitas pelo artífice. Esses Instrumentos são de ordem secundária para a atividade do labor.

## Referências

- Arendt, H. (2007). *A Condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (2016). *A Condição Humana*. 13 ed. Rio de Janeiro: Forense universitária.
- Aron, R. Essai sur les libertés. [1965], Coll. Pluriel, Paris, Calmann-LÉvy, 1976.
- Correia, Adriano. Os campos de concentração e a fabricação da superfluidade. Goiânia: Fragmentos de Cultura, Goiânia/Go, v. 13, p. 201-216, 2003.
- Dantas, G. (2013). A Crítica de Hannah Arendt a Karl Marx. *Revista Sociologia em Rede*, vol. 3, num. 3.
- Magalhães, T. (1985). *A categoria de trabalho (labor) em H. Arendt. Ensaio n. 14*. São Paulo.
- Marx, K. & Engels, F. (2001). *A Ideologia Alemã*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Marx, K. (1982) *L'Idéologie Allemande* [1845-1846]. Tradução francesa de Maximilien Rubel (revisão de Louis Évrard), in K. Marx, Oeuvres III – Philosophie (Maximilien Rubel, ed.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1987) *O Capital: a crítica da economia política*. São Paulo: Difel, Tradução, Reginaldo Sant'Anna.
- \_\_\_\_\_. *Manuscrits parisiens* [1844]. (Trad. francesa de Jean Malaquais e Claude Orsoni) in Oeuvres - Economie II (Maximilien Rubel, ed.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris: 53 Gallimard, 1968, 5-141. Tradução de Viktor von Ehrenreich, in K. Marx, F. Engels: História, Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 36 (Florestan Fernandes, org.), São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1985) *Grundrisse: Lineamentos fundamentais para la crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura.
- \_\_\_\_\_. (1986) *Crítica ao Programa de Gotha*. São Paulo: Ed. Alfa-Omega.
- \_\_\_\_\_. (2004) *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boi Tempo Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2008) *O capital: crítica da economia política: livro I, vol. I, 26a. ed.* (Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- May, D. (1988). *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: LTC.
- Wagner, E. S. (2000) *Hannah Arendt & Karl Marx: O Mundo do Trabalho*. São Paulo: Ateliê.
- Wolin, S. (1983). Hannah Arendt: democracy and the political. *Salmagundi*, nº 60.

**Daniel Nery da Cruz** (danielncruz@hotmail.com): Doutor em filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos –UNISINOS. Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana–UEFS. Mestre em filosofia –UNISINOS. Membro do GT Filosofia Política Contemporânea da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof). Pesquisador do Núcleo Avançado de Estudos da Contemporaneidade– UESB. Integrante do grupo de pesquisa ética, biopolítica e alteridade CNPQ.

**Jossel Borges Santos** (josselborgessantos@gmail.com): Mestre em Economia pela Universidade Federal da Paraíba –UFPB, Campus II. Professor de Economia Política da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. Pesquisador do Núcleo de Estudos Economia Regional.

Recibido: 4 de julio de 2019  
Aprobado: 29 de setiembre de 2019

Omar S. Herrera Rodríguez

## ¿Falsación o falsificación? Crítica de la incompreensión de Popper sobre Marx

**Resumen:** *Argumento en este trabajo que la crítica de Popper desarrollada en el libro La sociedad abierta y sus enemigos sobre el método de Marx, es tanto falsa en relación a la obra del pensador decimonónico alemán como inconsistente en la forma que Popper presenta su crítica. Así, propongo que la crítica popperiana de Marx merece sin dudas ser desechada.*

**Palabras clave:** *Marxismo. Dualismo. Profecía. Historicismo. Economicismo.*

**Abstract:** *In this work I argue that Popper's criticism about Marx's method in The Open Society and its Enemies is both false in relation to the work of the German nineteenth-century thinker and inconsistent in the way that Popper presents his criticism. Thus, I conclude that Popper's critique of Marx unequivocally deserves to be dismissed.*

**Keywords:** *Marxism. Dualism. Prophecy. Historicism. Economicism.*

### Introducción

En este trabajo demostraré que la crítica que realiza Karl Popper al método de Marx en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos* se basa en la falsificación de la obra de Marx; esto porque, Popper incurre en una serie de interpretaciones inconsistentes y falsas al momento de desarrollar su crítica. De esta manera me pregunto si la crítica realizada por el pensador vienés al

método de Marx es válida o si debe rechazarse por no conseguir falsarlo.

Me centraré únicamente en el examen del capítulo *El método de Marx*, el cual comprende tres grandes críticas: 1) la crítica al historicismo profético de la obra marxista, 2) la crítica al dualismo práctico de Marx y finalmente, 3) la crítica al economicismo de Marx.

Para sostener la refutación de las críticas popperianas a Marx acudiré al empleo del método crítico-empírico, con el fin de identificar la no-correspondencia entre la crítica popperiana y los *hechos*, entendidos estos últimos aquí, como el *corpus* objetivo que son los trabajos de Marx, ello en razón de la objetividad que el mismo Popper (2010) adjudica a las teorías, según su noción del tercer mundo.

Finalmente, importa señalar que existe como antecedente principal a esta discusión un amplio trabajo realizado en 1968 por el marxista británico Maurice Conforth, quien ha recordado que la pregunta base de Marx fue: ¿Cuál es la condición social para la vida social en cualquier lugar?, y que su respuesta ha sido la reunión de los seres humanos para producir sus condiciones materiales de vida. A partir de esa respuesta, Marx desarrolla todos sus conceptos centrales. Y esta teoría no ha sido falsada, a pesar de Popper.

Más recientemente, un artículo del profesor argentino José Pablo Slavín, publicado en el año 2008, ha dado también cuenta de las críticas popperianas a Marx, especialmente de la crítica al supuesto profetismo historicista en la obra de este último. Ambos trabajos conforman los principales antecedentes de este problema.



## ¿Marx profeta? Primera respuesta a Karl Popper

Popper (1982) comienza su crítica al historicismo marxista mediante una especie de *advertencia*, en la que indica que el marxismo es “la forma más pura, más desarrollada y más peligrosa del historicismo, de todas las que hemos examinado hasta ahora” (269); el pensador vienes está pensando en el hegelianismo como antecedente y en consecuencia, en el marxismo como el precursor de este método de comprensión histórica.

Lo llamativo del caso es que el peligro del historicismo marxista en realidad no es un asunto de carácter científico ni epistemológico en sentido estricto, sino político, ante todo:

Profetizó sobre el curso de la historia y sus profecías no resultaron ciertas. Sin embargo, no es ésta mi principal acusación. Mucho más importante es que haya conducido por la senda equivocada a docenas de poderosas mentalidades, convenciéndolas de que la profecía histórica era el método científico indicado para la resolución de los problemas sociales. (Popper, 1982, 269)

Cabe señalar al respecto que, Popper mantuvo durante casi toda su vida una abierta hostilidad en contra del marxismo. En su autobiografía intelectual, Popper (1974) expresaba su desencanto con el marxismo desde que tenía 17 años, al recordar un suceso del que fue testigo: varios jóvenes socialistas y comunistas fueron asesinados por la policía durante una lucha por liberar a algunas personas que la policía tenía bajo arresto. Popper responsabilizó a los jóvenes sobre la ocurrencia de este proceso, ya que la teoría marxista fue la causante de motivar el enfrentamiento, en cuanto exige el uso de la violencia y la lucha de clases.

Ahora bien, la cuestión metodológica del historicismo profético que denuncia Popper del marxismo, consiste básicamente en que Marx habría construido una teoría predictiva de las revoluciones, no obstante, no consiguió predecir el programa político del partido bolchevique:

El marxismo es una teoría puramente histórica, una teoría que aspira a predecir el curso futuro de las evoluciones económicas y, en especial, de las revoluciones. Como tal, no proporcionó ciertamente la base de la política del partido comunista ruso después de su advenimiento al poder político. (Popper, 1982, 269)

Tenemos aquí dos derivas del problema de la profecía marxista: 1) la teoría marxiana es una teoría histórica cuyo único objetivo es predecir evoluciones económicas y revoluciones y 2) la teoría marxista no proveyó los recursos necesarios para brindar al partido comunista ruso la base de su acción política una vez advenido al poder político. Aunque ambos temas serán analizados de forma separada por Popper, encontramos la enunciación delimitada de la hipótesis central de Marx y su falsador:

1. Hipótesis central: Predicción del curso de las revoluciones.<sup>1</sup>
2. Falsador: Al menos no se predice el curso de una revolución.

De esta manera, Popper (1982) plantea haber demostrado que el método marxista es infructífero y estéril y, por tanto, no es capaz de estimular la labor de la ciencia. No obstante, la insuficiencia predictiva del marxismo no es un problema estrictamente marxista, sino que, es un problema de la forma en la que éste comprende la historia.

Esta deficiencia predictiva se debe a que el marxismo es, ante todo, una teoría *historicista*<sup>2</sup> de la sociedad, esto significa, según Popper (1980) que, tiene la intención de predecir la historia<sup>3</sup> a través “del descubrimiento de los «ritmos» o los «modelos», de las «leyes» o las «tendencias» que yacen bajo la evolución de la historia” (17).

Lo anterior tiene todavía un fundamento más profundo, pues Popper señala que Marx reprodujo, sin más, los sesgos mecanicistas de los materialistas que le precedieron: “Las “inexorables leyes” de la naturaleza y del desarrollo histórico, de Marx, revelan nítidamente la influencia de la

atmósfera laplaciana y de los materialistas franceses (Popper, 1982, 271).

Si el desarrollo histórico de los seres humanos se mueve bajo la conducción de leyes naturales y sociales inexorables, es decir, independientes de nuestras acciones y voluntades; los seres humanos únicamente podríamos contemplarlas, comprenderlas y con ello, desarrollar proyecciones o pronósticos: “Todo lo que un hombre de ciencia podía hacer en este caso, pensaba Marx, era pronosticar las tempestades y remolinos por anticipado” (Popper, 1982, 273).

De ahí que, según Popper, Marx habría delimitado el campo del actuar científico a la tarea exclusiva de predecir los acontecimientos futuros, por cuanto, los seres humanos no podemos hacer nada en contra de leyes que son inexorables. Este es, en síntesis, el argumento popperiano en contra del historicismo profético de Marx.

Para refutar esta crítica comenzaré desde la última observación y hacia atrás. Popper no ofrece ninguna prueba en su trabajo que permita demostrar que Marx ha reproducido sin más los sesgos mecanicistas de Laplace y los materialistas franceses. Más bien, dicha afirmación es extraña en la medida que, es de conocimiento común que la obra de Marx guarda un carácter diametralmente opuesto al mecanicismo, debido al influjo de la dialéctica hegeliana y de Epicuro.

Ya desde su tesis doctoral de 1841, Marx mostraba su fiel inclinación por la filosofía epicúrea en detrimento del determinismo de Demócrito. Su conclusión es tajante: “Epicuro es, por consiguiente, el más grande ilustrado griego” (2012, 109) y lo fue porque consideró en su tiempo el papel que la libertad, la autoconciencia y el azar desempeñan en la naturaleza:

Sale esta de su escondite [la autoconciencia singular-abstracta] y, liberada del disfraz material, trata, a través de la explicación por medio de la posibilidad abstracta –lo que es posible puede también ser de otro modo; de lo posible es también posible lo contrario–, de aniquilar la realidad de la naturaleza que ha llegado a la subsistencia. (Marx, 2012, 107)

Marx se inclinó por Epicuro porque éste ofrecía un marco de comprensión de la naturaleza en la que la libertad de la autoconciencia actúa en ella, tensionando las determinaciones de la necesidad. Ahora, para Foster (2000), esta escogencia no refleja simplemente las disputas que los jóvenes hegelianos desarrollaban a propósito de la filosofía antigua helenística; sino, más bien, encierra el conjunto del pensamiento de su época, por esta razón, Marx relacionaba al epicureísmo con la Ilustración y con el materialismo británico y francés.

Así, desde los comienzos de su pensamiento, Marx nunca defendió una concepción mecanicista del mundo, sea de la naturaleza o de la sociedad. Trabajos posteriores como los *Manuscritos de París*, *Las Tesis sobre Feuerbach* (en especial las tesis I, III, VIII y XI) y *El Capital*, son muestra de ello.

De esta manera, podemos rechazar que el marxismo reproduzca una suerte de ontología determinista; sin embargo, esto no es argumento suficiente todavía para rechazar en su totalidad la existencia de un historicismo profético en el pensamiento de Marx, cuando menos, uno atemperado.

Para esto último, el pensador vienés acudió al prólogo elaborado por Marx a la primera edición inglesa de *El Capital* de 1867:

“Cuando una sociedad ha descubierto” –expresa Marx en su obra *El Capital*– “la ley natural que determina su propio movimiento... aun entonces no puede ni superponer las fases naturales de su evolución, ni desecharlas de un plumazo. Pero sí puede hacer esto: abreviar y disminuir los dolores de su nacimiento”. (Popper, 1982, 272)

Lo extraño de esta referencia de Popper es que omite otro fragmento presente tan solo unos párrafos más adelante: “Revelan cómo hasta en las clases dominantes apunta el presentimiento de que la sociedad actual no es un inalterable cristal, sino un organismo sujeto a cambios y constantemente en proceso de transformación” (Marx, 2017, 47). También omite una indicación de muchísimo peso al respecto del fragmento citado, porque Marx se refiere al estudio de

“la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna” (Marx, 2017, 46), la cual es el objeto de su trabajo.

Popper no acusa a Marx en ningún momento de contradecirse, pues pudo haber formulado una objeción aparentemente más coherente que la realizada, si se consideran estos fragmentos: por un lado parece que hay leyes inevitables en la sociedad y por otro, la sociedad es un organismo sujeto a cambios. Por supuesto, no hay ninguna contradicción, sino una enorme incomprensión de Popper sobre el fragmento que cita al aislarlo del resto del texto.

El texto en cuestión es un *prólogo*, en el cual Marx (2017) explica que su objeto de estudio es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio y que delimitará su estudio a Inglaterra porque es la *sede clásica* de este modo de producción; es decir, donde ha tenido su mayor asentamiento y desarrollo, tanto económico como político, a través de las legislaciones fabriles.

Marx ve que otras sociedades, distintas de la inglesa, padecen de un desarrollo desigual, pues sus estadísticas sociales son alarmantemente negativas al no contar con legislaciones fabriles, pero sí con una economía capitalista (Alemania). Tales condiciones adversas dificultan el desarrollo de la consciencia y organización de la clase obrera, de ahí que, éstas peleen al inicio por obtener garantías legales para la supervivencia de sus miembros.

De hecho, el propio Lenin (1961) reconocía la importancia de la existencia de un marco de legislación laboral que permitiera la organización obrera, dadas las dificultades que el movimiento padecía en escenarios de represión extrema y clandestinidad. A esto se refiere Marx con no poder saltarse ni abolir *fases naturales*, ya que, las organizaciones sociales necesitan de un conjunto de condiciones objetivas que les permitan enfrentarse a sus dominadores.

Asimismo, hace referencia a la disminución de los *dolores de parto*, es decir, del proceso revolucionario que acabaría en su momento con la sociedad capitalista, debido a que, la tenencia de ciertas condiciones objetivas puede contribuir a que la victoria del movimiento obrero se dé en un marco de posibilidades más ventajosas.

No se trata por tanto de ninguna ley exterior a las relaciones sociales y por tanto, inevitable para los seres humanos, sino, del examen de las leyes económicas predominantes en las sociedades moderno-capitalistas y de la construcción de condiciones, más o menos favorables, para la gestación y desarrollo de un proceso revolucionario.

Por eso el propio Marx decía en el mismo párrafo del fragmento citado por Popper: “Revestirá allí formas más brutales o más humanas, conforme al grado de desarrollo alcanzado por la clase obrera misma” (Marx, 2017, 45). Es evidente que, el grado de violencia con que los procesos revolucionarios se den, depende del grado de desarrollo de la consciencia y organización de la clase obrera y de su capacidad efectiva para constituir avances socio-políticos; dichos avances se obtienen a través de un proceso de luchas y conquistas sociales.

Con esto, encuentro que el segundo nivel de la crítica al historicismo profético ha sido refutado, en la medida que, para Marx las leyes de la economía no son independientes de los sujetos; por el contrario, el pensador alemán descubre que el problema del capitalismo consiste en la fetichización de la economía respecto del conjunto de relaciones sociales, asunto que trató desde 1844 en la teoría de la alienación y que, años después, analizó con sumo cuidado en su teoría del fetichismo de la mercancía.

Valdría hacer un breve señalamiento con el fin de profundizar un poco más esta refutación antes de continuar. ¿Qué entiende Marx por *leyes económicas*? El siguiente fragmento acerca del *método de la economía política* resulta esclarecedor:

En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango [e] influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos. (Marx, 2011, 309)

Volvamos a Conforth (1968): la pregunta-problema de Marx consistía en descubrir cuáles

eran las condiciones fundamentales que posibilitaban la vida social; de ahí, la necesidad del estudio de la economía, entendida ésta como las condiciones de producción y las formas de organización que los seres humanos construimos en sociedad para garantizar nuestra supervivencia y desarrollo.

La economía, por tanto, se convierte en la explicación en última instancia, en la medida que, configura la base de la vida humana. Según sea la forma en que los seres humanos organicen sus medios de producción y reproducción, así se verán influenciadas las distintas relaciones que constituyan socialmente.

Véase que, Marx habla de *rangos e influencias* y no de relaciones de causalidad en un sentido determinista. Esto porque, siempre existe lugar a la libertad y voluntad humana para generar cambios y también, porque los intercambios metabólicos entre los seres humanos y la naturaleza se desarrollan en condiciones de relativa elasticidad y azar.

Por ejemplo, Saito (2018) explica que la *ley de la disminución de la tasa de ganancia*, en realidad no opera para Marx como una ley, esto porque, Marx muestra cómo el capital opera como *contradicción viva*, en la medida que, posee y/o genera contra-tendencias que propician el alza de la tasa de ganancia, aprovechando la elasticidad del mundo material: de la fuerza de trabajo, los avances científicos y la naturaleza.

Esta refutación al pretendido determinismo de Marx asesta un golpe duro a Popper, pero todavía no es contundente. Claro está que desmentir la lectura popperiana sobre la idea de *ley económica* de Marx pone en entredicho la base argumentativa que sostendría el carácter profético del historicismo, sin embargo, esto no significa que Marx no haya planteado una serie de profecías y haya errado sobre las mismas.

Este tercer nivel de la crítica de Popper a Marx en realidad no es difícil de criticar: Marx nunca planteó una profecía ni pretendió pronosticar el futuro de ninguna sociedad. Incluso en un texto tan abiertamente optimista como el *Manifiesto del Partido Comunista* sobre las posibilidades del movimiento obrero de generar un proceso revolucionario y destruir las bases del capitalismo, Marx (1974) se dedicó

principalmente a desarrollar una fenomenología de la lucha obrera y a explicar por qué son los es una clase con potencial revolucionario.

De hecho, Marx reconoció con total sinceridad los vaivenes del proceso de organización del proletariado: la competencia entre obreros, las articulaciones de la burguesía y el proletariado para luchar contra los vestigios de la sociedad feudal, los triunfos efímeros de los obreros, etc.

Por otro lado, Marx (1974) describió un escenario en el que, el capitalismo y el proceso de industrialización apuntaban al crecimiento del número de proletarios, la reducción de los salarios, el estallido de crisis comerciales por la competencia entre burgueses, etc. Sin embargo, dicho escenario en la teoría de Marx nunca es *causa* de la organización obrera ni mucho menos de la conformación de una revolución. Explicaré mejor ambas ideas.

No existe ninguna relación de causalidad entre condiciones objetivas (causa) y condiciones subjetivas (efecto); pues de lo contrario, se negaría la agencia/libertad de los sujetos sobre las condiciones objetivas. Marx tenía ya esto claro en 1847:

Las condiciones económicas habían transformado primero la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, esta masa es ya una clase enfrente del capital, pero no lo es aún para ella misma. En la lucha, algunas de cuyas fases hemos señalado, esta masa se reúne, se constituye en clase para sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Y la lucha de clase a clase es una lucha política. (2002, 187)

Encontramos aquí con total claridad la cuestión del tránsito de la *consciencia en sí* y la *consciencia para sí*, posteriormente rescatada por el joven Lukács (2009) en su discusión contra la lectura mecanicista e ideológica que el PCUS divulgó y promovió sobre Marx y Lenin. Como puede observarse, la consciencia y acción revolucionaria del proletariado como clase se desarrolla en su lucha activa; el capitalismo únicamente coloca las bases de la constitución objetiva de una clase.

Cuando los dueños del capital expulsaron a los campesinos de sus tierras –eso que Marx (2017) denominó: *proceso de acumulación originaria*–, sentaron las bases de una nueva clase social: el proletariado; cuyas características principales son su ausencia de posesión de medios de producción y su inevitable necesidad de emplearse y vender su fuerza de trabajo como único medio para sobrevivir.

Pero, es solo hasta que esta nueva clase cobra consciencia de su situación de miseria y de los elementos que tienen en común sus miembros en primer lugar y, posteriormente, se organiza como clase, es decir, constituye sus intereses como los intereses de una clase que se organiza para conformar una lucha política, que ella misma cobra autoconsciencia de clase. De manera que, cualquier proceso revolucionario depende de un factor subjetivo no pronosticable; por tanto, no existe carácter profético en Marx.

Existe, por otro lado, un fragmento que se ha prestado a confusiones y que se encuentra en el mismo prólogo al que ha acudido Popper para intentar demostrar el historicismo profético del pensador alemán, aunque el pensador vienés no acudió a él en ningún momento:

Lo que de por sí nos interesa, aquí, no es precisamente el grado más o menos alto de desarrollo de las contradicciones sociales que brotan de las leyes naturales de la producción capitalista. Nos interesan más bien estas *leyes de por sí*, estas *tendencias*, que actúan y se imponen con férrea necesidad. Los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir. (Marx, 2017, 44)

Sabemos que, para Marx, las sociedades no son inalterables, sino que son organismos cambiantes; de modo que, las *leyes*, que son en realidad *tendencias*,<sup>4</sup> tratan de imponerse sobre los seres humanos; esto es precisamente lo que Marx denuncia a lo largo de su teoría sobre el fetichismo y universalización de la forma mercancía.

Por otro lado, el señalamiento que hace Marx sobre el porvenir de los países subdesarrollados, no significa que existe una teleología inevitable del movimiento del desarrollo. Marx observa que

las leyes que operan en el modo de producción capitalista poseen cualidades universalizantes, de manera que, en caso de no ser contenidas (en este caso, por la acción de los movimientos revolucionarios), acabarán por impactar a todos los países y subordinar los modos de producción de todos los pueblos bajo la dirección del modo de producción capitalista.

De hecho, esto es efectivamente lo que ha sucedido en el mundo, aunque Marx (1980) restringía dicho alcance únicamente a los países occidentales, como hizo saber a Vera Zasúlich, en una carta que le dirigió el 08 de marzo de 1881, a propósito de la cuestión de la comuna rural rusa. Por eso, no podríamos entender este fragmento como una profecía.

Esto nos enlaza de forma directa con el último nivel de la crítica popperiana contra Marx: según Popper el pensador alemán nunca profetizó la base de la política del partido comunista ruso una vez que alcanzó el poder político. Este enunciado es problemático en dos sentidos. El primero lo he examinado ya, al decir que Marx nunca planteó ninguna profecía, por lo que, no sólo no hizo profecías sobre el advenimiento del comunismo en país alguno, sino que, tampoco predefinió una práctica política específica.

Marx lo expresó con las siguientes palabras:

En cambio, las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de los primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas. (1974a, 411)

Burkett (2006) recuerda un elemento básico de cualquier construcción positiva de un proyecto social, de acuerdo a los planteamientos realizados por Marx y Engels: no hay un solo proyecto y eso se debe a que, para el marxismo, la construcción del comunismo es un proceso *metodológicamente pluralista e históricamente abierto*. De lo contrario, es decir, de establecer

un proyecto original restringido y predefinido, se violentaría la premisa de que la emancipación es una meta que debe ser conseguida por la propia clase trabajadora.

Lo que sí hizo Marx fue desembocar su investigación en el análisis de formaciones sociales no capitalistas, especialmente la *comuna rusa*, tal como ha sido estudiado por Shanin (1990), Dussel (1990) y más recientemente por Anderson (2010). Esto es importante de señalar porque, Marx observó que la comuna rusa podría constituir “el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia” (Marx, 1980, 61), por lo que, sin la necesidad de predefinir una práctica política, Marx brindó insumos para que, el proletariado y el campesinado ruso pudieran atender teórica y políticamente su realidad y, a partir de esto, construir sobre la marcha de su acción su propia teoría revolucionaria.

### ¿Marx dualista? Segunda respuesta a Karl Popper

El segundo problema que encuentra Popper en Marx consiste en la persistencia de un sesgo idealista en su teoría, mediante la reproducción de la dualidad cuerpo-mente. Para Popper (1982), Marx da un paso importante en la comprensión del desarrollo histórico al abandonar las explicaciones psicologistas de pensadores anteriores a él.

En contraparte, el sociologismo marxiano aportaría una serie de elementos de gran importancia para la comprensión de la historia y de sus instituciones sociales, puesto que, de hecho, la vida social determina a la conciencia. Sin embargo, al formularse el problema de este modo, Marx habría escindido la mente del cuerpo, cayendo en el dualismo típico del idealismo. Al respecto, me permito la cita en extenso de la crítica de Popper:

Hay un célebre pasaje en *El Capital* donde Marx declara que “en la obra de Hegel, la dialéctica está de cabeza abajo; es necesario ponerla nuevamente al derecho”... Su tendencia es manifiesta. Marx deseaba demostrar que la “cabeza”, es decir, el pensamiento

humano, no es en sí misma la base de la vida humana, sino, más bien, una especie de superestructura asentada sobre una base física. Se encuentra la expresión de una tendencia semejante en el siguiente pasaje “Lo ideal no es sino lo material una vez trasvasado al interior de la mente humana”. Pero quizá no se haya reconocido en grado suficiente que estos pasajes no revelan una forma radical de materialismo sino que indican, más bien, cierta inclinación hacia un dualismo de cuerpo y espíritu. Es, por así decirlo, un dualismo práctico. Si bien teóricamente la mente sólo era para Marx, aparentemente, otra *forma* (u otro aspecto, o tal vez, un epifenómeno) de la materia, en la práctica difiere de ésta, puesto que esa *otra* forma de ella. [...] En mi opinión, no puede apreciarse el marxismo y su influencia a menos que se reconozca este dualismo. (1982, 287)

La crítica de Marx a Hegel pasa por el reconocido pasaje de poner sobre los pies la dialéctica hegeliana; pero esto no significó que Marx rompiera con el dualismo mente-cuerpo en todos los sentidos; si bien, revirtió el orden explicativo de los factores mediante un enfoque materialista (la materia produce la conciencia); a nivel *práctico*, señala Popper, Marx sostiene el dualismo mente-cuerpo cuando de explicar la idea de la *libertad* se trata:

Marx amaba la libertad, la libertad real (pero no, ciertamente, la “libertad real” de Hegel). Y hasta donde a mí se me alcanza, siguió los pasos de Hegel en su equiparación de la libertad con el espíritu, en la medida que creyó que sólo podíamos ser libres en nuestra calidad de seres espirituales. Al mismo tiempo, reconoció en la práctica (como dualismo práctico) que somos espíritu y carne y, con bastante realismo, que la carne es, de los dos, el elemento fundamental. (1982, 287)

Dado que, la necesidad (material) es algo insuperable para la libertad (espiritual), tan sólo podríamos ser libres parcialmente: en la esfera de nuestro espíritu, porque nuestro cuerpo estaría condenado a trabajar para satisfacer el mundo

de las necesidades. Por esta razón, Popper señala que Marx encuentra en la disminución de la jornada de trabajo la clave de la ampliación de la *libertad inmaterial*.

Según Popper, la referencia a este pasaje del tomo tercero de *El Capital* “no deja ninguna duda acerca de lo que hemos llamado el dualismo de la concepción práctica de la vida, de Marx” (1982, 288). Esto porque, al igual que Hegel, Marx apuntaba a la búsqueda del reino inmaterial de la libertad, pero, al ser éste inalcanzable, los seres humanos debían procurar mejorar sus condiciones de trabajo.

De ahí que, el pensador vienés concluya: “La visión marxista del “reino de la libertad”, esto es, de una liberación parcial pero equitativa de los hombres de la esclavitud a que los tiene sometidos su naturaleza material, podría ser calificada, más bien, de idealista” (Popper, 1982, 289). Idealista en el sentido de que la *libertad* se mueve en los límites de lo espiritual, es decir, de lo mental.

Al mismo tiempo, este dualismo sería coherente con la concepción de la historia de Marx, según Popper, porque el desarrollo histórico humano es un proceso constante de expansión de la esfera productiva para la satisfacción de necesidades y, conforme hayan sido satisfechas las necesidades, los seres humanos tendrán que generar nuevas formas productivas y así, sucesivamente. A modo de fórmula podríamos exponerlo de la siguiente manera:

$$N_1 \rightarrow EP_1 \rightarrow N_2 \rightarrow EP_2 \rightarrow N_3 \rightarrow EP_3 \dots$$

Donde N representa las *necesidades* y EP la *esfera productiva*: la fórmula muestra que, cada práctica humana orientada hacia la satisfacción de necesidades conduce al progreso de la esfera productiva y consecuentemente, a la complejización y ampliación del campo de las necesidades humanas. En consecuencia, según Popper, solo sería posible la libertad espiritual para Marx.

Abordaré a continuación la respuesta a la crítica popperiana del dualismo práctico de Marx. Comienzo señalando con especial contundencia que, la referencia textual que hace el pensador vienés a la crítica de Marx a Hegel es de entrada inaceptable, porque de ella no es

posible inferir ningún dualismo, muchos menos un dualismo práctico.

En este *epílogo*, Marx discute con Maurice Block, quien acusó su obra de idealista; sin embargo, Marx se defendió en ese momento señalando que su método dialéctico es la antítesis del de Hegel y que sus fundamentos son también distintos, porque, a diferencia de Hegel, él no convierte el proceso de pensar en un sujeto autónomo, sino que, el proceso de pensar es la traducción que hace la mente humana de lo material: “lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana” (Marx, 2017, 57).

Es imposible inferir algún tipo de idealismo o de dualismo de este fragmento. Todo lo contrario, Marx unifica lo ideal y lo material, en la medida que, lo ideal se coloca como el contenido representacional que hace nuestra mente y nuestra mente, no existe independiente de lo material, porque la mente es material, como ya decía Marx en *La ideología alemana*: “El “espíritu” nace ya tarado con la maldición de estar “preñado” de materia” (1973, 31).

Marx defiende que, la consciencia y el lenguaje (podemos ampliar aquí, a lo mental) son productos socio-naturales, es decir, productos de las relaciones de producción y reproducción materiales de los seres humanos con la naturaleza y entre sí mismos, al mismo tiempo que, la consciencia de los seres humanos re-opera en el entorno natural, dotándola de sentidos y significados.

Ahora bien, la crítica de Popper da la impresión de que él no creyó su propia interpretación del dualismo cuerpo-mente en Marx y por eso realizó una extraña previsión para reenfocar el punto de atención de la crítica a la presencia de un *dualismo práctico*, el cual no se demuestra en el pasaje del *epílogo* de 1873, sino en un fragmento del tomo tercero de *El Capital* en el que Marx discute la cuestión del reino de la libertad.

Antes de examinar esta referencia en específico, refutaré la idea de que Marx creía en la libertad restringida a un sentido espiritual. Desde el año de 1844, como señala Duyanevskaya (2012), Marx habría prestado una especial atención al problema de la emancipación humana.

Por ejemplo, en su ensayo *La cuestión judía* (153), Marx criticaba que, en las sociedades

burguesas, la emancipación solo había alcanzado el nivel de lo formal-jurídico o de la *apariciencia*: “La emancipación política fue al mismo tiempo la emancipación de la sociedad burguesa con respecto a la política, su emancipación de la *apariciencia* misma de un contenido general.”

Por eso, la emancipación política de la burguesía escinde/enajena doblemente al ser humano: 1) de sí mismo, en cuanto el individuo contiene dos esferas contradictorias: como individuo igual-abstracto en su función ciudadana y como individuo desigual-concreto en su vida privada y 2) de sus pares, en cuanto el Estado y el Derecho sostienen y legitiman la *monadización* de los individuos, el distanciamiento de unos con otros, con el fin último de garantizar y proteger la propiedad privada.

De ahí que, Marx contraponga la *emancipación humana* a la emancipación política, ya que, la primera busca que: “el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales” (2009, 155). Esto porque, la emancipación política no es en realidad la revolución radical, sino la emancipación de solamente una parte de la sociedad: la liberación de la burguesía que instaura su dominio sobre el resto de la población.

La burguesía es incapaz de cumplir su promesa emancipadora porque el régimen del capital se asienta en la existencia del *trabajo enajenado* y la *propiedad privada*; por ende, en la reproducción de un ordenamiento social que empobrece a los seres humanos en cuanto que individuos enajenados.

Por esta razón, sólo la emancipación humana o social configura el vehículo de la real emancipación de toda la sociedad; en otras palabras, la construcción de la libertad real de los sujetos que se apropian conscientemente de los medios productivos para su propia reproducción vital en sociedad, a través de su asociación libre. Esto es de especial importancia, ya que, el modo de producción capitalista ha contribuido a la expansión de las posibilidades y potencialidades humanas de controlar la naturaleza, en ese sentido, de expandir su libertad de acción objetiva en el mundo; sin embargo, al mismo tiempo,

ha empobrecido material y espiritualmente a la mayor parte de las personas de todo el mundo; de ahí, la unidad de ambos estratos desde lo que –metodológicamente– discutimos la libertad.

Como podemos observar, la restricción a una supuesta *libertad espiritual* no guarda ninguna relación con la idea de libertad que Marx tenía, la cual se ha orientado desde el inicio de su pensamiento a la apropiación social de los medios de producción y de sus productos.

La verdadera idea de la libertad en Marx, se enlaza más bien, con la que éste desarrolló décadas después en su pasaje a propósito del *reino de la libertad*:

De hecho, el reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control efectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica. (Marx, 2017a, 933)

Popper incurre en un error básico de argumento al desarrollar una falsa analogía para explicar la idea de libertad de Marx:

Mente : Cuerpo :: Libertad : Necesidad

Esto porque, no es posible inferir de ninguna manera del pasaje anterior ni tampoco del pasaje referente al *epílogo* de 1873 la relación entre mente-libertad y cuerpo-necesidad. De hecho, para exponer esta relación Popper no acudió a ninguna referencia textual, sino que, simplemente se conformó con decir que Marx amaba la libertad, pero no la *libertad real*, por lo que habría reducido sus intenciones a la búsqueda de la *libertad espiritual*.

Dado que la analogía es falsa, podemos más bien observar cómo la discusión entre reino de la libertad/reino de la necesidad, se expresó con mayor madurez y desarrollo en *El Capital* que en sus trabajos de juventud. En primer lugar, porque Marx ya no se refiere en abstracto a los seres humanos como seres genéricos, sino que, habla de los trabajadores libremente asociados y su relación metabólica con la naturaleza generando un mayor nivel de concretización.

Dado que, no existe ninguna libertad fuera de la materialidad, la libertad y la necesidad configuran una unidad dialéctica tensionada en permanente desarrollo recíproco. Pensar la libertad en un sentido abstracto, más allá de las relaciones reales que existen entre los seres humanos y los seres humanos con la naturaleza es pura *escolástica*.

Asimismo, el acto de trabajar para Marx (la transformación de la naturaleza para la satisfacción primaria y fundamental de las necesidades humanas) no constituye ninguna limitación a la libertad, sino que, es su potencia. Por eso, en uno de los pocos pasajes en los que Marx (1973) hace alusión a las sociedades comunistas, el trabajo desempeña un papel central en la auto-realización humana, eso sí, bajo condiciones distintas a las de la enajenación generada por la división rígida del trabajo y la apropiación privada de los medios de producción.

Los seres humanos libres, es decir, aquellos que poseen el control social y racional del proceso producto y que, por esta razón, consiguen

establecer una relación en la que dejan de ser dominados por la naturaleza<sup>5</sup> y también por cualquier sistema social de clases, son capaces el horizonte de posibilidades materiales y espirituales para su auto-realización y auto-producción.

Es evidente que, este proceso de liberación o emancipación no se restringe al ámbito espiritual (en el sentido reduccionista que Popper pretende adjudicar a Marx), sino que, vincula los procesos de emancipación material-espiritual, puesto que ambas se relacionan como unidad dialéctica.

La reducción de la jornada de trabajo como acción inicial para la construcción del reino de la libertad no es, por tanto, una vía inicial a un restringido reino inmaterial e ideal de la libertad como señaló Popper, porque la libertad es también material, se construye y a su vez contribuye a la construcción del proceso racional de apropiación y comprensión de la naturaleza, por parte de los trabajadores.

### ¿Marx economicista? Tercera respuesta a Karl Popper

La tercera crítica de Popper a Marx refiere a su *economicismo*, o más precisamente, a la rígida explicación que Marx hace sobre la esfera de lo jurídico y lo social como mero reflejo o efecto de lo económico. Al respecto, Popper (1982) identifica tres sub-tesis a criticar. La primera refiere al limitado sentido con que Marx y sus discípulos desarrollaron el concepto *producción*, pues, aunque el primero lo entendía en un sentido amplio mediante el cual se cubría todo el proceso económico (producción, distribución y consumo), en sus trabajos tan sólo aparecería en su sentido restringido.

Por esta razón, Popper señala: “Tenemos aquí otro ejemplo de la ingenua actitud histórico-genética, de la creencia de que la ciencia sólo debe interrogarse acerca de las causas” (1982, 290). Este reduccionismo promovido por una falsa concepción de la ciencia, inhibe una comprensión más amplia de los fenómenos sociales, por cuanto desecha el examen de los efectos y los procesos.

La segunda crítica proviene de la continuidad de los conceptos hegelianos en la matriz de pensamiento marxista; por cuanto, según señala Popper, Marx se habría inclinado por identificar la *realidad* con el mundo material y la *aparición* con los pensamientos o ideas. Esta división permite generar la analogía: realidad-economía y apariencia-idea-sistema jurídico y social:

Lo que existe entre las condiciones económicas y las ideas es una interacción y no, tan sólo, una dependencia unilateral de estas últimas con respecto de las primeras. Lo que sí cabría afirmar, en todo caso, es que ciertas “ideas”, las que configuran nuestro conocimiento, son más fundamentales que los más complejos de los medios materiales de producción, según se verá tras la siguiente consideración. Imaginemos que nuestro sistema económico, incluyendo toda la maquinaria y todas las organizaciones sociales fuera un día totalmente destruido, pero que el conocimiento técnico y científico se conservase intacto, en este caso, no cuesta concebir la posibilidad de una rápida reconstrucción a breve plazo (en una escala más pequeña y no sin grandes hambres). Pero imaginemos ahora que desapareciese *todo conocimiento* de estas cuestiones, conservándose, en cambio, las cosas materiales. El caso sería semejante al de una tribu salvaje que ocupara de pronto un país altamente industrializado, abandonado por sus habitantes. No cuesta comprender que esto llevaría a la desaparición completa de todas las reliquias materiales de la civilización. (Popper, 1982, 292)

Según Popper, Marx comprende las relaciones entre *condiciones económicas* e ideas de forma unilateral, cuando en realidad, hay ciertas ideas (no todas) que son más fundamentales que los medios materiales de producción, como por ejemplo: son más fundamentales los conocimientos técnicos y científicos que, la maquinaria y las organizaciones sociales (cualquier cosa que signifique esto último, porque cualquier emprendimiento colectivo entre seres humanos configura una forma de organización social y esto es consustancial a la especie en cuanto social).

Pronto examinaré tanto la tesis de fondo como el experimento mental.

Por otro lado, esta crítica del unilateralismo de Marx tiene consecuencias práctico-políticas y no solamente teóricas. Popper critica la concepción del Estado de Marx y su incapacidad para comprender la complejidad de funciones que éste desempeña, por eso dice: “El estado no es, en suma, nada más que una parte del engranaje mediante el cual la clase gobernante lleva a cabo su lucha” (Popper, 1982, 300).

De nuevo, Popper señala que Marx reduce la comprensión del Estado a un mero instrumento del grupo económico dominante, porque mal-orienta el programa de investigación a la búsqueda de una definición esencialista del Estado adecuada a su comprensión unilateral de las relaciones sociales. No obstante, para Popper, esto es consecuencia de la posición esencialista y metafísica de la teoría de Marx.

Como equivocó el rumbo al formular un problema esencialista, Popper (1982) señala que Marx fue incapaz de observar la importancia que desempeña el Estado para la regulación de los problemas fundamentales que él mismo se había planteado: la falta de libertad real, la miseria de los seres humanos, etc.<sup>6</sup>

En este sentido, Popper contra-argumenta al marxismo a partir del programa político de su época: el keynesianismo. Explicando que, la historia actual da buenos ejemplos de que lo que hace falta es que el Estado regule tanto la esfera política como la esfera económica; puesto que, la no regulación de ambas, conduce a un ejercicio perjudicial de la libertad de unos sobre otros; más específicamente, de quienes tienen más fuerza respecto de los más débiles:

Si este análisis es aceptado entonces la naturaleza del remedio salta a la vista. Deberá ser un remedio *político*, semejante al que usamos contra la violencia física. Y consistirá en crear instituciones sociales, impuestas por el poder del estado, para proteger a los económicamente débiles de los económicamente fuertes. El estado deberá vigilar, pues, que nadie se vea forzado a celebrar un contrato desfavorable por miedo al hambre o a la ruina económica. (Popper, 1982, 306)

Más todavía, refuta la *actitud perezosa y contemplativa* de los marxistas (consecuencia de su mecanicismo) frente a la importancia de generar acciones políticas en beneficio de la sociedad:

El marxismo sostiene que es más que una ciencia y que su tarea consiste en algo más que en formular una profecía histórica. El marxismo sostiene que debe ser la base de la acción política. Critica la sociedad existente y afirma que él puede conducirnos a un mundo mejor. Pero según la propia teoría de Marx, no podemos modificar la realidad económica a voluntad, por ejemplo, mediante reformas legales. Lo más que puede hacer la política es “acortar y disminuir los dolores de nacimiento”. (Popper, 1982, 306)

Popper adversa esta actitud y refuta dichos argumentos señalando que, en lugar de la inevitabilidad de la caída del capitalismo y el crecimiento de la miseria planteada por Marx, sus efectos han podido ser revertidos mediante la acción política del Estado; pues de lo que se trata es de construir un *Estado interventor* y con ello, regular los problemas que se producen en una economía desregulada.

Finalmente, la tercera crítica proviene de la incomprensión de Marx a propósito de los conflictos de clase. Para Marx, según Popper: “A cada periodo particular de desarrollo económico corresponde un sistema social particular y lo que mejor caracteriza un periodo histórico es su sistema social de clases” (Popper, 1982, 296).

En este sentido, Marx habría reducido su comprensión de las sociedades capitalistas al enfrentamiento de dos clases sociales: el proletariado y la burguesía. Dado que existen leyes inmanentes e inevitables de la historia, el proletariado únicamente debe cobrar conciencia de su ser-clase y a partir de ahí, sentirse orgullosa de su misión histórica y de que su lucha conducirá a un mundo mejor de manera ineludible.

Sin embargo, Popper encuentra otra deficiencia del reduccionismo economicista de Marx: en la realidad, los problemas sociales no son siempre producto de la lucha de clases, sino que, pueden darse también por las luchas internas entre una misma clase. De manera que, el análisis de clases de Marx sería una

fórmula igualmente inexacta para explicar la dinámica social.

Con estas tres críticas se construye una sola crítica al economicismo de Marx y su incapacidad para dar cuenta de la esfera de la política y la vida social; el cual, sumado a su sesgo historicista, configuran una especie de camisa de fuerza a partir de la cual, el marxismo pierde toda su capacidad de conformarse como ciencia. Enseguida realizo la refutación de cada una de estas sub-críticas.

En primer lugar, la crítica sobre la reducción de las investigaciones de Marx y los marxistas a la cuestión de la *producción* en un sentido restringido no tiene ningún tipo de sustento. A lo largo de su vida, Marx realizó estudios en una amplitud de campos temáticos que incluyeron la ecología, la literatura, la etnología y por supuesto la filosofía, entre otras ramas del pensamiento. Pero más todavía, Marx nunca redujo su comprensión de la *producción capitalista* a la triada: producción económica de bienes-circulación-consumo; de esto es prueba su obra *El Capital*.

En ella, como señalan Osorio (2012) y Kohan (2013), Marx analizó la relación que existe entre el papel de las relaciones de poder o del Estado con la producción de mercancías o la economía en general. El capítulo dedicado al *proceso de la acumulación originaria* es un fiel reflejo de dicha dinámica, porque en éste, Marx reconstruye las relaciones de violencia y saqueo que la incipiente burguesía inglesa realizó sobre el campesinado nacional mediante el empleo de la violencia directa y de la violencia legítima-institucional del Estado.

Por otro lado, no es posible pensar el problema de la mercancía escindido de la cuestión ideológica y de la cuestión política que le subyace. El emblemático análisis del *fetichismo de la mercancía* nunca es planteado como un mero problema económico (entendiendo el concepto en un sentido restringido, asociado al que critica Popper de *producción*), más bien, como señala Harvey (2014), Marx aquí nos adentra al análisis de las relaciones sociales en una sociedad específica (la capitalista), donde las mercancías *aparecen* como el elemento común a todas las personas, pues éstas deben comprarlas y consumirlas para sobrevivir.

Precisamente, es el carácter de *apariencia* el que conducirá a Marx a descriptar el conjunto de relaciones sociales encubiertas por la forma-mercancía, que incluye desde las relaciones sociales entre los trabajadores que producen las mercancías hasta las relaciones entre los Estados que conforman el mercado mundial y los procesos de desarrollo científico y tecnológico que posibilitan la expansión del capitalismo a nivel mundial.

También podemos hacer referencia aquí a los numerosos trabajos acerca de los análisis “políticos” y coyunturales realizados por Marx a lo largo de toda su vida; en los que, la cuestión política siempre apareció en interrelación recíproca con la economía capitalista.

Esto nos conduce a la refutación de la segunda sub-crítica. Según Popper, Marx habría desarrollado una tesis reduccionista y unilateral, en la que la estructura (digamos, las condiciones económicas) produce a la superestructura (las ideas, o, Popper amplió después, el sistema jurídico y político de una sociedad).<sup>7</sup>

Para respaldar su afirmación acude al *Prólogo* de la *Contribución a la crítica de la economía política*; sin embargo, si se revisa con atención las palabras de Marx en dicho texto, no es posible inferir ninguna relación de causalidad o determinación unilateral, por el contrario, Marx dice:

El resultado general que obtuve y que, una vez definido, sirvió de hilo conductor de mis estudios puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio (*Urbau*) jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su

existencia social lo que determina su conciencia. (Marx, 2011, 4)

De este fragmento, Popper desconsideró al menos dos especificaciones realizadas por Marx. La primera de ellas es que es el ser social el que determina la conciencia y no al revés; esto es tanto una prevención de idealismos filosóficos como una prevención de reduccionismos interpretativos como el realizado por Popper.

El ser social, como señala Gallardo (2019), comprende todo tipo de relaciones (culturales, políticas, económicas, jurídicas, etc.) y dentro de éstas, se encuentra el trabajo, mediante el cual se producen valores de uso. Si los seres humanos no producimos valores de uso a través del trabajo no podríamos sobrevivir. Esto es un hecho.

Ahora bien, en la relacionalidad del trabajo se constituyen también representaciones, costumbres, comunicaciones, es decir, subjetividades, que permiten discernir a los seres sociales sobre el propio proceso del trabajo. En otras palabras, el trabajo es una determinación fundamental de la conciencia y la conciencia se vuelva sobre el proceso de trabajo dialécticamente, alimentándolo, reconfigurándolo en el proceso.

La segunda es que, en ningún momento Marx señala que, la economía sea la causa de la conciencia, por lo que no existe ninguna relación de unilateralidad entre economía e ideas. La economía provee de una base a las ideas, pero no las causa y ciertamente, si los seres humanos no producen valores de uso, no contarían con el tiempo suficiente para construir formas de organización social perdurables en el tiempo, porque morirían en unos cuantos días al no poder reproducir la especie.

El experimento mental de Popper en este sentido es miope, en la medida que, la sobrevivencia del conocimiento técnico y científico, no sólo supone un tipo específico de seres humanos y de organización social capaz de comprender dicho conocimiento técnico y científico, sino también las condiciones materiales para poder sostener a la especie y la efectivización de dicho conocimiento técnico y científico. Digamos, los seres humanos necesitarán comer al menos una vez al día para poder construir un automóvil nuevamente. Al menos, Popper reconoce que

habrá hambre y esto lo acerca a Marx en lugar de alejarlo.

Por otro lado, la sociedad de salvajes en un país industrializado demandará igualmente condiciones materiales de vida para su reproducción; si considera ciertas cosas como *reliquias* o no, dependerá del modo de organización y relacionamiento social que sobre el proceso construyan. El segundo ejemplo de Popper presupone una formación social específica (a nivel económico, cultural, político) que miraría ciertas cosas como *reliquias*, por lo que no es un buen experimento mental de un posible punto de partida.

Más allá del Prólogo de 1859, Marx introdujo a lo largo de la *Introducción* de 1857 (texto omitido por Popper) la categoría de *totalidad*, la cual, inhibe cualquier tentación de adjudicarle análisis unilaterales a propósito de las relaciones entre estructura y superestructura e incluso, de intentar reconstruir las relaciones de sucesión histórica entre las mismas categorías que conforman la economía de una sociedad, puesto de lo que se trata es de examinar la forma en que se relacionan e interactúan estas categorías al interior de una sociedad.

Tampoco acierta Popper al asignar a Marx un análisis esencialista del Estado ni que éste es fruto de su teoría esencialista. Sabemos ya que, Popper omitió adrede la delimitación que hizo Marx de su objeto de estudio (las sociedades moderno-capitalistas) y hace lo mismo en su crítica del concepto-Estado, pues, aunque Marx nunca tuvo oportunidad de desarrollar un trabajo en torno a este objeto, sus reflexiones centrales sobre el Estado fueron específicamente sobre el tipo moderno-burgués. Esto puede observarse a lo largo de sus trabajos político-coyunturales y también en *El Capital*. Por tal razón, esta subcrítica de Popper es falsa.

No ocurre así con la objeción que realiza a una concepción *instrumentalista* del Estado por parte de Marx. Efectivamente, en algunos pasajes, Marx reprodujo dicha visión, como ocurrió en su trabajo *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*; sin embargo, un estudio detallado de la obra de Marx lo habría llevado a observar con facilidad que tanto éste como Engels presentaron una evolución en su pensamiento

sobre este tópico hasta alcanzar una visión *relacional* del Estado.

Robert Jessop (1990 y 2013) encuentra que, a lo largo de la vida intelectual de Marx, éste consideró al menos seis distintas concepciones del Estado: 1) El Estado como institución parasitaria, 2) el Estado como epifenómeno, 3) el Estado como factor de cohesión social, 4) el Estado como instrumento de clase, 5) el Estado como poder público y 6) el Estado como sistema de dominación política con efectos específicos en la lucha de clases. Esta última, ha dado pie a un fértil terreno de investigación, en la medida que, en cuanto sistema de dominación en el marco de luchas de clases, el Estado condensa las relaciones de fuerza de los distintos actores en disputa.

Por otro lado, Popper muestra su sesgo optimista al plantear que los problemas de la desigualdad social pueden ser solucionados a partir de la intervención estatal en las sociedades capitalistas. Contrario a la advertencia de Marx, el Estado no ocupa ninguna reflexión crítica en Popper, sino que está posicionado como un ente neutro por encima de los conflictos de clase y los problemas económicos.

Basta considerar que, la propia historia se ha encargado de refutar la propuesta de Popper al mostrar cómo la dinámica expansiva del capital se ha encargado de consumir y retroceder una serie de políticas y programas sociales que, en su momento habían sido generados por la lucha de movimientos sociales a nivel mundial.

Finalmente, la tercera subcrítica proviene nuevamente de la falta de lectura de Popper a la obra de Marx. El análisis de las sociedades a partir de la lucha de dos clases tan sólo es realizado por el pensador alemán bajo coordenadas altamente abstractas, como él advierte de forma constante.

Habría bastado con que Popper leyera trabajos como *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* o *La lucha de clases sociales en Francia*, para percatarse de la presencia de distintos grupos, incluso en tensión, dentro de una misma clase social; por ejemplo, aquellos que Marx (1974a) denominó: burguesía industrial, aristocracia financiera, pequeña burguesía, clase campesina, etc.

En este sentido, la propuesta de Popper de analizar ciertos fenómenos socio-políticos, no como resultado de la lucha de dos clases antagónicas, sino, como resultado de los conflictos intra-clases, se encuentra ya desarrollado por Marx en sus análisis político-coyunturales.

## Conclusiones

Puedo afirmar con *certeza* que las tres críticas que Popper desarrolla sobre el método de Marx se encuentran completamente refutadas, en la medida que, ha sido posible demostrar que Popper realiza una interpretación infundada de la obra del pensador alemán, basada principalmente en: 1) la extracción de fragmentos descontextualizados y 2) la invención de ideas no presentes en la obra de Marx.

Es decir, la crítica de Popper no sólo fue construida a partir de errores de interpretación, sino a través de una serie de sesgos políticos y emocionales, encubiertos por una supuesta crítica lógica sin sostenibilidad empírica. Esto refuerza el propósito de este trabajo: rechazar sin dudas la crítica popperiana del método de Marx presente en su trabajo *La sociedad abierta y sus enemigos*.

Otro defecto de la crítica popperiana ha sido enunciado en diversas ocasiones a lo largo de este trabajo: los análisis de Popper no sólo extrajeron fragmentos descontextualizados de la obra de Marx, sino que, se limitaron a la revisión de prólogos, introducciones y epílogos de *El Capital*.

A pesar de que Popper ha sido un crítico refinado y profundo de una larga lista de pensadores, su crítica de Marx, por el contrario, carece de rigurosidad investigativa, tanto a nivel bibliográfico como metodológico. En este sentido, más parece que Popper representa un esfuerzo por distorsionar a Marx que por comprenderlo y criticarlo auténticamente.

De modo que, podemos sospechar que este trabajo del pensador vienés efectivamente fue un virulento ataque ideológico en contra de Marx, como él mismo pareció advertirnos indirectamente al inicio del capítulo décimo tercero de la obra en cuestión; pero jamás podrá considerarse

como un digno trabajo intelectual para el aprendizaje de las futuras generaciones que pretendan examinar críticas sustentadas en contra del pensamiento de Marx.

## Notas

1. Con mayor detalle, Popper desarrolla estas características en el capítulo 19 de *La sociedad abierta y sus enemigos*, al señalar que Marx pensó en el advenimiento de la revolución bajo condiciones como: la presencia de clases escindidas (burguesía y proletariado), países capitalistas con desarrollo industrial, degeneración del modo de producción capitalista debido a la generación de miseria, etc. Por el contrario, la experiencia rusa tuvo otras características: no se desarrolló en un país industrial, el campesinado jugó un papel central, etc.
2. En *Miseria del historicismo*, Popper (1980) ofrece una síntesis de su argumento contra el historicismo:
  1. El curso de la historia humana está influido por el crecimiento de los conocimientos humanos.
  2. No es posible predecir el crecimiento de tales conocimientos por métodos racionales predecir el curso de la historia humana.
  3. No es posible por tanto conformar una historia teórica o una ciencia histórica.
  4. El historicismo por tanto no es posible.
3. Es evidente que Karl Popper es un férreo adversario de la pretensión de poder predecir el curso de la historia. Más interesante es señalar que incluso en este tópico existe una enorme influencia de Jenófanes en el pensamiento del intelectual vienés, tal como menciona en el segundo ensayo de *El mundo de Parménides* (Popper, 1999), al recalcar que fue éste el primer pensador que no se pensó como profeta, contrario a Parménides, Heráclito y Anaximandro.
4. A diferencia de una ley, la tendencia no posee la carga de necesidad de la primera. Podría interpretarse como la inclinación que un proceso tiene bajo conjunto de condiciones que pueden eventualmente ser alteradas por los seres humanos con mayor o menor grado de consciencia y en consecuencia, afectar la tendencia.
5. Obsérvese en este punto que, Marx no habla nunca de explotación irracional de la naturaleza, sino solo de condiciones dignas y adecuadas.

Lo anterior ha sido recientemente señalado por Burkett y Foster (2016), para objetar la crítica de un supuesto antropocentrismo prometeico en la obra de Marx.

6. Resulta evidente la contradicción de Popper en esta afirmación.
7. Es importante señalar aquí un acto de mala fe de Popper. Cuando éste hace referencia a la cuestión de la relación estructura-superestructura (303), indica en el pie de página 11, capítulo 15, que extrae dicho análisis de *El Capital* y del *Prefacio*; sin embargo, cuando debe indicar a cuál fragmento de *El Capital* se refiere, solicita observar la nota 13, del capítulo 14, la cual remite a su vez, a la nota 63 del capítulo 10, la cual es en realidad un análisis de *La República* de Platón. En otras palabras, Popper se inventa una referencia inexistente.

## Bibliografía

- Anderson, K. (2010). *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: Chicago University Press.
- Burkett, P. (2006). *Marxism and Ecological Economics: Toward a Red and Green Political Economy*. Nueva York: Saint Martin's Press.
- Burkett, P. y Foster, J. (2016). *Marx and the Earth*. Boston: Brill.
- Conforth, M. (1968). *The Open Philosophy and the Open Society. A Reply to Dr. Karl Popper's Refutation of Marxism*. London: Lawrence and Wishart.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El Capital*. México: Siglo XXI.
- Duyanevskaya, R. (2012). *Filosofía y Revolución: De Hegel a Mao y de Marx a Sartre*. México D.F.: Siglo XXI.
- Foster, J. (2000). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Gallardo, H. (2019). *Franz J. Hinkelammert. Emancipación y Redención*. San Jose: Arlekin.
- Harvey, D. (2014). *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*. Madrid: Akal.
- Jessop, R. (1990). *State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place*. Cambridge: Polity.
- . (2013). *The Capitalist State*. Oxford: Martin Robertson & Company Ltd.
- Kohan, N. (2013). *Nuestro Marx. Fetichismo y mercancía*. Madrid: La oveja roja.
- Lenin, V. (1961). ¿Qué hacer?. En: Instituto de Marxismo Leninismo del PCUS (ed.). *Obras Escogidas*. Tomo I. Moscú: Progreso, 117-278.
- Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: RyR.
- Marx, K. (1973). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- . (1974). Manifiesto del Partido Comunista. En: Instituto de Marxismo Leninismo del PCUS (ed.). *Obras Escogidas*. Tomo I. Moscú: Progreso, pp. 99-152.
- . (1974a). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En: Instituto de Marxismo Leninismo del PCUS (ed.). *Obras Escogidas*. Tomo I. Moscú: Progreso, pp. 209-306.
- . (1980). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa*. México: Pasado y Presente.
- . (2002). *Miseria de la filosofía*. Barcelona: Folio.
- . (2009). *La cuestión judía*. Iztapalapa: Anthropos.
- . (2011). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- . (2012). Los Manuscritos de París. En: Muñoz, J. (comp.). *Marx*. Madrid: Tecnos. 433-572.
- . (2017). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. México: Siglo XXI.
- . (2017a). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo III. México: Siglo XXI.
- Osorio, J. (2012). *Estado, biopoder, exclusión. Análisis desde la lógica del capital*. Barcelona: Anthropos.
- Popper, K. (1974). *Autobiography of Karl Popper*. En: Schilpp, P. (comp.). *The Philosophy of Karl Popper*. Illinois: Open Court, 2-184.
- . (1980). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza.
- . (1982). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Madrid: Paidós.
- . (1999). *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la Ilustración presocrática*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- . (2010). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.
- . (2012). *Los dos problemas fundamentales de la Epistemología*. Madrid: Tecnos.
- Saito, K. (2018). Profit, Elasticity and Nature. En: Dullheim, J. y Wolf, F. (editores). *The Unfinished System of Karl Marx. Critically Reading Capital as a Challenge for our Times*. Cham: palgrave macmillan, 187-218. Shanin, T. (1990). *Marx y*

*la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo.*  
Madrid: Revolución.

Slavin, L. (2008). Las profecías de Marx: una refutación a Karl Popper. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 8, 35-55.

**Omar S. Herrera Rodríguez** (omar.herrera@ucr.ac.cr) es un investigador independiente. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: (2019) El problema

del terrorismo contemporáneo: aportes para su comprensión desde la crítica trotskista-leninista a los movimientos terroristas antes y durante la Revolución Rusa. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 72(148), 57-68; y (2019) Karl Marx y la cuestión colonial. *Revista Diánoia*, 64(82), 153-176.

Recibido: 24 de agosto de 2019  
Aprobado: 11 de febrero de 2020



**Tania Marqués  
Macarena Roldán**

## **Una reflexión crítica acerca del paradigma del “Buen Vivir” como alternativa al modelo de desarrollo**

---

**Resumen:** *El “Buen Vivir”, conjunto de ideas, saberes y prácticas, constituye una alternativa al modelo del desarrollo en Latinoamérica. Aquí se ofrece una reflexión crítica en torno a este paradigma, especialmente en base a aportes de Silvia Rivera Cusicanqui y Lorena Cabnal, y a nociones provenientes de experiencias de feminismos latinoamericanos.*

**Palabras clave:** *Buen Vivir. Desarrollo. Pueblos indígenas. Feminismos latinoamericanos.*

**Abstract:** *Buen Vivir, a set of ideas, knowledge and practices, constitutes an alternative to the development model in Latin America. This article presents a critical reflection on this paradigm, especially based on contributions from Silvia Rivera Cusicanqui and Lorena Cabnal, and on notions from experiences of Latin American feminisms.*

**Keywords:** *Buen Vivir. Development. Indigenous peoples. Latin American feminisms.*

### **Introducción**

El presente trabajo propone un análisis crítico acerca de la propuesta del “Buen Vivir”, que aparece como una alternativa emergente del contexto latinoamericano a los modelos de desarrollo. Este análisis, destacará algunos aspectos

centrales del paradigma del *Sumak Kawsay*, pero al mismo tiempo, recuperará los aportes de las autoras Silvia Rivera Cusicanqui –socióloga boliviana vinculada al movimiento indígena katarista, al movimiento cocalero y al movimiento libertario–, y Lorena Cabnal –feminista comunitaria, indígena maya-xinka– a los fines de desentrañar las implicancias de la alternativa del Buen Vivir, teniendo en cuenta que se ha convertido en un concepto que ha adquirido una gran difusión y propagación en el ámbito académico y político-institucional, ya que existen expresiones de éste plasmadas en planes, programas, políticas públicas y otros dispositivos normativos.

Además del análisis de las ideas de las autoras mencionadas, este trabajo expondrá algunas propuestas de los feminismos de la región latinoamericana, que permitieron realizar críticas a los presupuestos de la economía clásica y al modelo del desarrollo, y que pueden entrar en diálogo con la perspectiva del “Buen vivir”.

Es necesario destacar que no se pretende realizar sólo una exposición de las características de dicha cosmogonía, sino más bien, proponer una reflexión que ponga en cuestión los esencialismos y que permita articular esta perspectiva con otras construcciones teóricas, saberes y prácticas que sean compatibles con sus principales nociones. Esto último tiene el propósito de incorporar nuevas dimensiones de análisis, como es el caso del feminismo, particularmente el feminismo comunitario xinka y aymara.



## Nociones previas: una breve reseña sobre el concepto de Desarrollo

A los fines de efectuar un análisis y una reflexión críticos sobre la propuesta del “Buen Vivir” como una alternativa a los modelos de desarrollo, resulta conveniente mostrar, de manera sintética, un recorrido por los puntos principales que permiten una comprensión de la noción de desarrollo y de su transformación a lo largo del tiempo. Esta síntesis no pretende agotar la caracterización de dicho concepto, sino más bien, busca proporcionar algunas herramientas teóricas para abordar *a posteriori* la propuesta del Buen Vivir.

Con el surgimiento de las primeras corrientes teóricas que buscaron modificar la línea de estudio de los economistas clásicos, se comienza a producir un conjunto de ideas que fueron delineando el concepto de desarrollo. En este sentido, a título enunciativo, se puede hacer referencia a autores como Schumpeter, quien elaboró el concepto de *development* (2017, 69), semejante a lo que posteriormente se conoció como desarrollo, para hacer alusión a la incidencia de las innovaciones sobre el crecimiento económico. Se incluye también aquí a John Maynard Keynes, quien postulaba que el Estado, en ciertas circunstancias, debía reactivar la economía, lo que posteriormente condujo a hablar en términos de Estado de Bienestar (Barrionuevo y Luc, 2016, 151).

Frecuentemente, se remite al discurso del presidente norteamericano Harry Truman (1949), para señalar la aparición de la idea de desarrollo (Gudynas y Acosta, 2011, 73). Desde aquel entonces, el término comenzó a ser utilizado por los organismos internacionales, conjuntamente con la noción de subdesarrollo y de países en vías de desarrollo, para hacer alusión a las diferencias económicas entre países (Valcarcel, 2006, 11). Así, el desarrollo podía identificarse en los países industrializados con modelos políticos, gubernamentales y patrones culturales que debían ser imitados por los países del Sur que se encontraban en situación de “subdesarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011, 73). En este sentido, se torna útil la indicación de

Quijano (2000, 73-74), quien recupera a Wallerstein (1996), y señala: “lo que se desarrolla no es un país (...) sino un patrón de poder, o en otros términos, una sociedad” (195). En este sentido, el patrón de poder que se encuentra vigente es el capitalismo, el cual constituye un “patrón de dominación/explotación/conflicto articulado en torno del eje capital-trabajo mercantilizado” (Quijano, 2000, 74). El autor postula que, en América, este patrón se configuró por sobre cualquier otra alternativa. Sin embargo, el desarrollo se convirtió en una aspiración de carácter universal, debido a que acabó configurándose como una cuestión que hacía referencia a países o regiones, más que a un patrón de poder.

Algunos autores consideran que este concepto se manifestó tensionado entre versiones que implicaban un reduccionismo economicista (por ejemplo, identificado solamente con el crecimiento del PBI), y versiones que lo reconocían en diferentes dimensiones de la existencia social, a través de ideas como la de necesidades básicas, nuevo orden internacional, desarrollo humano, ecodearrollo (Tortosa, 2008, 122), es decir, formando parte de distintas dimensiones de poder (Quijano, 2000, 83).

En el caso de América Latina, la noción de desarrollo se expresó principalmente en dos vertientes: por un lado, la “teoría de la modernización”, que se encargó de postular ciertos aspectos de la sociedad moderna capitalista –característicos de los denominados “países centrales”– como el marco histórico para el desarrollo económico. De acuerdo con esta teoría, el desarrollo ha implicado, principalmente, la “modernización” de los países y regiones (Quijano, 2000, 78). Por el otro, la “teoría del imperialismo capitalista” –que posteriormente devino en “dependencia externa” o “estructural”, vinculada con el materialismo histórico, que utilizó el concepto de imperialismo para explicar la dominación entre países, a través de la diferenciación entre países desarrollados y subdesarrollados (Quijano, 2000, 74).

A pesar de que en la región latinoamericana también se generaron revisiones críticas del concepto de desarrollo, como el estructuralismo inicial de Prebisch (1986, 479) o el neo-estructuralismo de la CEPAL, éstas no lograron poner en

cuestión la idea de desarrollo como un progreso lineal, en términos de crecimiento económico (Gudynas y Acosta, 2011, 74). De esta manera, aunque se formularon modelos de desarrollo alternativos, la temática permaneció anclada en el ámbito académico y de la gestión gubernamental, y las promesas del desarrollo no se llevaron a cabo, mientras que las desigualdades se mantuvieron a lo largo del tiempo (Gudynas y Acosta, 2011, 74).

### **La noción del “Buen Vivir” como una alternativa al concepto de desarrollo**

De acuerdo a las autoras Barrionuevo y Luc (2016, 158), el “Buen Vivir” constituye una de las propuestas más relevantes del contexto latinoamericano, y aparece como una alternativa frente a los modelos de desarrollo. Si bien, esta propuesta ha adquirido importancia en los debates académicos, está integrada principalmente por conocimientos, saberes y prácticas ancestrales de pueblos indígenas (Barrionuevo y Luc, 2016, 158) que se fueron expandiendo hacia movimientos sociales y procesos de construcción política (Gudynas y Acosta, 2011, 76). La particularidad de este concepto, es que no constituye una modalidad u opción más de la noción de desarrollo, sino que implica precisamente una crítica a aquella idea, teniendo en cuenta que aquel modelo comporta supuestos de base tales como: el crecimiento económico, la explotación de la naturaleza, el mercado, el consumo, el progreso de manera ilimitada (Barrionuevo y Luc, 2016, 159).

La propuesta del Buen Vivir se configura a partir de “ciertas ideas originadas en los saberes tradicionales andinos, enfocadas en el bienestar de las personas y defensoras de otro tipo de relacionalidad con el ambiente” (Gudynas y Acosta, 2011, 76). Desde esta perspectiva, se retoma la idea de una buena vida, de un bienestar que exceda al consumo y en el que aparezcan como dimensiones relevantes lo espiritual y lo afectivo, sin que “vivir mejor” sea algo que se produzca a costa de otros.<sup>1</sup> Esta alternativa se manifiesta con particularidades en distintas culturas y

comunidades: en Ecuador, el Buen Vivir se conoce como *sumak kawsay*, de acuerdo a la cultura *kichwa*, y está fuertemente vinculado con la idea de espacio comunitario, en el que es posible una convivencia con la Naturaleza; en Bolivia, existe la idea de la “Buena Vida”, o *suma qamaña*, en *aymara*, que hace alusión a un bienestar que implica armonía entre lo material y lo espiritual, en un contexto comunitario y ambiental; los guaraníes formularon el concepto del *ñande reko*, que incluye virtudes como la libertad y la felicidad para alcanzar la “tierra sin mal”. Todas estas manifestaciones permiten afirmar que se trata de un concepto plural y diverso (Gudynas y Acosta, 2011, 79).

Otra característica relevante de la propuesta del Buen Vivir, según autores como Gudynas y Acosta (2011), es que “expresa construcciones que están en marcha en este mismo momento, donde interactúan, se mezclan y se hibridizan saberes y sensibilidades” (20).

En algunos países, las ideas de esta alternativa adquirieron carácter institucional, como en el caso de Bolivia y Ecuador, ya que se plasmaron en sus respectivas constituciones de 2009 y 2008 (Gudynas y Acosta, 2011, 71). En la constitución de Ecuador, el *sumak kawsay* se manifiesta como un derecho, integrando los derechos del “Buen Vivir”, que abarca otros derechos (alimentación, ambiente sano, agua, salud), evidenciando que estos no tienen un carácter jerárquico superior, sino que se alinean en una misma posición. Además, se establece una relación entre lo que se denomina régimen de desarrollo –que aparece reflejado en las áreas de trabajo, de soberanía alimentaria, económica, energética– y régimen del Buen Vivir –que se refiere a inclusión, equidad, biodiversidad, recursos naturales– (Gudynas y Acosta, 2011, 77). En la constitución boliviana, el “Buen Vivir”, se encuentra en la sección de las bases fundamentales del Estado, como un “principio ético-moral de la sociedad plural”, y se ponen de manifiesto distintas concepciones de éste, de las tradiciones indígenas *aymara*, *quechua* y *guaraní* (Gudynas y Acosta, 2011, 77). A su vez, el Buen Vivir aparece alineado con otros principios como unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, bienestar común, que están vinculados con la forma de

organización económica del Estado (Gudynas y Acosta, 2011, 77).

La formalización del buen vivir en los textos constitucionales, permite identificar en estas propuestas ciertos rasgos en común: la idea del Buen Vivir ligada a saberes, prácticas y tradiciones indígenas, la configuración de una sociedad en la que existan diversos tipos de mercados, con relaciones dinámicas entre el mercado y el Estado (Gudynas y Acosta, 2011, 77). No obstante, también posibilita comprender en qué sentido esta alternativa ha quedado capturada bajo la dinámica de las ideas clásicas de progreso, como se refleja, por ejemplo, en la propuesta boliviana, bajo el mandato de industrialización de los recursos naturales.

Este análisis pone de manifiesto la necesidad de recuperar lo antes mencionado respecto de la pluralidad que caracteriza al paradigma del Buen Vivir: no nos encontramos en presencia de una alternativa cerrada, sino que emerge como posibilidad la articulación de los saberes originarios con otras propuestas y ontologías—incluso occidentales— como posturas éticas alternativas en las que se reconocen derechos de la naturaleza y feminismos (Gudynas, 2011, 80). Sin embargo, es pertinente señalar que no se está haciendo alusión aquí a una yuxtaposición o mixtura de culturas, sino más bien a un encuentro intercultural, en el que operan lógicas decoloniales al reconocer que los conocimientos eurocéntricos siempre han sido ubicados en un plano de superioridad (Gudynas y Acosta, 2011, 81). Partiendo de estas premisas, a continuación se intenta abordar una reflexión crítica sobre la propuesta del Buen Vivir, a la luz de las ideas de dos autoras, principalmente: Silvia Rivera Cusicanqui y Lorena Cabnal, así como de algunas experiencias feministas de la región latinoamericana.

### **Hacia un análisis reflexivo de las implicancias del Buen Vivir**

De acuerdo a lo desarrollado precedentemente, es posible afirmar que para que el Buen Vivir realmente se constituya en una alternativa a los modelos de desarrollo, es necesario que

se produzca una verdadera desvinculación de aquellas prácticas y lógicas que constituyen la base del desarrollo y, de esta manera, evitar que este concepto se convierta en mera terminología vacía que pueda rellenarse con cualquier contenido parcializado.

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2011, 178) señala que, en Bolivia, la noción de desarrollo fue reemplazada por la propuesta de un bienestar colectivo presente y futuro (Vivir Bien), que se reflejó en el texto constitucional boliviano en los tres idiomas indígenas (*suma qamaña* –aymara–, *allin kawsay* –qhichwa– y *ñandereko* –guaraní–). Si bien esta propuesta es una noción indígena fundamental que constituye una crítica al modelo del desarrollo, caracterizado por la predominancia de la acción racional individual, Cusicanqui (2015, 146) considera que se acabó generando un uso retórico u ornamental de esta noción.

La autora afirma que con los términos que adquieren un nivel de abstracción elevado, suele ocurrir que la abstracción acaba reemplazando a la pluralidad (Cusicanqui, 2015, 148). En este sentido, las expresiones institucionalizadas del Buen Vivir han producido una serie de efectos que parecieran no responder a los fines perseguidos por esta alternativa en su versión formulada por los saberes de pueblos indígenas. Al desprenderse de las prácticas concretas, ejercidas por comunidades espacialmente e históricamente situadas, el Buen Vivir pasa a transformarse en una política pública, cuyos contenidos pueden completarse de cualquier manera (Rivera Cusicanqui, 2015, 148). Esta crítica se materializa en casos en que, bajo el “slogan” del Buen Vivir, se han justificado prácticas de extracción de recursos naturales, como por ejemplo a través de la megaminería y el *fracking*, porque permiten satisfacer las necesidades económicas de las personas a corto plazo, bajo la visión de que los recursos naturales sólo existen para su apropiación (Rivera Cusicanqui, 2015, 148).

Rivera Cusicanqui (2015) hace referencia al Buen Vivir como una racionalidad que no es exclusiva de las comunidades indígenas, sino de “todas las formas de organización que buscan resolver los problemas comunes mediante gestiones comunes” (149). Para esta autora,

el sujeto del Buen Vivir es *la comunidad*, cuestión que a veces ha aparecido ignorada en los debates sobre este paradigma alternativo debido a que, generalmente, el análisis se dirige a las políticas públicas, y no a los supuestos epistemológicos, teóricos y prácticos que tiene esta cosmogonía particular para las comunidades (151).

### **La propuesta de los feminismos en la región latinoamericana y la posibilidad de diálogo con el paradigma del Buen Vivir**

En este apartado, se pretende poner a dialogar el enfoque del Buen Vivir con la perspectiva de los feminismos en América Latina. Como se mencionó con anterioridad, el Buen Vivir, lejos de constituir una alternativa excluyente comparte algunos principios con otros enfoques, como es el caso de los feminismos y sus propuestas de otras economías y modos de producción posibles.

Para identificar de qué manera los aportes de estas propuestas podrían complementarse, es preciso reconocer los cuestionamientos que comparten ambas perspectivas en torno a los presupuestos del modelo económico del desarrollo en la región latinoamericana.

Algunas autoras, como Astrid Ulloa (2016), señalan que, en América Latina, en el s. XXI, han surgido “escenarios ambientales de la apropiación y el despojo” (124). Esta autora pone especial atención en las dinámicas extractivas en la región, a partir de las cuales se otorga valor a aquellos procesos que están asociados con la extracción y lo masculino, y no se reconoce la importancia del ambiente y las mujeres; en efecto, estas dinámicas se reflejan en políticas y programas económicos (130-131).

Ulloa (2016, 132) afirma que los procesos extractivos, produjeron alteraciones en los territorios y en las maneras de vivir de pueblos indígenas y campesinos. Sin embargo, los sujetos afectados, principalmente las mujeres, han generado propuestas alternativas a estos modos de producción, que funcionan a partir de otras lógicas y que buscan establecer otras prácticas en las relaciones de género, distintas a aquellas que

establecen los procesos extractivos y el patriarcado (126).

La propuesta de esta autora consiste en comprender los procesos políticos que atravesaron hombres y mujeres en América Latina, desde una visión feminista del espacio que abarca una geopolítica diferente, “visiones territoriales alternativas y procesos de cuidado en diversas escalas, empezando por el cuerpo-territorio” (126). A partir de este enfoque, es posible identificar diversos modos de violencia hacia las mujeres en determinados contextos extractivos y, como consecuencia, la constitución de redes de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas. Estas redes permitieron la producción de dinámicas políticas específicas, que la autora denomina “feminismos territoriales” (2016, 126).

Los feminismos territoriales hacen hincapié en la protección del territorio; proponen generar alternativas al modelo de desarrollo que preserven las actividades de subsistencia diarias, y modalidades de vida que impliquen una reflexión sobre el cuerpo, un activismo en las tareas cotidianas y en la construcción de masculinidades y feminidades distintas (2016, 134). Ejemplos de estas propuestas feministas pueden reconocerse en los casos de las mujeres de Perú, Guatemala y Colombia que llevaron a cabo acciones colectivas contundentes frente a los extractivismos.

Las demandas de los feminismos territoriales son consideradas por Ulloa (2016, 135) como de “circulación de la vida”. Estas demandas requieren que se generen alternativas espaciales que tengan su fundamento en ciertos principios culturales que respondan a una serie de lineamientos. Entre estos, se presenta como fundamental el establecimiento de un modo novedoso de relacionamiento con lo no humano (naturalezas relacionales); una política territorial horizontal y vertical; relaciones de hombres y mujeres desde otras categorías de género capaces de desafiar las desigualdades; y dinámicas políticas basadas en la autonomía y la autodeterminación.

Otro caso a considerar es el de los feminismos autónomos y comunitarios, que se presentan como “subalternos y disidentes”, con demandas que confrontan las relaciones occidentales, y que cuestionan las consecuencias que generan los

extractivismos, la apropiación y el despejo de territorios (Ulloa, 2016, 133-134).

De acuerdo con León (2008, 35), en Ecuador los feminismos confluyen con otras alternativas como las del “Buen Vivir”. El feminismo “como perspectiva teórica y política (...) ha alimentado los procesos de crítica al modelo neoliberal enfatizando especialmente en el sentido e implicaciones de mercantilización de la vida que caracteriza esta fase de un orden económico basado en la acumulación” (2008, 37). A su vez, el feminismo genera propuestas para que la economía priorice el cuidado de la vida en todas sus formas. Las propuestas del feminismo abogan por una economía que tenga como principal horizonte el cuidado de la vida, y persiguen transformaciones en las maneras de producción y de consumo, constituyéndose en propuestas para toda la humanidad (León, 2008, 36).

El caso de la “Agenda de las Mujeres para la Nueva Constitución”, propone una economía soberana y solidaria, que esté fundada en relaciones de producción y de reproducción igualitarias, que reconozca las actividades de cuidado como fundamentales, y que fomente las “prácticas económicas colectivas” (2008, 38).

León (2008) reconoce al “Buen Vivir” como un paradigma alternativo que prioriza la relación entre naturaleza y seres humanos y que, por lo tanto, puede entrar en diálogo con los aportes de la economía feminista y ecologista, en tanto éstas interpelan los principios de la economía y la riqueza en sus manifestaciones tradicionales (clásica y neoclásica) (2008, 36).

En América Latina, si bien el modelo económico del desarrollo implicó que se otorgara relevancia a la persona y a las libertades por sobre las variables del consumo o del crecimiento económico, en el ámbito de las políticas públicas, terminó siendo funcional al capitalismo (León, 2008, 36). Por este motivo, el paradigma del Buen Vivir emergió como una opción que desafía las lógicas capitalistas, y que sitúa a la economía como integrante de un sistema del que no se puede escindir la cultura, la sociedad y la naturaleza. Además, constituye un paradigma que “implica una visibilidad de todas las personas y colectividades desde sus aportes y

potencialidades, no sólo desde sus carencias” (León, 2008, 39).

A partir de todo lo mencionado, es posible identificar la importancia de los aportes de los feminismos latinoamericanos, y reconocer que, en gran parte, persiguen objetivos similares a los de la perspectiva del “Buen Vivir”, ya que contribuyen principalmente a generar críticas a “las lógicas patriarcales, neoliberales y de mercantilización de las naturalezas, que alimentan los procesos económicos de producción” (Ulloa, 2016, 133).

### Los aportes del feminismo comunitario

El movimiento feminista, se ha configurado como una lucha por las prácticas de vida y el reconocimiento de diferentes existencias, sujetos y cuerpos. En este sentido, no es posible hablar de *un* feminismo, como un espacio unívoco, sino que es necesario identificar la complejidad de la lucha política y hablar de “feminismos” o, incluso, de las distintas expresiones que puede adoptar la lucha feminista. En este sentido, atendiendo a los ejes de discusión de este trabajo, se optó por abordar algunas cuestiones que se ponen de manifiesto desde el feminismo comunitario de las feministas indígenas aymaras bolivianas, del espacio Mujeres Creando Comunidad, y de las mujeres xinkas, miembros de la Asociación de Mujeres Indígenas de Sta. María, de la montaña de Xalapán, Guatemala. En ambos casos, se trata del “pensamiento y sentir” de mujeres indígenas que se identifican como feministas comunitarias (Cabnal, 2010, 11). Lorena Cabnal (2010), entiende que esta propuesta feminista se ha tornado posible tras un largo tiempo de reflexión y debate, delineando así un camino político que, en sus palabras:

Nos ha permitido transitar desde reclamos por el cumplimiento de los derechos de las mujeres, los pueblos indígenas, derechos específicos de mujeres indígenas, hasta asumirnos en la construcción feminista desde el imaginario occidental, para luego llegar a hilar fino con nuestro feminismo comunitario y autónomo, el cual como pensamiento dinámico sigue recreándose. (2010, 12)

El aspecto novedoso en la propuesta del feminismo comunitario, es que implica el reconocimiento de un patriarcado ancestral, como un sistema de opresión de mujeres indígenas y originarias, que permitió la delimitación de ciertos roles, prácticas, tradiciones, como así también creencias y valores, y que no está ligado al hecho de colonización posterior (Cabnal, 2010, 15). Esto no significa restar importancia a la colonización como momento a partir del cual se constituye un sistema de opresión para los pueblos originarios. Se trata más bien de comprender que con este fenómeno se produjo lo que la autora denomina una “refuncionalización” del patriarcado originario ancestral con el patriarcado occidental, dando lugar a expresiones y prácticas que permitirán con posterioridad, la configuración del racismo, el capitalismo, el neoliberalismo, la globalización (Cabnal, 2010, 15).

La propuesta del feminismo comunitario, interpela el esencialismo étnico que se desprende de ciertas cosmovisiones originarias, en las que se encuentra el paradigma del Buen Vivir. En este sentido, Cabnal (2010) señala dentro de los esencialismos étnicos, que el Buen Vivir, o una vida en armonía, se comprenden como la complementariedad y dualidad heterosexual, es decir, de mujeres con hombres, lo que invisibiliza, de esta manera, la subordinación de las mujeres a los hombres, y la heterosexualidad obligatoria (19).

El Sumak Kawsay constituye un paradigma ancestral que implica una vida plena, en la que pueda existir un equilibrio entre lo espiritual y lo material, en la comunidad, tanto internamente como externamente, respetando a la Pachamama, y a través de un auto sostenimiento económico de las comunidades (Cabnal, 2010, 17). Sin embargo, las exponentes del feminismo comunitario, expresan que estas condiciones de igualdad y armonía no se reflejan en las prácticas, ya que este paradigma ha devenido una cosmogonía masculina, para lo cual entienden que es fundamental, como acto político de carácter emancipatorio, la recuperación del territorio-cuerpo de las mujeres. Solamente así será posible la defensa del territorio-tierra en que se manifiesta la vida de los cuerpos (Cabnal, 2010, 23).

## Consideraciones finales

Este escrito ofreció un breve recorrido por las formas en que se ha manifestado el modelo de desarrollo, sobre todo en América Latina, para luego intentar analizar de manera crítica la propuesta del Buen Vivir como una alternativa al desarrollo. Comprendiendo esta cosmovisión como un modelo abierto, que no es privativo de los pueblos indígenas, y que puede conjugarse con otras ontologías, se profundizó en los cuestionamientos de Rivera Cusicanqui y Cabnal. Estas autoras se constituyen en referentes de un conjunto de ideas que insisten en la importancia de sostener una vigilancia reflexiva del uso que se ha dado al concepto de Buen Vivir en los últimos tiempos, sobre todo en el ámbito académico y como modelo orientador a la hora de delinear políticas públicas y programas o planes institucionales. Asimismo, se procuró identificar puntos de conexión entre algunos presupuestos del Buen Vivir y nociones emergentes de experiencias feministas en la región.

A partir del análisis realizado, se hizo evidente que, para que el Buen Vivir se presente como una alternativa real que se aparte de las lógicas del desarrollo –y, por lo tanto, del modelo capitalista, occidental y moderno–, es necesario comprender que la preservación de lo común es responsabilidad de todos y todas (Rivera Cusicanqui, 2015, 151). De este modo, la armonía entre los seres vivos, humanos y no humanos, y la construcción de otras formas de sustento, sólo son posibles en condiciones igualitarias. Así, la lucha por la defensa y la recuperación del territorio-cuerpo de las mujeres, planteada por el feminismo comunitario, emerge como un aspecto ineludible que trae a la luz la invisibilización de la opresión de las mujeres indígenas, la cual en ocasiones se refuerza a partir de ciertos principios y premisas de cosmogonías como el Buen Vivir. Una vida en verdadera armonía requerirá, entonces, el desmantelamiento del patriarcado, en tanto sistema de organización de los vínculos, los cuerpos y las prácticas, como condición necesaria para la construcción de un modelo alternativo al desarrollo.

## Nota

1. En este texto, se empleó el género masculino para su redacción a los fines de lograr una economía de lenguaje que facilite su lectura. No obstante, no debe interpretarse como un sesgo sexista o como un elemento que deje por fuera otros géneros e identidades.

## Referencias bibliográficas

- Barrionuevo, L. y Luc, M. (2016). ¿Desarrollos alternativos o alternativas al desarrollo? Diálogos desde la Economía Política y el Buen Vivir. *IX JORNADAS DE ECONOMÍA CRÍTICA*. XI Coloquio de la SEPLA. UNC, Córdoba, Argentina. Recuperado de: [https://coconstrucciondelconocimiento.files.wordpress.com/2015/06/reflexiones\\_y\\_experiencias-situadas-2014.pdf](https://coconstrucciondelconocimiento.files.wordpress.com/2015/06/reflexiones_y_experiencias-situadas-2014.pdf)
- Cabnal, L. (2010). Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Guatemala: *Acsur, Las Segovias*. Recuperado de <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América latina. Una breve Guía Heterodoxa. En Lang, M. y Mokrani, D. (Eds.) *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo* (21-53). Quito: Fundación Rosa Luxemburgo y AbyaYala.
- Gudynas, E. y Acosta, A (2011) La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (53), 71-83. Recuperado de: <http://www.gudynas.com/publicaciones/udynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf>
- León T. M. (2008). Después del desarrollo: el buen vivir y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina. *Umbrales*, (18), 35-44. Recuperado de: [http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1994-45432008000200002&lng=es&nrm=iso](http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1994-45432008000200002&lng=es&nrm=iso)
- Prebisch, R. (1986). El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas. *Desarrollo Económico*, 26 (103), 479-502.
- Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. En Acosta, A. (Ed.), *El desarrollo en la globalización. El resto de América Latina* (11-27). Caracas: Nueva Sociedad e ILDIS. Recuperado de: [http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Bibliotecas\\_Archivos/Quijano%20El%20fantasma%20del%20desarrollo%20en%20AL.pdf](http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Bibliotecas_Archivos/Quijano%20El%20fantasma%20del%20desarrollo%20en%20AL.pdf)
- Rivera Cusicanqui, S. (2011). Entre el Buen Vivir y el Desarrollo: una perspectiva indianista. En Errejón, I y Serrano A. (Eds.) *¡Ahora es cuándo, carajo! Del asalto a la transformación del Estado en Bolivia* (169-180). España: Ediciones de intervención cultural/El Viejo Topo.
- . (2015). La destrucción de lo común o el mal vivir del proceso de cambio. *El vivir bien: ¿Un paradigma civilizatorio no capitalista? Espíritu del concepto y viabilidad en los mundos andinos y amazónico*. Conferencia llevada a cabo en el III Foro Internacional Andino Amazónico de Desarrollo Rural, La Paz, Bolivia.
- Schumpeter, J. A. (2017). *The Theory of Economic Development*. New York: Routledge.
- Tortosa, J. M. (2008). Maldesarrollo inestable: un diagnóstico. *ActuelMarx/Intervenciones*, (7), 121-138. Recuperado de: <http://www.actuelmarxint.cl/revista/numero20/07.%20Tortosa,%20Jose%20Maria.%20Maldesar%20ollo%20inestable.%20Un%20diagno%CC%81stico.pdf>
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas. Revista de Ciencias Sociales*, (45), 123-139.
- Valcarcel, M. (2006) *Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de <http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESSION-6-Marcel-Valcarcel-Desarrollo-Sesion6.pdf>
- Wallerstein, I. (1996). La re-estructuración capitalista y el sistema-mundo. *Anuario Mariateguiano*, (8), 195-207.

**Tania Marqués** (tania.pmarques@hotmail.com) es Abogada por la Universidad Nacional de Córdoba. Se encuentra finalizando sus estudios de Maestría en Sociología, del Centro de

Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

**Macarena Roldán** (macarena\_rolan5@hotmail.com) es Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba. Se encuentra finalizando sus estudios de Doctorado en Psicología, de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Es becaria doctoral de CONICET/UNC, en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS). Entre sus publicaciones más recientes se

incluyen: (2019). Emocionalidad política y procesos de subjetivación en la acción colectiva juvenil: la “Marcha de la Gorra” en *Revista Latinoamericana de Cuerpos, Emociones y Sociedad*; y (2018). Acción colectiva juvenil y procesos de subjetivación política: el caso de la Marcha de la Gorra en Córdoba (Argentina). En *Methodos. Revista de Ciencias Sociales*.

Recibido: 22 de mayo de 2019  
Aprobado: 17 de febrero de 2020



Miguel Biscaia

## ***Gastroestética, o reflexión filosófica sobre las posibilidades estéticas del sentido del gusto***

---

**Resumen:** *Tras una sucinta revisión histórica, se examinan las tesis que han denostado y defendido las cualidades estéticas del sentido del gusto. Por otro lado, se ha realizado una caracterización fenomenológica, relacionando este sentido con la llamada Filosofía del gusto del siglo XVIII.*

**Conclusión:** *Aunque el sentido del gusto no posee las complejas cualidades de otros sentidos superiores (vista o audición), sí tiene entidad propia como para reconocerle una cierta dimensión estética, lo suficientemente profunda como para otorgar a su ámbito de actuación, lo gastronómico, una posible dimensión artística.*

**Palabras clave:** *Fenomenología. Sensualismo. Sentidos Especiales. Percepción. Cocina de Vanguardia.*

**Abstract:** *After a succinct historical review, we examine the theses that have either disdained or defended the aesthetic qualities of the sense of taste. On the other hand, we undertake a phenomenological characterization, relating this sense with the so-called Philosophy of taste of the eighteenth century.*

*We conclude that although the sense of taste does not possess the complex qualities of other higher senses (sight or hearing), it does have its own entity to recognize a certain aesthetic dimension, deep enough to give its gastronomic scope a possible artistic dimension.*

**Keywords:** *Phenomenology. Sensualism. Special Senses. Perception. Vanguard Cuisine.*

### **Comer con los ojos: Posición del gusto en la jerarquía de los sentidos**

La apreciación estética y el deleite frente a lo bello exigen una primera aproximación al objeto explorado desde la percepción de los sentidos. Tradicionalmente, los sentidos de la vista y de la audición (los denominados como *sentidos superiores*) han sido considerados como los únicos capaces de facilitarnos el acceso a las obras de arte, los únicos, por tanto, dignos de ser considerados en una Estética Filosófica. Con el primero, la vista, y por medio de la luz, somos capaces de captar las imágenes, formas, colores, líneas o volúmenes representativos de las artes visuales. Con la audición, responsable de recibir sonidos como traducción de una vibración del medio aéreo, reconocemos las frecuencias, tonos y armonías característicos de la música. Los otros sentidos (denominados *inferiores*), como el olfato, el gusto y el tacto, han sido denostados desde el punto de vista estético y artístico por la inmensa mayoría de los grandes pensadores de la historia debido a razones epistémicas, fenomenológicas, morales y, cómo no, estéticas.

Los primeros pensadores que realizaron una reflexión profunda sobre la jerarquía de los sentidos fueron los filósofos griegos. Una de las justificaciones para separar los sentidos en superiores e inferiores tenía que ver con la relación espacial entre el emisor del estímulo (luminoso, acústico...) y el receptor ubicado en el órgano sensible a dicho estímulo. Así, en la vista y en la audición no hay contacto físico con el objeto emisor (son sentidos de distancia), mientras que en el tacto y en el gusto sí que lo hay



(son sentidos de proximidad), en forma de presión o vibración, en el primero, o de contacto químico (por medio de una sustancia sávida disuelta en saliva), en el segundo.

Abundando en la separación jerárquica de los sentidos en superiores e inferiores, Platón escribe en el *Timeo* cómo nos relacionamos con el mundo exterior con la ayuda de los sentidos. El autor reflexiona sobre su conocido conflicto dual entre cuerpo y alma, señalando que en el caso del sentido del gusto las sustancias sápidas que llegan con los alimentos inmediatamente abandonan la cabeza (morada del alma intelectual) para viajar a regiones puramente corporales e inferiores (tal es el caso del estómago o los intestinos). Obviamente, Platón desconocía lo que hoy sabemos sobre neurociencias, a saber, que todos los elementos perceptivos, cognitivos y emocionales relacionados con los sentidos especiales acontecen en el cerebro, que por supuesto está en la cabeza. Por otra parte, describe los sabores básicos y mantiene un firme encorsetamiento del gusto como un sentido menor, mostrando que se relaciona con acciones y conductas puramente corporales, mundanas y animales como el hambre y la alimentación. Incluso, lo denigra moralmente, ya que considera que es un sentido cuyo objeto es la experimentación de un, llegado el caso, peligroso placer que podría conducir a la glotonería. Cree –y en este sentido no le falta desde luego razón– que sentidos elevados como el de la vista permiten acceder de una forma compleja a muchos objetos de nuestro entorno, facilitándose con ello la indagación racional y el desarrollo de experiencias cognitivas superiores como el lenguaje o la comprensión matemática (Platón, 2012).

Aristóteles también reflexionó sobre la importancia de los sentidos para conocer la realidad del mundo que nos rodea. Al igual que Platón, destaca la importancia de la vista, aunque habla además del *sentido común* como de aquel capaz de interrelacionar datos provenientes de diferentes sentidos con el fin de producir la impresión de un único objeto cognoscible. Cree que, tras el tacto, el gusto es el sentido más inferior, debido a su condición de sentido relacionado con la supervivencia animal y debido también a la necesaria proximidad

(incluso contacto directo) entre emisor y receptor. Como Platón, considera que la vista y la audición son superiores porque la información que proporcionan es más compleja, permiten un mejor conocimiento del mundo: la vista, por ejemplo, reconoce formas, no precisa pues de la captación de materia, que es algo que sí necesita el sentido del gusto puesto que el objeto cognoscible debe entrar total o parcialmente en nuestra boca para ser identificado. En la obra *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, 2014) llega incluso a analizar las virtudes de los sentidos, volviendo nuevamente a apuntar los peligros del desenfreno gustativo en forma de glotonería (dirá en el libro III, capítulo XI: «los glotones no desean una lengua larga sino la garganta de una grulla»).

Ya en la Edad Media, Santo Tomás de Aquino escribirá en el capítulo XXVII de su *Summa Contra Gentiles* que «es claramente imposible que la felicidad humana consista en los placeres físicos, los más importantes de los cuales son los placeres de la mesa y del sexo» (de Aquino, 2004). De esta reflexión se puede concluir, igual que de otras tantas presentes en autores del medievo, que los sentidos del gusto, el olfato y el tacto están excluidos como sentidos estéticos y conducentes a una actitud moral ante la vida. Así pues, la estética tomista, que empieza siendo sensualista (la percepción se inicia gracias a los sentidos), terminará convirtiéndose en una estética del juicio, que es lo que finalmente determina si algo nos agrada o no.

Autores del siglo XVIII, como el Padre Yves-Marie André, llegan a diferenciar lo hermoso sensible de lo hermoso inteligible, excluyendo al sentido del gusto, del olfato y del tacto como capaces de transportarnos hacia un agrado puramente racional e intelectual (André, 2003). También el fenomenólogo Hans Jonas destaca el predominio de la vista en *The Nobility of Sight*, señalando su mayor valor con base a la simultaneidad (lo que vemos se muestra de una sola vez, no depende de una secuencia temporal), la neutralidad dinámica (se puede ver algo sin tener que relacionarse íntimamente con ello) y la distancia espacial anteriormente mencionada. Al final concluye que los sentidos inferiores, como el gusto, ni siquiera deberían ser considerados como sentidos filosóficos (Jonas, 1954, 507-519).

En la clasificación de las artes según el medio sensible de expresión que realizaron diversos autores, como por ejemplo E. Souriau, se enumeran siete cualidades sensibles para dicha catalogación: línea, volumen, color, clarooscuro, movimiento, sonido articulado y sonido puro. Excluye, pues, lo gustativo, lo olfativo y lo táctil. Esto da lugar, según su criterio, a siete artes presentativas (música pura, arabesco, arquitectura, pintura pura, proyección luminosa, danza y prosodia pura) y siete representativas (música dramática o descriptiva, dibujo, escultura, pintura figurativa, cine y fotografía, pantomima y literatura) (Plazaola, 2007, 492). Considerándolo insuficiente, EF. Carritt procura incluir en este cuadro a lo gustativo y lo olfativo, siendo así una de las primeras aproximaciones entre arte y sentido del gusto (Plazaola, 2007, 493).

### **Sobre gustos... ¿no hay nada escrito?: Fenomenología del sentido del gusto**

Antes de conocerse con precisión el funcionamiento a nivel fisiológico y neurobiológico del sentido del gusto, el escritor Brillat-Savarin ya especuló sobre sus cualidades en su *Fisiología del gusto*. Para comprender la importancia que daba a dicho sentido, dejó numerosas sentencias, como por ejemplo que «los animales se alimentan a sí mismos, los hombres comen, pero sólo los hombres inteligentes conocen el arte de la comida». Introduce así la complejidad del fenómeno gastronómico como conducta exclusivamente humana. En otro momento también dirá «dime lo que comes y te diré lo que eres», proponiendo casi, si se permite la expresión, una especie de *gastro-metafísica* o *gastro-ontológica* (Brillat-Savarin, 2001). Una de sus principales aportaciones sobre esta primitiva, aún, fisiología del gusto tiene que ver con las fases de la percepción gustativa: cuando comemos introduciendo un alimento en la boca, lo primero que reconocemos es una *sensación directa* al identificar en boca lo que acaba de entrar (sería, además de perceptivo, algo cognitivo). Segundos después llega la *sensación completa*, fase en la

que estaríamos ya degustando, descubriendo así las cualidades organolépticas y, llegado el caso, placenteras de lo comido. Finalmente aparece la *sensación refleja*, precisamente en el momento en el que emitimos un juicio gustativo sobre todas estas percepciones: sería el nivel de mayor racionalidad en el acto de degustación.

Desde hace muchos años, con el desarrollo de las ciencias biomédicas en general y de la neurobiología en particular, es mucho lo que hoy se sabe al respecto de la fisiología del gusto (Guyton y Hall, 2011; Kandell, 2001; Netter, 2008): en la cavidad oral presentamos un conjunto de papilas gustativas (clasificadas en diferentes tipos según su localización, morfología, estructura y función), en cuyo interior aparecen botones gustativos llenos de células receptoras que son, en primera instancia, las responsables de detectar las sustancias sápidas disueltas en la saliva tras la ingesta de los alimentos. Dichos receptores son capaces de reconocer cuatro sabores básicos, a saber: ácido, salado, dulce y amargo. Los dos primeros se caracterizan porque para funcionar, unas moléculas llamadas iones (protones y sales, respectivamente) deben acceder al interior de la célula receptora. Por el contrario, para distinguir lo dulce y lo amargo es necesario que haya un contacto directo entre la sustancia sávida (azúcares, para el primero, y alcaloides u otras sustancias complejas para el segundo) y un receptor transmembrana específico presente en la célula gustativa. Además, recientemente se ha incluido un nuevo sabor, el *umami*, percibido al detectar la presencia de sustancias muy saciantes y sabrosas en los alimentos, como por ejemplo el glutamato monosódico. Todos estos receptores gustativos se encuentran distribuidos fundamentalmente en la lengua, siguiendo un cierto patrón espacial que regionaliza zonas para la detección de cada sabor. Todos los receptores gustativos mencionados tienen una interesante cualidad –aunque cada uno de ellos en un grado diferente– y no es otra que el fenómeno de adaptación. Dicho fenómeno se basa en que, tras un tiempo más o menos prolongado de exposición a la sustancia sávida, los receptores gustativos empiezan a responder con una menor eficacia que al inicio de la estimulación. Otra característica interesante es el umbral para la detección de cada sabor,

que puede ser más bajo o más alto en función de la peligrosidad de las sustancias a ingerir presentes en ciertos alimentos. Así, el umbral para lo amargo y lo ácido es muy bajo, puesto que la presencia de toxinas y venenos o ácidos en alimentos podridos o fermentados puede comprometer seriamente la salud del individuo.

Una vez que se produce el contacto entre la sustancia sávida y el receptor gustativo se inicia una compleja vía de señalización intracelular que acabará produciendo que, tras múltiples sinapsis que se producen en la vía neuroanatómica gustativa, dicha información nerviosa termine en diferentes lugares del sistema nervioso central<sup>1</sup> para codificar y percibir el sabor de lo que estamos degustando. Cuando esta información llega a los centros superiores de nuestro cerebro se inician complejos mecanismos de procesamiento que permiten tener una experiencia cognitiva y emocional con respecto al sabor y alimento percibido. Por si fuera poca la complejidad de lo mencionado hasta ahora, resulta que, además, tenemos la capacidad de reconocer la presencia de otras sustancias químicas en nuestra boca, como las grasas o los elementos metálicos. También podemos distinguir sustancias picantes<sup>2</sup> y reconocer otras cualidades propias de los alimentos como su temperatura (gracias a la presencia de termorreceptores), su astringencia o su textura (gracias a mecanorreceptores).

Para la percepción de los sabores es fundamental que también funcione correctamente el sentido del olfato, aunque no se conoce del todo el mecanismo que conecta a ambos sentidos. Este hecho, conocido desde antiguo, ha permitido menospreciar en cierta medida al sentido del gusto por no poseer una autonomía total. Para salvar este obstáculo, Duffy y Bartoshuk hablan de *sentido bucal* para referirse conjuntamente no sólo al gusto y al olfato, sino también a la restante sensibilidad química, la temperatura y el tacto (Korsmeyer, 2002). Y es que, en relación con todo esto, Brillat-Savarin ya escribió en su famoso libro «el gusto y el olfato forman un único sentido cuyo laboratorio es la boca y cuya chimenea es la nariz» (Brillat-Savarin, 2001).

A pesar de reconocer sólo unos cuantos sabores básicos somos capaces de identificar una gama casi infinita de alimentos. Carolyn Korsmeyer lo

explica magníficamente en su libro, *El sentido del gusto*, a través del siguiente ejemplo: en la limonada, que es ácida y dulce, reconocemos estos dos sabores de forma separada, aunque también en conjunto, constituyendo precisamente lo que estamos tomando: limonada; sabor final que es bien distinto de cualesquiera otras combinaciones de ácido y dulce, como el vinagre y la miel, que desde luego no nos recuerdan en nada al refresco cítrico (Korsmeyer, 2002). Abundando en esta idea, y para comprender mejor la complejidad de la combinación de la paleta de sabores básicos para ofrecer la ilimitada oferta de sabores finales, Hans Henning ideó un mapa tridimensional que posicionaba el sabor de los alimentos ingeridos según la combinación de sus sabores básicos (Colman, 2008).

Una de las razones por las que nos resulta tan difícil describir y explicar el sabor de algo, salir de los límites de los cuatro sabores básicos, tiene que ver con la denostación del sentido del gusto como sentido estético y el, por tanto, desajuste lingüístico-perceptivo: no tenemos suficientes palabras para referirnos a todos los matices de los sabores paladeados. Incluso, en ocasiones debemos describir el sabor de algo mediante la comparación con otra cosa conocida (quién, de manera coloquial, no ha usado la expresión de «sabe a pollo» para explicar el sabor de algo cárnico indefinido).

Una crítica adicional para infravalorar al sentido del gusto desde la fenomenología tiene que ver con su carácter de sentido primitivo: apareció muy tempranamente, durante la evolución, en seres simples, antes que la vista y la audición, como un sentido íntimamente ligado a la supervivencia y a la nutrición. Por ello, muchas veces las conductas que desencadena han sido relegadas al nivel del mero instinto irracional. Este argumento se rebatirá más adelante, cuando se analicen las implicaciones sociales y culturales del gusto, su importancia y complejidad ceremonial y simbólica. Desde luego, un enólogo profesional no estaría más en desacuerdo con esta crítica, dada la compleja secuencialidad en la percepción gustativa del vino, la abundante gama de matices organolépticos del caldo o la ritualidad y simbolismo del brindis o de la Eucaristía cristiana.

Mucho se ha discutido sobre la objetividad-subjetividad en Estética, sobre todo en lo que respecta a las cualidades del objeto bello y en referencia a la percepción y emoción-placer estético percibido. Sin entrar de lleno en este complejo y extenso debate, se iniciará una breve y oportuna reflexión sobre la universalidad del sentido del gusto desde una posición fundamentalmente fenomenológica: Carolyn Korsmeyer seguramente es la filósofa que más ha discutido y se ha interesado por este asunto. Sostiene que tradicionalmente se ha obstaculizado el incluir al sentido del gusto como sentido estético debido a la imposibilidad de crear un canon universalmente válido, pues es un sentido muy subjetivo. Además, puede que no haya habido un interés por ser un sentido cognitivamente irrelevante en comparación con la vista y la audición, que ofrecen mayores y mejores posibilidades de percibir y comprender el mundo. La autora reconoce, en primer lugar, que es un sentido muy particular, cuya proclamada subjetividad es fruto de una mezcla de factores que van desde la genética, pasando por la experiencia, la psicología o la cultura (Korsmeyer, 2002). Para empezar, por ejemplo, con lo puramente biológico, podría indicarse que no todos los individuos tenemos el mismo repertorio de papilas gustativas en todas las partes de la lengua. Además, las diferencias genéticas implican que cada uno tenga un diferente umbral y adaptación para los sabores. No obstante, también es cierto que hay una predilección evolutiva (por tanto, innata) por lo dulce y lo salado (son necesarios para la supervivencia) y cierto rechazo por lo amargo y ácido (sabores presentes en sustancias potencialmente dañinas). La combinación y constatación de ambos hechos se puede reconocer de forma sencilla, por ejemplo, en que puede que a prácticamente todos nos guste lo dulce, pero no a todos nos gusta el mismo tipo de *dulces*: o sea, en la percepción no sólo cuenta el sabor básico, sino el objeto mismo que estamos saboreando y que es poseedor de ese gusto particular. Otro ejemplo sobre la explicación subjetiva del sentido del gusto (no tanto sobre la percepción y reconocimiento del sabor sino sobre el agrado y placer consecuente) desde el punto de vista biológico lo encontramos en un esencial alimento esencial, la leche: no todas

las personas tienen la enzima lactasa, necesaria para hacer digerible –y, por tanto, agradable– la lactosa de este alimento. Sabemos, además, que el rechazo por determinados alimentos puede venir condicionado por la presencia de alergias alimentarias. Para concluir esta reflexión fenomenológica desde la biología, debemos considerar que ciertos aspectos contingentes, como los pares hambre-saciedad y salud-enfermedad condicionan el gusto y apreciación por los sabores y los alimentos. Así, por ejemplo, no nos sabrá igual un buen bocado si acabamos de darnos un atracón o padecemos una enfermedad gastrointestinal. La cuestión es que estos condicionantes son transitorios: tan pronto como volviese el hambre o desapareciese la afección regresaría a nosotros el deseo y apreciación por determinado sabor y alimento.

También en lo cultural encontramos dificultades para soportar la universalidad estética del gusto. Así, el consumo de determinados alimentos se puede ver afectado por cuestiones sociales (dietas) o morales-religiosas (los musulmanes, por ejemplo, no comen carne de cerdo). Un argumento adicional para discutir sobre las posibilidades de universalización del placer estético derivado del gusto tiene que ver con el hecho de que el paladar se puede (culturalmente) educar: lo vemos en el gusto por las bebidas alcohólicas o los quesos muy curados.

Un punto de análisis que no debe ser evitado en el estudio fenomenológico del gusto es que reconocer lo que se va a ingerir afecta a su posterior interpretación estético-gustativa. Con el auxilio de la vista, que nos permite ver lo que comemos, y del raciocinio, que reconoce y valora lo ingerido, se completa la experiencia placentera del gusto. Y sino, basta con pensar cómo una comida que nos está gustando puede convertirse en una experiencia muy desagradable si reconocemos algún alimento tabú en dicho plato. Este argumento, sin embargo, no priva al sentido del gusto de su complejidad estética o, llegado el caso, artística, igual que no lo hace el aportar información explicativa en una compleja obra de arte de vanguardia mediante un letrero o un título.

Korsmeyer también indica en su obra que, aunque el sentido del gusto se dirija hacia

adentro, contribuyendo a los factores subjetivos de la percepción que nos permiten alcanzar el goce frente a un sabor o alimento, en realidad cuando comemos también se está analizando cognitivamente algo del mundo exterior, el propio alimento, o sea, algo que es objetivo.<sup>3</sup> Por tanto, el sentido del gusto no siempre cumple únicamente funciones básicas, nutritivas, placenteras e instrumentales: en la degustación (una cata de vinos, por ejemplo), uno prueba algo para tener una aproximación cognitiva (de reconocimiento de lo ingerido y de sus cualidades en base a unos criterios estandarizados, en base a unos juicios estéticos preestablecidos), que es placentera, aunque igualmente podría no serlo. El relativismo que se le otorga al gusto (ese «a mí algo me gusta, aunque a ti no») puede, por tanto, ser consecuencia de lo cultural o de lo biológico. No obstante, es un sentido, como se ha dicho, que permite una cierta -aunque limitada- objetivación del mundo. De este modo, que el gusto sea un sentido hacia adentro y hacia afuera al mismo tiempo, lo hace especialmente íntimo: los objetos analizados pasan a formar parte de uno mismo.

### **El gusto es mío (¿o nuestro?): Viaje de ida y vuelta entre el gusto literal y estético**

Tradicionalmente se ha utilizado el término *gusto*, procedente del ámbito sensorial y gastronómico, o sea, el gusto literal, como sinónimo del concepto de gusto estético, tan estudiado por algunos pensadores europeos del siglo XVIII. Este uso metafórico del término *gusto* para describir el deleite y contemplación estética referenciándolos por analogía con el gusto literal por el agrado y placer frente a diferentes sabores y alimentos no deja de ser paradójico, toda vez que dicho gusto ha estado alejado de toda posibilidad estética profunda y filosófica en los siglos precedentes, como se vio más arriba. Y es que, en el fondo, el uso de esta metáfora sensorial no deja de indicar que ciertas cualidades del sentido del gusto (su particularidad perceptiva, tan subjetiva -de ahí la expresión «sobre gustos no hay nada escrito»- y su profunda conexión con el

placer inmediato) pueden ser indicadas para, por comparación, acercarnos a goces estéticos más sofisticados.

En realidad, el sentido más relevante que se le daba al gusto estético no era tanto la gratificación perceptiva de tales o cuales cualidades, sino la conveniencia en la evaluación estética de un objeto dado ateniéndonos a una serie de reglas preestablecidas y estandarizadas (de ahí la expresión pretendidamente universalizadora de «tener buen gusto»). Así, además de la conexión entre el gusto literal y el estético, nacía también una conexión entre el gusto estético y el posterior juicio crítico. Durante los siglos de la Ilustración se debatió ampliamente si este gusto estético era función de facultades racionales (más conectado, pues, con el juicio estético) o meramente sentimentales y perceptivas. El predominio de lo sentimental fue defendido por teóricos como el abad Dubos (parafraseando, dirá, que un guiso está bueno cuando lo probamos y nos agrada, no cuando analizamos racionalmente sus ingredientes y preparación). Estos y otros sensualistas argumentaban que el gran problema del gusto para definir lo estético (igual que sucede con el gusto literal) era su enorme subjetividad, lo que le hace escapar de un control racional y de todo posible juicio consensuado (Dubos, 1967, 225).

Y es que la historia de la filosofía muestra, en lo que al arte y a la estética se refiere, que siempre fue difícil encontrar un correlato objetivo para la belleza en el objeto analizado desde la subjetividad estética experimentada por cada individuo (quién no ha utilizado alguna vez la expresión «aquello tiene un no sé qué» para indicar que algo le gusta sin saber identificar claramente lo que es). Aunque fueron los platonistas quienes intentaron buscar esa objetividad, con la llegada del pensamiento empirista en el siglo XVIII a la belleza le fue arrebatada el estatus de objetiva para pasar a ser considerada un tipo de placer, por tanto, algo subjetivo. En este sentido destacó el pensador John Locke, quien defendía que las ideas -como la de la belleza- se derivan en última instancia de una experiencia sensorial. Para él, la belleza es una modalidad mixta, o sea, una idea compleja formada por varias ideas simples que tienen que ver con el dolor-desagrado o el placer-agrado (Locke, 1990). El problema

de este análisis era el relativismo al que estaba abocado el juicio estético, alejado así de toda pretensión de universalidad. Como indica C. Korsmeyer en su citada obra, para Thomas Hobbes el placer que constituye lo bello pasa a ser una mera indicación del interés del espectador frente a un determinado objeto: todo es relativo, subjetivo, y prima un cierto egoísmo en el apereamiento y goce estético (Korsmeyer, 2002). Más adelante, esta posición tan hedonista de la belleza como una especie de placer experimentado será también muy criticada por diferentes autores, quienes se propusieron buscar placeres que no denotaran la satisfacción de un deseo.

En esta línea de pensamiento escribieron muchas e importantes líneas filósofos como Hutcheson, Shaftesbury o Kant. El primero, en sus *Investigaciones sobre el origen de nuestra idea de la belleza*, concibe la belleza como algo percibido de forma directa y pasiva, igual que las ideas que proceden de la percepción sensorial. Habla de un *órgano interno*, innato y natural, distinto de la mera percepción sensorial para captar esa belleza. De aquí surgirá la idea de *placer desinteresado*: aquel que no deriva de la satisfacción de un deseo ni de la gratificación del interés propio. Señala que la percepción de esta belleza no debe ser algo instrumental ni práctico. Así, el gusto literal se percibe como un placer inmediato, placer que responde a la necesidad imperiosa de la nutrición, al aplacamiento del hambre (Hutcheson, 1992).

Por otro lado, Hume también se plantea la cuestión y analiza la analogía de ambos gustos, el literal y el estético: aunque cree que el gusto estético es personal y subjetivo, hay en él una cierta objetividad, al menos en los juicios estéticos sobrevenidos, que hacen que unos sean mejores que otros (Hume, 1965). Esta especie de objetividad se basaba en la similitud en lo que a la creación de juicios entre todos los hombres se refiere, lo cual haría crear una especie de estándar para el gusto estético basado fundamentalmente en el acuerdo entre los expertos. Kant, por su parte, no estaba del todo de acuerdo con esta reflexión, pues exigía un mayor rigor fundacional para la belleza y el gusto estético. Cree el pensador que, efectivamente, los juicios estéticos son los que otorgan universalidad al

gusto estético, aunque estos juicios sobre lo bello no sólo son consensuados, como reconocía Hume, sino que además están sometidos a la universalidad y necesidad. De este modo distingue entre lo agradable (lo que impronta los sentidos, que es subjetivo) y lo bello (lo que se reflexiona con el juicio y que se puede universalizar). Cree que para encontrar lo bello necesario y universal hace falta, primero, que el juicio sobre el gusto estético invoque un placer desinteresado. Y considera además que, aunque el placer experimentado sea subjetivo, todos los seres humanos tenemos juicios estéticos similares sobre aquello que nos ha agradado previamente, dada la capacidad de todo hombre de acceder a la belleza (Hume, 1965). Con respecto al gusto literal opina que no se adapta a los requerimientos del juicio estético puesto que en aquél aparecen elementos prácticos en la apreciación del sabor (como la nutrición y el hambre) que dirigen la atención hacia nuestro propio cuerpo (Hume, 1965).

Kant aísla la belleza pura de otros placeres, como los del sentido del gusto, indicando por tanto que sólo la vista y el oído pueden ser estéticos (Kant, 2001). En el siglo XIX, el francés Jean-Marie Guyau ataca el desinterés kantiano como criterio estético, pues la emoción estética está ligada a una necesidad, a saber, el deseo sentimental del sujeto (que es algo también, pues, egoísta). Será un pensador muy sensualista al afirmar que toda sensación agradable debe poder convertirse en bella dadas ciertas condiciones. De este modo eliminaba los privilegios de determinados sentidos (Bayer, 1965, 290). Otros autores, como John Baillie y Edmund Burke, creen que al tener el sentido del gusto unos límites de supervivencia tan estrechos (sus márgenes de tolerancia), no se puede acceder con él a una importante cualidad de lo estético, como es lo sublime (sólo con la vista y el oído podría alcanzarse este nivel) (Korsmeyer, 2002).

Por otro lado, el filósofo alemán Hegel dirá que para la apreciación del arte la mera dimensión sensorial es insuficiente. Cree que tanto la imaginación como otras capacidades superiores son fundamentales, y sólo con la vista y el oído puede alcanzarse esa aprensión espiritual. Además, el deseo vinculado con el sentido del gusto hace que sea imposible librarnos de la

individualidad percibida del objeto analizado para trascenderlo y llegar a una verdad universal. Critica también el sentido del gusto desde una nueva perspectiva, diciendo que «sólo podemos degustar destruyendo» (cosa que obviamente sucede al comer). Cree que la pérdida o transformación del posible objeto de arte, la comida, es un *hándicap* para considerar a este sentido como artístico (Hegel, 1977).

En defensa de la proclamada subjetividad del gusto, y en una nueva línea de pensamiento, destaca Pierre Bourdieu, que en su obra *La distinción* indica que las preferencias estéticas son producto de un *habitus* de las distintas clases sociales, *habitus* que supone factores económicos, educativos, etc. Cree que ese supuesto «buen gusto» sólo es posible entre las altas esferas de la sociedad, pues los pudientes tienen tiempo y dinero para dedicarse al deleite estético más sofisticado. Habrá, pues, un gusto por el lujo y un gusto por la necesidad según seamos ricos o pobres, respectivamente. Así, sostiene que no hay juicios estéticos puros, pues toda valoración está influenciada por la clase social (Bourdieu, 1998). Una prueba palpable de esta opinión podemos encontrarla en la educación del sentido del gusto: son numerosos los ejemplos de alimentos que de forma natural no nos agradan y que, con el tiempo, el hábito y la influencia social aprendemos a valorar, como el café, el queso curado, las bebidas alcohólicas y tantos otros.

Siguiendo esta misma línea, en el siglo XVIII el inglés Alexander Gerard escribió su *Essay on Taste*. Cree que el buen gusto estético tiene una componente natural y otra procedente de la cultura (por tanto, que se puede cultivar). Aporta, además, un nuevo concepto: el de *novedad* como elemento esencial del goce estético. Es decir, para este autor no sólo cuenta el efecto de los objetos externos en nosotros, sino también la conciencia de sus propias operaciones y disposiciones (Bayer, 1965). Esta idea de novedad, de búsqueda de lo inusitado e inesperado, de lo asombroso, también fue defendida por el inglés Henry Home (Bayer, 1965, 264-266).

Para finalizar este repaso histórico sobre la estética del gusto, en el siglo XIX el alemán Schopenhauer establece una interesante teoría de los sentidos y la estética. Cree que las

sensaciones que sirven para captar objetivamente el mundo exterior no deben ser ni agradables ni dolorosas. Lo ideal es que dejen a la voluntad en un estado de indiferencia que permita acceder al objeto estético de una forma más pura y libre. El autor clasifica así los sentidos por un orden de *dignidad relativa*, es decir, los considera más o menos *dignos* según sean más o menos susceptibles de proporcionar placer o dolor. Vista y oído serían superiores, y tacto, olfato y gusto, inferiores. Cree, por supuesto, que sólo los superiores abren la puerta a la estética y al mundo de arte (Bayer, 1965, 230-232).

### **Recapitulando y concluyendo: Tesis, antítesis y síntesis del binomio gusto-estética**

Teniendo en cuenta todo lo dicho, podría resultar difícil obtener una conclusión clara y definitiva sobre las posibilidades estéticas del sentido que se está analizando. Se han dado diferentes argumentos (la mayoría negando dicha posibilidad), por lo que tal vez sea oportuno ponerlos ahora todos juntos, confrontando las tesis en contra de la esteticidad del gusto con sus respectivas antítesis, si es que las hay, para decidir llegados a este punto si se puede alcanzar algún destino cierto en forma de síntesis final.

*-Relación emisor-receptor: A diferencia de los sentidos superiores, en el sentido del gusto es necesaria una proximidad y contacto directo con el objeto percibido.*

Aunque esta apreciación es verdadera, utilizar este argumento para jerarquizar en sentidos de primer y segundo nivel parece carente de sentido si lo que se pretende con ello es ensalzar o denigrar estéticamente a unos u otros: la luz visible es un tipo de radiación electromagnética que excita físicamente a los fotorreceptores de la retina, ubicados en el ojo, tras ser reflejada por el objeto cognoscible que deseamos ver. El sonido es una onda que viaja por el aire y que transmite una vibración a una serie de huesecillos, líquidos y cilios presentes en nuestro oído medio e interno. El gusto, por su parte, se codifica al interactuar

determinadas sustancias en nuestra saliva con receptores localizados fundamentalmente en la lengua. Si bien hay ciertas diferencias, como por ejemplo el hecho del contacto físico entre el objeto cognoscible y el receptor en el caso del gusto, no así de los sentidos superiores, en todos los casos hay una *fisicidad* similar en otros aspectos: un elemento o acción física que interacciona con un receptor biológico: fotón-fotorreceptor (vista), vibración-estereocilio (audición) y sustancia química-quimiorreceptor (gusto). Y un medio por el que viaja dicho elemento: el aire (vista y oído) y el agua-saliva (gusto). Que dicha acción dependiente puramente de la física se inicie en una mayor o menor distancia de su receptor final, o que haya contacto directo objeto-receptor, no parece justificar por sí mismo la superior catalogación estética o moral de la vista y el oído; aunque puede que no así la cognitiva, como se verá más abajo.

*-Instrumentalidad y primitivismo: El sentido del gusto tiene una función muy encorsetada por la supervivencia animal, que no es otra que facilitar la alimentación.*

Que el sentido del gusto apareció muy pronto en la historia evolutiva de los seres vivos, y que fue y es fundamental en la supervivencia de los mismos, es un argumento que también puede aplicarse a los otros sentidos especiales, como la vista o el oído. El fundamento de todos nuestros sentidos no es otro que permitarnos establecer una relación con el mundo que nos rodea, para percibirlo, conocerlo y emitir respuestas que garanticen nuestra perpetuación. Y aunque es cierto que con la vista y con la audición podemos acceder al mundo con un objetivo puramente contemplativo, alejándonos pues de la imperiosa necesidad biológica, también es cierto que algo similar puede suceder con el gusto: podemos probar algo, sin tener hambre, degustar un vino, sin deglutirlo posteriormente, o alimentarnos de algún alimento que no sea nutritivo, que sea incluso potencialmente peligroso como las bebidas alcohólicas, los alimentos muy salados o excesivamente dulces. En estos casos el hambre o la nutrición, ambas conductas instrumentales, pasarían a un segundo plano, primando, por ejemplo, el puro goce

sensorial o el deseo de conocer o experimentar algún aspecto culinario.

*-Peligrosidad moral: El excesivo placer derivado del sentido del gusto puede degenerar en inapropiadas conductas como la gula.*

Más allá de si es o no pecado comer desafortadamente, cosa que no se valorará aquí pues escapa a las pretensiones de este estudio, la cuestión es que podría ser discutible si un aspecto supuestamente inmoral hace que un objeto o experiencia no sea estética. Pero es que, además, el goce estético (perceptiva o reflexivamente) no tiene por qué desembocar necesariamente en la glotonería. Y, por si fuera poco, ¿acaso el exceso de otros sentidos más elevados como la vista no podrían llevarnos a cometer también ciertos excesos hedonistas?

*-Conocimiento del mundo: Los sentidos inferiores no aportan demasiada información, ni cuantitativa ni cualitativamente, sobre el exterior.*

Es verdad que el grado de conocimiento sobre el mundo exterior que aporta el sentido del gusto, al menos en la especie humana, es inferior si se le compara con la vista o el oído. Pero cualquiera convendrá en que no es un sentido dirigido exclusivamente hacia el interior, hacia el placer o deleite del sujeto: cuando saboreamos algo, cuando lo comemos, obtenemos información sobre el alimento ingerido: su composición, su reconocimiento o identificación, su estado o calidad, su temperatura, su textura o, incluso, su significado e implicaciones simbólicas (pensemos, por ejemplo, en tomar una hostia consagrada, con todas las connotaciones religiosas que implica). Que en nosotros sea un sentido más limitado no quiere decir que no pueda llegar ser más sofisticado: las serpientes, por ejemplo, *saborean* el mundo para conocerlo. Hay pues en el sentido del gusto una mayor potencialidad cognitiva de la que se le supone.

*-Reflexión racional: El sentido del gusto se queda en el mero espacio de la percepción placentera, no trasciende hacia una sofisticada y compleja intelección.*

Es un sentido que, efectivamente, tiene una clara carga hedónica. Y para muchos autores, como se vio, esto ya es mucho, puede incluso serlo todo pues consideran que el gusto estético de, por ejemplo, una comida nace (e incluso se queda) en el mero aperebimiento agradable de su sabor. No obstante lo dicho, es del todo falso que el sentido del gusto no pueda transportarnos hacia marcas más elevadas: del placer inicial podemos derivar, después, un juicio gustativo. ¿Acaso no podemos identificar lo comido, decidir si nos gusta, compararlo con otros alimentos, recuperar su sabor de la memoria, vincularlo después con alguna experiencia de nuestro pasado, con alguna expectativa de futuro (si tomo café espero obtener la recompensa de la cafeína)? Desde luego es una reflexión racional de un grado menor que la alcanzada con los sentidos de la vista o del oído –por ejemplo, en las experiencias artísticas relacionadas con su ámbito, la pintura, la música, el cine–, pero no por ello debe negársele al gusto y al acto de comer una cierta inteleción.

Y si el sentido del gusto pudiera ser definitivamente estético, si tuviera esa componente intelectual que se le exige para ello, ¿no podría de algún modo ser considerada la comida un complejo objeto intelectual, incluso artístico; no podría la cocina y el comer ser una experiencia igualmente artística? En este sentido, con frecuencia se ha venido destacando que el contenido (o *tema*) de un plato culinario es difícil que haga referencia a algo más allá de su materialidad, de sus cualidades inmediatamente percibidas por los sentidos. No obstante, la nueva cocina de vanguardia apela a la reflexión a partir de un, por así decir, contenido o temática abstracta similar a la que podemos reconocer en ciertas pinturas. El tema, por ejemplo, podría ser *la deconstrucción*, término cada vez más habitual en la denominada cocina molecular. También debemos considerar que ciertos alimentos ceremoniales encierran significados y una simbología que puede enriquecerlos, dotándolos de una trascendencia que va más allá de su pura materialidad.

En este sentido convendría analizar a la gastronomía en relación con una de las principales funciones del arte, a saber, la imitación o representación de lo real. Que los alimentos

representan cosas es algo bien sabido. Por ejemplo, el pan y el vino de la Eucaristía, los *Pretzel* (representan a un santo con los brazos cruzados) o los cruasanes (representan la victoria contra los turcos en Viena en el siglo XVII). También se puede jugar con el engaño en la representación: alimentos que parecen una cosa, pero son en realidad otra, como sucede con los trampantojos culinarios o como pasaba en las obras gastronómico-arquitectónicas del *chef* Marie-Antoine Carême. Así, la Teoría Cognitiva del Arte de Nelson Goodman podría ayudar a comprender la importancia de los significados de los alimentos y su inclusión como posibles objetos artísticos, completando así la función estética del sentido del gusto: aunque no mencionó a la comida, su sistema de símbolos bien podría serle aplicado. Considera que los objetos artísticos deben (1) representar o denotar y (2) ejemplificar algo: por ejemplo, una manzana roja tiene muchas cualidades, aunque podría quererse ejemplificar el rojo sobre otras características. Los objetos artísticos también deben (3) expresar algo; algo que no tiene por qué poseer objetiva o intrínsecamente el objeto: puede tener una función metafórica (como en la manzana del *Génesis* bíblico) (Goodman, 1974). Siguiendo su teoría, por tanto, podría concluirse que para Goodman en cierto modo los alimentos podrían ser considerados como objetos artísticos. Un poco en esta misma línea de pensamiento, Mary Douglas opina que la comida es un sistema de comunicación que revela mucha información sobre pautas sociales y sobre el comportamiento de las gentes, aspectos ambos muy relevantes en las significaciones artísticas (Douglas, 2011).

*-Dependencia de otros sentidos: Para obtener una experiencia organoléptica y gastronómica plena es necesaria la colaboración de otros sentidos.*

Esto es totalmente cierto. Pero puede leerse en clave negativa, diciendo que es un sentido con poca autonomía, que es lo que suele hacerse, o en clave positiva, admitiendo que los otros sentidos completan al gusto en una experiencia degustativa y gastronómica total. Al fin y al cabo, artes como el cine no son inferiores por

estar operando al mismo tiempo el sentido de la vista y de la audición.

*-Limitación perceptiva y formal: El sentido del gusto se construye sólo sobre cuatro sabores básicos por lo que no se puede alcanzar una gran complejidad formal, estética o artística.*

Aunque son sólo cuatro sabores básicos los percibidos por el gusto, algo similar podría afirmarse con respecto a la vista, que distingue unas cuantas longitudes de onda en forma de colores también básicos. La complejidad viene después, en el procesamiento sensorial posterior, en la interpretación cognitiva y emocional que vendrá. Aunque es cierto que el sentido del gusto no puede alcanzar la complejidad formal de las artes visuales (líneas, colores, formas, volúmenes, claroscuros) o de la música (armonías y melodías), algo positivo se puede decir al respecto si se analiza su principal ámbito de existencia, a saber, la experiencia gastronómica en el acto de comer: en la disposición formal de una comida debe considerarse una complejidad formal, una cierta jerarquización que nace con la ideación del menú, continúa con la combinación y armonía de los ingredientes básicos, sigue con la composición dentro del mismo plato y termina con el conjunto de platos que pueden presentarse en el mismo menú de degustación: todo ello forma parte del entramado estructural de una misma obra-comida. En definitiva, como defendía Lévi-Strauss, en la comida puede haber una sintaxis y semántica gastronómica.

*-Subjetividad y relativismo: El sentido del gusto remite a unas percepciones y juicios muy particulares, difícilmente universalizables.*

Y es que, ¿no puede en el fondo suceder esto también con los otros sentidos? Como se discutió más arriba, el debate sobre la subjetividad-objetividad del objeto y gusto estético ha estado muy abierto a lo largo de los siglos. Se comentó también que, efectivamente, hay elementos subjetivos con respecto al sentido del gusto (algunos tienen que ver con la biología del individuo), con la experiencia o coyuntura de cada cual (si tiene o no hambre, si está o no enfermo) o de la cultura (un sabor o alimento puede gustar en un tiempo y lugar, pero no en otro). Y se dijo igualmente que

había aspectos objetivos que no debían desconsiderarse, como la objetivación en la educación del gusto por ciertos sabores o alimentos, la preferencia biológica por lo dulce y salado o las significaciones objetivas en una sociedad dada frente a ciertos alimentos simbólicos o tabú.

*-Desinterés: Un juicio estético verdadero y universal sólo puede alcanzarse si el placer experimentado no procede de la satisfacción de un deseo.*

Este argumento puede ser muy controvertido, pues en el placer experimentado por la visión de un cuadro también se está satisfaciendo un deseo, desde luego más velado que el hambre o la sed, pero un deseo, al fin y al cabo, por ejemplo, por obtener una recompensa emocional o un reconocimiento intelectual frente a lo visto. Alguien podría decir que apreciar estéticamente un guiso teniendo hambre rebaja su estatus estético, pero igualmente podría referirse que buscar desafortadamente la escucha de un *adagio* en un momento de duelo implica satisfacer la necesidad de victimismo o autocomplacencia.

*-Objeto estético-artístico: El sentido del gusto sólo puede manifestarse destruyendo su objeto.*

Esto es habitualmente cierto, aunque uno podría saborear un alimento lamiéndolo, sin destruirlo. La poca durabilidad de la obra-comida no justifica necesariamente su rechazo estético, puesto que muchas obras y acciones consideradas artísticas son efímeras, como las *performances* o las acciones. Sería, por ejemplo, equiparable a la música: un nocturno sólo se disfruta mientras suena, como una comida mientras se saborea, aunque siempre queda la partitura, o la receta. Podríamos pensar que, más que destruir el posible objeto estético al ingerirlo, como indicaba Korsmeyer, lo hacemos íntimamente nuestro (Korsmeyer, 2002).

En síntesis, aunque el sentido del gusto no alcanza la dimensión estética de los considerados sentidos superiores (vista y audición), parece que no debería considerársele tan a la ligera como no estético. Y si hay argumentos razonables para ello (parece que sí), seguramente sería también plausible analizar si la cooperación con los otros

sentidos podría incluir a su razón de existir, la comida y el acto de comer, como elementos susceptibles de constituir una auténtica experiencia –o incluso disciplina– artística.

## Notas

1. Uno de los más destacados es una región cortical muy profunda y de funcionalidad aún bastante desconocida denominada Ínsula.
2. Gracias a los receptores vanilloides tipo TRPV1, los mismos que están implicados en procesos inflamatorio, en la nocicepción (recepción del dolor) y en el control de la temperatura por parte del sistema nervioso, de ahí la percepción subjetiva y expresión coloquial de «echar fuego por la boca».
3. Por ejemplo, el cocinero prueba un guiso que está preparando para saber si está hecho, no para alimentarse o disfrutar momentáneamente de su sabor.

## Bibliografía

- André, YM. (2003). *Ensayo sobre lo bello*. Valencia: Universitat de Valencia, Servei de publicacions.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Bayer, R. (1965). *Historia de la estética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bordieu, P. (1998). *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Brillat-Savarin, J. A. (2001). *Fisiología del gusto*. Barcelona: Óptima.
- Carritt, E. F. (2007). *Introducción a la estética*, en Plazaola, J. *Introducción a la estética*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Colman, A. (2008). *A Dictionary of Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- de Aquino, T. (2004). *Summa Contra Gentiles*. México: Porrúa.
- Douglas, M. (2011). *In the Active Voice*. London: Routledge Revivals.
- Dubos, J. P. (1967). *Réflexions Critiques sur la Poésie et sur la Peinture*. Ginebra: Slatkine.
- Duffy, V. B. y Bartoshuk, L. M. (2002). *Sensory Factors in Feeding*, en Korsmeyer, C. *El sentido del gusto*. Barcelona: Paidós Transiciones.
- Gerard, A. (1965). *Essay on Taste*, en Bayer, R. *Historia de la estética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Goodman, N. (1974). *Los lenguajes del arte*. Barcelona: Seix Barral.
- Guyton, A. y Hall, J. (2011). *Tratado de fisiología médica*. Madrid: Elsevier España.
- Guyau, JM. (1965). *L'Art au Point de Vue Sociologique*, en Bayer, R. *Historia de la estética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (1977). *Lecciones de estética*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Home, H. (1965). *Elements of Criticism*, en Bayer, R. *Historia de la estética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (1965). *Of the Standard of Taste*. New York: Prentice Hall College Division.
- Hutcheson, F. (1992). *Investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*. Madrid: Tecnos.
- Jonas, H. (1954). *The Nobility of Sight. Philosophy and Phenomenological Research*. 14 (4), 507-519.
- Kandel, J. (2001). *Principios de neurociencia*. Madrid: Interamericana de España.
- Kant, I. (2001). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Korsmeyer, C. (2002). *El sentido del gusto*. Barcelona: Paidós Transiciones.
- Locke, J. (1990). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Aguilar.
- Netter, F. (2008). *Neuroanatomía esencial*. Barcelona: Elsevier Masson.
- Platón (2012). *Timeo*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Plazaola, J. (2007). *Introducción a la estética*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Souriau, E. (2007). *La Correspondence des Arts*, en Plazaola, J. *Introducción a la estética*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Schopenhauer, A. (1965). *El mundo como voluntad y representación*, en Bayer, R. *Historia de la estética*. México: Fondo de Cultura Económica.

**Miguel Biscaia** (josemiguel.biscaia@universidadeuropea.es) es Profesor Titular de la Universidad Europea de Madrid (UEM).

Recibido: 31 de julio de 2019  
Aprobado: 11 de octubre de 2019

II.  
DOSSIER

---

EL SPINOZISMO  
Y LA CONFIGURACIÓN DE LAS  
FUERZAS POLÍTICAS

EDITOR INVITADO:  
DR. SERGIO ROJAS PERALTA,  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA



## Presentación

# Jornada de investigación en filosofía política. El spinozismo y la configuración de las fuerzas políticas

---

La filosofía política de Spinoza ha tenido varias olas de renacimiento desde la publicación de obras como *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) de Deleuze, *Individu et communauté* (1969) y *Le Christ et le salut des ignorants* (1971) de Matheron, recientemente fallecido, y el *Spinoza* (1968 y 1974) de Gueroult. La siguiente con *L'anomalia selvaggia* (1981) de Negri o *Spinoza et la politique* (1985) de Balibar, y después ha habido una treintena de años de análisis de la filosofía política de Spinoza, que alcanza un ola latinoamericana en la cual se pueden encontrar *A nervura do real* (1999) o *Política em Espinosa* (2003) de M. Chauí. Dicha renovación sacó del letargo a una potente filosofía política, muchas veces reducida a su “núcleo” metafísico, ontoteológico o epistemológico. Hemos visto las lecturas de Spinoza asociado a Hegel (v.gr. P. Macherey, 1990), a Marx (v.gr. F. Lordon, 2010) o a Althusser (v.gr. V. Morfino, 2014) entre otros. O trabajos sobre la multitud, empezando por G. Saccaro Battisti, pasando por Negri, hasta C. Jaquet o sobre la Ilustración radical, como los de M. Jacob (1981) o J. Israel (2001). En fin, muchos temas y tratamientos que se han multiplicado a lo largo del tiempo, y hacer la revisión bibliográfica de un tema tan amplio es imposible, pero sirva como justificación de interés general en la filosofía política del filósofo neerlandés. Esa multiplicidad de enfoques y de problemas no sólo tiene que ver con el aspecto académico de los acercamientos, sino con la idea misma de discutir sobre la actualidad política, lo cual se ve reflejado mayoritariamente

en los encuentros spinozistas en el continente americano.

Así, los textos que aquí se presentan son el resultado de una jornada de investigación organizada desde la Sección de Tradiciones y debates filosóficos de la Escuela de Filosofía y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica, realizada en 2019. Recoge una diversidad de investigaciones de docentes y estudiantes sobre el pensamiento político de Spinoza. Así, empieza con un tema clásico como es comparar el *Tratado Teológico-Político* de Spinoza con el *Leviatán* de Hobbes de Mario Salas, donde se muestra la superioridad de la democracia por encima de las demás formas de gobierno. Cómo Spinoza está relacionado con Hobbes suele suscitar análisis sobre las diferencias entre ambos pese a compartir aparentemente bases semejantes.

Luis Enrique Mata analiza un tema que en la práctica judicial —que se puede ampliar a la jurídica— es fundamental, la idea de una voluntad libre. La explicación sobre el determinismo, sobre la ignorancia en la cual se conduce el ser humano, pone en discusión el carácter reprochable de su comportamiento. Hace un balance de las posturas que tocan dicho problema.

El texto de Jean Carlos Sirias busca mostrar que las entidades políticas no se pueden sostener sobre la base de la composición individual para concluir sobre el carácter imaginario de dichas entidades. La preocupación sobre el estatuto ontológico de entidades políticas tiene que ver por supuesto en el funcionamiento práctico que



desempeñan en la vida cotidiana de los miembros de una sociedad.

A partir del artículo de Colson (2007), Jason Bonilla analiza el carácter anarquista de la ontología spinoziana. Apunta hacia la organización afectiva, hacia la generosidad que la fortaleza de ánimo implica como solución en la práctica, según la filosofía del neerlandés.

El artículo de Héctor Ferlini, analiza la producción historiográfica fundada sobre la memoria. Ésta carecería de bases teóricas suficientes por lo cual se aboca a utilizar la conceptualización de la memoria presente en la filosofía de Spinoza. El análisis sobre la función mnémica

en Spinoza lo conduce a discutir sobre el carácter científico y el método en la disciplina histórica.

Finalmente, un servidor se ha ocupado de sistematizar el motivo de la esperanza y el miedo con el objetivo de mostrar el carácter fundante de dichos afectos respecto de lo político, y a la vez ampliar el enfoque sobre dichos afectos.

Es evidente que las aproximaciones diversas presentan respuestas como despiertan más interrogantes para avanzar en la investigación de la obra de Spinoza.

*Sergio Rojas Peralta*  
*Editor invitado*

Mario Salas Muñoz

## Spinoza y Hobbes: apuntes para un estudio comparativo de sus respectivas filosofías políticas

---

**Resumen:** *En el presente artículo, el autor analiza las diferencias entre las doctrinas filosófico-políticas contenidas en el Leviatán de Thomas Hobbes y el Tratado teológico-político de Baruch Spinoza. Concluye que tales diferencias se fundamentan en la manera en como cada uno de ellos concibe el derecho natural y la obligación de respetar los pactos.*

**Palabras clave:** *Spinoza. Hobbes. Leviatán. Tratado teológico-político. Derecho natural. Filosofía política.*

**Abstract:** *In this paper, the author analyzes the differences between the philosophical political doctrines exposed in Thomas Hobbes' Leviathan and Baruch Spinoza's Theological Political Treatise. He concludes the differences are based upon the ways in which each author conceive Natural Right and the obligation to respect covenants.*

**Keywords:** *Spinoza. Hobbes. Leviathan. Theological-Political Treatise. Natural Law. Political Philosophy.*

El propósito del presente trabajo es realizar un primer esbozo de un estudio comparativo de las filosofías políticas de Hobbes y Spinoza que sirva de base a un estudio posterior más acabado. No he pretendido por lo tanto ser exhaustivo, ni tampoco discuto las interpretaciones

que otros autores puedan tener sobre la relación entre estos dos filósofos. De hecho limito mis consideraciones a dos obras de los autores que aquí nos conciernen: el *Leviatán* y el *Tratado teológico-político*. Mi propósito es mostrar tanto las evidentes semejanzas en el tratamiento de los temas específicamente políticos por parte de ambos –sin obviar la evidente influencia de Hobbes en Spinoza– como las diferencias, las cuales, a mi juicio, resultan altamente significativas. Estas diferencias culminan en ideales políticos radicalmente opuestos: Hobbes, defensor de la monarquía como la mejor forma de gobierno, quien privilegia el miedo como medio de evitar la guerra de todos contra todos y desconfía de la libertad de pensamiento, frente a Spinoza, defensor la libertad de filosofar, para quien la democracia es la mejor forma de organización política.

Empecemos por las respectivas concepciones del derecho natural. Para Hobbes (*Leviatán*, capítulo 14), el derecho natural es “la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca para la preservación de su propia naturaleza” (Hobbes, 2018, 184). En la condición de mera naturaleza, afirma, “cada hombre tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo del prójimo” (Hobbes, 2018, 185). No está de más, para entender mejor su concepción del derecho natural, detenernos brevemente en su idea de la libertad. Hobbes, al igual que Spinoza, es un determinista: la legalidad de la naturaleza determina fatalmente lo que debe



acaecer, no hay nada que escape al orden causal de la naturaleza, orden que incluye, también, la voluntad humana. La libertad no implica entonces para él independencia frente a la causalidad natural. En el capítulo 21 del *Leviatán*, Hobbes define la libertad como ausencia de oposición, y precisa “por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento, y puede referirse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales” (Hobbes, 2018, 277). De todo aquello que esté atado o encerrado de modo que solo pueda moverse dentro de un cierto espacio, decimos que no tiene libertad de ir más allá.

Y así de todas las criaturas vivientes cuando están encarceladas o limitadas por muros o cadenas; y del agua cuando está contenida por presas o canales, ya que de otro modo se esparciría por un espacio más amplio, decimos que no está en libertad de moverse del modo en que lo harían sin esos impedimentos externos. *Pero cuando lo que impide el movimiento es parte de la constitución de la cosa misma, no decimos que le falta libertad, sino el poder de moverse,*<sup>1</sup> como ocurre cuando una piedra permanece quieta o un hombre se halla sujeto a su cama por causa de la enfermedad. (Hobbes, 2018, 277)

Hay no obstante, una diferencia sutil entre la forma en como Hobbes define el derecho natural y el modo en que lo hace Spinoza. Este último nos dice, en el capítulo 16 del *Tratado teológico político*, que

Por derecho y disposición naturales entiendo, ni más ni menos, las reglas de la naturaleza del ser individual según las cuales concebimos que cada cosa está determinada para una cierta manera de existir y actuar. Los peces, por ejemplo, están determinados por la naturaleza para nadar; y los grandes peces son dueños del agua, y los grandes se comen a los chicos por un derecho natural supremo. (Spinoza, 2014, 237)

Para Spinoza, la naturaleza –Dios, al fin y al cabo, pues ambos conceptos coinciden en su

filosofía– tiene el máximo derecho a extenderse a todo aquello que sea capaz, pero añade:

Como el poder de la naturaleza no es otra cosa que el poder de todos sus individuos en conjunto, de ello se deduce que todo individuo tiene un derecho supremo a todo aquello de lo que es capaz. O, en otras palabras, *que el derecho de cada uno se extiende hasta donde llega su capacidad particular.*<sup>2</sup> (Spinoza, 2014, 237)

La diferencia entre el modo en que ambos autores formulan el derecho natural consiste a nuestro juicio en lo siguiente: en Hobbes, el derecho natural está pensado como ausencia de constricción *moral* para lo que quiero hacer –en el sentido de una *obligación* o *deber* de no hacer lo que quiero– lo cual es consistente con la forma en como entiende la libertad. El derecho natural es pensado entonces como el derecho a hacer lo que uno *quiera* (entendiendo, por supuesto, que este querer debe considerarse dentro de las *posibilidades* de la voluntad humana, que no es otra cosa que el acto por el cual el cuerpo humano se determina a hacer lo que efectivamente hace: volar, por ejemplo, no se halla dentro de esas posibilidades, pues mi voluntad no puede determinarme a volar. Habría que precisar sin embargo algo más: en el contexto donde se habla del derecho, el concepto opuesto a este es el de *obligación*, en el sentido de *deber*, no de constricción natural, física. Tengo el derecho a hacer todo aquello que no estoy *obligado*, a hacer; pero como en el estado de naturaleza la obligación, en el sentido moral del término, propiamente no existe –pues esta sólo surge a partir una cesión voluntaria de mi libertad– entonces mi derecho natural no encuentra límite alguno: esto explica la afirmación hobbesiana de que cada hombre tiene derecho a todo. Ahora bien, una cosa es tener derecho a todo, esto es, no estar *obligado* a reconocer límite alguno frente a los otros, y otra cosa es poder ejercer efectivamente ese derecho. Como tengo derecho a todo, tengo derecho, por ejemplo, a imperar sobre el resto de la humanidad (derecho que también tienen todos los demás);<sup>3</sup> pero dada la igualdad natural entre los seres humanos –que no es otra

cosa que una igualdad relativa de fuerzas, esto es, de capacidad para realizar lo que se quiere—me es imposible hacer *efectivo* ese derecho: Mi derecho a todo enfrenta la resistencia de los demás, quienes por su parte tampoco tienen ninguna *obligación* (deber) de respetarlo, y por eso el estado natural es un estado de guerra de todos contra todos.

En la formulación espinociana del derecho natural, en cambio, no es posible sostener sin más que tengo derecho a todo, pues mi derecho alcanza solo hasta donde llega mi poder efectivo. Esta es una diferencia importante en la manera que tienen ambos autores de concebir el derecho natural. No tengo, por ejemplo, derecho a ser emperador del mundo, pues mi poder efectivo no llega hasta ahí. Es verdad, no obstante, que en el *Tratado teológico-político* la diferencia parece a veces desaparecer, por ejemplo, cuando Spinoza dice en el mismo capítulo 16 que

De la misma manera que el sabio tiene un derecho soberano a todo lo que le dicta la razón, es decir, a vivir en función de las leyes de la razón, así también el ignorante y el anímicamente incapacitado tiene el derecho supremo a todo lo que le dicte su apetencia, o, en otras palabras, a vivir en función de las leyes de dicha apetencia. (Spinoza, 2014, 238)

Aquí pareciera entonces que todo ser humano tiene derecho a todo lo que quiera, ya sea que este querer esté guiado por la razón esclarecida o por las pasiones; pero luego añade que el derecho natural de cada persona está determinado “por su deseo y su *capacidad*”,<sup>4</sup> volviendo a enfatizar la idea de que se trata de aquello que *efectivamente* puede realizar, precisión que no se encuentra en Hobbes. Aunque algunas líneas después la diferencia parece nuevamente desaparecer, como cuando dice que “aquello que cada individuo, contemplado exclusivamente bajo el imperio de la naturaleza, considere útil para sí según la guía de la sana razón o del impulso de los afectos, le estará permitido apetecerlo y *tomarlo*”<sup>5</sup> con todo el derecho de la naturaleza” (Spinoza, 2014, 239), la identidad de

derecho y poder tiene en Spinoza un peso mayor que el que pudiera tener en Hobbes, y este peso tiene consecuencias en cuanto a su concepción de lo político.

Tanto en Hobbes como en Spinoza, se sale del estado de naturaleza mediante un *pacto*. De hecho, la idea de *obligación* —en el sentido moral del término, diferente de la mera restricción física— es inseparable en Hobbes de la idea de una cesión *voluntaria* del derecho natural a todas las cosas (los pactos constituyen un tipo particular de esta cesión). Antes de tal cesión, la obligación no existe. Spinoza dice igualmente a este respecto, refiriéndose al hecho de que la única ley que gobierna a los individuos en el Estado de Naturaleza es su propia apetencia, que “esto es lo que enseña también Pablo, quien no reconoce la existencia del pecado antes de la ley, es decir, cuando se consideraba que los seres humanos vivían bajo el imperio de la naturaleza” (Spinoza, 2014, 238). Hobbes mismo afirma que donde no hay ley no hay pecado (Hobbes, 2018, 368), pero aquí podría surgir una dificultad, porque cuando Hobbes define la ley natural —poco después de haber definido el derecho natural— nos dice que esta es un precepto de la razón que nos *prohíbe* hacer aquello que sea destructivo para nuestras vidas o que elimine los medios de conservarla, es decir, que nos *obliga* —moralmente— a evitar todo lo que ponga en peligro nuestras vidas. Como la guerra de todos contra todos, fruto del ilimitado derecho natural, es algo que pone en peligro nuestras vidas, parece que de ahí se seguiría la *obligación* de buscar la paz, y como la paz solo es posible mediante la cesión voluntaria del derecho natural que se realiza mediante los contratos, de ahí se desprendería la obligación de ceder esa libertad y establecer contratos. Pero el mismo Hobbes reconoce que la ley natural no es propiamente una ley sino un precepto —una regla prudencial, digamos— de la razón, pues la ley solo es “la palabra de quien, por derecho, tiene mando sobre los demás” (Hobbes, 2018, 219), dándonos a entender en seguida que la ley natural es ley porque las mismas reglas descubiertas por la razón que miran a la preservación de la paz nos han sido dadas en la palabra de Dios “el cual tiene,

por derecho, mando sobre todas las cosas” (Hobbes, 2018, 219). Esto constituye un punto polémico en la interpretación de la obra hobbesiana que ha dado lugar a un largo debate en el que no voy a entrar ahora. Solo me limitaré a señalar que uno de los puntos de la discusión es la cuestión de cómo sabemos que tales preceptos son efectivamente la voluntad de Dios, pues nuestro conocimiento natural de Dios se limita a señalar que él es la causa primera del mundo y no va más allá de esto.

Sea como sea, Hobbes admite que hay una *obligación* moral de respetar los pactos y que es precisamente mediante los pactos que surgen las demás obligaciones, pues antes de los pactos mi derecho natural no conoce límites y nada de lo que yo haga puede ser injusto —el mismo concepto de justicia consiste en respetar los pactos—. Pero reconoce que solo estoy obligado a respetar un pacto si tengo suficiente garantía de que el otro también lo va a respetar, y en el estado de naturaleza esa garantía es prácticamente inexistente, pues siempre puede surgir una razón para sospechar que el otro no tiene intención de cumplir. Sólo bajo el poder del Estado existe esa garantía, pero el Estado se basa a su vez en un pacto: aquel pacto fundacional por el cual una colectividad de individuos concuerdan en transferir todo su derecho natural a un hombre o a una asamblea de hombres.

En Spinoza, el Estado surge también en virtud de un pacto: para llevar una vida “segura y óptima” los seres humanos “tuvieron que ponerse de acuerdo y hacer, por tanto, que el derecho a todo, del que el individuo gozaba por naturaleza, lo disfrutaran las personas en forma colectiva y no estuviese determinado ya por la fuerza y la apetencia de cada uno, sino por la capacidad y la voluntad de todos en conjunto” (Spinoza, 2014, 240). Hay sin embargo una sutil diferencia en la concepción de los pactos en ambos autores: mientras Hobbes insiste en que quien cede un derecho está obligado moralmente por su mismo acto a no reclamar de vuelta el derecho entregado, es decir, a cumplir la obligación asumida, Spinoza nos dice que

es ley universal de la naturaleza humana no descuidar algo que se considera bueno, a no

ser por la esperanza de un bien superior o por el miedo a un daño mayor; ni permitir algo malo, si no es para evitar otro más grande o por la esperanza de un bien superior. Es decir, que entre dos bienes todos elegirán el que consideren mayor; y entre dos males el que les parezca menor. Digo *expresamente: el que le parezca mayor o menor a quien elige, y no que las cosas sean tal como él las juzga.*<sup>6</sup> (Spinoza, 2014, 240)

De ello se deduce “que nadie prometerá, si no es por engaño, renunciar al derecho que tiene sobre todas las cosas, y que nadie será fiel a sus promesas si no es por miedo a un mal mayor o por esperanza de un bien superior” (Spinoza, 2014, 240). Spinoza admite que tengo el derecho natural a quebrantar una promesa si de ella se sigue un mal mayor para mí que el bien que se seguiría de cumplir la promesa, cosa que Hobbes no admitiría *a pesar de que de su concepción estrictamente determinista de la naturaleza se seguiría que el que rompe una promesa o un contrato actúa así compelido por la necesidad natural, por el orden causal ineluctable de la naturaleza.* En el capítulo 14 del *Leviatán*, Hobbes argumenta que los convenios que se hacen por miedo son válidos. “Por ejemplo —dice— si yo convengo pagar un rescate o un servicio a un enemigo para salvar mi vida, estoy obligado a cumplir. Porque se trata de un contrato en el que uno recibe el beneficio de la vida y el otro recibe por ello dinero o un servicio (...) Por tanto, los prisioneros de guerra, si se les deja en libertad confiando el pago de su rescate, están obligados a pagarlo”<sup>7</sup> (Hobbes, 2018, 195-196). Spinoza considera un caso parecido: el de un ladrón que me obliga a prometerle (aparentemente con violencia) que le entregaré mis bienes cuando él quiera, pero sus conclusiones son muy diferentes a las de Hobbes: “Dado que —nos dice— según he explicado, mi derecho natural solo está determinado por mi capacidad, es indudable que, si puedo librarme de ese ladrón mediante engaño, prometiéndole lo que quiera, me estará permitido hacerlo por derecho natural, es decir, pactar de forma dolosa lo que él quiera” (Spinoza, 2014, 241). El mal que se seguiría de cumplir el pacto es, obviamente,

mayor que el que se sigue de romperlo. No tengo ninguna obligación *moral* de cumplir un pacto así.<sup>8</sup> “La conclusión de todo ello –dice Spinoza, distanciándose así de Hobbes– es que un pacto solo puede tener fuerza en virtud de su utilidad. Si se elimina esta, se acaba también con el pacto, que quedará invalidado” (Spinoza, 2014, 241). Lo único que fuerza –que obliga– a cumplir los pactos es el miedo a un mal mayor que la ventaja que se sigue de romperlo, o la esperanza de un bien mayor que aquel que se sigue de quebrantarlo.

Esto nos lleva otra vez al pacto fundacional del Estado. En Hobbes, este pacto es un pacto por el cual los futuros súbditos de un Estado entregan cada uno su derecho natural a un individuo o a una asamblea de individuos, a condición de que cada uno de los demás haga lo mismo. Este pacto puede dar origen tanto a una monarquía –en el caso de que el derecho transfiera a un solo individuo– a una aristocracia –si se transfiera a un grupo de individuos– o a una democracia, si se transfiera a la totalidad de las asambleas de los que pactan (aunque Hobbes considera que la democracia es la menos recomendable de las posibles formas políticas por su inestabilidad). No obstante hay un elemento que no aparece claramente explícito en Hobbes, pero que sin embargo está ahí: no queda más que admitir que antes del pacto por el cual se transfiera el derecho a un soberano –sea este un monarca o una asamblea– hay un pacto previo por el cual todos se comprometen a respetar la voluntad de la mayoría de la asamblea, de suerte que, aunque el resultado final no fuera el que ellos esperaban, están no obstante *obligados* –moralmente– a aceptar la voluntad mayoritaria. “Cada individuo de esa multitud –dice Hobbes– tanto el que haya votado a favor como el que haya votado en contra autorizará todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, al igual que si se tratara de los suyos propios” (Hobbes, 2018, 236). Esto se ve más claramente ahí donde Hobbes argumenta que ningún hombre puede, sin incurrir en injusticia, protestar contra la institución del soberano declarado por la mayoría, “pues si entró voluntariamente en la congregación de quienes se reunieron para establecer el pacto, tácitamente

dio su consentimiento para reconocer la voluntad de la mayoría” (Hobbes, 2018, 240). Esto supone por lo tanto, un pacto tácito, previo al pacto por el cual se transfiere el derecho a una forma determinada de soberanía, es decir, supone un pacto por el cual cada individuo transfiere el derecho a la asamblea de los congregados y avala de antemano lo que ella decida. Pero, aunque Hobbes no lo diga, esto no es otra cosa que instituir una *democracia*: en el origen de toda forma política, sea esta una monarquía o una aristocracia, debe haber por lo tanto una decisión *democrática* de una asamblea soberana: la democracia sería así la primera de todas las formas políticas y la única que podría legitimar, por decisión mayoritaria, cualquier otra forma diferente.

En Spinoza, el carácter democrático del pacto aparece desde el principio, pues no se habla, como en Hobbes, de que se trate de una *transferencia* del derecho natural a una instancia extraña a la asamblea misma de los futuros súbditos:

para llevar una vida segura y óptima, tuvieron que ponerse de acuerdo y hacer, por tanto, que el derecho a todo del que el individuo gozaba por naturaleza, lo disfrutaran las personas de forma colectiva, y no estuviese ya determinado por la fuerza y la apetencia de cada uno, sino por la capacidad y voluntad de todos en conjunto (...) Así pues, tuvieron que decidir y pactar con suma firmeza que lo dirigirían todo exclusivamente en función del dictamen de la razón (que nadie se atreva a contradecir abiertamente para no parecer un insensato), que refrenarían su apetencia en la medida en que propone cosas dañinas para el prójimo, que no harían a nadie lo que no quisiesen para sí mismos, y, en fin, que defenderían el derecho ajeno como si fuera propio. (Spinoza, 2014, 240)

Pero si el derecho natural de un individuo (o de un grupo de individuos) llega hasta donde llega su poder, ¿en qué se basa el derecho (es decir, el *poder*) del Estado? No puede ser en la mera fidelidad a un pacto, pues el derecho natural de los individuos está por encima de los pactos cuando estos no son ventajosos en

el sentido de proporcionar un bien superior o de evitar un mal mayor, según hemos visto. No se puede basar, por lo tanto, en la obligación *moral* a la que Hobbes recurre (aunque hay que conceder que no recurre exclusivamente a ella, pues el miedo, y también la esperanza, juegan un papel en cuanto a *motivaciones* para obedecer el pacto, aunque no son, sin embargo, el *fundamento* de su obligatoriedad). En Spinoza, en cambio, de manera consecuente con su concepción del derecho, esta obligatoriedad se basa únicamente en el poder efectivo que tiene el soberano para hacer obedecer a los súbditos. Ahora bien, este poder puede tener un doble origen: puede basarse en el miedo, pero también puede basarse –y este sería quizá el fundamento más sólido– en el reconocimiento voluntario de que el poder soberano es útil y ventajoso para todos.

Empecemos por el miedo: “quien tenga el máximo poder –dice Spinoza– para obligar a todos por medio de la fuerza y refrenarlos mediante el miedo al máximo suplicio, objeto de temor universal, ostentará también el derecho supremo sobre todos. Y solo retendrá ese derecho mientras conserve ese poder de hacer lo que desee” (Spinoza, 2014, 242). Esto último, por supuesto, es completamente coherente con su concepción de que el derecho coincide con el poder efectivo. “De lo contrario, su hegemonía será precaria y ninguno más fuerte que él se sentirá obligado a obedecerle si no quiere” (Spinoza, 2014, 242).

Pero no solo el miedo lleva a la obediencia: en el capítulo 17 nos dice Spinoza que

para entender correctamente hasta dónde llega el derecho y la potestad del Estado, hay que señalar que esa potestad no se reduce al mero poder de obligar a las personas recurriendo al miedo, sino que consiste en todo aquello mediante lo cual puede conseguir que obedezcan sus mandatos (...) tanto si es el temor al castigo, como el amor a la patria o cualquier otro estímulo afectivo, tomarán esa decisión –de obedecer al soberano– por voluntad propia, y, no obstante, actuará por orden del soberano. Por lo tanto, del hecho de que la persona haga algo por su voluntad no hay que concluir sin más que actúe por

derecho propio y no en función del derecho del Estado. Dado que, para evitar el mal, actúa siempre por voluntad y decisión propias, tanto cuando se siente obligada por amor como forzada por el miedo. ( Spinoza, 2014, 254)

La democracia es la mejor forma de gobierno. En ella el individuo transfiere todo su poder a la sociedad de la que él mismo forma parte. En ella el pueblo es el soberano. Ciertamente en cualquier forma de soberanía efectiva los súbditos han de obedecer los mandatos del poder soberano “aunque dé las órdenes más absurdas” (Spinoza, 2014, 243); pero no hay que olvidar que los soberanos solo tienen derecho a ordenar lo que sea mientras ostenten realmente la autoridad suprema, es decir, mientras su poder –su derecho– sea efectivo. Si pierden esta autoridad, nos dice Spinoza, “pierden también el derecho a dar cualquier clase de órdenes” (Spinoza, 2014, 243) y este derecho recaerá entonces en quien en su lugar adquiera esa autoridad –un poder revolucionario, por ejemplo– y sea capaz de retenerla. El derecho a gobernar solo lo tiene el poder efectivo: si los soberanos dan órdenes absurdas y arbitrarias, si en vez de procurar el bien común y guiarse por la razón se guían por las pasiones y el capricho, terminarán perdiendo su poder, pues el poder basado en la sola violencia, en el solo miedo, no suele durar. “Como dice Séneca –acota Spinoza– nadie ha conservado durante mucho tiempo un poder violento” (Spinoza, 2014, 243). Esta idea aparece también en Hobbes, donde a pesar de que el súbdito tiene el deber –fundado en el pacto– de obedecer al soberano, este debe por ley natural procurar el bien del pueblo. Si no lo hace, el pueblo, a pesar de que su *deber* es obedecer, terminará rebelándose y destruyendo la soberanía.<sup>9</sup> Y un soberano que ya no tiene el poder efectivo de proteger no tiene por qué ser obedecido: el pueblo puede acogerse, entonces, a otra soberanía.

Pero una de las ventajas de la democracia sobre las demás formas de soberanía es, precisamente, que en ella las órdenes absurdas son menos de temer que en esas otras formas, pues, dice Spinoza, “es casi imposible que la mayoría de una asamblea numerosa coincida en algo

absurdo” (Spinoza, 2014, 243). En el capítulo 17 del *Tratado teológico político*, Spinoza afirma que nadie puede transferir nunca todo su poder a otro y que jamás habrá un poder soberano capaz de hacerlo todo según su voluntad. Hobbes reconoce un límite al poder soberano: este no puede tener poder sobre los sentimientos y opiniones de sus súbditos, pues estos no dependen de la voluntad de estos; tampoco pueden ordenar a los súbditos que se hagan daño a sí mismos o que no opongan resistencia al daño, pues este tipo de pactos, según Hobbes, son nulos, pero sí pueden obligar a los súbditos a que no expresen sus opiniones: el soberano es juez de doctrinas.<sup>10</sup> Sin negar que un soberano tendría derecho a reprimir la expresión de las opiniones de sus súbditos, Spinoza argumenta desde la *utilidad*, representada en su grado máximo por la razón, y desde la existencia de un poder efectivo y no meramente nominal que se ve puesto en peligro por la ejecución de actos arbitrarios: “admito pues –dice– que tienen derecho a reinar con suma violencia y condenar a muerte a sus ciudadanos por causas levisimas, pero todos negarán que puedan hacerlo respetando el juicio de la sana razón. Más aún, como no les es posible hacerlo sin un gran peligro para todo el Estado, podemos negar también que tengan poder absoluto y en consecuencia, un derecho absoluto para llevar a cabo esas acciones y otras similares. *Ya demostramos que el derecho del soberano está limitado por su capacidad*”.<sup>11</sup> Y continúa: “Por tanto, si nadie puede renunciar a su libertad de juzgar y pensar lo que quiera, sino que cada cual es dueño de sus pensamientos en función del derecho supremo de la naturaleza, habremos de concluir que en una república no se puede intentar nunca, a no ser con consecuencias muy desafortunadas, que la gente, a pesar de tener ideas diversas y opuestas, hable solo en función de lo ordenado por el soberano, pues ni siquiera los más diestros, por no hablar de la gente corriente, saben callar (...) Por lo tanto, el gobierno que niegue a las personas la libertad de decir y enseñar lo que piensan será violentísimo. Y, en cambio, será moderado aquel en el que esa libertad se concede a todos” (Spinoza, 2014, 304-305). Pero un gobierno violentísimo, dado que la naturaleza

humana es como es y que busca, como todo en la naturaleza, maximizar su potencia de actuar, es un gobierno que produce las condiciones que atentan contra su propio poder, y por lo tanto contra su derecho que, no lo olvidemos, coincide con su poder. Por otra parte, el juicio sobre las diversas formas de gobierno, independientemente de reconocerles su derecho, es decir, su existencia efectiva, su poder de facto, se basa en el criterio de la utilidad, fundada precisamente en la intención por la cual los seres humanos crean el orden político: buscar asegurar su derecho natural –su capacidad de actuar– y su *libertad*, que no es otra cosa que la maximización de esa capacidad de actuar y que coincide, precisamente, con el gobierno de la razón sobre las pasiones. Las diversas formas de gobierno son justas por definición, pero juzgadas desde la racionalidad y la utilidad, la democracia es superior.

## Notas

1. La cursiva es nuestra.
2. La cursiva es nuestra.
3. Así dice Hobbes, en el capítulo 31 del *Leviatán*: “Considerando que todos los hombres, por naturaleza, tenían derecho a todas las cosas, también tendría cada uno derecho a reinar sobre los demás” (Hobbes, 2018, 442).
4. La cursiva es nuestra.
5. La cursiva es nuestra.
6. Solo el sabio conoce la verdadera naturaleza de las cosas, y no aquel que es esclavo de sus pasiones. La cursiva es nuestra.
7. Esto vale para el estado meramente natural. Cuando ya existen instituciones políticas, la ley del soberano puede declarar inválidos este tipo de pactos.
8. Quizá porque es difícil hablar en Spinoza de *obligaciones* morales: el sabio no sigue una ley moral impuesta a su voluntad como una restricción exterior, sino que su voluntad esclarecida coincide con la ley moral: él no *quiere* otra cosa que la ley. La ética hobbesiana, en cambio, es deontológica.
9. Al hablar de la función del soberano (capítulo 30 del *Leviatán*), Hobbes señala que el soberano está *obligado* por ley natural a procurar el bien del pueblo y a rendir cuenta a Dios (y solo a él)

en tanto que autor de dicha ley. Un soberano que no cumpla con este deber estará generando las condiciones para que el pueblo, guiado por sus pasiones, se rebele contra el poder soberano. Aunque Hobbes no reconoce el derecho a la rebelión, es consciente de que esta se producirá de hecho si el soberano descuida su deber; y una vez perdido el poder los súbditos no le deberán obediencia ni lealtad alguna, pues él ya no puede protegerlos. Quedarán libres, por lo tanto, para buscar un nuevo soberano.

10. Véase el capítulo 18 del *Leviatán*.

11. La cursiva es nuestra.

## Bibliografía

Hobbes, T. (2018). *Leviatán*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (2014). *Tratado teológico-político*. Pamplona: Laetoli.

**Mario Salas Muñoz** (mario.salas@ucr.ac.cr). Profesor, Escuela de Filosofía. Universidad de Costa Rica.

Recibido: 12 de abril de 2020

Aprobado: 19 de abril de 2020

Luis Enrique Mata-Quintero

# Hacia una construcción spinoziana de la imputabilidad penal: la discusión entre determinismo y libre albedrío

---

**Resumen:** *En el presente trabajo se aborda, desde una perspectiva spinoziana, el debate actual entre el determinismo y el libre albedrío, en la imputabilidad penal. Para ello, se analizan las posibilidades de construir un concepto de imputabilidad penal con base en el sistema determinista de la Ética.*

**Palabras clave:** *Libre albedrío. Determinismo spinozista. Reprochabilidad. Imputabilidad penal.*

**Abstract:** *In this paper we analyze, from a Spinozian perspective, the current debate between determinism and free will, in criminal imputability. To do this, we analyze the possibilities of constructing a criminal imputability concept based on the deterministic system of Spinoza's Ethics.*

**Keywords:** *Free will. Spinozism determinism. Reproachability. Criminal imputability.*

## 1. Introducción

La fundamentación de la imputabilidad penal tiene importancia en los Estados de Derecho de la actualidad, porque el Derecho Penal constituye quizá la manera más agresiva mediante la que el Estado interviene en la vida de los ciudadanos, ejerciendo su facultad sancionadora, que le permite seleccionar las conductas que

considere más dañosas para la sociedad y tipificarlas como delitos, estableciendo, asimismo, las respectivas penas que deben sufrir quien las comete. Esto quiere decir que el Derecho Penal es uno de los mecanismos de mayor influencia que tiene el Estado a la hora de configurar las fuerzas políticas a lo interno de su jurisdicción. En todo caso, lo que se debe resaltar es que, en un Estado democrático, el Derecho penal debe estar fundamentado de la manera más sólida posible, para evitar caer en situaciones propias de Estados totalitarios, donde el *ius puniendi* está completamente al servicio del poder político y no para proteger a los individuos.

Así pues, en la dogmática jurídico-penal contemporánea, el Derecho Penal se fundamenta en la culpabilidad. Por ello, a un individuo se le puede imponer una pena por haber cometido un injusto penal, siempre y cuando sea culpable. Esto quiere decir que la pena solo es justificable si es posible reprochar personalmente al imputado, por haber cometido una conducta contraria a derecho. Pero, para que el reproche sea posible, es necesario que la persona sea calificada como imputable, en otras palabras, que haya tenido la capacidad psíquica-biológica que le permitiera disponer de cierto grado de autodeterminación (Chan, 2013, 82). La capacidad de culpabilidad es una presunción legal, en la mayoría de los ordenamientos jurídicos de orientación romano-germánica, que solamente se excluye en aquellos casos en los que hay enfermedades mentales



graves o trastornos de la consciencia, según los cuales, la persona no pudo elegir cometer el delito. El concepto está ligado con la idea de libertad para decidir o libre albedrío, que ha sido construida con base en criterios de “selectividad política y normativa” (Chan, 2013, 87).

El problema que se aborda en este trabajo es precisamente la fundamentación de la imputabilidad, puesto que la concepción tradicional ha recibido ataques desde posiciones deterministas, a raíz de algunos resultados que se han dado en las investigaciones neurocientíficas. Estas posiciones afirman que un Derecho Penal basado en la culpabilidad es insostenible, porque los individuos no gozan de libertad para decidir, ya que las supuestas decisiones se basan en procesos neuronales, que no dan cabida a la libertad de decisión. Como consecuencia de lo anterior, buscan sustituir el Derecho penal asentado en la idea de culpabilidad, por un derecho penal preventivo y curativo, basado en medidas de seguridad.

Sin embargo, en el presente trabajo se pretende analizar este debate entre el determinismo y el libre albedrío, desde una concepción spinozista, para explorar las posibilidades de construir un concepto de imputabilidad que parte del sistema determinista desarrollado por Spinoza en la Ética. Para ello, en primer lugar, se expondrá la estructura del concepto de imputabilidad penal, que parte de la idea de libre albedrío; luego, se analizarán las críticas a este concepto; posteriormente, se tratarán los errores en los que incurre el determinismo de inspiración neurocientífica y, finalmente, se exploran las posibilidades de construcción del concepto de imputabilidad penal, con base en el *conatus* spinoziano.

## 2. El concepto de imputabilidad penal y la crítica de los deterministas

En la dogmática jurídico-penal dominante en la actualidad, es de común acuerdo entre los juristas que, para que un individuo sea declarado culpable de la comisión de un delito, necesariamente se debe realizar un análisis que englobe al menos tres estadios analíticos: tipicidad, antijuridicidad y culpabilidad. En primer lugar,

con respecto a la tipicidad, la acción u omisión debe estar contenida en algún tipo penal, por lo que se debe realizar un análisis de tipicidad objetiva y luego de tipicidad subjetiva. En segundo lugar, al analizarse la antijuridicidad, debe descartarse la existencia de alguna causa de justificación, que determine que el comportamiento es conforme a Derecho.

En tercer lugar, en relación con la culpabilidad, se analiza primeramente, que el individuo goce de capacidad de culpabilidad, es decir, que sea imputable; luego, que haya tenido conocimiento actual o potencial de injusto y, por último, la exigencia de que el comportamiento sea conforme a Derecho. El problema que trato aquí, se ubica en el tercer elemento analítico del concepto de delito, específicamente, en el análisis de capacidad de culpabilidad o imputabilidad del individuo.

Para que un individuo pueda ser considerado imputable, la doctrina establece que este debe gozar de la suficiente capacidad psíquica que le permita disponer de cierto grado de autodeterminación (Chan Mora, 2012, 55), concepción que, como vemos, se encuentra estrechamente ligada con la idea de libertad para decidir (Chan, 2013, 87). Bajo esta concepción, se establecen una serie de situaciones que no trataré aquí, por ejemplo, los casos en los que el individuo sufre una enfermedad mental o cuando, al momento de la comisión del injusto penal, se encuentra afectado por un trastorno de la conciencia, tal es el caso de un estado de emoción violenta.

La fundamentación que subyace de fondo para justificar esta exclusión de la capacidad imputabilidad y, por ende, de la culpabilidad, se basa en que el individuo podía decidir libremente si cometía o no el injusto penal. Ello se debe a que la imputabilidad parte de que los seres humanos tenemos libre albedrío, que permite que nuestras acciones hayan sido previamente razonadas y, posteriormente, se tomó la decisión de cometerlas o no. Por lo tanto, las decisiones, incluida la de cometer un delito, se nos pueden reprochar porque hacemos tal cosa voluntariamente, utilizando nuestra capacidad de decidir libremente.

Como es evidente, no han faltado críticas contra esta concepción de la acción humana en la

que se fundamenta la imputabilidad penal, pero la crítica que aquí interesa es la que proviene de los partidarios de posturas deterministas, que se origina en las neurociencias y, posteriormente, fue asumida y desarrollada como bastión de batalla por algunos juristas, con la intención de que se cambie el enfoque del Derecho penal basado en la culpabilidad, por uno cuya base sean las medidas de seguridad.

Si bien es cierto, el debate entre determinismo y libre albedrío tiene sus orígenes varios siglos antes, el determinismo, en las neurociencias, tomó fuerza a partir de los experimentos realizados por Benjamin Libet,<sup>1</sup> en los años sesenta. En sus experimentos, Libet muestra que, para actuar, en el cerebro se da un potencial eléctrico de preparación, que sucede antes de que los sujetos muestren la intención de llevar a cabo dicha acción y hacerlo conscientemente. Es decir, la acción parece iniciar de manera inconsciente (Bartra, 2011, 3).

Otro ejemplo que pone en cuestión el tema de la libertad, es el caso expuesto por Burns y Swerdlow (2003, 437-440). En este caso, la técnica de neuroimagen permitió detectar el motivo por el que un sujeto de cuarenta años, quien a simple vista se podría catalogar como un hombre normal, padre de familia y profesor, desarrolla inesperadamente tendencias a mirar pornografía infantil, acosa a su hijastra y a sus estudiantes. A raíz de ello, se le condena, la primera vez, a una terapia de tratamiento con hormonas, sin embargo, ello no funciona y es llevado a prisión.

Mientras el hombre está en prisión, se le descubre un tumor cerebral y se logra comprobar que dicho tumor es el causante de su tendencia a la pedofilia. Entonces, al haberse descubierto el problema que causaba la conducta desviada del sujeto, se determinó que la pena no era necesaria, ya que el mismo no gozaba de capacidad de decisión. Sin embargo, cuando no se tenían los recursos científicos adecuados para detectar ese tumor y las consecuencias que producía, un individuo en la misma situación habría tenido que cumplir la pena completa y se le habría catalogado de pedófilo, con el estigma social que ello conlleva.

A raíz de ello, se cuestionan los juristas sobre si realmente esa sensación de libertad no será falsa en todos los casos y, en realidad,

“estamos determinados en nuestros comportamientos por procesos que no podemos controlar y de los que, por lo tanto, no deberíamos ser responsables” (Feijoo Sánchez, 2011, 3). Por lo cual, lo que nos diferenciaría a las demás personas del individuo utilizado en el ejemplo es que, en su caso, fue posible identificar lo que condicionaba su actuación, pero en la mayoría de los individuos, eso no se logra y sigue existiendo la sensación, aparentemente equivocada, de libertad.

Por motivos como los anteriores, famosos neurocientíficos, como Gerhard Roth (citado por Hassemer, 2011, 6), sostienen que “el acto consciente de voluntad de ningún modo [puede] ser el causante del... movimiento, porque este movimiento está fijado ya previamente por procesos neuronales”. Es decir, estos no le otorgan ninguna posibilidad de decisión a los seres humanos, sino que tratan de explicar el comportamiento humano sobre la base de procesos neuronales. No obstante, se debe indicar que, actualmente, no existe consenso sobre este punto, ni siquiera entre los mismos neurocientíficos.

### 3. La ilusión del libre albedrío: un problema de la imaginación

Spinoza no niega la existencia de la libertad. Incluso, como sabemos, una de las metas que este se propone en la *Ética* es dotar al lector de las herramientas necesarias para alcanzarla, sin embargo, se trata de una concepción de libertad diferente a aquella que parte de la existencia del libre albedrío. Por este motivo, el concepto de imputabilidad penal, en los términos que fue expuesto anteriormente, resulta problemático desde la óptica del determinismo spinoziano.

En el caso de que se asuma el libre albedrío como sustento de la imputabilidad, se parte de que los individuos, cuando cometen un delito, lo hacen porque esa decisión surgió desde su fuero interno, como una manifestación de su voluntad, que consiste en actuar en contra del ordenamiento jurídico penal. Incluso, es posible asumir que los partidarios de esta posición le dan tal fuerza a la voluntad, que, cuando toman en cuenta las causas exteriores, ven normal que la voluntad

se anteponga estas y así permitirle al individuo actuar de manera correcta, pues solo cuando las causas exteriores superen por completo su voluntad, no se le imputará responsabilidad penal por sus actos.

En otras palabras, la dogmática jurídico-penal no ve más que la comisión del injusto penal, como una decisión tomada de manera espontánea, que se deriva de la voluntad libre del individuo. Por este motivo los injustos penales cometidos en estados de emoción violenta se eximen de la imputabilidad, ya que el individuo pierde por completo el control sobre sus acciones. Por ejemplo, en el caso de un padre de familia que llega a su casa y encuentra a un individuo abusando de su hija y, como consecuencia de presenciar ese acto, le quita la vida a este. Sin embargo, también debido a esa concepción, no se excluye la imputabilidad en los casos en que una persona se dedica a vender drogas porque no encuentra otra labor que pueda realizar para mantener a su familia.

Ahora bien, Spinoza aclara, en el Apéndice de la Primera Parte de la *Ética*, que los hombres conciben sus acciones como decisiones espontáneas, libres de causas y producto del libre albedrío, debido a que son ignorantes de las causas y son inconscientes de los apetitos que los hacen buscar lo útil, por lo cual, “se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran” (E1A). A partir de concebir las acciones libres de causas exteriores, se imaginan las cosas no solo como posibles y contingentes, sino que también le dan primacía a la mente sobre el cuerpo (Deleuze, 2004, 103), derivando de ello que la primera puede dominar al segundo.<sup>2</sup>

En otras palabras, según se puede derivar de la postura de Spinoza, cuando el individuo tiene esta sensación de libertad, en primer lugar, muestra un problema de conocimiento, que se origina en la imaginación. En segundo lugar, dicho problema de conocimiento se traduce en una ilusión de la conciencia, que imagina las cosas como posibles y contingentes. Por último, este problema de conocimiento se debe a que el individuo concibe inadecuadamente que las

personas gozan de voluntad absoluta, entendida como una facultad que les permite desligarse de la red causal que afecta a todos los modos finitos de la Substancia, a raíz de lo cual, estos deciden lo que quieren hacer, incluso cometer un delito, y por eso es posible recriminarles sus acciones.

En lo que respecta al problema de la imaginación, que es el primer punto en cuestión, Spinoza sostiene que esta se conforma por el conocimiento de muchas cosas que nos representamos por medio de los sentidos, “de modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento” (E2P40S2). En relación con el conocimiento imaginario, como señalan diversos autores,<sup>3</sup> se trata de un conocimiento fragmentado, confuso, mutilado y parcializado, que causa el error y las opiniones falsas. Es decir, el motivo por el que se generan las ideas inadecuadas se debe al desconocimiento de las relaciones del individuo con las cosas externas. Sin embargo, no se trata de un conocimiento falso, sino de un conocimiento inadecuado, en el que el individuo es afectado por las causas exteriores (Margot, 2011, 35), pero desconociendo estas causas, total o parcialmente.

Cuando los individuos se dejan llevar por este género de conocimiento, imaginan que las acciones que llevan a cabo son libres, porque no son conscientes de toda la red causal y las relaciones que tienen con los demás modos finitos que configuran su individualidad y su esencia. Como consecuencia, piensan que la voluntad es la causa de sus acciones, pero entienden esta como “una pura facultad desprendida del entramado causal que permite su existencia” (Abogado Compean, 2018, 5).

Aquí conviene traer a coalición el *Breve Tratado de Física* de Spinoza, desarrollado en la proposición 13 de la Segunda Parte, especialmente en lo referido al cuerpo humano, que se componen de muchos cuerpos, que, a su vez, están compuestos por otros (E2Post1). De ahí que los cuerpos no tienen una propiedad *per se*, sino que constantemente cambian su configuración, dependiendo de otros cuerpos, con mayor o menor estabilidad, según la consistencia de las relaciones que se establezcan. Sobre este cúmulo de relaciones inestables es que la mente se formula su primera idea: la idea del cuerpo. Por lo que,

es más que comprensible que la mente no tenga un conocimiento adecuado sobre este.

Teniendo en cuenta los señalamientos anteriores, es fácil responder a la pregunta de por qué en el devenir de las relaciones sociales, y de la vida en general, parece ser que las decisiones y acciones que se llevan a cabo son libres. La respuesta a dicha interrogante reside en que los seres humanos nos desenvolvemos la mayoría del tiempo utilizando solamente el conocimiento imaginario, es decir, no tomamos en cuenta las verdaderas causas eficientes de las conductas realizadas (Ramos-Alarcón, 2015, 113), de las que no somos más que causa parcial, a pesar de que nos consideramos erróneamente como causa absoluta; asimismo, que buena parte del tiempo padecemos y no propiamente actuamos.<sup>4</sup>

Así, pues, nos desenvolvemos por medio del conocimiento imaginario, no solo en la comprensión de nuestras acciones y voliciones personales, sino también en las relaciones sociales, políticas y jurídicas.<sup>5</sup> Por lo que resulta muy comprensible que un concepto jurídico como el de la imputabilidad tenga su fundamento en una idea imaginaria: el libre albedrío. En todo caso, la ilusión del libre albedrío no es el único producto del conocimiento imaginario, sino también conceptos como los de posibilidad y contingencia, que de igual manera tienden a reforzar la ilusión.

Con respecto a los conceptos de posibilidad y contingencia, Spinoza aclara que concebimos las cosas como posibles o contingentes, debido a una deficiencia del conocimiento humano, pues desconocemos el orden causal (E1P33S1). Posteriormente, en la Cuarta Parte, refina la diferencia entre dichos conceptos, en las Definiciones 3 y 4. En relación con lo posible, el filósofo nos dice que esta ilusión se debe a que se conoce lo que ocurre (por ejemplo, que Pedro dio muerte a Juan), pero se desconocen las verdaderas causas que lo produjeron; mientras que, si se atiende a lo contingente, parece que las cosas podrían suceder o no.<sup>6</sup>

En primer lugar, si se observa el concepto de lo posible, como aquello que vemos que sucede, pero de lo que desconocemos sus causas verdaderas, se entiende por qué se concibe a los seres humanos como agentes que pueden actuar fuera de la red causal. Aquí conviene precisar que,

en el Derecho penal, el concepto de posibilidad presupone que el individuo tenía al menos dos opciones de actuación, de lo contrario, no podría ser imputable, puesto que no tenía ninguna opción de tomar por sí mismo la decisión de cometer un injusto penal.

Este concepto ha sido de tanta importancia en la dogmática jurídica, que se ha formulado la denominada *teoría de la posibilidad*, de acuerdo con la cual, al momento de actuar, el sujeto debe haberse representado la posibilidad de realización de la acción típica (Ragués, 1998, 81). En todo caso, lo que importa es resaltar la importancia que el Derecho penal le da a un concepto originado en el conocimiento imaginario y que este supone que el individuo goza de una multiplicidad de opciones de actuación y por elegir la que conlleva la comisión de un delito es que se le reprocha jurídicamente.

En la práctica, este concepto se ve aplicado de la siguiente manera: por ejemplo, si observamos que Pedro toma por ocupación el crimen organizado, se le quiere juzgar por los delitos que comete en el ejercicio de su actividad, dejando de lado todas aquellas circunstancias que lo llevaron a ingresar a esa organización criminal, como la situación de pobreza o desempleo en la que se encontraba y que lo llevó a una escenario desesperado, en el que concebía que no tenía otra opción para proporcionarse los bienes necesarios para conservar su ser.<sup>7</sup>

En segundo lugar, y para que la distracción sea completa, aparece en juego el concepto de lo contingente, que en el caso que nos ocupa, se manifiesta permitiéndonos imaginar que las cosas pueden tanto existir como no hacerlo. Entonces, si se observa que Juan estaba en una situación similar a Pedro, pero a diferencia de este, toma otro tipo de decisiones que le permiten conseguir un trabajo considerado honesto y hasta convertirse en empresario, se dirá que Pedro también tenía la opción de hacer lo mismo, por lo cual, es justo reprocharle que, con su libre albedrío, decidió convertirse en un criminal.

Lo que quiere decir que la ilusión de libertad de la que parte el Derecho Penal se debe a que se concibe, imaginariamente, en la mente, que los seres humanos actúan en un mundo de posibilidad y contingencia, en el que se percibe

la conducta humana sin tener conocimiento de las causas próximas y de la necesidad que llevó a esos resultados, sino que esta se debe únicamente a la voluntad del sujeto, que es ajena a la red causal que gobierna a los modos de la Substancia y que no se rige por la necesidad.

Ahora bien, aunque desde el determinismo spinozista sea criticable la ilusión del libre albedrío que rige a la dogmática penal tradicional, no significa que el determinismo neurocientífico tenga la razón y que los sujetos no gocen de margen de decisión y por ello se deba renunciar a un Derecho Penal con fundamento en la culpabilidad. Para aclarar este punto, de seguido se debe precisar que, para Spinoza, es posible la libertad y que el determinismo no es un fatalismo, como parecen concebirlo desde las neurociencias.

#### **4. El determinismo spinoziano no es un fatalismo: el problema del determinismo inspirado en las neurociencias**

Llegados a este punto, nos enfrentamos ante la dificultad, ya advertida, entre otros, por Smith (2007, 113-114), de cómo fundamentar el reproche a los individuos por sus conductas, en nuestro caso, por los delitos que cometen, si aceptamos que el determinismo spinozista es cierto. Con ello, se llegaría a la misma conclusión que los deterministas de las neurociencias, descargando cualquier responsabilidad del ser humano como un proceso neuronal, por lo cual, al estos no tener la posibilidad de tomar una decisión consciente, no es legítimo reprocharles por sus actos. Sin embargo, una posición de esta naturaleza presupone que los seres humanos, en tanto modos finitos, no tenemos ningún margen de actuación en el mundo, porque somos fatalmente llevados por la necesidad causal, de manera tal que solo somos sujetos pasivos en la interacción con los otros modos, muchos de los cuales nos superan en potencia.

Sin embargo, no es correcto tomar una posición como esta, debido a que, en Spinoza, comprender el determinismo, como necesidad, es lo que nos lleva a aumentar nuestra capacidad de

actuar en la naturaleza. Lo que quiere decir que entre mejor comprendamos las causas que motivan nuestras acciones, mayor rango de actuación y, por tanto, de responsabilidad tendremos (Della Rocca, 2008, 2004).<sup>8</sup>

En Spinoza, comprender la necesidad no implica que seamos privados de la libertad, no se trata de dos cosas contrarias, sino más bien complementarias, pues la libertad ya no se refiere a una actuación espontánea e indeterminada del individuo, desconociendo cualesquiera causas exteriores, sino que se trata de la manifestación “necesaria de la fuerza o potencia interna de la esencia de la sustancia [...] y de la potencia interna de la esencia de los modos finitos” (Chauí, 2000, 117). La libertad, que no se entiende como libre albedrío, consiste en actuar y existir según las leyes de la naturaleza humana. Se trata de que los seres humanos puedan “gobernar su vida”, padeciendo lo menos posible (Peña, 2018, 167). En este punto, se debe recordar la finalidad que tiene Spinoza con la *Ética*, de facilitar su aplicación a la vida práctica (Rodríguez Benavides, 2016, 732) y la idea de libre albedrío resulta de poca utilidad para comprender las interacciones del individuo en su vida práctica, a pesar de lo arraigada que puede encontrarse. Por ello, con conocimiento adecuado del funcionamiento del orden causal en la naturaleza, el sujeto se vuelve más apto para ser causa adecuada de sus acciones y podrá vivir conforme a la razón, contrario al ser humano que vive bajo la servidumbre, que solamente padece los afectos exteriores y no actúa (Arola, 2007, 141).

En una Carta a Schuller (Ep.58), Spinoza explica claramente lo que entiende por libertad: “Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza”, mientras que, por otra parte, “coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera [...] es decir, que toda cosa es determinada necesariamente por una causa externa a existir y a obrar de cierta y determinada manera”. Aclarando que, en la primera categoría se encuentra a Dios y, en la segunda, las cosas creadas. Ahora bien, como explícitamente lo dice Spinoza, la determinación consiste en que las cosas tienen una causa externa que las hace existir y obrar de cierta manera. Es decir,

se trata de un determinismo causal; de que cada cosa en la naturaleza tiene una determinada causa y no que actúa por su propia voluntad.<sup>9</sup>

Se trata, en última instancia, de que “nada puede existir ni operar al margen del sistema causal necesario en que consiste el orden de la naturaleza” (Lomba, 2017, 245), no de que, como se suele malinterpretar, los seres humanos están fatalmente determinados a cumplir con un destino, no importa lo que hagan o dejen de hacer. Desde este punto de vista, sí sería impensable hablar de responsabilidad de los individuos y, precisamente, en eso consiste el mayor error de los deterministas que utilizan los descubrimientos sobre procesos neuronales como fundamento para atacar la imputabilidad penal.

Por otra parte, comprender la necesidad implica entender que la libertad “no se reduce al desconocimiento de las causas de [las] acciones” y decir que “las acciones humanas dependen de la voluntad [...]” libre de toda necesidad (E2P35S). En efecto, siguiendo a Spinoza, es necesario eliminar la idea de que la voluntad es algo que decide libremente, sin estar sometida a causas, y entenderla correctamente, como identificada con el entendimiento, puesto que forma parte del atributo Pensamiento (Maldonado, 2018, 65). Lo que quiere decir que, como la voluntad es un modo finito que se conoce en el atributo del Pensamiento, no es libre ni absoluta, sino particular, contrario a como la conciben los partidarios del libre albedrío.<sup>10</sup>

Sin embargo, no quiere decir que la voluntad, en tanto modo finito, no juegue ningún papel importante para la atribución de responsabilidad del ser humano, ya que esta la encontramos en el *conatus*, que es, precisamente, donde reside la clave que posibilita imputar responsabilidad al ser humano por sus acciones. Spinoza explica que el esfuerzo, cuando se refiere solamente a la mente, se llama voluntad. Sin embargo, si nos referimos a la mente y al cuerpo, que es como se puede entender correctamente el comportamiento afectivo de los seres humanos, se denomina *apetito*. Asimismo, el *apetito* se convierte en *deseo*, cuando hay conciencia de este *apetito* (E3P9S). Entonces, a partir de este *conatus* es que se pueden entender los comportamientos de los seres humanos (Rodríguez Paniagua,

1983, 164) y a partir del cual se podrá juzgar su capacidad o incapacidad de ser imputables en el caso concreto.

Entonces, si se toma el esfuerzo en el primer sentido, referido solo a la mente, es decir, como voluntad, no es adecuado para explicar plenamente la conducta humana, puesto que, como resulta claro en Spinoza, la mente no tiene preponderancia alguna sobre el cuerpo ni viceversa. Cualquier cambio o afectación que se dé en el cuerpo es ya un cambio en la mente (Smith, 2007, 103); asimismo, tampoco se puede explicar al individuo solamente desde la perspectiva de la mente, sino que es necesario recurrir a la relación de mente y cuerpo, de lo contrario, incurriríamos en una explicación fragmentada.

Spinoza explica que él entiende por voluntad “la facultad de afirmar y negar, y no el deseo” (E2P48S). Se trata de la facultad con la cual la mente niega o afirma lo verdadero o lo falso, rechazando entenderla como el deseo, por el cual la mente apetece o aborrece las cosas. De ahí que se excluye la voluntad como causa libre y no se le da más papel que el de ser una causa finita y determinada (Ramos-Alarcón, 2015, 109-110). Por lo cual, no puede ser el fundamento sobre el cual se sostiene la imputabilidad.

En el segundo sentido, es decir, como *apetito* referido a la mente y al cuerpo, se puede entender de manera más adecuada el comportamiento de los seres humanos. De ahí que Fallas Vargas indica que “el *conatus* preña no solo las acciones pasiones de los individuos, sino que se da en un conjunto de operaciones cognitivas como lo es el percibir, imaginar, autocerciorarse” (2004, 27).<sup>11</sup> Ya desde este punto de vista más completo, sí resulta posible la imputabilidad del individuo, puesto que, aunque el *apetito* no se haya convertido en *deseo*, por falta de conciencia de sí mismo, este realiza las operaciones de percibir, imaginar, autocerciorarse. En fin, tiene la posibilidad de prever, aunque sea medianamente, las consecuencias de sus conductas.

En todo caso, en el peor de los casos, esto es, en aquel en que el individuo no es consciente de sus *apetitos*, ya existe la posibilidad de reprocharle o alabarle por su conducta, entonces mayor será el reproche o alabanza, si el *apetito* se convierte en *deseo* y, por lo tanto, el individuo

actúa en consecuencia, con la finalidad de cumplir su deseo.

Ahora bien, a pesar de que la esencia del *conatus* consiste en perseverar en su ser (E3P7), ello no significa que siempre va a tener éxito en este esfuerzo por perseverar. Al contrario, como existen infinidad de modos finitos, los cuales superan en potencia al *conatus*, este puede fallar muchas veces, según las ideas adecuadas o inadecuadas que albergue. A partir de esto es que se puede entender que en muchos casos el individuo opte por la comisión de un crimen, con la idea errónea de que eso le beneficiará, ya sea para alcanzar una anhelada venganza o para conseguir beneficio económico posterior.<sup>12</sup>

Sin embargo, que un individuo esté sumido en ideas inadecuadas no puede ser una excusa aceptable para eximirlo de la imputabilidad, porque, aunque no llegue al nivel de desear, el *conatus*, su esencia, se mantiene en alguna medida, por lo cual el Derecho Penal debe reprocharle por las conductas que lleva a cabo, motivado por sus apetitos y deseos, aun los derivados de ideas inadecuadas. Diferente es el caso en el que el individuo se ve superado completamente por las causas exteriores y pierde su esencia, convirtiéndose en un mero instrumento, en esos casos, a veces hasta desde la tipicidad se puede excluir su responsabilidad y en otros, la imputabilidad desaparece, por estados de emoción violenta, por ejemplo.

Ahora bien, la posibilidad imputabilidad del *conatus* reside en que, como señala Gillot, de su esencia, así como de la determinación, este es un autómatas simultáneamente material y espiritual, que tiende a actuar material y espiritualmente, pero sus actos no son procedentes del libre albedrío, sino de las leyes de la naturaleza “*Le conatus se conçoit d’abord sur le modèle de l’impetus, et non de la libre décision*” (2003, § 49). Con ello, el *conatus* tiene la capacidad de prever las consecuencias de sus acciones y a partir de ahí, tomar decisiones, de las cuales debe asumir la responsabilidad (Ramos-Alarcón, 2015, 116).

Cuando se toma una decisión, se hace en función de la valoración que el *conatus* lleva a cabo y esta valoración depende de lo que juzgamos como útil para perseverar en el ser en ese

momento, a pesar de que a alguien con mayor nivel de ideas adecuadas le parezca el mayor absurdo y hasta perjudicial para perseverar en el ser (E3P9). Sin embargo, no por esto deja de ser reprochable penalmente esa conducta. Siempre que el *conatus* sea al menos causa parcial de un resultado, puede ser responsabilizado por ello.

Lo anterior implica que los individuos, a pesar de que vivan guiados por la imaginación, tienen cierta capacidad de prever las consecuencias de sus actos, lo cual harán de mejor o peor manera, según las ideas adecuadas o inadecuadas por las que se guían, a partir de lo que se les puede reclamar responsabilidad por sus actos, a pesar de que las decisiones no se entiendan bajo el esquema ilusorio del libre albedrío.

## 5. Conclusión

A manera de conclusión, se debe señalar lo siguiente:

En primer lugar, a pesar de que es cierto que el Derecho penal debe tener en cuentas los avances de las disciplinas científicas, como las neurociencias, por ser herramientas de gran importancia en algunos casos, por ejemplo, para determinar si un individuo sufre de alguna enfermedad que le permite gozar de cierto nivel de autonomía para tomar decisiones. También se debe ser muy precavido a la hora de asumir o extrapolar los resultados que en esas disciplinas se dan, debido a las diferencias estructurales entre una y otra. No es lo mismo el concepto de libertad que en el Derecho se maneja al que se maneja en las neurociencias. Incluso a lo interno del Derecho, según la rama en la que uno se encuentre, la concepción de un término puede variar sustancialmente.

Ahora bien, el error que se detecta en el fundamento de la imputabilidad reside en que no es posible explicar el comportamiento humano sobre la base de una voluntad libre, abstraída de causas exteriores, porque el individuo no se encuentra en el mundo de esa manera. Por el contrario, como se vio, está en constantes relaciones con otros modos finitos, algunos de los cuales lo pueden superar en potencia y hacerlo cometer

conductas inadecuadas, en las cuales estos no actúan en sentido spinoziano, sino que se ven afectados, en mayor o menor medida. Es decir, al igual que si se analiza el conatus como referido únicamente a la mente, como voluntad, ello no explica la plenitud del comportamiento humano.

En todo caso, si algo se le debe rescatar a los ataques de los deterministas, es que estos sirven para poner en evidencia que el reproche con base en el libre albedrío no resulta tan adecuado como se suele pensar a lo interno del Derecho penal, porque se dejan de lado muchos factores y causas exteriores, a la hora de explicar el delito y que a lo mejor no es tan legítimo como se piensa establecer la culpabilidad en los términos actuales, a pesar de que me parece que puede seguir operando, mientras se encuentre un fundamento más sólido.

También quedó evidenciado que es posible construir un concepto de imputabilidad que se sustente en el determinismo y la necesidad, puesto que este determinismo spinoziano no es el determinismo en el que se fundamentan los ataques desde las neurociencias, que parecen pensar que por el hecho de que el individuo esté motivado a actuar por causas, como lo sería la actividad neuronal, pierde toda capacidad de decisión sobre su comportamiento y se ve enteramente sometido a los cuerpos externos. Esto, como se indicó, es más una concepción fatalista que determinista (si se usa este término en el sentido que lo hace Spinoza). El reto consiste ahora en formular un concepto contemporáneo de responsabilidad, en estos términos.

Finalmente, como se indicó en la última parte del trabajo, la construcción de un concepto determinista de responsabilidad debe partir de entender la función y esencia del *conatus* en la filosofía de Spinoza, que es el concepto en el cual se puede encontrar la capacidad de decisión, sobre la cual se puede reprochar o alabar a un sujeto por haberla llevado a cabo, bien o mal, según la adecuación de sus ideas.

En este sentido, si se toma el *conatus* como fundamento del reproche, se encuentra gran parecido con posturas finalistas, las cuales tratan de explicar el delito no sobre la base del conatus, ya sea como apetito o como deseo, sino sobre la voluntad, la cual motiva a los individuos a buscar

sus fines. De ahí que se pueda decir que, desde Spinoza, fundamentar un Derecho penal con base en la culpabilidad sea más adecuado que hacerle caso a los neurocientíficos y buscar un Derecho penal preventivo y curativo, basado en las medidas de seguridad.

## Notas

1. De acuerdo con la explicación de Lombardi: “Libet estudió a seis sujetos, a quienes pidió que mantuvieran la vista fija en el centro del reloj. Realizó tres series diferentes (W, M y S), cada una de las cuales medía un tipo distinto de experiencia subjetiva. En las series W el sujeto debía realizar un movimiento brusco de muñeca cuando sintiera la necesidad caprichosa de hacerlo. Luego de cada prueba se le pedía que indicara la posición en la que se encontraba la luz en el osciloscopio en el momento en el que había aparecido el deseo consciente de querer realizar el movimiento, es decir, cuando tuvo la intención de moverse. Se trataba de unificar así la imagen visual de la luz giratoria de un reloj con un evento mental determinado. Dice Libet que dicha experiencia subjetiva fue descrita por los sujetos como una ‘intención’ o ‘decisión’ de moverse que aparecía de la nada” (2017, 136).
2. Sobre las implicaciones de concebir las voliciones y sus apetitos sin prestar atención a las causas, ver Rodríguez Benavides (2016, 730).
3. Smith, 2007, 87; Margot, 2011, 85; Deleuze, 2004, 75.
4. Como señala Agudelo Palacio (2011, 356), cuando nos concebimos como causa absoluta de nuestras acciones, actuamos sin tener un conocimiento adecuado, por lo cual, lo que hacemos no es actuar, sino padecer.
5. A pesar de los problemas de conocimiento que presenta la imaginación, no se puede dejar de lado la importancia que tiene este género de conocimiento en el desenvolvimiento de la política. Sobre este tema, ver Peña Echeverría (2012, 53).
6. Sobre los conceptos de posible y contingente ver: Ayala Román, 2015, 115-116 y Chauí, 2000, 116.
7. Si nos mantenemos bajo una concepción que solo ve los actos causados por los sujetos y no las causas que los llevaron a cometer esos delitos, es perfectamente comprensible que en la lucha contra la delincuencia las autoridades se concentren

únicamente en reprimir a quienes se consideran delincuentes y no se busque como combatir las causas que los llevaron a cometer esos actos. Igualmente, como el vulgo suele manejarse por la imaginación, soluciones de este tipo parecen adecuadas y les generan tranquilidad. Por estos motivos, entre otros, las políticas de “mano dura” gozan de tanta popularidad. Esto no es un tema nuevo y sobre él se desarrollan amplios debates en la criminología, sin embargo, es necesario hacerlo notar como una consecuencia colateral de ver las cosas sin comprender sus causas.

8. De acuerdo con Della Rocca, “we cannot be absolutely free or absolutely morally responsible or absolutely good and virtuous, but we can achieve greater degrees of freedom, responsibility, etc.” (Della Rocca, 2008, 204). Con ello, surge el problema, ya advertido por otros autores (Ramos-Alarcón, 2015, 107; Abogado Compean, 2018, 3) de cómo justificar, desde Spinoza, la responsabilidad en aquellos individuos que no son causa adecuada de sus actos, puesto que viven sometidos a la servidumbre, sin alcanzar algún grado de libertad. Sin embargo, este problema excede las pretensiones y posibilidades de espacio de este ensayo, por lo que deberá ser tratado en otra ocasión.
9. Ver: Peña, 2018, 167; Chauí, 2000, 116-117; Ramos-Alarcón, 2015, 112; Rodríguez Benavides, 2016, 732; Vega-Pasquín, 2013, 96 y De Souza Costa, 2013, 57.
10. Ver: Ayala Román, 2015, 112-113, 123; Rodríguez Benavides, 2016, 731-732; Lomba, 2017, 246-248; Espinosa, 2015, 557, 562-563.
11. En sentido similar ver: Smith, 2007, 113-114.
12. Como indica López (2009), “debido a la ignorancia de las leyes de composición, [los seres humanos] se encuentran sumidos en la maraña de los encuentros y los afectos”.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia* (trad. Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.
- . (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. Atilano Domínguez). Madrid: Trotta.

- . (2018). *Ética* (trad. Vidal Peña, 3º ed.). Madrid: Alianza.

### Fuentes secundarias

- Abogado Compean, C. I. G. (2018). Imaginación y sujeto moral: El problema de la responsabilidad en Spinoza. *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, 1, 3-12.
- Agudelo Palacio, L. J. (2011). El hombre ético en Spinoza. *Escritos*, 19 (43), 351-369.
- Allendesalazar Olosa, M. (1987). *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.
- Arola, A. (2007). Under the Aspect of Eternity: Thinking Freedom in Spinoza's *Ethics*. *Tópicos*, 32, 139-159.
- Ayala Román, A. M. (2015). Necesidad, libertad y felicidad en la ética de Spinoza. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, 24, 101-129.
- Chauí, M. (2000). Spinoza: poder y libertad. Por Atilio A. Boron (Comp.). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (111-141). Buenos Aires: Eudeba.
- Darós, W. R. (2008). El poder natural como Derecho y el contrato social de racionalidad utilidad en Baruch Spinoza. *Pensamiento*, 64 (239), 71-96.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión* (2º ed., Horst Vogel, tr.). Barcelona: Muchnik Editores.
- . (2004). *Spinoza: Filosofía Práctica* (Antonio Escotado, tr.). Buenos Aires: Tusquets.
- Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. Nueva York: Routledge.
- De Souza Costa, R. (2013). A crítica spinozana ao livre arbítrio: um novo Direito Penal? Por D. Tatián (Comp.). *Spinoza. Noveno Coloquio*. Córdoba: Brujas.
- Domínguez, A. (1979). Libertad y democracia en la filosofía política de Spinoza. *Revista de Estudios Políticos*, 11, 131-156.
- Fallas Vargas, F. (2004). El conatus como categoría radical en la teoría política de Spinoza. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 42 (106-107), 23-54.
- Gillot, P. (2003). Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza. *Methodos. Savoirs et textes*, 3. Recuperado de: 10.4000/methodos.114
- González Valenzuela, J. (1983). Spinoza: ética y libertad. *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas*, 19 (4), 14-18.

- Lavoz Torres, A. F. (2012). Necesidad y conatus: determinismo en Spinoza. *Cuadrantephi*, 24, 1-10.
- Lomba, P. (2017). El fantasma de la libertad. Voluntad y ego a la luz de la *Ética* de Spinoza. *Res Publica*, 20 (2), 243-258.
- López, A. M. (2009). Deleuze. Las denuncias de Spinoza. *Nuevo Itinerario*, (4), 1-7.
- Maldonado, D. (2018). Voluntad y movimiento en Spinoza. *Círculo Spinoziano, Revista de Filosofía*, 1, 61-69.
- Margot, J. P. (2011). Libertad y necesidad en Spinoza. *Praxis Filosófica*, 32, 27-44.
- Peña Echeverría, J. (2018). República, libertad y democracia en Spinoza. *Revista Co-herencia*, 15 (28), 155-180.
- . (2012). Cómo se ordena la potencia de la multitud. Instituciones y Derecho de la ciudad en la teoría política de Spinoza. *Revista Laguna*, 31, 45-66.
- Ramos-Alarcón, L. (2015). Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza. *Diánoia*, 75, 105-128.
- Rodríguez Benavides, I. R. (2016). El cuerpo como principio de libertad en Spinoza. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 5, 727-735.
- Rodríguez Paniagua, J. M. (1983). El pensamiento filosófico - político de Baruch Spinoza. *Revista de estudios políticos*, (36), 159-180.
- Rubio Angulo, J. (1999). Libertad y potencia en Spinoza. *Universitas Philosophica*, 32, 183-195.
- Serrano Marín, V. (2014). El papel de los afectos en el pensamiento político de Spinoza. *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 63 (154), 31-57.
- Smith, S. B. (2007). *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y Redención en la Ética* (trad. Juan Manuel Forte). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Vega-Pasquín, R. (2013). Consideraciones en torno a la unidad de la filosofía del Derecho de Spinoza. *Persona y Derecho*, 68, 77-102.
- Zourabichvili, F. (2014). *Spinoza, una física del pensamiento* (trad. Sebastián Puente). Buenos Aires: Cactus.
- Burns, J. M. y Swerdlow, R. H. (2003). Right Orbitofrontal Tumor with Pedophilia Symptom and Construccional Apraxia Sign. *Archiv Neurology*, 60, 437-440.
- Castro Lobo, M. (2000). Estado y libertad en Spinoza. *Revista de Ciencias Jurídicas*, 92, 113-132.
- Chan, G. (2013). Capacidad de culpabilidad penal y libertad de decisión. Acerca del debate entre las neurociencias, la filosofía de la mente y el Derecho penal. *Revista Digital de la Maestría en Ciencias Penales*, 5, 78-114.
- . (2012). *La culpabilidad penal*. San José: Editorial Investigaciones Jurídicas.
- Coble Sarro, D. (2013). Derecho natural, derecho político y moralidad en Spinoza (un estudio lógico-conceptual de la filosofía político-moral de Spinoza). *Eikasía*, 51, 131-156.
- Crespo, E. D. (2013). “Compatibilismo humanista”: Una propuesta de conciliación entre neurociencias y Derecho Penal. Por M. Maroto Calatayud (Cord.). *Neurociencias y Derecho penal. Nuevas perspectivas en el ámbito de la culpabilidad y el tratamiento jurídico-penal de la peligrosidad*. (17-42). Buenos Aires: Euros Editores.
- Durán Forero, R. (1993). Spinoza: una genealogía de los Derechos Civiles. *Estudios de Filosofía*, 8, 19-41.
- Espinosa, L. (2015). La relación de voluntad y entendimiento en la modernidad temprana: una clave antropológica para la teoría y la praxis. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 53, 537-570.
- Feijoo Sánchez, B. (2011). Derecho penal y neurociencias. ¿Una relación tormentosa?. *InDret. Revista para el análisis del Derecho*, 2, 1-57.
- Giménez-Amaya, J. M. y Murillo, J. I. (2009). Neurociencia y libertad. Una aproximación interdisciplinaria. *Scripta Theologica*, 41 (1), 13-46.
- Hassemer, W. (2011). Neurociencias y culpabilidad en Derecho penal. *InDret. Revista para el análisis del Derecho*, 2, 1-14.
- Lombardi, A. (2017). El experimento de Libet y sus implicaciones (desde 1983 a 2013). *Naturaleza y Libertad*, 8, 131-162.
- Pérez Jara, J. (2007). Determinismo y causalidad: sobre la inexistencia del libre arbitrio. *Themata. Revista de filosofía*, 38, 267-284.
- Ragués i. Valles, R. (1998). *La atribución del conocimiento en el ámbito de la imputación dolosa*. Tesis para optar por el doctorado en Derecho de la Universitat Pompeu Fabra.

### Fuentes de consulta

- Bartra, R. (2011). Antropología del cerebro: determinismo y libre albedrío. *Salud mental*, 34, 1-9.
- Bennett, J. (1990). *Un estudio de la Ética de Spinoza* (trad. José Antonio Robles García). México: Fondo de Cultura Económica.

Rivera de Rosales, J. (2016). Cuerpo y libertad. El experimento neurológico de Libet. *Pensamiento*, 72 (273), 1019-1041.

y Licenciatura en Derecho, estudiante de grado de la Escuela de Filosofía, ambas de la Universidad de Costa Rica.

**Luis Enrique Mata-Quintero** (luismataquintero@yahoo.com). Egresado del Bachillerato

Recibido: 12 de abril de 2020

Aprobado: 19 de abril de 2020

Jean Carlos Sirias Arroyo

## Entidades políticas e individuación<sup>1</sup>

**Resumen:** *El trabajo examina la pertinencia de la teoría spinoziana del individuo compuesto en el registro de las entidades políticas. Se vale de una revisión de la Ética y la Carta 32. El objetivo es mostrar que la teoría del individuo compuesto no vale para sostener que estas entidades sean individuos.*

**Palabras clave:** *Spinoza. Individuo. Individuación. Cuerpos compuestos. Entidades políticas.*

**Abstract:** *This paper examines the pertinence of the Spinozian theory of composed individual in the ambit of political entities. It presents a revision of the Ethics and the Letter 32. The objective is to show that the theory of composed individual is not-sufficient to consider the political entities as individuals.*

**Keywords:** *Spinoza. Individual. Individuation. Composed Bodies. Political Entities.*

### Introducción

La cuestión de qué es un individuo parece, a primera vista, que no genera mayor dificultad: la taza frente a mí es un individuo, al igual que lo soy yo, que escribo estas líneas, etcétera. Estamos en un mundo de individuos, que se distinguen de otros que los rodean y con los cuales se relacionan de manera más o menos directa. Ahora bien, las condiciones que hacen que un individuo sea tal, y que le permiten, por quién sabe qué mecanismos, distinguirse de los otros individuos no parecen tan evidentes.

Cuando levanto la taza, sé seguro que mí mano no se confundirá con ella, de manera tal que cuando la vuelva a colocar sobre la mesa, la taza y mi mano quedarán separadas. De la misma manera, al levantar la taza, sé que ella se separará de la mesa. Sé seguro, además, que cuando camino por la calle no me voy deformando y esparciendo en restos por el camino. ¿Pero de dónde vienen tales certezas?<sup>2</sup> ¿Por qué, en efecto, sucede tal y como lo he descrito y no de manera inversa? ¿Cuáles son los mecanismos que operan para que el individuo sea individuo a lo largo de su existencia?

A las interrogantes anteriores debe dar respuesta toda teoría de la individuación que se pretenda efectivamente tal. Tratar de identificar en cualquier autor los elementos para dar respuesta a estas preguntas complejiza aquella cuestión que al inicio parecía tan sencilla. Cuando se trata de un planteamiento metafísico como el spinoziano, además, la tarea se vuelve más ardua. Aunque ahora está en desuso la teoría que niega la existencia de los individuos en el planteamiento spinoziano,<sup>3</sup> las respuestas están lejos de haber sido dadas.

El rechazo de tal teoría de la negación representa una forma de evitar el problema antes que una solución. El problema de la individuación en Spinoza existe, y existe, además, en diversos grados. El celebrado *De la individualidad a la transindividualidad* de Balibar así lo ha hecho manifiesto. En este texto el autor se vale del concepto de transindividual para explicar la dinámica de la política en el planteamiento de Spinoza. Plantea, entonces, la existencia de *meta-individuos*, o individuos de segundo grado, que no son sino aquellos individuos compuestos



por otros individuos. Yo, por ejemplo, soy un individuo, al igual que otras personas; si yo y esa otra persona nos unimos, cumpliendo ciertas condiciones, podremos dar origen a un meta-individuo. De manera análoga, las entidades políticas, en tanto que integración de individuos, son meta-individuos, etcétera.

La existencia de un equilibrio entre lo externo y lo interno conservan al individuo.<sup>4</sup> Tal es el caso de las entidades políticas, según la explicación de Balibar, pero también es el caso de los individuos de primer grado,<sup>5</sup> de donde se sigue que la explicación de Balibar aventaja a otras por ser aplicable a todo individuo, sin importar el grado o *plano ontológico* en el que se sitúe. No obstante, presenta cosas que pueden, por supuesto, ser cuestionadas. Quizá una de las más importantes sea su definición de individuo: “es una unidad, lo que significa que es siempre *compuesto* de muchas partes y no puede ser pensado como un “átomo”” (2009, 17), de donde se sigue que “los *corpora simplicissima* no son individuos y no tienen existencia separada”.

Así, Balibar impone como condición de la individualidad la composición, imposición que se apoya parcialmente en la definición que aparece en la serie de axiomas, lemas y postulados que suceden al escolio de la proposición 13 de la Segunda Parte de la *Ética*.<sup>6</sup> La considero, no obstante, injustificada. Tratar de demostrar que es así constituye el primer objetivo de este trabajo, pero el propósito general es otro: negar la individualidad de las entidades políticas. Este objetivo general lo cumpliré debatiendo ante todo la postura de Balibar, horizonte epistémico de todas las personas que, posteriores a él, han argumentado a favor de la individualidad de las entidades políticas. Estoy convencido, por lo anterior, de que la discusión con los fundamentos del planteamiento de Balibar traerá como consecuencia la negación de la tesis general.

Debe tenerse presente, sin embargo, que no estoy negando la teoría del individuo compuesto. Lo que niego es la existencia de las entidades políticas como individuos. Sostengo, en sentido contrario, que las entidades políticas no son más que entes de imaginación, por lo que no cuentan con existencia real alguna. Con el propósito de evidenciar esto, he dividido el trabajo en tres

apartados. El primer apartado sirvió para esclarecer lo relativo al primer tipo de individuos (los *corpora simplicissima*); el segundo apartado establece un plano ontológico colocado en el cual juzga el ser humano en tanto que cosa singular; el tercer apartado, por fin, pone su atención en la teoría del individuo compuesto en el caso de las entidades políticas.

Así el primer apartado está destinado a la discusión sobre si los *corpora simplicissima* son individuos. Para ello considero dos objeciones que se suelen plantear contra la individualidad de los *corpora simplicissima*, a las que me refiero como *compositiva* y *atomista*, y que no constituyen soporte suficiente para la tesis de la no-individualidad de cuerpos simples. El segundo apartado tiene el único objetivo de justificar una interpretación de la afamada *Carta 32*. La tesis del individuo compuesto suele estar relacionada con esta, y sobre todo con el conocido ejemplo del gusano en la sangre. La interpretación que presento sostiene que Spinoza no está explicando a Oldenburg mecanismos de conexión y concordancia algunos, sino haciéndole ver la forma en que nuestras deficiencias operan en una suerte de pragmatismo teórico (“*ad usum vitae*”, dice Spinoza en el *TTP*) para facilitar nuestro “funcionamiento” en el mundo. Finalmente, en el tercer apartado considero la posibilidad de la individuación de las entidades políticas. Me valgo, como modelo argumentativo, del ejercicio mental que propone Leibniz en su *Monadología* para negar el fisicalismo de los estados mentales.

## **Individuos e individuación. Los cuerpos simples**

El principio de individuación, asociado al principio de continuidad temporal, separa ontológicamente a un individuo de otro y su consecuente efecto epistemológico.<sup>7</sup> Suministra, por lo tanto, aquellas condiciones satisfechas las cuales podemos afirmar que algo es un individuo. La taza frente a mí, p. ej., es un individuo gracias a que ha satisfecho todas aquellas condiciones. Así, pues, el recorrido en sentido inverso nos permite desplazarnos desde el individuo hasta

el principio de individuación (las condiciones). Partiendo de lo que Spinoza atribuye a los individuos podremos determinar las condiciones que permiten la individuación.

¿Pero qué dice Spinoza sobre los individuos? Spinoza habla de individuos en la Primera Parte de su *Ética* únicamente P8S2, al plantear la breve teoría de la definición que utiliza en dicho lugar, pero se trata de un pasaje cuyos objetivos son otros y que aporta poco a la teoría del individuo. La primera aparición significativa del concepto se da hasta E2Def7: “*per res singulares intelligo res quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant ... unam rem singularem considero*”. Nótese, en primer lugar, que no se trata de una definición de individuo, sino de una definición de cosa singular. Nótese, en segundo lugar, que se alude a una relación de *composición*: muchos individuos pueden componer una cosa singular. Nótese, por fin, que ‘individuo’ y ‘cosa singular’ difieren entre sí tanto como difiere el componente del compuesto. Quiere decir que el individuo existiría formando parte de una cosa singular. A la cosa singular corresponde mayor amplitud. La alternativa sería que ‘cosa singular’ e ‘individuo’ signifiquen una y la misma cosa, ¿pero ante qué clase de definición nos encontraríamos entonces, en la que el *definiendum* opera en la *definiens*? Asimismo, si significan una y la misma cosa, ¿para qué multiplicar ociosamente las palabras y los conceptos?

En cualquier caso, la parte que más interés tiene para esta sección es la digresión de física. En ella aparecen la mayor parte de las explicaciones sobre el individuo, sobre todo pensando en la definición: “*illa corpora invecim unita dicemus et omnia simul unum corpus sive individuum componere quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur*”, en conformidad con la cual un individuo sería un cuerpo compuesto por otros cuerpos, haciendo recaer el principio de individuación en la unión de esos cuerpos. Así las cosas, un individuo se distingue de otros en razón de los cuerpos que entran en la composición.

Ahora bien, en esta definición parece que ‘cuerpo’ e ‘individuo’ se identifican. Se trata de cuerpos que componen, conjuntamente, otro cuerpo

o individuo. No obstante, el axioma 3 introduce un matiz, pues sostiene que la individualidad no se diría de cualquier cuerpo, sino solo de aquel que es compuesto (*individui vel corporis compositi*), por lo que tendría que dejarse de lado a los *corpora simplissima*.<sup>8</sup> Individuo, por lo tanto, se diría únicamente de aquellos cuerpos que están compuestos de otros cuerpos. Sin embargo, esto implicaría que los *corpora simplicissima* quedarían excluidos del principio de individuación. No son, propiamente hablando, individuos. Tal parece ser, además, la postura más popular. No expondré todas las razones que se ofrecen para excluir a estos cuerpos del principio de individuación, pero conviene mencionar algunos casos para recoger las principales objeciones a estos componentes de la realidad.

Matheron (1988), por ejemplo, les reconoce su lugar como elemento compositivo (26-27), pero también niega, en cierta medida, que sean individuos, toda vez que reduce su rol a la relación con otros cuerpos.<sup>9</sup> Los *corpora simplicissima*, así entendidos, devendrían la contra parte de los cuerpos compuestos por medio de la cual estos son distinguidos. Rice (1971) se adhiere a la tesis del intérprete francés, pero apelando a una explicación energética, pues asegura que lo determinante es que los *corpora simplicissima* cuenten con la cantidad de movimiento suficiente para ser susceptibles de comparación respecto de los cuerpos compuestos.<sup>10</sup> Balibar, finalmente, los rechaza porque su existencia como individuos implica la aceptación de elementos atómicos, lo cual es propio de la ontología leibniziana, pero repugna a la spinoziana: “no son individuos, y no tienen existencia separada” (2009, 17). Los átomos, estrictamente hablando, representan la unidad material última, por lo tanto indivisibles, empero es conocida la férrea defensa spinoziana de la divisibilidad de la materia (véase E1P8S2), por lo que la presencia de los átomos es intolerable en el planteamiento spinoziano. Amalgamaré las objeciones de Matheron y de Rice en una sola, a la que me referiré como *objeción comparativa*, mientras que a la objeción de Balibar la llamaré *objeción atomista*.<sup>11</sup>

En primer lugar, sobre la objeción atomista, habría que determinar qué tanto se separan en este respecto Leibniz y Spinoza. La intriga que

despierta la relación entre estos autores tiene ya largo camino, y no es este el lugar indicado para detenerse a detallar los resultados que ha alumbrado,<sup>12</sup> pero es de relevancia señalar dos o tres cosas.

Debe tenerse presente, antes que cualquier cosa, que no puede hablarse de una homogeneidad de atomismo en Leibniz, sino que el autor defiende diversos tipos de átomos.<sup>13</sup> A pesar de la gran variedad de tipos de átomos que defiende Leibniz a lo largo de su evolución intelectual, Higuera (2012), por ejemplo, considera que ninguno de ellos coincide con el atomismo clásico-mecanicista de inspiración antigua. Una de las principales características de tal atomismo en comparación con el leibniziano es que aquel acepta que se trata de corpúsculos indivisibles, lo cual es rechazado por este (Higuera, 2012, 16).<sup>14</sup>

Supongamos, por mor del argumento, que la objeción atomista toma como criterio la construcción filosófica leibniziana de la *Monadología*, entendiéndola como la más acabada del autor. Deja de lado, por lo tanto, las explicaciones atómicas del joven Leibniz, alejadas del atomismo clásico-mecanicista. Siendo tal el caso, la complicación significativa aparecería con la segunda parte de § 1: “[I] la Monade dont nous parlerons ici, n’est autre chose, qu’une substance simple, qui entre dans les composés; [II] simples, c’est à dire, sans parties”,<sup>15</sup> y consiste en la identificación entre “indivisible” y “sin partes”. Sin embargo, esta indivisibilidad no supone la indivisibilidad de la materia, toda vez que en las mónadas no existe, tampoco, extensión alguna (§ 3). En Leibniz existe la aceptación de un *plenum*, como lo evidencia, por ejemplo, esa suerte de acción a distancia que se da entre las mónadas, explicada en *Monadología* §§ 56-58, pero sobre todo en § 61:

Car, comme tout est plein ... [et] toute la matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effect sur les corps distans, à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent ..., mais aussi par leur moien se ressent de ceux qui touchent les premiers, dont il est touché immédiatement.

Con lo anterior se niega, además, la existencia del vacío, coincidiendo con las exigencias del spinozismo. Las mónadas, así vistas, representan la unidad metafísica. Es, en algún sentido, el análogo metafísico del punto matemático; representa, como este, una necesidad de la disciplina. De esta manera, la mónada no aparece justificada por observación directa alguna, sino por construcción, como por “observación indirecta”: [1] si existen sustancias compuestas, es necesario que existan sustancias simples, toda vez que las sustancias compuestas no son sino un *aggregatum* de simples (*Monadología* §2); [2] existen sustancias compuestas, por lo tanto, existen sustancias simples. Nótese, además, que el argumento por medio del cual Leibniz alcanza la existencia de las mónadas es perfectamente consistente con el planteamiento spinoziano. Es decir, Spinoza pudo haber arribado a la existencia de los *corpora simplicissima* de la misma manera, y es, además, probable que haya sido así, lo cual trataré de evidenciar en breve al tratar de la *Epístola 32*.

Agreguemos, como nota marginal, las confesiones de ambos autores reconociendo el valor de aquellos clásicos referentes del atomismo. Leibniz, en el *Nuevo sistema...*, sostiene: “al comienzo, cuando me había liberado del yugo de Aristóteles, di en el vacío y los átomos”<sup>16</sup> (GP IV, 478). Spinoza, por su parte, en su incómodo intercambio epistolar con Hugo Boxel sentencia: “la autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o alguno de los atomistas” (*Ep.* 56 A. D). Concedo, sin reparo alguno, que esto muy de mala manera podría ser tomado como un argumento, pero no podrá negárseme que posee valor ilustrativo, y que permite ver que no existe una lejanía intelectual tan marcada entre los dos autores.

Así, pues, las opciones que se nos presentan son las siguientes: o bien la objeción atomista se refiere a átomos que no coinciden con la visión clásico-mecanicista, o bien se refiere a los átomos tal y como son concebidos en la *Monadología*. Una u otra habrá de ser aceptada, empero ninguna de ellas conserva el problema señalado por Balibar. Los *corpora simplicissima* pueden

estar más cerca de las mónadas de lo que el autor francés ha planteado. Son la condición de posibilidad de los cuerpos compuestos.

Es necesario mantener a la vista, en cualquier caso, que la simplicidad de estos cuerpos no se atribuye por su carencia de partes, como lo hacía Leibniz con sus mónadas, sino porque se distinguen entre sí *solo* por los valores relativos al movimiento. Leibniz identificaba ‘simple’ con ‘sin partes’, y, por eso, extensamente indivisibles; Spinoza, en cambio, no lleva a cabo tal identificación. Así las cosas, no hay por qué asumir que en Spinoza los cuerpos simples comportan no-división.

Parece, entonces, que se ha generalizado un error. Rice (1971), por ejemplo, ha observado que la digresión de física está estructurada en tres partes: la que corresponde a los *corpora simplicissima* (E2P13S/Ax1 –E2P13S/Lem3C), la que corresponde a los cuerpos compuestos por partes similares (E2P13S/Lem5– E2P13S/Lem7Dem) y, por fin, la que corresponde a los cuerpos compuestos por partes disimilares (E2P13S/Lem7S). Esta ordenación es aceptada, también, por Cohen (1999). Empero, no hay razón alguna para sostener que esas primeras afirmaciones de la digresión de física se refieren más a los cuerpos simples que a los compuestos. Ciertamente, la taza que se encuentra frente a mí también se mueve o está en reposo, y cuando se mueve lo hace más rápida o más lentamente. La aparición de los *corpora simplicissima* se da mucho más adelante, hasta alcanzado el escolio del lema 7, y aparecen como aquellos que se distinguen entre sí “[ex] *solo motu et quiete, celeritate et tarditate*”. La diferencia entre un cuerpo compuesto y uno simple, por lo tanto, es que el compuesto se distingue de los otros por más cosas que solo los valores relativos al movimiento.

Esto quiere decir que no contamos con verdaderas razones de peso para pensar que la simplicidad de los cuerpos redunde en su no divisibilidad. Repárese, además, en la forma del argumento de E2P13S/Lem3. Se trata, en efecto, de la misma forma que tienen E1P28 y su demostración, empero en aquella proposición de la Primera Parte hablaba de cosas singulares sin referencia alguna a los cuerpos simples, ¿por qué, entonces, hay que asumir que en la primera

sección de la digresión de física habla sobre los cuerpos simples más que sobre cualquier cuerpo?

La aparición de los cuerpos simples se reduce, por lo tanto, al ya referido escolio del lema 7, y la construcción argumentativa que ahí lleva a Spinoza a introducirlos no difiere del proceso por el cual Leibniz admite la necesidad de las mónadas. No hay, asimismo, mención alguna de la indivisibilidad de los cuerpos simples, por lo que esta objeción atomista parece perder su sustento.

En cuanto a la objeción que hemos llamado comparativa debe tenerse en cuenta que, por la misma generalidad de la que venimos hablando al tratar sobre cuerpos en la primera sección de la digresión física, Spinoza afirma explícitamente la existencia y la individualidad de los cuerpos simples: “*corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur*” (E2P13S/Lem3). El hecho de que, tal y como sostiene Matheron, se digan simples en función de su relación con otros cuerpos externos<sup>17</sup> no implica, sin embargo, que pierdan su carácter de individuos. Más aun, precisamente en la relación con los cuerpos externos es que cobra relevancia la idea misma de la individuación.<sup>18</sup> En ausencia absoluta de cuerpos externos con los cuales relacionarse, ¿de qué habría de individuarse cuerpo alguno? ¿Qué sentido tiene hablar si quiera de individuación cuando no hay otros cuerpos de los cuales separarse ontológicamente? La substancia no se individúa, pues no existe nada más allá de ella. Pero en el registro de los modos finitos, ¿qué cuerpo no se dice en relación con los otros?

En función de lo antedicho, valgámonos de la enseñanza copernicana e invirtamos el orden del análisis que estos intérpretes nos han dado. Pongamos en el centro del análisis la afirmación de la individuación de los cuerpos simples y derivemos de ahí lo que corresponda. Queda aceptada, pues, como hipótesis para el trabajo, la individuación de los cuerpos simples, que se diferencian entre sí *solo* en virtud de su velocidad y lentitud. El principio de individuación se reduce, entonces, a la velocidad y la lentitud. Pero además, el lema 1 contiene una disyunción de gran valor para esta disputa: los cuerpos se pueden distinguir, lógicamente hablando, (i) en razón de su velocidad y lentitud (*ratione motus et*

*quietis, celeratis et tarditatis*) o (ii) en razón de su substancia (*ratione substantiae*). Sabemos que los cuerpos simples lo hacen solo por i. ¿Pero qué decir de los cuerpos compuestos?

Transitemos, pues, a los cuerpos compuestos. El cuerpo humano es un cuerpo compuesto (E2P13S/Ax1), a cuya esencia no corresponde el ser substancia (E2P10), por lo que el cuerpo humano, en tanto que cuerpo compuesto, deberá de distinguirse de los demás por i. Sobre los demás cuerpos compuestos Spinoza afirma que mientras los cuerpos componentes se comuniquen, según una cierta relación (*certa quadam ratione*) sus movimientos, se hablará de individuo. Quiere decir que la substancia no es lo que importa para la conformación del individuo, sino la velocidad y la lentitud,<sup>19</sup> la relación que entre las partes se conserva. Lo anterior es enteramente consistente con lo establecido por Spinoza tanto en el Lema 7 como en su escolio, ya que lo determinante para la conservación del individuo es la velocidad y la lentitud de los *corpora simplicissima*, y no así la substancia. Sobre esta sección de la digestión física volveré dentro de poco, por lo que no me detendré en ello ahora, pero lo cierto del caso es que la concordancia explicativa está.

Resulta, pues, que: [i] los individuos se distinguen entre sí o bien en razón de la velocidad y la lentitud, o bien en razón de su substancia. [ii] Para el caso de los cuerpos simples, de los cuerpos compuestos de partes similares y de los cuerpos compuestos de partes disimiles, no se da lo segundo, *por lo que*, necesariamente, se individualizan todos ellos en razón de la velocidad y de la lentitud. Ni la objeción atomista ni la comparativa logran despojar a los *corpora simplicissima* de su carácter individual, sino que parece que, en sentido inverso, son estos los que encarnan el principio de individuación spinoziano, y que lo comunican a los compuestos. Las razones por las que las explicaciones suelen proceder en sentido inverso serán planteadas a continuación.

### Spinoza y el gusano en la sangre

El problema de la individuación en Spinoza ha ocupado muchas páginas, y una de las fuentes

recurrentes es la *Carta 32*. Cuando en un intercambio epistolar Oldenburg pregunta a Spinoza sobre la forma en que se da la relación entre las partes de la naturaleza toda, el filósofo responde, en célebre carta, desarrollando dos movimientos distintos. La carta de Oldenburg interroga (i) sobre la ya anunciada relación y (ii) sobre las leyes cartesianas del movimiento. La respuesta spinoziana, por su parte, (i.i) reconoce su ignorancia al respecto de tal relación y (i.ii) explica las razones que le llevan a sostener que existe algo como relaciones todo-partes (aquí figura el afamado ejemplo del gusano en la sangre). La segunda parte de la respuesta spinoziana, la que trata sobre las leyes cartesianas, la dejamos por fuera del análisis, pues atiende a asuntos que poco aportan a esta discusión.

La cuestión contenida en i.i es de poca relevancia por ahora. Consiste, únicamente, en Spinoza diciendo ignorar cómo se da la conexión entre las partes: “... *id me ignorare dixi in antecedenti meâ Epistolâ*” (G. IV 170/4-5). Sin embargo, sí cuenta con razones para sostener que tal conexión de las partes entre sí, y con el todo, se da. Para ello introduce el aludido ejemplo del gusano, que reproduzco a continuación:

Fingamus jam, si placet vermiculum in sanguine vivere, qui visu ad discernendas particulas sanguinis, lymphae, &c. valeret, & ratione ad observandum, quomodo unaquaeque particula ex alterius occurso, vel resilit, vel partem sui motûs communicat, &c. Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hâc parte universi, viveret, & unamquamque sanguinis particulam, ut totum, non verò ut partem, consideraret, nec scire posset, quomodo partes omnes ab universali naturâ sanguinis moderantur, & invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare coguntur, ut certâ ratione inter se consentiant.

Lo primero sobre lo que hay que llamar la atención es sobre el tipo de gusano al que se está refiriendo Spinoza. Se trata de un gusano que posee (a) visión para distinguir las partes de la sangre, pero también (b) razón para observar la forma en que unas partículas se encuentran con otras. Da la impresión de no tratarse, en todo caso,

de un gusano cualquiera. Hay una caracterización epistemológica del gusano, por lo que no puede no llamarnos la atención E2P40S2, donde Spinoza define los géneros de conocimiento. El planteamiento del filósofo parte del conocimiento por experiencia vaga, el cual se da “*per sensus mutilate, confuse, & sine ordine ad intellectum repraesentatis*”. Después de explicar el conocimiento de oídas y de amalgamar estos dos bajo el título de conocimiento imaginativo, procede a explicar el conocimiento racional, el cual, proporcionando ideas adecuadas, será la base para alcanzar el conocimiento del tercer género, el conocimiento intuitivo.

Si ahora establecemos un paralelo entre el ser humano y nuestro gusano, podemos determinar que dentro de esta ordenación del conocimiento debe ser incluido el gusano. En efecto, la visión que Spinoza atribuye al mismo le permite satisfacer la necesidad de sentidos que está planteada en el primer género de conocimiento, además de la atribución de la razón explícitamente hecha. El tercer género de conocimiento no es problema, puesto que “*conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere*” (E5P28). En este sentido, la condición de posibilidad del tercer género de conocimiento no es más que la existencia (en acto) del segundo género de conocimiento, el cual está presente en el gusano.

Ahora bien, los géneros de conocimiento se ofrecen como una explicación de la epistemología humana, tal y como lo evidencian tanto el objetivo que Spinoza se ha propuesto en la Segunda Parte de la *Ética* (explicar la mente humana)<sup>20</sup> como el contundente axioma segundo de esa misma Parte (“*homo cogitat*”). Si tal es el caso, debemos admitir que Spinoza no está hablando de gusano alguno, sino de un ser humano reducido de manera tal que le es posible vivir en la sangre. (La alternativa sería aceptar que los gusanos tienen los mismos registros del conocimiento que los seres humanos.) De ahí que el diagnóstico final sea que “viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo”<sup>21</sup> (Ep. 32, G. IV, 171/13-14 A. D).

“El gusano”, por fin, está condenado a tomar como *un todo* aquello que no es sino *partes*.

Pero esto no es más que el producto de su imaginación, mediante sus sentidos. La razón que Spinoza atribuye al gusano alcanza apenas para percibir la forma en que los cuerpos se comunican mutuamente el movimiento, no para determinar la forma en que las partes se conectan entre sí. Pero no debe pensarse que eso le coloca por debajo de los alcances epistemológicos del ser humano. Aquí reclama su valor la aceptación de la ignorancia que señalaba al inicio de este apartado. Conocer cómo se relacionan las partes entre sí no es posible para Spinoza porque implica conocer la naturaleza toda (*ad hoc cognoscendum requireretur totam Naturam* [G IV, 170/5-6]). Nosotros mismos no hacemos sino ver cómo unas partes y otras se comunican sus movimientos, y asumimos totalidades guiados por nuestra imaginación.

Si lo anterior es cierto, sería necesario, entonces, resignificar esta reconocida epístola. En efecto, no se trataría de una explicación de la relación todo-partes, sino de una exposición de las razones que nos llevan a operar bajo ese supuesto, pero anteponiendo nuestra imposibilidad de conocer certeramente aquellas relaciones. A guisa de ejemplo considérese la sentencia spinoziana de que “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (E3P2S V.P). Aquí no se trata de una de una declaración de las infinitas e ilimitadas capacidades del cuerpo, sino más bien del reconocimiento de nuestra ignorancia al respecto de tales capacidades. Análogamente, Spinoza no está diciéndonos cómo es que se relacionan las partes entre sí, sino observando que producimos esas ideas de totalidades en función de nuestra imaginación. Se trata, nuevamente, de una afirmación de nuestra ignorancia, tanto como de una explicación de las causas que así nos conducen.

Lo anterior, aunque poco ortodoxo, permite explicar un pasaje de la *Carta 32* que, de otra manera, quedaría inconexo. En efecto, antes de introducir el ejemplo del gusano y de definir *coherentia* (curiosamente intercambiado por A. D por ‘conexión’) Spinoza advierte que él no atribuye ni belleza ni fealdad ni orden ni desorden a la naturaleza, ya que “las cosas no pueden ser dichas bellas o deformes, ordenadas o confusas, sino solo respecto de nuestra imaginación”

(*Ep.* 32; G. IV, 170/9-11).<sup>22</sup> La cuestión es que en su misiva, Oldenburg no habla de belleza, deformidad, orden o desorden. Asimismo, Oldenburg no inquiere a Spinoza sobre cosa alguna relativa a la imaginación, ni de las razones que nos conducen a adjudicar belleza o deformidad a la naturaleza. ¿Por qué, entonces, el filósofo considera pertinente hacer esa advertencia? Evidentemente, la única respuesta es que lo hace en función del rol determinante que habría de ocupar la imaginación en el resto de su carta. El gusano constituye todos a partir de su imaginación, de forma análoga, propongo, imaginamos nosotros totalidades. Esta propuesta, consistente con los pasajes mereológicos del planteamiento spinoziano, puede ser derrotada si encontramos lugares en los que hable de las entidades políticas como totalidades reales, como individuos, no resultantes de la imaginación del ente que, en principio, las compone. Por ello, hay que regresar a la individuación, y determinar de qué forma se relaciona la individuación de las entidades políticas con la individuación de los seres humanos, por ejemplo.

Así, pues, de momento las entidades políticas parecieran ser el resultado de nuestra imaginación. Ocuparían, por lo tanto, un lugar al lado de la belleza, la fealdad, el orden y la confusión; es decir, no se trataría más que de entes de imaginación. Hurtando la terminología de Diana Cohen (1999), llamaré a este fenómeno que nos lleva a conformar totalidades imaginativas *la mirada del gusano*. Con este fenómeno a la vista procederé ahora a poner bajo la lupa la explicación del individuo compuesto en política.

Antes de pasar a tal análisis permítaseme una observación parentética. Es posible que el empleo del lenguaje que hace Spinoza en esta *Carta* nos recuerde la digresión de física sobre la que reflexionábamos previamente. Creo que esta remembranza es adecuada. Estoy convencido de que en la epístola, tal y como lo hiciera en la digresión de física, Spinoza tiene a la vista al ente humano más que al ente político, y no está tratando de analogar estructura o composición alguna. Confío en que esto se hará evidente finalizado el próximo apartado.

## El molino de Leibniz

*Et feignant qu'il y ait une Machine,  
dont la structure fasse penser, sentir,  
avoir perception; on pourra le  
concevoir agrandie en conservant  
les mêmes proportions, en sorte qu'on  
y puisse entrer, comme dans un moulin.  
(Leibniz, Monadología § 17)*

Leibniz imaginó una máquina amplificada en la que se pudiera ingresar para contemplar su estructura interna y determinar si está ahí el origen de lo que hoy llamaríamos estados de conciencia. Nosotros, por nuestra parte, hemos considerado el problema de la individuación en Spinoza y hemos visitado la suerte de reducción del ser humano que (conservando las proporciones) hace Spinoza en el ejemplo del gusano. No obstante, en nuestra revisión de los principios de individuación no fuimos más allá de la digresión de física, dejando de lado la consideración de la Cuarta Parte de la *Ética*. Nótese, además, que este ensayo tiene por objeto las entidades políticas, mientras que en aquel apartado nos quedamos con lo correspondiente a la individuación de los seres humanos (*véase E2P13S*), al tiempo que dejamos de lado el tratamiento del lema 7 y su escolio. Volvamos, ahora, a todo esto que adeudamos. Emulemos, por así decirlo, el procedimiento leibniziano, y amplifiquemos al ser humano como entidad política, para determinar si lo dicho de la individuación humana opera de la misma manera en la individuación de las entidades políticas.

Valga advertir, de paso, que no se discute que el individuo, cualquier individuo, no se construye por sí mismo ni se basta a sí mismo.<sup>23</sup> Este no será punto para debate alguno. En efecto, el esfuerzo con el que intentamos perseverar en nuestro ser implica la interacción con otros individuos. El individuo no puede satisfacer todas sus necesidades por sí mismo, y aun cuando pudiera, le resultaría de poquísima utilidad y estaría siempre sometido a la omnipotencia de la naturaleza.<sup>24</sup> Se sigue de ahí, necesariamente, que todo individuo debe relacionarse con otros individuos. Lo que no se sigue necesariamente es

que por ello conformen, propiamente hablando, un nuevo individuo.

Nuestro punto de partida lo da el único axioma de la Cuarta Parte: “*nulla res singularis in rerum natura datur qua potentior et fortior non detur alian. Sed quacunq̄ue data datur alia potentior a qua illa data potest destrui*”. Aquí reaparece la cosa singular, planteada en las definiciones de la Segunda Parte y a la cual ya dedicamos algo de atención. No existe cosa singular cuya potencia y fuerza no pueda verse superada. No obstante, las referencias a cosas singulares en la Tercera Parte de la *Ética* son contadísimas (6 apariciones)<sup>25</sup> en comparación con las referencias en la Cuarta Parte (alrededor de 15 apariciones), fenómeno al que debemos prestar atención.

Como norma general, la cosa singular parece estar relacionada con la totalidad de los entes. Así, por ejemplo, en E1P28, donde la cosa singular se remite siempre, causal y existencialmente, a otra cosa singular. ‘Cosa singular’, en este contexto, se refiere a toda entidad existente en la *natura naturata*. Spinoza está explicando la causación en la *natura naturata*, puesto que en la proposición que le precede la había explicado desde la *natura naturans* hacia la *natura naturata* (“*res quae a Deo ad aliquid operandu, determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest*” [E1P27]). Análogamente, Spinoza habla de cosas singulares en el contexto de la ley del *conatus*,<sup>26</sup> la cual ley, como es bien sabido, se refiere también a todos los entes existentes en la *natura naturata*. Finalmente, se habla de cosa singular en el contexto de la limitación de la potencia, tal y como quedó evidenciado con el axioma de la Cuarta Parte.

En contraste con lo anterior, los usos de ‘individuo’ parecen estar referidos casi siempre a alguna forma de composición, como en la definición de cosa singular y en la digresión de física.<sup>27</sup> Una aparente excepción es E3P57, donde usa ‘individuo’ para hablar de “los afectos de un individuo”. Sin embargo, digo que es solamente aparente porque en el fondo, tal y como lo evidencia la demostración, lo que está operando es el Lema III de la digresión de física, sobre el que ya hemos tratado.

Así, pues, parece que Spinoza habla de cosa singular para referirse a los entes de forma

general, pero cuando quiere introducir la idea de la composición apela al vocablo ‘individuo’. Nótese que no estoy diciendo que se trate de cosas distintas. Bien podría alguien alegar: “los cuerpos que componen a la cosa singular también forman parte de la *natura naturata*. No niego tal cosa. Lo que digo, en cambio, es que Spinoza se vale de dos formas distintas para referirse a la misma cosa. El ser humano es una cosa singular, pero cuando se quiere enfatizar su carácter compuesto Spinoza lo refiere como individuo. ‘Individuo’, así las cosas, parece ser una suerte de término técnico incluso dentro del conjunto de términos técnicos que emplea Spinoza.

Ahora bien, esa idea de composición varía en la Cuarta Parte. La composición que había venido operando hasta ese punto era, más bien, *descomposición*. El movimiento era hacia abajo, desde los cuerpos de las cosas singulares hacia los elementos que componen dichos cuerpos. El individuo, en tanto que referente de la composición, operaba como amalgama de elementos menores. La única alusión a una totalidad en este sentido, previamente a la Cuarta Parte, se da en el Lema 7 y su escolio, pero es una alusión en términos diferentes, como tendremos la ocasión de ver. El *prefacio* de la Cuarta Parte ya introduce la idea de amalgama de cosas singulares (no de sus componentes) para la conformación de especies y de géneros (“... *notiones quae fingere solemus ex eo quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus* ...”). Los géneros de individuos implican la composición a partir de cosas singulares que comparten una misma característica general (véase E2P40S1). Así, ya Spinoza no habla de individuo para hablar de los *componentes* de una cosa singular, sino para hablar de los *compuestos* en los que entran las cosas singulares.

Establecida ya tal posibilidad, lo que resta sería aplicarlo a los seres humanos para producir individuos de segundo orden o meta-individuos, según lenguaje de Balibar.<sup>28</sup> Quedaría demarcada, por lo tanto, una triada conceptual. Se habla (1) de cosas singulares y (2) de individuos. Las primeras no son más que las entidades existentes en acto en la *natura naturata*, cosas finitas y con una existencia limitada. No hay razón por la que E2Def7 deba parecernos problemática para

esta interpretación, toda vez que mediante ella Spinoza apunta al proceso de descomposición de la “cosa singular existente en acto” (*rei aliquis singularis actu existentis*) que constituye primeramente la esencia de la mente humana (E2P11), descomposición que es llevada a cabo en la digresión de física, y puesta a operar en partes clave de esa misma Segunda Parte y de la Tercera Parte.<sup>29</sup> ‘Individuo’, por fin, puede usarse para referirse (2.1) a la descomposición de las cosas singulares (*descompositivo*), es decir, los individuos componen cosas singulares; o para referirse (2.2) a la composición *a partir de* cosas singulares (*compositivo*), es decir, las cosas singulares componen individuos.

En este contexto toma relevancia el célebre escolio del lema 7 en el cual Spinoza sostiene que la identidad de un individuo se conserva aun cuando las partes que componen a dicho individuo varíen.<sup>30</sup> Así lo interpreta, por ejemplo, Rice (1971), en conformidad con quien “*we can construct still higher orders of individuals ...: the higher the composite, the more is it immune to loss of identity through external forces*” (1971, 650). Balibar opera de forma análoga (2009, 41 y ss.).

Ahora bien, ¿aparecen, en este registro, las entidades políticas? Balibar, y seguramente Rice con él, diría que sí, pues una entidad política (por ejemplo, la sociedad) es una unidad de partes (definición, según el autor, de ‘individuo’) que mantienen entre sí un equilibrio estable. Tal es, por ejemplo, el criterio a partir del cual se dice del ser humano que es un individuo. No obstante, hay que traer a cuenta una o dos cosas.

Por una parte, usualmente se relega la explicación de la conservación del cuerpo humano que Spinoza hace a Oldenburg en *Ep. 75*: “*corporis humani compages intra debitos limites solo aeris pondere coerceatur*” (G. IV, 313/33-34). Es decir, la individuación exige no solo regularidad interna, sino también acción (presión) externa. Una entidad política sin presión desde lo externo no podría ser tenida como individuo en el mismo sentido en que lo es el ser humano. Es posible sostener que el mismo aire que mantiene en sus límites al cuerpo humano lo hace también con las entidades políticas, pero esto serviría solo para explicar aquellos casos en los que la importancia

recae en la extensión de la entidad política, pero no para los casos en los que la extensión no sea lo característico. Por ejemplo, la *civitas* es definida por Spinoza como cuerpo íntegro del Estado,<sup>31</sup> por lo que permite sostener lo antedicho; pero las naciones, en contraste, no se manifiestan extensamente de la misma manera: la naturaleza crea “*individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum & morum receptorum*” (TTP 17/26). ¿De qué forma sostener aquí, en analogía con el cuerpo humano, acción externa alguna? Tal recurso, por lo tanto, no resuelve el problema, sino que lo lleva un paso más allá.

Pero además de esta cuestión referida a la acción de las fuerzas externas, está el problema relativo a la importancia de la estructuración de la *Ética* y de su ordenación. Creo que difícilmente habrá quienes sostengan aún que lo dicho en esa obra ha sido *estrictamente* deducido a partir de axiomas y definiciones. Sin embargo, esto no resta importancia a su ordenación y a su presentación.<sup>32</sup> ¿No debería de valernos como una pista el hecho de que Spinoza defina ‘cosa singular’ y explique los mecanismos de individuación por medio de la composición precisamente en la parte en la que se ha propuesto hablar del cuerpo y la mente humanos? El tránsito de individuos compuestos por cuerpos que se distinguen entre sí solo por la rapidez y la lentitud, a individuos compuestos por individuos del tipo anterior no es más que la representación inversa del postulado primero de la digresión de física: “*corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis quorum unumquidque valde compositum est*” (el énfasis es mío). Nótese, permítaseme insistir en esto, que el marco de referencia sigue siendo el cuerpo humano. El objetivo no es hablar del cuerpo en general (*si animus fuisset de corpore ex professo agere*), sino solo del cuerpo humano (E2P13S). La cláusula spinoziana “*et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus totam naturam unum esse Individuum cujus partes hoc est omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius Individui mutatione*” (E2P13S/Lem7S) debe ser entendida como la integración del cuerpo humano a una dinámica universal regular, sin alteración alguna del orden extenso (E3praef), no como un apuntamiento a

la conformación de las entidades políticas como individuos del mismo modo en que Spinoza explica a los seres humanos.

La explicación descompositiva, entonces, está en función del cuerpo humano, y desplegará su potencial en la teoría de lo común (E2P37-39) y en la teoría de los afectos. La explicación compositiva, por su parte, entra en escena en la Cuarta Parte. Uno de los elementos más importantes para sustentar esta distinción es que las apariciones de ‘individuo’<sup>33</sup> dejan de remitir a la digresión de física, contrario a lo que acontece en la Segunda y la Tercera Partes. El segundo elemento de interés, anteriormente anunciado, es que las referencias van ahora al registro de lo macro, contrario, nuevamente, a lo que acontece en la Segunda y Tercera Partes, donde las referencias van al registro de lo micro.<sup>34</sup>

De lo dicho sobre el individuo en la Cuarta Parte, la mención en el prefacio introduce la idea de composición a partir de cosas singulares. E4Cap1 tiene poca relevancia, y no hace más que señalar que el individuo, para conservarse, debe relacionarse con otros, cosa que, dije al inicio, no entra aquí en disputa alguna. Por su parte, E4Cap10 enfatiza el riesgo resultante de que los seres humanos sean conducidos en direcciones contrarias por los afectos de odio.

El despliegue más amplio se da en E4P18S, E4Cap7 y E4Cap9. Este bloque establece (1) que al ser humano conviene convivir con individuos que concuerdan con su naturaleza (“*quea cum ipsius homines natura conveniunt*” [Cap7]), lo que quiere decir que, en sentido inverso (2) resulta poco conveniente y muy dificultoso convivir con individuos que difieren de su naturaleza. Establece, además, que (3) cuando dos individuos que concuerdan por completo en naturaleza se unen entre sí, producen, juntos, un individuo superior, doblemente potente (“*si enim duo exempli gratia ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius*” [P18S]). Y establece, por fin, que (4) los individuos concuerdan entre sí en naturaleza en la medida en que forman parte de la misma especie (Cap9), por lo que, (5) nada es más útil al ser humano que otros seres humanos.

De 3-5 se seguiría el desplazamiento a entidades que reúnen individuos para conformar otro

individuo superior y más fuerte. Las entidades políticas, así planteado el asunto, devendrían individuos conformados por otros individuos, como dicta el dogma. Sin embargo, ante esta idea de la concordancia de naturalezas debemos ser cautos. Otro ser humano, por el solo hecho de coincidir con mi especie, me resulta más útil que convivir con un animal, pero dentro de la especie humana hay quienes me resultan más útiles que otros.

Los extremos de este abanico de utilidades aparecen contrastados en E5P42S, donde Spinoza presenta las ventajas del sabio por sobre el ignorante, quien “aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento de ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser” (V.P). Ante tal descripción, es claro que el ignaro comparte con lo humano poco más que la pertenencia a la especie.

Ahora bien, esta gradación de utilidades está determinada por los afectos, tanto por la mutua coincidencia de estos como por el manejo racional de los mismos. Es decir, dos personas se acercarán mutuamente en la medida en que se acerquen también sus esencias y, por lo tanto, sus afectos (véase E3P57). Pero coincidirán máximamente en la medida en que ambas personas se conduzcan por la guía de la razón (véase E4P35 y sus corolarios y escolio). Solo en este último registro es que aplica la idea del *hominem homini Deum esse*, en los demás posibles escenarios se conserva el *homo homini lupus esse* hobbesiano.<sup>35</sup>

Así, pues, solo cuando dos individuos que viven según la guía de la razón se unen, forman un individuo doblemente más potente que cada uno de ellos. De ahí la relevancia de que Spinoza hable de individuos que coinciden *enteramente* en naturaleza.<sup>36</sup> No obstante, es bien sabido que la teoría política de Spinoza descansa sobre el conflicto antes que sobre la concordancia. La organización política aparece precisamente cuando no se dan dos individuos que se guían por los mandatos de la razón (véase E4P37S2).<sup>37</sup>

Mas si esto es así, hay que admitir, entonces, que la posibilidad de un meta-individuo es,

de hecho, contraria a la existencia real de las entidades políticas. Con otras palabras: sabemos que siempre que haya una entidad política no habrá, *ipso facto*, un meta-individuo. La existencia de un meta-individuo con las mismas dimensiones que la entidad política destruiría inmediatamente a esta. La idea de una entidad política y la de un meta-individuo resultan, así, incompatibles si se toma como condición que cuenten con las mismas dimensiones.

Empero se nos aparece como evidente, de cualquier manera, que existe una entidad política denominada Estado de Costa Rica, de la cual entidad política formo parte junto con mis compatriotas. ¿De qué manera explicar esta aparente evidencia? ¿Y de qué otra sino insistiendo en la mirada del gusano? Esta entidad política existe en la naturaleza tanto como existe el orden o el desorden, la belleza y la fealdad. Es decir, no representa más que la forma propia del ser humano de percibir las cosas, tal y como el género y la especie (me permito insistir en *E2P40S2*), forma humana de ser que compone imaginativamente *totalidades* donde no hay más que *parcelas*. Las entidades políticas como individuos no tendrían, por lo tanto, lugar alguno más que en la imaginación humana. Sirven como una forma más o menos sencilla de representarnos el mundo, pero no por ello están en la realidad más de lo que lo está cualquier otro ente de imaginación.<sup>38</sup>

## Conclusiones

Ha quedado establecido, como principal conclusión, que la teoría del individuo compuesto no representa una teoría pensada por Spinoza para referirse a las entidades políticas, y que estas no gozan de calidad de individuos, sino que su existencia no es otra que la de un ente de imaginación. Asimismo, se ha planteado la posibilidad de que la frecuentemente referida *Carta 32* se refiera más a una evocación de la lógica pragmatista en la cual se inserta la imaginación antes que de una explicación ontológica de la conformación de las entidades.

## Notas

1. Las traducciones, salvo las del texto de Balibar, son de mi autoría. Cuando uso traducciones de los textos de Spinoza lo manifiesto: V.P remite a la traducción de Vidal Peña, A. D a la de Atilano Domínguez.
2. Que no valga aquí apelar a la experiencia, que siempre ha sido de esta manera y que por ello confiamos en este comportamiento. Para disipar esta posibilidad, quede patente la crítica humeana a la causalidad: Hume (2007), secciones 6 y 7.
3. En conformidad con esta teoría, como Spinoza sostiene la existencia de una única substancia que expresa su infinidad de diversos modos, los cuales, por lo tanto, no existen más que como extensión metafísica de la substancia, no puede atribuirse a estas entidades existencia individual alguna. No existirían, dicho de golpe, individuos, sino solo expresiones de un único (y mal llamado) individuo, que es la substancia; véase, p. ej., Abdo (2008).
4. Balibar, 2009, 41 y ss.
5. Este concepto no es empleado directamente por el autor francés, pero es evidente que opera en su explicación.
6. Me referiré a esta sección de la *Ética* como la digresión de física.
7. Me apegó a la distinción clásica entre la forma de ser del mundo y las cosas que nosotros afirmamos o negamos sobre ese mundo, tal y como aparece presentada, p. ej., por Searle, 2001, 20-29.
8. Cohen (1999) aboga a favor de esta exclusión. Según la autora, “los *corpora simplissima* [*sic*] no llegan a ser individuos” (82), toda vez que representan uno de los polos incognoscibles (¿imperceptibles?), el otro de los cuales es representado por la substancia. Un argumento parecido en Balibar (2009, 17).
9. “... *des individus qui se définissent entièrement par leur rapport externe à autrui*” (1988, 27).
10. “*Spinoza ... intends this term to refer to bodies with a sufficiently small quantity of motion and rest to be distinguishable from compositive bodies*” (1971, 647).
11. Valga señalar, en cualquier caso, que Rice también toma un posicionamiento anti-atomista a este respecto: “*what then are the corpora simplissima if not atoms*” (1971, 647).
12. Véase el ya clásico Stewart (2013).
13. Véase Higuera (2012).

14. En esta línea de pensamiento Leibniz afirmaba ya en la *Dissertatio* que “cada uno de los cuerpos tiene infinitas partes, o sea, como se pregona corrientemente, el continuo es divisible al infinito” (GP IV, 27). Confróntese con lo defendido por Spinoza en E2P8S2.
15. En el mismo sentido: *Monadología* § 3.
16. En intercambio epistolar con Remond confesaba: “... el vacío de Demócrito y de Epicuro, junto con los corpúsculos irreductibles de estos dos autores, me parecía que hacían desaparecer todas las dificultades” (GP III, 620).
17. Otros cuerpos, además, simples; no cuerpos compuestos, como lo plantea Rice (1971, 647).
18. “... la misma idea de proceso aislado de individuación es totalmente inconcebible” (Balibar, 2009, 18).
19. Rice, paradójicamente, reconoce: “*it is the relation among its parts, and not the parts themselves, upon which Spinoza fixes in order to characterize an individual*” (648; el énfasis es mío).
20. Véase la breve introducción que antecede a E2.
21. “*Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hâc parte universi, viveret Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hâc parte universi, viveret*”.
22. “*Res non, nisi respective ad nostram imaginationem, possunt dici pulchra, aut deformes, ordinatae, aut confusae*”.
23. Véase Balibar, 2009, 18.
24. Véase E4PAx.
25. E3praef., E3P3S, E3P6Dem, E3P52S, E3P55S, E3Daf15.
26. Véase E3P4-7.
27. Procuré ser insistente en el aspecto compositivo cuando evaluaba esta sección en el primer apartado de este trabajo. Me abstuve de mencionarlo directamente con el fin de evitar confusiones innecesarias en aquel momento. Considérense, sin embargo, los pasajes que en aquel apartado referí, para así cobrar conciencia de esa constante compositiva en la cuestión del individuo en Spinoza. Nótese, sin embargo, que no estoy queriendo decir que el individuo sea algo compuesto (tal y como lo planteara Balibar [2009]), sino solo que Spinoza habla de individuo cuando entra en cuestión algo relativo a la composición, incluyendo lo relativo a los elementos básicos de esa composición.
28. Balibar, 2009, 41 y ss.
29. P. ej., E2P24-27 y E3P17 y su escolio.
30. Véase E2P13S/Lem4-Lem7.
31. Véase TP 3/1.
32. Véanse, p. ej., los anexos con los que Matheron (1988) ilustra la estructura de algunas partes de la *Ética* por medio de esquemas que muestran asombrosa simetría (616-622). Estos esquemas representan el esfuerzo de Spinoza por organizar las diversas partes de su obra en función de su mayor eficacia.
33. E4praef, 4P18S, 4Cap1, 4Cap7, 4Cap9, 4Cap10.
34. La única excepción, para ambos casos, es una referencia, en E4P18S, a E2P13S/Pt4: “*corpus humanum indiget ut conservatur plurimis aliis corporibus a quibus continuo quasi regeneratur*”.
35. Sobre la confrontación de estas posiciones: Durán (2007). Nótese que solo la concordancia en seguir el mandato de la razón es lo que identifica naturalezas. La concordancia en afectos no necesariamente. Véase TTP 16/2.
36. Nótese, además, la referencia matemática: dos individuos que se unen, crean a un individuo cuya potencia es el doble de la de cada uno de ellos por separado. Es necesario, entonces, suponer exactamente la misma potencia en cada uno de los individuos, pues en caso contrario la relación matemática no se conservará.
37. No deja de ser significativo el hecho de que en el escolio en el cual se explica la conformación de las organizaciones políticas no aparezca mención alguna a lo dicho en E4P18S al respecto de la posibilidad de conformar un meta-individuo.
38. Véase CM 1/1, G. I, 233-237.

## Bibliografía

- Abdo, M. C. (2008). Los procesos de individuación en Spinoza y Leibniz: cuerpos, representaciones y organización. En *VII Jornadas de investigación en filosofía*.
- Balibar, E. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad* (traducción de Anselmo Torres). Córdoba: Brujas.
- Cohen, D. (1999). La mirada del gusano y el ojo de Dios: consideraciones acerca de los principios de individuación y de continuidad temporal en Spinoza. En Benitez, L. & Robles, J. A. (coords.) (1999). *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía de la naturaleza a la física*. México: UNAM.
- Durán, R. (2007). La *sympatheia* en la teoría de las afecciones de Spinoza y el principio de la cooperación. En Fernández, E. y De la Cámara, M. (Eds.) (2007). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta.

- Espinoza, F. (2018). Los individuos en la multitud. En *Co-herencia*. 15 (28), 183-207.
- Higueras, M. (2012). "Átomos y burbujas: el atomismo del joven Leibniz en la *Dissertatio* y la *Hypothesis physica nova* y la influencia de Gassendi?". En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 51 (129-131), 15-22.
- Hume, D. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (1981). *Monadología* (edición trilingüe; introducción de Gustavo Bueno). Oviedo: Pentalfa.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Acerca del arte combinatoria* (traducción de Manuel Correia M.). Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- \_\_\_\_\_. (2007 y ss.). *Obras filosóficas y científicas*. Sociedad Española Leibniz. Granada: Comares.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Rice, L. (1971). Spinoza on individuation. En *The monist*. 57 (4), 640-659.
- Searl, J. (2001). *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*. (traducción de Jesús Alborés). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1925). *Opera* (ed. C. Gebhardt; IV vols.). Heidelberg: C Winter.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Tratado político* (traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Correspondencia* (traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Ética* (traducción de Vidal Peña). Madrid: Alianza.
- Stewart, M. (2013). *Il cortigiano e l'eretico. Leibniz, Spinoza e il destino de Dio nel mondo moderno* (traducción de Francesco e Marta C. Sircana). Milan: Feltrinelli Editore.

**Jean Carlos Sirias Arroyo** (jean.sirias@ucr.ac.cr). Estudiante de maestría en el Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 12 de abril de 2020  
Aprobado: 19 de abril de 2020

Jason Andrey Bonilla Pereira

## El anarquismo de Spinoza. La fundación de una ontología emancipadora

**Resumen:** *La filosofía de Spinoza es atravesada por un salvajismo que brinda la oportunidad de concebir una emancipación desde la organización del infinito, en su articulación con la densidad y multiplicidad que recae en la actividad espontánea del sujeto. Este artículo pretende demostrar cómo es posible un proyecto ontológico desde una condición anárquica que cuestione las jerarquías refugiadas en normas trascendentes.*

**Palabras clave:** *Spinoza. Anarquismo. Ontología. Conatus. Resistencia. Afectos.*

**Abstract:** *The philosophy of Spinoza is pierced by a savagery that brings the opportunity to conceive an emancipation from the organization of the infinite, in its articulation with the density and multiplicity that falls in the spontaneous activity of the subject. This article pretends to show how to make possible an ontological project from an anarchist condition that questions hierarchies shielded by transcendent norms.*

**Keywords:** *Spinoza. Anarchism. Ontology. Conatus. Resistance. Affections.*

*A la memoria de Rolando Tellini,  
spinozista y anarquista*

### 1. Introducción

Spinoza es la anomalía. Lo es en su tiempo, en plena construcción de una racionalidad

ilustrada que es, a su vez, radical e inmanente, lo que la convierte en salvaje. Un salvajismo que da la oportunidad de pensar una emancipación desde la organización del infinito, articulando en este la densidad y multiplicidad de afirmaciones en el despliegue del mundo que recae en la actividad del sujeto y su potencia (Negri, 1993, 364-365). Este escrito, siguiendo lo esbozado, contiene, como una de sus dos principales intenciones, visualizar la profundidad e implicación de tal designio trazado por Antonio Negri. En correlación, Israel (2012), señala:

(...) nadie más durante el siglo transcurrido entre 1650 y 1750 rivalizó, ni siquiera remotamente, con la notoriedad de Spinoza en su papel para desafiar los fundamentos de la religión revelada, las ideas establecidas, la tradición, la moral y lo que en todas partes era considerado como la autoridad política divinamente constituida, tanto en estados absolutistas como no absolutistas. (2012, 207)

De dicha profundidad e implicación, se aspira a entablar una condición anárquica como modo propio de la expresión del ser. Si esto es posible, es en gran parte gracias a la impronta anarquista que, cautamente, subraya Tatián en el prefacio a la obra de Balibar dedicada a la política spinozista (2011) –priorizando la relación de esta con la comunicación– como contrapunto de la decisiva influencia del ex cartesiano en la Francia de la década de 1960, con pensadores como Guerolt, Matheron o Macherey, quienes comparten una visión de izquierda, que se expande a la lectura



de Spinoza, muy influenciados por la interpretación que de este realiza Althusser. Un poco más alejado de esta coyuntura de extrema izquierda, pero contextualizado en el mismo panorama socio-histórico, recurrimos con frecuencia a Deleuze. Es este, junto al italiano Negri –que junto a Virno, Giancotti y Morfino, configuran una importante corriente spinozista de corte itálico– quien nos permite fundar una ontología anarquista desde el pensamiento metafísico de Baruj Spinoza. Ontología que parte, en principio, de Daniel Colson, a quien lo referiremos constantemente como el anarquista francés o por su doble función, a saber, filósofo y sociólogo.

La divergencia entre este y nosotros ocurre cuando Colson renuncia a Negri para instalarse totalmente en Deleuze como hilo conductor de su propuesta ontológica. Como abogaremos en breve, ese no es nuestro caso. Si bien nuestra apropiación no compagina a cabalidad con el proyecto del italiano, nos será de mucha utilidad para instalar la versatilidad del radicalismo salvaje de Spinoza en nuestra proeza. Proeza que, por último, puede ser pensada desde la inconclusión del *Tratado político*, aquel texto cuya actualidad Chantal Jaquet (2008) exalta como necesaria y verdadera bajo el aspecto de la eternidad, desprendiendo tal evocación de la doble forma de aprehender la actualidad que planteó Spinoza (E5P29S). Son los últimos esbozos de esta incompleta obra lo que permite especular al respecto de sus conclusiones. Así, Matheron, por ejemplo, hacia el final de su estudio sobre dicho escrito, comienza a cuestionar al Estado como el único posible para conciliar las diferencias políticas y afectivas de los individuos; guiando su criterio de Spinoza sobre el aparato estatal hacia algo irremediablemente malo (1994, 163-164). En concreto, su opinión se ancla al reclamo de una verdadera vida colectiva liberada del miedo y la obediencia, que en consecuencia desatiende la concepción contractualista o de derecho del Estado, pues lo que se tendría entonces cabría llamarle, según sus palabras, una democracia sin *imperium*, por lo tanto, la anarquía. Asimismo, Deleuze (2004), aplaude las posibilidades democráticas que brinda como condición el Estado, pero nunca abandona esa solicitud de: “(...) fuerzas en el pensamiento que eluden la obediencia

como así también la culpa, y construye la imagen de una vida más allá del bien y el mal, una inocencia rigurosa sin mérito ni culpabilidad” (11).

Bien pareciese que nuestra lectura se despliega alrededor de una crítica estatal, empero, aun cuando esto no es del todo falso, nos dirigimos más a la consagración de una condición sin principio, un *ἀν-ἀρχή* que rompa con cualquier vestigio de control y subyugación provenientes de una estratificación de supuestos valores universales que creyesen colocarse por encima de la substancia; algo absurdo en el sistema spinozista, ya que el plano de inmanencia cancela fervientemente la posibilidad de graduaciones subordinadas o escalonadas.

## 2. La fundación ontológica

En su esencial artículo Colson (2007) distingue tres tesis de Negri que pueden adoptarse desde un matiz anarquista: 1) La liberación de un Dios como absoluto dentro de una lectura de la *Ethica in media res*. 2) Lo referente a la fuerza y el poder, en dónde la subjetividad, colectiva o individual, corresponde en el Spinoza de Negri con el concepto de un ser incapaz de reconocer jerarquías, sino, fundamentalmente, su constitución *et fortitudo*. Y 3) el rechazo a la mediación, lo que quiebra con la tradición que coloca como contractualista a Spinoza, al lado de Hobbes y Rousseau. Sin embargo, rápidamente el anarquista francés se distancia de los presupuestos del italiano, dudoso de la propuesta de este al respecto de una nula relación entre los modos y la substancia. Al no existir dicha correspondencia, no hay *casi-nada* que justifique el absoluto poder político. Con todo, esto no le parece consolador a Colson, que difiere gracias a la posibilidad de que ese casi-nada, pueda convertirse en *casi-todo*. El anarquismo no puede tan siquiera detenerse a contemplar un proyecto que deje espacio a un absorbente de poder que diese campo a la consolidación de una monarquía o un estado colonial y totalitario, por solo mencionar dos ramificaciones del absoluto político.

*Grosso modo*, lo anterior es el argumento fuerte del sociólogo y filósofo para renunciar al italiano. No obstante, nosotros proponemos otra

apropiación de la lectura de Negri desde, primeramente, lo que este tanto reclama a Deleuze y Matheron: la falta de contextualización histórica de sus interpretaciones de Spinoza (1993, 115). Para Negri, el filósofo sefardí piensa la verdadera base material de la modernidad, cuestión que expone en *Imperio* (2002) –su obra junto a Michael Hardt– al hallar testimonio de este hecho en una única pero enorme referencia: la filosofía de la inmanencia de Spinoza, que dominó el pensamiento europeo de la última mitad del siglo. Es una filosofía que renovó el esplendor del humanismo revolucionario, colocando a la humanidad y la naturaleza en la posición de Dios, transformando al mundo en territorio de práctica y afirmando la democracia de la multitud como la forma absoluta de política (74).

Empero, nos surge aquí un enorme problema: ¿qué estamos entendiendo por modernidad? De primera entrada, podemos hilar tal período histórico con la tajante división racial y la impotencia de la ideología burguesa responsable del demoledor avance del capitalismo. Si fuera así, según lo dicho, las bases materiales que sentó Spinoza para entender la modernidad, serían las responsables de las atrocidades que se arrastran producto del inconsciente imperialismo, lo cual sería absurdo. A lo cual, debemos volver a la propuesta de Negri y Hardt en *Imperio*, explícitamente, aquella que conceptualiza dos modernidades; una que observó la manifestación del ser, logrando reapropiarse de la ontología, de la materialidad, aún y cuando el pensamiento estaba inundado de mística y religiosidad, y otra responsable de reaccionar a la revolución y fuerzas productivas del sujeto, mediante un poder trascendental que limita y domina la intención de establecer un plano inmanente, ordenándose contra el deseo, la esencia del ser humano como tal, coincidiendo intelectualmente con el cartesianismo, en otras palabras, Descartes como representante antonomástico de la ideología burguesa, siguiendo la misma interpretación que brinda Negri en su *Descartes político* (2008).

Tales son las dos modernidades que describen los autores en conjunto. Spinoza, es de por sí notorio, se alinea mejor a la primera acepción. No obstante, las dos funcionan en conjunto, y establecen el proceso que genera

instantáneamente un nuevo problema del ser, a saber, el de la afirmación de su existir como esencia, potencia y totalidad (Negri, 1993, 98), entendida esta como la substancia en su infinito que se da inmediatamente en existencia (E1Def3, E1P4). ¿Cuál es la labor del sujeto en el resolutivo de tal problemática? Este, dentro de la concepción spinozista del italiano, debe ubicarse en la lucha contra el absolutismo y la ideología burguesa, buscando que cada elemento existente del mundo adquiera potencia infinita y activa. ¿Cómo? Mediante una ontología que redistribuya la jerarquía trascendental de la divinidad, esto equivale a potencializar la creatividad, incentivando la apropiación de facultades que vienen implícitas con el hecho de solo existir, que es ya condición para posibilitar y transformar.

Lo anterior, una vez más, pretende rebelarse ante el bloque contra-natura de la religión dominante, en dónde la creatividad, espontaneidad y productividad son suprimidos por la ontología escolástica y cartesiana –desde la graduación *ens perfectissimum* y *ens creatum*– que coloca a su Dios encima de un sujeto pasivo. La producción solo le pertenece a este supuesto creador, y los entes que están en el mundo solo deben procurar ser conservados luego de ser producidos, anulando su participación activa. Aún y cuando:

(...) la constitución de la realidad singular está determinada por insistencia de la producción divina. Dios es lo inverso de la trascendencia, aunque fuese simple trascendencia lógica. Dios es el mundo que se constituye. No hay mediación: la singularidad representa el único horizonte real. Dios vive la singularidad. El modo es el mundo y es Dios. (Negri, 1993, 124)

Si procedemos con el análisis de Negri, es en este punto donde se da un importantísimo giro, de la metafísica a la física, de la mente al cuerpo (E2P8). La metodología del italiano se basa en una dinámica totalidad-singularidades, conjugando epistemología, política y ontología. Dicha relación debe emplearse para fundamentar el mundo. Algo que nosotros podemos evidenciar en la *Carta 19* a van Blijenbergh, en donde Spinoza ejemplifica la *voluntad determinada* desde

Adán y el fruto prohibido (EP19). El pecado es producto subjetivo de los modos finitos, y lo que adquiere en él no es más que una carga ideológica encaminada a producir obediencia. No se puede contemplar un mito como verdad, esta, si es válida de alguna forma, debe ser materialista. Se entiende que Dios es expresión no solo en la potencia de los singulares, sino, más palpablemente, en la materialidad del mundo. La filosofía de Spinoza, bajo este presupuesto, nunca puede ser arborífera, sino que siempre es rizomática (Deleuze & Guattari, 2002).

En este instante volteamos nuestra mirada a Deleuze, para completar la fundamentación metafísica de Negri. La ontología spinozista, para el francés, debe ser *especulativa*, y tiene que serlo para que los principios del ser se constituyan anteriores al pensamiento –lo que, de paso, tiene que ver con la no superioridad de este a algún otro atributo–. La especulación ontológica no renuncia, en ningún momento, al puro carácter afirmativo en que se expresa la substancia: “El ser no sólo es igual en sí mismo, sino que se presenta igualmente en todos los seres” (Deleuze, 2004, 173). La genealogía de la substancia en sus principios es la realidad de la definición de Dios. ¿Y cuáles son estos principios? La *singularidad* y la *univocidad*. Entendiendo lo primero como lo diferente en sí mismo; diferencia, si se quiere, en sentido puramente deleuziano (2002). Cuando se expresa esto, no se quiere inducir a lo particular como sujeto, esto aún no. Se hace desde la individualidad substancial en cualquier cosa desde el hacerlo notable o distinto comenzando en su interior. Con univocidad hablamos del ser como expresado siempre y en todo; entiéndase una suerte de comunidad ontológica de atributos que conviven distintamente en su forma.

El ser unívoco y singular encarna la inmanencia, lo que niega toda trascendencia y jerarquía en él. En la igualitaria expresión en todas las formas de este, es que se contempla mejor la realidad de Dios. Con esto no queremos, jamás, constituir al mundo, ni construir al ser: la especulación simplemente traza la dinámica productiva de este –que desde Negri anticipábamos– lo cual se vendría a reflejar en la práctica. Sin embargo, y para denotar la necesidad de lo anunciado, presenciar tal práctica sin haber consagrado antes la

singularidad y la univocidad equivaldría a anular cualquier vestigio de expresión igualitaria en los atributos del ser, lo que daría cabida a sobreponer atributos ante otros y, posteriormente, estratos sociales que implicarían condiciones políticas dominantes solo para unos.

De momento, no nos hemos encargado sino de darle sustento metafísico a nuestra propuesta. Ya en el párrafo anterior notificamos del carácter irreparablemente práctico que anhelamos. Es válido, entonces, cuestionarse, ¿cómo es posible ese paso a la ética? Distinguiendo entre lo espontáneo y lo afectivo, lo alegre y lo triste, la acción y la pasión (Hardt, 2004, 130). De este *concebir* el mundo pasamos a *crear*lo; de *pensar* a *actuar*. Lo productivo y lo causal –tres de las claves para realizar el salto ético/afectivo– remiten siempre al fundamento ontológico, lo que nos da la posibilidad de pensar un proyecto emancipador y autónomo desde los cimientos mismos de la naturaleza.

La potencia, la esencia del ser en la existencia (E3P7), tiene una relación clave con nuestras dos principales premisas ontológicas, lo especulativo y lo dinámico. El poder es un principio activo del consagrado sujeto activo, al respecto, nos dice Alquié (1958): “La naturaleza de Spinoza es ante todo espontaneidad, un principio activo de desarrollo” (9). Sobre esto, Deleuze agregaría –y estamos de acuerdo– que no solo es acción, sino, al mismo tiempo, *afección*: “Todo poder lleva consigo un poder correspondiente e inseparable de ser afectado” (2004, 93). Encontramos, al fin, el umbral que nos conduce a la práctica (lo que en Negri y Hardt corresponde al nexo entre *investigación* y *representación*): el poder, la potencia, la esencia misma de cada ser singular. Y lo es, en tanto que de este se desprende, simultáneamente, el poder de existir con el poder de ser afectado, comprendiendo como una ontología materialista debe ser intelectual y corporal en expresiones iguales (Hardt, 2004, 154) y como la especulación debe rectificar la univocidad y singularidad del ser antes de la de cualquier atributo para lograrlo. Afirmar ontológicamente la potencia era el paso que se necesitaba para acceder al campo práctico que se asoma paulatinamente en Spinoza. Debemos, en la misma línea, destacar la labor del *conatus* en

una *lucha* con el mundo ideológico para expresar nuestra productividad y creatividad ante el orden presente. Algo que embiste directamente contra cualquier sistema tradicional: es la libertad de la multiplicidad, de la espontaneidad, en otras palabras, de la anarquía.

### 3. ¿Individuo o sujeto?

Si nos anclamos en la primera acepción de modernidad anteriormente brindada, puede entenderse la (des) ventura del sujeto, que no pasaría de ser un mito más de la época de las luces, una simple categoría ficticia cuyo papel es enteramente pasivo, o como diría Foucault, la supuesta formación de su entidad es una superficialidad que se borra: “(..) como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 1978, 375). En este escenario, describimos un sujeto *sujetado*, producto de la pretensión de serlo, de auto constituirse desde sí y ante sí, como acto fundacional inscrito en un orden estrictamente trascendente. Al nacer atado, en realidad no hace más que nacer muerto.

Interpelando el término latino *subiectum* (del griego ὑποκειμενον), hallamos un vital asunto. En la obra de Spinoza, tal palabra apenas y aparece, y cuando lo hace, su función es designar el sustrato de movimientos o de los accidentes como el sujeto de las acciones. ¿Tal término, entonces, no carecería de nombre en el pensamiento spinozista? No, en tanto la concepción del filósofo va contracorriente y difiere con la subjetividad tradicional que arranca desde Descartes y coloca al sujeto en el centro de una supuesta creación, en donde solo él entiende la circunspección de la misma, adoptando una actitud enajenada mediante el cogito; el reconocimiento inmediato que no pasa de ser vacío e inerte. En este aspecto –como en muchos otros– es preciso aprender más de Spinoza que de Descartes, como Zourabichvili insistentemente apunta en su obra (2014).

Como veremos, la máxima del sujeto en Spinoza viene a entablarle su carácter afirmativo, su necesidad de transformación del mundo y su nula reclusión al: “(..) solo poder alcanzar su carácter originario y único siendo universal y

solidario” (Fernández García, 1985, 128). Pero antes de llegar a eso, analizaremos como nuestro interlocutor descarta a este sujeto para posicionarse plenamente en la individualidad. Su argumento puede deconstruirse de la siguiente manera: como superior a sí, al tener una realidad inagotable, el individuo es siempre potencia al estar animado por otras potencias. El individuo anula al sujeto, según Colson (1988), al estar este último constituido en la subjetividad del campo afectivo. Para él, el imperio de los afectos no puede dar cuenta de la realidad. Con el propósito de demostrar lo anterior, expone –para criticarlo– a Matheron, desde la posición del individualismo filosófico como reivindicador de la independencia ontológica de la res cogitans que mantiene este (Matheron, 1988). Según la tesis de Matheron (2000), es imposible un individuo realmente libre, sino que siempre es efectuado y resultante; es ese el motivo por el cual la individualidad es aplicable a distintas naturalezas: “(..) un individuo es un conjunto de cuerpos que interactúan entre sí, siguiendo un cierto sistema de leyes diferentes de otros sistemas.” Se vislumbra la posición anti-individualista de Matheron, algo que en definitiva el anarquista sociólogo no admite. La defensa de su argumento reposa en que esto no permitiría una verdadera compaginación de las naturalezas, sino una subdivisión jerárquica que coloca al humano por medio de la razón en una primera naturaleza y al resto en una rezagada segunda, descomponiendo la unidad de la inmanencia. Pero revisemos el fragmento del autor de *Individu et communauté chez Spinoza* que utiliza Colson:

Hay pues comunidades biológicas elementales que, por estar basadas en lo que, en el hombre, no es específicamente humano, pueden también incluir animales y cosas: una comunidad, por ejemplo, entre el campesino, su familia, sus animales, su campo y sus ídolos. Pero la auténtica sociabilidad, que tiene un origen completamente distinto, no podría emerger nunca de ellas. (Matheron, 1988, 147)

Si examinamos la cita anterior bajo la definición de individuo que Colson sustentaba más

arriba, podemos asegurar que Matheron, bajo ninguna circunstancia, olvida el plano inmanente que da sustento a la ética spinozista –y todo el sistema–. Pero pareciese que él sí ha olvidado el carácter central de la teoría afectiva en Spinoza; hecho tal que lo lleva a equivaler la naturaleza de los afectos humanos con las del resto de naturaleza, aun cuando el sefardí es explícito en afirmar que incluso: “Tanto el caballo como el hombre son, sin duda, impelidos a procrear por la lujuria, pero uno por una lujuria equina y el otro por una lujuria humana. De igual manera, las lujurias y apetitos de los insectos, los peces y las aves deben ser distintas” (E3P57S).

A esto le sumamos la acertada comprensión que hace Balibar sobre el salto del individuo al sujeto: “En realidad, sin que la idea de individualidad (es decir, de la estabilidad de un compuesto) desaparezca, sin la cual no habría ni deseo ni fuerza (*conatus*), es el proceso mismo, la red afectiva que traspasa a cada individuo, lo que pronto se convierte en el verdadero ‘objeto’ (o el verdadero ‘sujeto’)” (1997, 89). Dicho de otra forma, el individuo no desaparece, y esto, junto a la omisión afectiva, son dos puntos que Colson pasa por alto y hacen descomponer su defensa individualista como acorde al proyecto anárquico. Ya Cohen (1999) apuntó al principio de individuación y principio de continuidad temporal, desde el *breve tratado de física* (E1P13S), como los responsables de mantener la secuencia de aquel en el modo infinito inmediato expresado por el movimiento y reposo, pero no solo eso es lo que le interesa a nuestra propuesta, que busca, ante todo, productividad, actividad y autonomía, aunque si pareciese suficiente para el anarquista francés, aun cuando –siguiendo a Morfino (2014)–: “(...) el individuo para Spinoza no es ni sustancia ni sujeto.... Sino una relación entre un interior y un exterior que se constituyen en la relación” (78). ¿Cómo entonces integrar la naturaleza, la razón y la libertad en una afirmación plural e infinita? Aniquilando la idea de un sujeto moderno y antropocéntrico, acto que el mismo Spinoza realiza al señalar la subordinación a ficciones de la imaginación, hablando de *bien* y *mal*, *fealdad* y *belleza*, para afirmar un sujeto activo como posibilidad esencial del hombre, esto es, un interés latente por la capacidad de

pensar y actuar libremente (E1A). De esta forma, se libra de sus cadenas a ciertas categorías que se encontraban prisioneras, y se empieza a compatibilizar generosidad no como aquel afán de recibir algo a cambio, sino como algo gratuito en donde se exprese el amor, o al deseo de su represión para pensarlo como actividad; como *conatus* que busca la felicidad en tanto gozo del ser, como Misrahi (2000) invita a analizarlo desde ciertas partes del corpus spinozista (v.g. E3P9S y EDaf1).

Y es que, precisamente, ese es el objeto de búsqueda en Spinoza. El hecho de que su proyecto ético tenga implicaciones epistémicas desde su significación ontológica, no es de gratis, bien explaya Negri que: “(...) la política de Spinoza es su metafísica.” (1993, 145) y es algo que puede evidenciarse desde el mismo *Tractatus de intellectus emendatione* (T.I.E) en donde se traza el camino de como la mente deja de ser un simple receptáculo para convertirse en potencia activa; una suerte de matriz generadora que, como se deja entrever en el §13, abriría el paso a una vida enajenada, libre y gozosa, algo que podría vincularse con el cierre de la *Ethica* –tal cual, E5P42S– en donde se antepone la autoría de las acciones dignas de un sabio por encima de la ignorancia mediada por causas externas; en el primer caso *nunca se deja de ser*, mientras que en el segundo *se deja de ser*, divulgando que: “(...) la enmienda que propone es *medicina mentis*, terapia o, dicho claramente, emancipación; no remordimiento ni penitencia, ni desprecio del mundo” (Fernández García, 1985, 131).

Pero, ¿es meramente afectivo ese salto del individuo al sujeto? ¿Basta con conocer el remedio de los afectos (E5P20S) para consolidar una sociedad libre y racional? No, la condición del sujeto spinozista parte de la inventiva del hombre y su capacidad para transformar las cosas que bien se refleja en el §31 del T.I.E y que dilucida el paralelismo activo tanto de la mente como del cuerpo; una actividad espontánea; la potencia de la naturaleza humana para convertir los efectos en nuevas causas. El individuo actúa, por lo tanto, es capaz de forjar el hierro y forjarse a sí mismo. Ahora: ¿quién enmienda o cura el entendimiento? ¿quién educa a los educadores?

–parafraseando a Alan Moore– ¿quién vigila a los vigilantes?

¿No sería necesario implicar el carácter radicalmente estructural del que habla Zourabichvili y que deviene necesariamente en el Estado? No si este suprime la espontaneidad de la actividad –como suele hacerlo–. En dado caso, el mismo proceso colectivo sería el encargado de responder a las anteriores incógnitas, fundamentándose en el ejercicio del pensar y actuar libremente, denotando como la consistencia y la autonomía se adquiere en el recorrido. Utilizando la analogía de Fernández García (1985), sería como el nadar, pues solo se aprende tirándose al agua, abandonando tierra firme y tomando consistencia en la movilidad sobre el abismo. En tal ejemplo pensar se equipará nuevamente con actuar, ya que, para avanzar, es necesario saber cómo se forman ideas verdaderas y cuál es la respectiva dinámica. El conocimiento reflexivo, la idea de una idea, respondería a la actividad espontánea y autorreguladora del entendimiento que es expresada en la movilidad del cuerpo y significando un aumento de potencia, dejando de actuar por temor o respeto a la ley: “(...) sino por puro ejercicio espontáneo de su potencia, y sus virtudes son el reconocimiento y el gozo de sí, la generosidad, la felicidad, el amor activo; en una palabra, la libertad” (1985, 139). Se elucida, entonces, la identidad del sujeto capaz de emanciparse desde el proyecto spinozista, que calza más con una tentativa anarquista que la mera individualidad múltiple que propone Colson.

#### 4. La multiplicidad y la multitud

El infinito de lo colectivo, dice Colson, equivale al manifiesto de lo indefinido, a aquella contradicción entre una democracia y la libertad que solo puede resolverse en la banalidad de la tolerancia. Para este autor, el fundamento de la multitud –entendida como constitución del ser– es la propia invención de la individualidad como condición y fundamento. La infinita colectividad solo puede concebirse en el individuo, que es el único que puede dar apertura a la versatilidad de la naturaleza en correlación a su infinita capacidad de existir y realizar. Claro –y de nuevo– todo

esto lo hace en una esfera en donde la afectividad no puede tomar partida. Lo *fortitudo*, la *animositas* y la *generositas*, así como la *humanitas* son afectos que ayudan a capturar la sutileza de la experiencia humana, pero nada más.

El lugar de lo pasional y la afectividad tiene un privilegiado lugar de discusión en la lectura spinozista, incluso el mismo Negri pasa por alto la necesidad de entenderlos para aterrizar en una adecuada comprensión del aumento y disminución de la potencia de actuar, lo que nos hace caer en una paradoja de lo colectivo ostentado como multitud política. Dicho esto, dilucidamos el objetivo de esta sección, que no tiene sino el propósito de conjugar la multiplicidad en la multitud, esto es, ensamblar el registro cualitativo de lo diferente en un plano de consistencia que prolifere tales fuerzas para darle sentido a un concepto que puede ser perfectamente llamado *homología*.

Pero vamos a esclarecer primero que entendemos por *multiplicidad* para luego alcanzar la multitud. Dicen Deleuze & Guattari en *Mil mesetas* (2002) que la anarquía es lo uno que reclama lo múltiple en unidad. Hablamos de un concepto que nos da la apertura para pensar la materialización de un proyecto que ha tenido sus raíces en la especulación y singularidad ontológica de la metafísica spinozista. Sí, es cierto que seguimos en terrenos obtusos con esta palabra, pero es que el primer estado en Deleuze que culmina en su concatenación política inicia con la multiplicidad, término ajeno a Spinoza, pero que nos otorga un anhelado punto de partida.

No estamos ante sujetos del modo en que los determinamos anteriormente. Si somos estrictos, no hay cabida para ellos en una multiplicidad, pero es precisamente ese aspecto maleable y plasmático lo que nos interesa rescatar, ya que la multiplicidad son determinaciones, tamaños y dimensiones, nunca subjetividad u objetividad, sino aquello que tiene como encargo la mixtura de las libres asociaciones de fuerzas que pretendemos a la larga compatibles. La multiplicidad se conjuga con lo rizomático, en tanto no hay puntos ni posiciones, no es jamás una estructura arbolífera, sino pura línea. Ilustremos para darle claridad a lo dicho:

Cuando Glenn Gould acelera la ejecución de un fragmento, no solo actúa como virtuoso, transforma los puntos musicales en líneas, hace proliferar el conjunto. El número ha dejado de ser un concepto universal que mide elementos según su posición en una dimensión cualquiera, para devenir una multiplicidad variable según las dimensiones consideradas (primacía del campo sobre el conjunto de números asociados a ese campo). No hay unidades de medida, sino únicamente multiplicidades o variedades de medida. (Deleuze & Guattari, 2002, 14)

Otra forma de verlo es desde el concepto de ‘anarquía positiva’ que postula Pierre-Joseph Proudhon:

(...) un «prender», un «cuajar» de cuerpos y sentidos, no como se solidifica el hormigón (esa es la manera del fascismo religioso y el integrismo islámico), sino más bien en el sentido de una improvisación de jazz: modos de asociación de entidades radicalmente dispares y singulares que recomponen el mundo sin dejar nunca de ser diferentes, de tener una realidad, un modo de ser y un punto de vista radicalmente irreductibles a todos los demás. (Colson, 2015)

Evidenciamos, en ambos ejemplos, la necesidad de distribución de los elementos en un mismo plano de consistencia que nos ayuda a establecer la realidad de cada dimensión finita de esta multiplicidad, qué, como primer estado, mantiene libertad y autónoma, pero es baja en su potencia, la cual es mínima al no saber reconocer el cuerpo político y la vinculación de los sucesos en la matriz del mismo para llegar a aumentarla. Debe, por lo tanto, convertirse en *multitud* para ensamblarse políticamente; formar comunidad. Solo así los sujetos emergen comprendiendo su realidad y existencia. Una existencia que, siguiendo a Tatián (2008) no representa un problema en sí, tan siquiera urge de justificación, ya que, siguiendo la primera parte de la *Ethica* “(...) existe necesariamente aquello de lo cual no se da razón ni causa alguna que impida su existencia. Así pues, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista, o que le prive de su

existencia, habrá que concluir, absolutamente, que existe de un modo necesario” (EIP11).

Prosiguiendo con el análisis, el concepto de multitud no aparece sino hasta los 80’s, y es de la mano de Negri que adquiere un radical peso en la contemporánea lectura política de Spinoza (Morfino, 2012). Como bien nos apunta Balibar, la palabra multitud en el ex cartesiano tiene un carácter sumamente volátil, ya que, pasa de estar ausente en la *Ethica* a tener contenido importante hasta el *Tratado político* (Balibar, 1977, 67). Siguiendo una de las tesis vitales de la *Anomalia salvaje*, explícitamente, aquella que dictamina dos fundaciones y una fase de crisis del pensamiento spinozista con el fin de trazar una historia de su evolución, es en el segundo Spinoza –el de la segunda fundación que abarca la tercera y cuarta parte de la *Ethica*, más el *Tratado político*– en dónde el concepto de multitud se coloca privilegiadamente.

Ahora bien, ¿cuál son sus implicaciones?, ¿cómo es su funcionamiento? Anclando una nueva tríada *inmanencia-colectivo-multitud* podemos entender que su fin –no en sentido teleológico, claramente– es alcanzar la potencia, tal como anunciábamos anteriormente cuando notificamos el exigente paso que tiene que dar la multiplicidad. Con Negri, Colson y Morfino, esto atraviesa necesariamente una cuestión temporal, pero tal problema no puede ser tratado a la ligera sin antes haber dialogado más con este concepto, acelerar tanto daría cabida a latentes confusiones que durante todo el escrito han estado merodeando.

Primero, entendemos por poder algo contingente, que, de organizarse, lo hará mediante el miedo y la superstición. Por potencia, en contraste, comprendemos la mera necesidad del ser como colectivo, y que es propia de la multitud, en efecto, es ella la condición de posibilidad para abrazar la totalidad de mentes y cuerpos, pero no como finalidad, sino como infinitud dentro de otra infinitud compuesta por cosas aún más pequeñas. En efecto, es el cuerpo político, el conjunto de potencias ahora organizadas, el *conatus* colectivo y el conglomerado de sujetos que, competen la multitud desde las infinitas partes del conglomerado que forman el cuerpo político. Esta potencia propia de cada individuo nos

instala en una naturaleza común para todos, una verdadera condición anárquica que distingue, permitiendo contemplar la realidad de lo existente –con Estado o no– desde la pura inmanencia, lo inmediatamente autónomo.

Pero una vez se conforme, ¿cómo se regula este nuevo cuerpo político? Solo resta fundar una democracia, pues para Negri esta: “(...) que teoriza Spinoza como conclusión sistemática de su metafísica” (1993, 4) no es nunca una forma histórica del poder, en su lugar, dialoga con una epifanía inmediata de la *potentia multitudinis*, interpretando la acción colectiva más que como un vaivén histórico, una forma ontológica. Pero no hablamos de una democracia en sentido tradicional, sino *radical*. Si debe existir un régimen político, este deviene en una constitución que provee organizar encuentros, pues la concatenación de cuerpos en Spinoza se fortalece al experimentar cuales cuerpos pueden compaginar conmigo, cuales son capaces de guiarme hacia afectos alegres. En dicho escenario, tal democracia no puede ser sino anarquista, tal democracia no puede estar a cargo sino de la multitud, que, en dicha radicalización de lo democrático, se organiza mientras aumenta su potencia en la inmanencia desde una organización no-jerárquica que haga emerger –en deleuziano– una etología como búsqueda de afectos positivos que nos tutelen en búsqueda de nociones comunes. Por eso aquí rompemos con Negri, que solo las observa con un rol marginal, una simple posibilidad lógica de comunicación que culmina en soluciones meramente formales. Para el autor de *Diferencia y repetición*, por su lado, las nociones comunes atraviesan todo el proyecto entablado y provienen de esa lectura inversa de la *Ethica* que realiza en *Crítica y clínica* (1996a), en donde el sitio de inicio y al que siempre debe regresar la política spinozista corresponde con la experimentación inmediata que acaece en ese arte de organizar buenos encuentros al cual hemos y seguiremos siendo insistentes.

## 5. La duración de la multitud

El tiempo es un problema que le compara a la imaginación. La duración, dicho con

Spinoza, es el atributo con el que se concibe la existencia de las cosas creadas –está de más, no en un sentido teológico– en cuánto perseveran en su existencia real (CM1/4). Entiéndase una afectación de la existencia y no en la propia esencia de cada una de las cosas (CM11/1). El problema del tiempo, desde donde queremos tratarlo, radica en la *orientación* que le ata a la imaginación, y es que no podría ser de otra manera, entendiéndolo como una noción que instauro discontinuidad y nos ayuda a medir la permanencia de una cosa como contingente, variable y divisible. Si pudiéramos tener un conocimiento adecuado de lo que dura en verdad algo, como expresa Spinoza (E5P62S), no necesitaríamos de esta ficción, empero, y siguiendo de nuevo a Cohen (1999), al desconocer la totalidad de la naturaleza no podemos sino recurrir a estos auxiliares de la imaginación, que no son más que *entis rationis*, pero no por eso debe atribuírsele independencia, es decir, substancializar el inadecuado conocimiento que tenemos de la duración, ya que culminaría en el triunfo de la imaginación sobre el entendimiento, sentenciándonos a ver las cosas únicamente desde la *sub specie durationis*, alejándonos por completo del tercer género de conocimiento que el sujeto busca, por actividad, alcanzar.

Superada la necesaria aclaración anterior, nos disponemos a enfrentar el problema que Morfino y Negri le atribuyen al tiempo, a saber, que secuestra la vida, la aprisiona y disuelve en la ilusión, o, en el mejor de los casos, la extiende a la esperanza, que como sabemos, no es sino una ramificación del miedo, equivaliendo a una severa disminución potencial de la multitud, al estar atrapada en un tiempo del poder, que es siempre vacío, con existencia, pero sin realidad. ¿Cómo afrontar esto? Diferenciando el tiempo del poder, que no es sino el histórico, al de la ontología, el del ser y la colectividad: “En la lectura de Negri, la ontología es un eterno presente y, por lo tanto, la transición en el interior de la praxis constitutiva de la multitud es en el presente, pero, por paradójico que pueda parecer, no es en la historia” (Morfino, 2012, 72).

Justo lo anterior es lo que Morfino distingue como *desarticulación de ontología e historia*, debido a la manera en que la democracia aparece

en el *Tratado político* es fundante y ontológica, nunca histórica, sino apropiable al eterno presente de la ontología. Tal lectura negriana de la analítica del tiempo spinozista podría compilarse de la siguiente manera: “La constitución de lo real, en su fuerza y en su dinámica, comprende el tiempo como dimensión implícita de lo real. Duración y eternidad se funden en la libre necesidad” (Negri, 1993, 316). El anarquismo democrático arraiga tal dictamen y dispone del sujeto activo como potencializador de una conquista social que busca la autonomía y la auto determinación, jamás esperando un regalo del poder, que es siempre, en su temporalidad, dominante y explotador. Es solo en la transparencia de la temporalidad ontológica donde se puede anular el egoísmo para expandir la *cupiditas* en generosidad, y de esta al amor, siempre en conjunto. Lo dice Spinoza: “Tal es, pues, el fin a que tiendo: adquirir esa naturaleza superior y hacer cuanto pueda para que muchos la adquieran conmigo; pues también pertenece a mi felicidad esforzarme para que otros conozcan claramente lo que es claro para mí, de manera que su entendimiento y sus deseos concuerden plenamente con mi propio entendimiento y con mi propio deseo” (T.I.E, G., II, 8-9; A., 80).

Sin embargo, Colson no está de acuerdo con lo que él mismo llama tiempo político, aquel que acabamos de exponer y que, según el autor, articula la temporalidad de las cosas y de las ideas en una coincidencia que parte de un a priori, del pasado al futuro, de lo metafísico a lo político. En su lugar, propone un tiempo libertario, que vendría a funcionar a la inversa del de Negri, es decir, de un a posteriori a un a priori. De los individuos como existentes al porqué de su existencia. En efecto, este tiempo no es lineal, sino más bien múltiple y cualitativo. Esta concepción temporal, muy embaucada a lo postulado por Rousset (1991), prevé la duración de las cosas, su realidad como perdurable y su relación de composición, recombinación y destrucción, según el incremento o disminución de la potencia de actuar de tales cosas. El carácter anarquista de esta propuesta de Colson, lo brinda la fundición de lo pasado y lo futuro en un solo presente en el que todo es dado y todo es posible. Es la pura espontaneidad inmediata. Con Deleuze, sería un:

“(…) plano de inmanencia o consistencia, que es siempre variable y está siendo constantemente alterado, compuesto o recompuesto, por individuos y colectividades” (1996b, 197).

Hasta aquí, hay paralelismo de uno y otro tiempo, con la única exclusión de que lo político y lo afectivo –como ha sido constante– no tienen cupo en el proyecto colsoniano. Ambas temporalidades acusan una presencia espontánea en donde la multitud pueda auto determinarse y accionar en la realidad de la existencia. No obstante, lo que quizá el autor del *Pequeño léxico filosófico del anarquismo* (2003) no contempló, fue, precisamente, lo que advertimos al principio del apartado: El tiempo es un problema de la imaginación. La imaginación, aunque en ella sea donde reside el error, es un género de conocimiento para Spinoza (E2P40S2). Eso sí, con esto no hacemos mucho, pues no pasa de ser conocimiento de primer grado, lo que equivale a que el sujeto no llega a conocer bien aún las causas de nada, sino que está, literalmente, *sujetado* a la imaginación. La complicación se presenta al momento de, por fin, pensar la libertad. Justo expresa el filósofo maldito:

(...) todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ellos son conscientes. De ahí se sigue, primero, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, segundo, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo. (E 1A)

Luego, el sueño de libertad del anarquista no pasaría de ser eso; un mero sueño producto de la imaginación. No bastaría con solo determinarse en la acción, ya que solo se estaría alienando de la realidad; imaginándose fuera de la substancia. Aunque, no por eso, el sujeto deje de estar perseverando en su existencia. Es decir, ya sea con ideas claras y distintas, o con confusas y

mutiladas, siempre sigue siendo potencia en esencia (E3P4). Lo difuso es que esto no garantiza un accionar adecuado en su actividad en el mundo, y eso es lo que debería provocar precaución en el proyecto de Daniel Colson. Se requiere un sujeto libre de carga ideológica que quiera cultivar *su mente y sustentar su vida* (TP2/15). Por consiguiente, es peligroso abandonar un –como lo llama Colson– tiempo meramente político en esas instancias. Más bien, deberíamos aproximarnos más a él. ¿Cómo? Desde lo que Morfino (2012) denomina coyuntura y política del encuentro. Es necesario entrecruzar temporalidades afectivas y prácticas para establecer multitud, si lo que se quiere es alcanzar la libertad en su pura causa. ¿Queremos ser libres? Debemos, sí o sí, contemplar primero las causas de esa libertad; aumentando no solo nuestra potencia, sino también nuestra racionalidad. El sujeto, en estas instancias, comprende mucho mejor que es lo que está buscando en su finita duración con relación a su convivencia y a él mismo.

## 6. Libertad: *sympatheia, generositas y amistad*

¿Cómo puede ser libre un ser humano en el mundo siendo prisionero, a cada instante, de externalidades? Aprovechando nuestro poder de actuar. Ahí reside la clave para enfrentar el problema. Compuesta de nuestro poder de existir y de nuestro poder de ser afectado. Es la infinitud de posibilidades materiales, el presente temporal en donde el sujeto, en su capacidad ética-política, funde y constituye su existencia en su propio mundo, este es, diría Deleuze, el más poderoso de los modos finitos, cuya libertad conoce cuando entra en su verdadera posición de actuar (2004, 114). ¿Y qué es actuar por sí mismo? Los cimientos se toman de las nociones comunes –aquellas a las que Negri les restaba importancia–, los signos e ideas que de ellas se genera, son la causa o condición de posibilidad para acariciar la libertad. Amplia el autor de *Crítica y clínica*: “Las nociones comunes, como un Arte, el arte de la Ética misma: organizar buenos

encuentros, componer relaciones reales, formar poderes, experimentar” (1996b, 169).

Se pone al descubierto la sobresaliente función de las *nociones comunes* (E2P40S1). Estas son las relaciones que permiten la experiencia de la libertad en la naturaleza como un todo –para un estudio mucho más amplio de las nociones comunes y su labor de composición: (Hardt, 2004, 188-195)–. Pero es evidente que carecerían de validez al menos que se conecten colectivamente. Esto se logra mediante una selección; se localizan los cuerpos con los que concordamos, aquellos que incrementan nuestra potencia. Cuerpos y mentes aptos para considerar, aceptar y rechazar guiándose por la razón. La libertad se vivencia en esos lazos, actuando y pensando junto a otros. Apoyándonos en el anarquista francés, es lo que contrasta con el finiquito del proyecto político de Negri; que se funda desde las agotantes dicotomías miedo-angustia y recompensa-castigo que surgen siempre desde la consolidación del Estado. En esta emancipación filosófica leída desde Spinoza, tal institución disminuye su poderío, acusándolo y desprendiéndolo de su potestad de tomar la razón de los que no tiene (Deleuze, 1996b, 245-247). Lo que existe en el plano variable de la inmanencia puede emerger desde la colectividad de individuos, en el actuar de estos dentro de la convergencia de afectos que les permite ser sujetos. El verdadero cuerpo político es este, capaz de transformar y actuar *ad infinitum* y renunciando a toda coerción externa. El *conatus* multiplica las relaciones, intentando mantener solo las gozosas y pasando de lo pasivo a lo activo.

¿Y qué es lo que los guía a hacerlo? La razón ¿Y quién esté lejos de ella? El Estado es el que reemplaza la opinión de los que no podían ejercerla, resguardando su intención de funcionar *quasi unam mentem* (E4P18S), yaciendo una unión *veluti una mens* (TP2/16) o –diría Vidal Peña en la nota al pie de página de dicho escolio– como el esquema del individuo compuesto llevado al extremo; una suerte de realización histórica de la *sub specie aeternitatis*. Pero digamos que esto no es necesario. Entonces ¿cómo una cantidad dada de individuos puede llegar a convertirse en una colectividad de sujetos sin la ayuda de un acuerdo los regule? Recurriendo al

carácter mimético de los afectos desde que se inicia una particular acción (E3P27) para llegar a constituir un principio de cooperación desde la *simpatía*. La fuerza de una pasión solo puede anularse con la fuerza de una contraria. Entre la alegría y la tristeza, el odio contra el amor, solo subsistente aquellos que aumentan la potencia. La teoría de la *sympatheia* (Durán, 2007) tiene su fundamento en la recalcada imitación afectiva desde la relación que provoca identificarnos con los afectos de los otros (E3P31). Forja el carácter afectivo y pasional que puede conducirnos a un aumento colectivo de potencia desde un aprovechamiento de las nociones comunes, con tanto alcance para resurgir –en caso de decaer– en una estrategia desde el *conatus* (Bove, 2014) al ya saber cómo opera la maquinaria interesada en transmitirnos afectos tristes. Al devenir inevitablemente en resistencia, como esencia de lo mismo que existe, la confrontación del ser con fuerzas externas conlleva una perseverancia en distinguir lo útil en común. Resistir, por aserto, es el primer paso *combatiivo* del propio *conatus* –por antonomasia, colectivo– para esforzarse en mantener su poder de actuar, existir y ser afectado desde una autonomía que logre emanciparse de toda sujeción externa mediante las relaciones que en la naturaleza se combinan, propiciando un aumento de potencia en multitud sin la necesidad de mediadores contractuales.

¿Pero el Estado es en realidad irreparablemente malo? ¿Es nuestro enemigo a vencer? ¿Es la simpatía suficiente para instar a resistir ante los afectos negativos? Si se piensa el Estado spinozista como Tatián o Deleuze lo hacen, tal problema no existiría, pues sería *la sociedad* a quien le estaremos llamando así, y no a una institución que brote entre el miedo por no saber qué hacer al organizarse. El Estado, poniéndolo simple –y amparándonos de las definiciones dadas hace un instante– sería, justamente, la mente común que liga a los hombres en su conveniencia y utilidad entre personas. La unión que se vuelve multitud. Tal disposición estatal no tendría contradicción con la condición anárquica que se ha fundado por un deseo que no es nunca egoísta, sino armonizado al supremo bien, *la beatitud*, libre de toda ficción pasional.

La política, como hemos demostrado, es la que nos remita a una base común, es el tejido afectivo de las potencias para no ser obedientes ante la tristeza. Pero, ¿y los otros? Tomando en cuenta que la superstición y su representarse en el miedo es un acto vandálico de la existencia popular, inexcusablemente reside y sobresale lo útil de la amistad, la mejor manera de unir a los seres (E3P59S). Esta solo puede surgir de la honestidad, a su vez, esta última solo tiene cabida bajo la guía de la razón, por lo tanto, la hace adecuada y buena por definición, siendo el vínculo mayor entre cualquier tipo de hombre, guiado por la razón o no, en tanto la amistad si solo existiera con un específico tipo de sujeto, no se podría extender y la inmanencia desaparecería, dejando de buscar la utilidad común. Justo por eso la *fortitudo*, la *animositas* y, en especial, la *generositas* tienen una función mucho más amplia que la de capturar la sutileza de la vida, como pronuncia impropia Colson. Inclusive, hay ambivalencia entre una ontología emancipadora y una de la generosidad, como argumentaremos a continuación, guiándonos con Tatián (2008).

El tránsito de la *générosité* cartesiana a la *generositas* spinozista proviene de una diferencia teoría de los afectos, en específico, de la consolidación del afecto primitivo. Para Descartes, como se constata en el art. 53 de *Las pasiones del alma*, es la admiración por donde todo comienza, derivando en una capacidad de dominio que entabla un ser más propio de la cultura. En Spinoza, es el *deseo* lo que determina a hacer algo (EDaf1) y que lo sobrepone como un ser de naturaleza. Se hace notable, además, como en este nuevo distanciamiento se catapultan dos ideas muy distintas de libertad, la del spinozismo, que nos interesa, se envuelve de potencia y expansión afectiva. De actuar. Y que es, de cabo a rabo, sustentada por la generosidad, en tanto se agota en las manifestaciones singulares de los afectos que la anteceden, compaginando una forma de amor intelectual, satisfaciendo aquel anhelo del sujeto, y que se actualiza en los otros y en nosotros mismos.

Si lo referimos ontológicamente desde la substancia, diremos que concierne al darse del

infinito que proviene de la multiplicidad y adopta como expresión del ser en afirmación pura:

Afirmación ontológica del ser respecto del no ser que se corresponde con la afirmación ética de la vida sobre la muerte, y responde a una estricta lógica de la generosidad: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo lo que puede caer bajo el entendimiento infinito” (E1P16). *Infinita infinitis modis*. Pues “a Dios no le faltó materia para crear todas las cosas, desde el grado supremo de perfección hasta el ínfimo...” (E1A). *Infinita infinitis modis*: producción sin por qué y sin para qué, pura actualidad de la potencia divina, generosidad de la generación que es generación de la generosidad, sin origen, sólo comprendida en la experiencia de su don. (Tatián, 2008, 467)

Falta responder a una última pregunta que se ha colado en toda esta perspectiva, y que anunciamos anteriormente como radicalización de la democracia. ¿Es posible, en el plano inmanente, presentarse así, de esa otra forma? Más bien, esa forma es la original, su definición en principio. Aún y cuando históricamente se ha manifestado distinto Para Spinoza, un ensamblaje político, entiéndase un régimen afectivo, no se desvanece por argumentos o ideas, sino por otro nuevo, contrario en sentido y con más fuerza. Esa oportunidad de emancipación solo puede tomar forma si el conjunto de normas y valores no poseen un tajante eterno y substancial. Pensar lo distinto, pensar radical, lleva consigo un consentimiento de cambio en tal estructura de sentido que no contemple un desvarío en la disposición de la vida, al contrario, debe aumentarla, en vista de que esta axiológica de la mera condición humana —que no es, repetimos impetuosamente, otra cosa que condición anárquica— se desprende de leyes que quieren ser tomadas como estáticas, aún y cuando el origen que se le asigna pretenda colocarse detrás del telón. En consecuencia, nos queda activar la imaginación en condiciones sociales precisas, debido a que este conocimiento de primer género tiene una facultad latente de ser potencia —a pesar de que, con insistencia, hemos declarado ser fuente de error— y alcanzando

—junto a la razón y los afectos alegres— la conquista de una buena vida, solidaria, generosa y abundante en simpatía. De ahí el vigor de aquel sublime axioma de la segunda parte de la *Ethica*, *homo cogitat*, (E2Ax12) lacónico, pero que aloja la condición fundante de la participación activa del sujeto en la política, la ética y la existencia.

## Referencias

- Alquié, F. (1958). *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Les cours de Sorbonne.
- Balibar, E. (1977). *La crainte des masses, politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée.
- . (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce Casa.
- Cohen, D. (1999). La mirada del gusano y el ojo de Dios: Consideraciones acerca de los principios de individuación y de continuidad temporal en Spinoza. En L. Benítez, & J. Robles, *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física* (págs. 81-84). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Colson, D. (2003). *Pequeño léxico filosófico del anarquismo: De Prodhon a Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . (2007). Anarchist Readings of Spinoza (trad. Jesse Cohn & Nathan Jun). *Journal of French Philosophy*, 90-129.
- . (2 de Febrero de 2015). «L'anarchisme est extrêmement réaliste». (Ballast, Entrevistador) <http://acontretemps.org/spip.php?article585>
- Deleuze, G. (1996a). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- . (1996b). *Spinoza y el problema de la expresión*. (trad. Horst Vogel) Barcelona: Muchnik.
- . (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . (2004). *Spinoza: Filosofía práctica*. (trad. Antonio Escotado) Buenos Aires: Fábula Tusquets.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (trad. José Vásquez) Valencia: Pre-Textos.
- Durán, R. (2007). La simpatheia en la teoría de las afecciones de Spinoza. En E. Fernández, & M.

- d. Cámara, *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (395-404). Madrid: Trotta.
- Fernández-García, E. (1985). Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza. *Anuales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 123-144.
- Foucault, M. (1978). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Hardt, M. (2004). *Deleuze: Un aprendizaje filosófico*. (trad. Alcira Bixio) Buenos Aires: Paidós.
- Israel, J. (2012). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México: Fondo Cultura Económica.
- Jaquet, C., Sévèrac, P., & Sahamy, A. (2008). *La multitude libre: Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Amsterdam.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- . (1994). L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste. En M. d'Allonnes, & H. Rizik, *Spinoza: puissance et ontologie* (págs. 153-165). Paris: Kimé.
- . (2000). A propos de Spinoza. (L. Bove, & L. B.-F. Moureau, Entrevistadores)
- Misrahi, R. (2000). *Spinoza et Spinozisme*. Paris: Armand Colin.
- Morfini, V. (2012). *La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación entre ontología e historia*. *Youkali* (13), 69-76.
- . (2014). *El tiempo de la multitud*. Madrid: Tierradenadie.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza* (trad. Gerardo de Pablo). Barcelona: Anthropos.
- . (2008). *Descartes político o de la razonable ideología* (trad. Marta Malo de Molina). Madrid: Akal.
- Negri, A., & Hardt, M. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Rousset, B. (1991). Le réalisme spinoziste de la durée. En *L'Espace et le Temps* (págs. 176-180). Paris: Vrin.
- Spinoza, B. (1998). *Correspondencia*. (trad. Atilano Domínguez) Madrid: Alianza.
- . (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (trad. Vidal Peña) Madrid: Alianza.
- . (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. (trad. Atilano Domínguez) Madrid: Alianza.
- . (1986). *Tratado político*. (trad. Atilano Domínguez) Madrid: Alianza.
- Tatián, D. (2008). *Ontología de la generosidad. Spinoza: Cuarto coloquio* (455-467). Córdoba: Brujas.
- . (2015). *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue.
- Zourabichvili, F. (2014). *Spinoza: Una física del pensamiento*. Buenos Aires: Cactus.

**Jason Andrey Bonilla Pereira** (bpja-son96@gmail.com). Estudiante de la Licenciatura en Filosofía y Enseñanza de la Filosofía. Universidad de Costa Rica.

Recibido: 12 de abril de 2020  
Aprobado: 19 de abril de 2020

Héctor Ferlini Cartín

## Rememorar y explicar: la imaginación del tiempo en el discurso histórico. Una lectura spinoziana

**Resumen:** *Este artículo tiene como argumento central que la producción historiográfica fundada en la memoria carece de una conceptualización fuerte sobre ésta. Consecuentemente, el texto busca hacer un marco teórico sobre la memoria basado en la filosofía spinoziana, para luego pasar a una reflexión acerca de la cientificidad del discurso histórico.*

**Palabras clave:** *Memoria. Afecto. Potencia. Historia. Ciencia.*

**Abstract:** *This article argues that the historiographic production founded exclusively on memory lacks a strong conceptualization. In consequence, this text proposes a theoretical framework for memory based in Spinoza's philosophy, and some afterthoughts about the scientificity of the historical discourse.*

**Keywords:** *Memory. Affection. Potence. History. Science.*

### Introducción

A partir de la segunda mitad del siglo XX, como una alternativa para estudiar lo indocumentado y tener otros medios para comprender las causas y efectos de la extrema violencia vivida en múltiples guerras o, simplemente, como una inquietud por ampliar la riqueza de la disciplina, en cuanto fuentes, la historia acentuó su interés

por la memoria, por lo que recordaban distintos individuos sobre diversos acontecimientos.

Así, por ejemplo, la vastedad de material investigado incluye, en producciones a cargo de Alexandra Barahona, Paloma Aguilar, Carmen González, John Beverley, Ignacio Dobles, Dominik La Capra, Beatriz Sarlo, Pierre Nora, Richard Nelly, Víctor Serge y muchos otros, relatos sobre supervivencia y sufrimiento en dictaduras, planes de ejecución militar, censura de reivindicaciones políticas, campos de concentración, organización partidaria, tácticas de espionaje y conspiración y un sinfín de vivencias traumáticas que no hubiese sido posible descubrir a partir de documentos escritos.<sup>1</sup> De esta forma, la reivindicación historiográfica de la memoria como fuente, que usualmente se da a través del testimonio, tiene una función política manifiesta, a saber, evidenciar el pensamiento, voz y experiencia de sectores explotados y oprimidos, nominados también con la ambigüedad de subalternos. Mas, como toda función es un despliegue organizado, un modo de ser que se dirige a una meta específica, esta función política de la memoria debe tener también una justificación y problematización metodológica y, con ella, un desarrollo teórico, que, a fin de cuentas es conceptual.

A pesar de que efectivamente existe una larga y prolífica problematización metodológica sobre el uso de testimonios y otras formas de transmisión de la memoria en la disciplina histórica —problematización, incluso, que tiene como



fundamento la valoración de otras formas de escribir la verdad histórica más allá de la versión rankeana de lo verdaderamente existente y el positivismo<sup>2</sup>–, la teoría y conceptualización que define a la memoria, marca sus límites y dilucida sus mecanismos o dinámicas, es débil o, por lo menos, ha sido descuidada, tanto así que, en distintos textos, la memoria es asociada al recuerdo del pasado, pero no a mucho más, sin siquiera explicar qué significa esto.<sup>3</sup>

Por lo tanto, este trabajo tiene como objetivo central construir bases teórico-filosóficas a propósito de la memoria, para que su concepto clarificado pueda eventualmente utilizarse para juzgar, primero, la pertinencia de la rememoración como fuente historiográfica y, segundo, el alcance y prolijidad de distintas investigaciones que, pasando por alto la necesidad de la categorización, han asumido a la memoria como un factor positivo en el estudio del pasado. Para todo esto, la filosofía de Spinoza será decisiva, pues de ella obtendremos los conceptos, los cuales, posteriormente, nos guiarán con nuevos pasos sobre un sendero ya transitado: la cuestión de si la historia puede ser una ciencia.

## Vacío

Uno de las insuficiencias teóricas en relación con la memoria como fuente histórica se encuentra en el libro *Violencia de texto, violencia de contexto. Historiografía y literatura testimonial. Chile, 1973* (2008), de Freddy Timmermann. Este autor, a partir del uso de testimonios, desarrolla un discurso acerca de la percepción de distintos miembros de la sociedad chilena del terror producido por el régimen dictatorial de Pinochet. Dado que su investigación, como todo estudio histórico, es hecha una cantidad considerable de tiempo después de que los sucesos han transcurrido, Timmermann encuentra un obstáculo interesante: ¿cómo saber si el recuerdo de los testigos de la violencia no ha cambiado en el transcurso de los años y ahora ellos narran situaciones que no ocurrieron? A esta sugestiva cuestión, sin embargo, el autor no ofrece una respuesta de calado equivalente, pues dice: “creo que se debe estudiar todo hecho de violencia con

fuentes cercanas a la ocurrencia de estos, porque son sus matices los que permiten establecer una influencia más profunda del contexto y, por lo tanto, percibirlo en torno a dimensiones distintas a las usualmente tratadas” (2008, 33). Es decir, entre menos tiempo haya transcurrido desde que una experiencia culminó, es más fácil recordarla. Esta fórmula, el mismo Timmermann la sostiene de esta manera:

la distancia temporal entre el acto de “actualizar los hechos” y la ocurrencia de estos es inversamente proporcional a la potencia de retención de la memoria –entendida como una capacidad de recordar–, más aún si en esta intervienen elementos psíquicos que, pasados los años, se restauran eliminando de esa inicial sensibilidad los detalles, dejando reducido el relato sólo a sus trazos gruesos. (2008, 34)

Leída esta última cita, vale, sin duda, preguntar qué es la potencia de retención, qué significa la restauración y, asimismo, inclusive, el relato. Las respuestas el autor chileno no las ofrece, aunque, quizá, podría inferirse que se encuentran implícitas en la definición de memoria, a la que él llama capacidad de recordar, significación que está basada en el tratamiento de Jacques Le Goff, quien, en su connotado trabajo *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* (1991), brilla por su indagación histórica, pero no por su elaboración teórica y conceptual. Afirma Le Goff: “la memoria, como capacidad de conservar determinadas informaciones, remite ante todo a un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él se imagina como pasadas” (131). Vemos, pues, que, con la conceptualización del historiador francés, las dudas surgidas luego de la cita de Timmermann no se han disipado. Es más, ahora estamos en una peor situación, toda vez que Le Goff menciona la facultad de imaginar. Seguimos con el mismo asunto. Entonces, ¿a quién recurrir? Ya antes dijimos que a Spinoza.

Dejemos, pues, por un momento en suspenso las interrogantes recién planteadas y miremos la filosofía spinoziana. De ella nos interesa

especialmente señalar la convergencia de tres asuntos: la afeción, el conocimiento y la comprensión del tiempo. Nos nutrimos de distintas proposiciones de la *Ética demostrada según el orden geométrico*.

### Colmado

Antes que nada, hay que considerar que en Spinoza la memoria se explica en virtud de los afectos y, así, resulta imprescindible explicar algunos puntos básicos de estos, es decir, de las formas como los cuerpos exteriores modifican la constitución de nuestro propio cuerpo. Para lo que nos interesa, EIII7 nos da la pista al sostener que, “si el cuerpo humano experimenta una afeción que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, hasta que el cuerpo experimente una afeción que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo”. Una suerte de inercia afectiva que nos revela que el recuerdo es una idea. ¿Una idea de qué? De una imagen, que es el vestigio, la huella o la impronta<sup>4</sup> que muestra los efectos de los cuerpos exteriores sobre nosotros, y que se mantiene formando parte de la configuración de nuestra individualidad hasta que otro elemento externo la suprima. Si la imagen no es borrada, “el alma podrá considerar como si estuviesen presentes aquellos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aunque los tales no existan ni estén presentes” (EIII7c). El mecanismo del recuerdo está instalado y con él se prueba que la memoria, al estar ligada a la imaginación, no es exactamente una capacidad positiva, o una acción, sino, mayormente,<sup>5</sup> una faceta pasiva. Seguimos recordando ciertas cosas porque ellas han dejado un legado en el cuerpo que somos, y “todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana o, lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ello en el alma” (EIII2).

Nótese, además, que, cuando empatamos lo recién citado con el segundo corolario de EIII6,

“las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores”, obtenemos una memoria especular, caracterizada por recordar-imaginar los cuerpos exteriores solo indirectamente, ya que, en ella, lo fundamental es la idea de nuestra propia afeción. En lenguaje racionalista, la memoria, como parte de nuestro pensamiento, no versa sobre la formalidad del cuerpo exterior y de su idea, sino sobre su versión objetiva. La rememoración no es del evento, suceso, persona, acontecimiento o experiencia figurada en alteridad que ha pasado a ser inexpugnable pretérito; es de cómo lo externo nos ha afectado. Solamente nos recordamos a nosotros mismos.

En efecto, podemos recordar dos o más de nuestras afecciones al mismo tiempo y fácilmente si ellas se originaron juntas o si en algún momento se cruzaron en el tejido de nuestras siempre cambiantes configuraciones corporales. Es EIII8, a saber, “si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagine a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros”, la explicación de cómo los recuerdos no son entidades aisladas o ideas singulares, sino una sociedad de representaciones, las cuales, en su pluralidad y relación, se llaman memoria, esto es “cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano” (EIII8s).

Con esta ilación de razonamientos, queda clara, nos parece, la manera como debe ser pensada la memoria de acuerdo a la articulación de los afectos. Igualmente, hasta cierto punto, pueden ser respondidas las preguntas planteadas arriba: qué son la potencia de retención, la restauración y el relato. Las dos primeras se responden en un solo gesto, debido a que ambas remiten a la determinación del recuerdo y a su negación, el olvido, pero con continuidades diferenciadas, puesto que por retención se entiende una idea que no se pierde, cuyo objeto es el vestigio de un cuerpo que está constantemente afectando, y por restauración se dice aquello que se perdió y se ha recuperado. En todo caso, lo que opera es cómo un cuerpo ha sido,

es y sigue siendo afectado por otros cuerpos y cómo cada una de estas afectaciones tiene una idea, que puede ser acompañada por otras ideas, de otros cuerpos, que afectaron al nuestro en un mismo momento. Volvemos al tema de la inercia afectiva, que se mueve siempre en la misma dirección a no ser que haya una interacción con un cuerpo exterior que la modifique. Para el caso de la supuesta potencia de retención, el asunto quedó saldado cuando razonamos con EIII7, a la que se pueden añadir, todavía, otras proposiciones, como EIV5, “la fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra”, y EIV7, “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido”. Dicho de otro modo, conservamos una idea o, da igual, no la olvidamos, no por algún unilateral talento memorístico, como sugerirían las inadecuadas concepciones de libertad del sujeto, sino gracias a que la fuerza con que el objeto de esa idea nos ha marcado es mayor que nuestra capacidad para deshacernos de esa marca. A la inversa, el olvido es la imposibilidad de mantener la idea de una afección cuando existe otro afecto que la suprime. Y como esa imposibilidad es el efecto de la interacción de múltiples cuerpos, ella puede ser indefinida, mas axiomáticamente nunca infinita ni absoluta, a causa de que “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida” (EIVax). Ciertamente, la oscuridad de la obliteración también puede ser destruida por la claridad del afecto que a cualquiera asalta súbitamente investido de recuerdo. La restauración dirían algunos.

Ahora, en relación con el relato, hay que decir que es un modo organizador de múltiples ideas que se dan juntas, según la ya citada EIII8. La organización puede darse en al menos dos niveles, como un esfuerzo de aproximación a la efectiva y formal concatenación de causas y efectos de las cosas en la naturaleza, de la cual el relato sería un esfuerzo mimético, o de acuerdo a una jerarquización inadecuada, en la que el

individuo, cuando narra sus recuerdos, dispone y ordena sus ideas lo mejor que puede para no olvidar sucesiones y acontecimientos, aunque dicha disposición y ordenamiento se limite a ser una invención imaginaria y se distancie de lo real. Esta vez, la clave nos la da el *Tratado de la reforma del entendimiento*, en el pasaje que sostiene que

la memoria se robustece con la ayuda del entendimiento, pero también sin dicha ayuda. Lo primero, porque cuanto más inteligible es una cosa, más fácilmente se retiene; y, al revés, cuando menos inteligible es, más fácilmente la olvidamos. Por ejemplo, si entrego a uno una copia de palabras sueltas, las retendrá mucho más difícilmente, que si le entrego las mismas palabras en forma de relato. (§81)

Igual que cualquier tipo de existencia modal, los dos niveles involucran la afección, como ya expusimos, empero, también al conocimiento. El primer nivel, que hemos llamado mimético, se fortalece con la ayuda del entendimiento, que se caracteriza por indagar y dilucidar las causas de algo, pero no debe ser confundido con él, en la medida que “es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad” (EIII4c2),<sup>6</sup> y, en cambio, es propio del relato estar referido a una duración. Spinoza también lo dice de esta otra manera: “dado, pues, que la memoria es fortalecida por el entendimiento y también sin él, se sigue de ahí que es algo distinto del entendimiento y que, respecto al entendimiento, en sí considerado, no existe memoria ni olvido” (TIE §82).

Si bien la memoria se distingue del entendimiento y la razón, hay que inquirir cómo es parte del conocimiento. La respuesta es fácil, la memoria es parte de la imaginación y esta es un género de conocimiento, pero sus derivas merecen atención. En efecto, este género es el de las ideas inadecuadas, pero también el de la asociación de representaciones (EII50s2). ¿Quiere decir esto que las asociaciones de representaciones son ideas inadecuadas, por estar estas con aquellas en la imaginación? Desde luego que no, como lo evidencia el final de EIII7s, y como lo mostraría

un trabajoso y depurado relato mimético de algún individuo que narra, recordando, cómo sucedió un acontecimiento que ciertamente pasó como él dice que fue. Entonces, ¿dónde está el error del recuerdo? ¿Cuál es el *quid* de la ecuación de Timmermann, en la que “la distancia temporal entre el acto de “actualizar los hechos” y la ocurrencia de estos es inversamente proporcional a la potencia de retención de la memoria”? Sí, en hacer pasar la jerarquización inadecuada, el truco de asociación de representaciones que hace la memoria para recordar lo que sea rápido y fácil, incluso de manera inconsciente, por el verdadero orden y conexión de las cosas en la naturaleza. El error se encuentra en desconocer que el relato de segundo nivel es el modo como clasificamos nuestras ideas vinculadas a algún evento pasado y que, cuando damos un testimonio basado en esta organización, estamos exponiendo nuestra administración afectiva. De modo que la formulación de Timmermann no puede ser un teorema matemático respecto a la memoria: como no ha sido elucidado tomando en cuenta su funcionamiento interno, como sí lo hace la teoría afectiva de Spinoza, no tiene validez para explicar todos los casos por igual. Perfectamente, un individuo podría recordar con todo detalle la fisonomía de alguna experiencia que lo haya afectado con una potencia sin precedentes y mucho más que cualquier otra, sin que el paso del tiempo entre el presente y el suceso tenga relevancia. Esa es la razón del trauma, por ejemplo, o, al contrario, de la rememoración de un encuentro sexual, un nacimiento, una comida, un tono musical, de los que se siguen reproduciendo multiplicidad de sensaciones, como el olor, la temperatura, el sabor, etc. He ahí aquel que prueba un alimento una vez en la vida y luego, después de muchos años, al volverlo a probar, sin conocer siquiera su nombre, sabe que ya antes lo ha degustado.

En lo que tiene que ver con el tiempo, hemos adelantado ya bastante. Queda inyectar aún más fuerza a lo que parece fácil de ver: el tiempo es nuestra noción de sucesión y simultaneidad de eventos o, en spinoziano, el conocimiento de la modificación de los estados de movimiento y reposo de los cuerpos. Debido a que decir “ha pasado el tiempo” o “ha pasado mucho tiempo desde aquello” significa que ha habido cambios

en el movimiento y el reposo, cambios de los cuales formamos ideas sólo de aquellos que de algún modo u otro afectan nuestro cuerpo, entre más tiempo pasa, o entre más cambios hay, también hay mayor probabilidad –o riesgo– de que diferentes cuerpos nos afecten más fuertemente que lo que nos afectaron otros cuerpos en el pasado, y que estas afecciones sean eliminadas, borradas, suprimidas, anuladas o destruidas. Coloquialmente, los individuos se excusan, a veces con cierto rubor, diciendo “lo he olvidado porque fue hace tanto tiempo”. En realidad, lo que quieren decir es “como me he expuesto a suficientes oportunidades para que otras cosas me afecten más fuertemente que aquello que me afectó en algún momento de mi vida, esa añeja afección no es más parte de mi cuerpo y, por lo tanto, no tengo ninguna idea que la represente”.

El paso del tiempo no tiene ninguna función mecánica en favor del olvido, ya que el tiempo, en sí mismo, no es nada más que imaginación; no es una oscura fuerza que ejerce su poder en la disgregación irreversible de la memoria, solo es un indicador de la vida, de cómo los cuerpos, considerados como unidad, se mueven y reposan unos frente (y sobre, entre, bajo, detrás, etcétera) otros. Así, como el tiempo tampoco es una magnitud, su lugar en una racionalización matemática como la de Timmermann es infructífera. Al contrario, lo que hay que matematizar es el afecto, al que siempre se ve, en el recuerdo, como estando presente.

## Ciencia del tiempo

¿Qué significa matematizar el afecto? Como “la duda siempre surge de que se investigan las cosas sin orden” (TIE§80), la condición para responder la pregunta anterior es definir qué quiere decir matematizar en el contexto spinoziano. Como es sabido, Spinoza, como buen racionalista, prioriza la matemática como forma de acceder al conocimiento claro y distinto de las cosas, hasta el punto que la filosofía, para poder demostrar argumentos correctos y verdaderos, debe disponer de recursos matemáticos o ser parcialmente matematizable. Asimismo, ya que un conocimiento claro y distinto es aquel,

y solo aquel, que entiende la cosa por su causa, la matemática es un modo para conocer y exponer las causas adecuadas de las cosas y, con ello, sus relaciones. A este tópico, desde la intitulación de la *Ética*, se le han dedicado múltiples reflexiones, entre ellas las de Marilena Chauí, quien sostiene que

matemáticamente demostrado significa, para Spinoza, un conocimiento causal o demostrado *a priori*, esto es, en el sentido seiscientista de *a priori*, un conocimiento que va de la causa al efecto, entendida aquella como causa eficiente interna productora necesaria de éste, responsable por la esencia o naturaleza del efecto y por todas sus propiedades; por consiguiente, un saber en el cual el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo envuelve. Así, un conocimiento sólo es matemáticamente demostrado y, por lo tanto, verdadero, bajo la condición de: 1) presentar la causa o génesis necesaria de lo conocido, es decir, su razón total; 2) deducir de la causa y de la esencia de lo conocido sus propiedades necesarias; 3) deducir las relaciones necesarias de lo conocido con otras cosas ya conocidas o conocidas gracias a su conocimiento; 4) presentarse en la forma de proposiciones causales y relaciones universales necesarias; 5) establecer la articulación intrínseca entre la existencia singular y una esencia singular por el conocimiento de las leyes naturales necesarias de su producción. (2004, 215)

No queda otra respuesta: matematizar el afecto es conocerlo rigurosamente por su causa eficiente, lo que posibilita, a la vez, la ejecución de las acciones enumeradas por Chauí. Si el recuerdo y la disposición general de la memoria son afectos, para entenderlos matemáticamente se debe, número uno, reducir su explicación al funcionamiento de los modos de acuerdo a las determinaciones de la naturaleza; número dos, distinguir cómo es lo recordado, qué imágenes envuelve y qué nivel o grado<sup>7</sup> de potencia concita; número tres, dilucidar con cuáles otras situaciones, eventos, representaciones o formas de la existencia se liga el recuerdo; número cuatro, exponer la cadena de causas que tienen como efecto cierta afectabilidad y testimonio

de la memoria; y, número cinco, reconducir la explicación de las determinaciones poniendo el acento en el conocimiento y explicando cómo la memoria se asocia a una idea del tiempo.

Erigida la matematización afectiva, que es, precisamente, uno de los asuntos que Spinoza desarrolla con más fuerza en la *Ética*, la afirmación de que es posible una ciencia de los afectos, similar a como la piensa Frédéric Lordon (2017), cae por su propio peso.

Ciencia aquí significa un método para conocer adecuadamente los cuerpos. Al seguir el robusto lenguaje spinoziano, la tradicional división de ciencia natural o social es estéril por inadecuada, pues, en sentido estricto, no hay nada por fuera de la substancia y los seres humanos, individualmente pensados o en sociedad, son una manifestación de la naturaleza. Análoga infecundidad aplica al positivismo, si es que este tiene el afán de excluir del método para el conocimiento adecuado de las cosas diversas materias u objetos que puedan dificultar la intelección de una y última verdad, como si los cuerpos pudieran ser entendidos de acuerdo a una imposible inmovilidad. La ciencia, en una lectura de Spinoza, debería ser inclusiva: las categorías de causa, determinación y necesidad no dejan escapar ningún elemento y todo puede llegar a ser conocido racionalmente, incluso los afectos.

Adicionalmente, las llamadas ciencias naturales, al ampararse en la sana costumbre y posibilidad de repetir experimentos, producen la sensación e imagen de que ellas son las verdaderas ciencias, puesto que pueden indagar una vez en las causas de algo y volver sobre lo mismo si el resultado de la indagación no es satisfactorio. Si esta imagen no es correctamente entendida, una ilusión traviste a su objeto y cualquiera puede empezar a pensar que éste y todos los de su tipo, y solamente ellos, son naturales y, por tanto, ningún otro tiene causas de la naturaleza, sino de distinta índole. Del otro lado, ya se ve, el desliz radica en imaginar que las ciencias sociales tienen un objeto no natural, como si los grupos humanos estuvieran exentos de determinación. La conclusión de este embrollo es que el tipo de ciencia, ya sea la supuestamente natural, ya sea la artificialmente social, es definida por el objeto al que se dirigen. Pero aquí hemos

dicho que la ciencia es un método para el conocimiento adecuado. Si todos los objetos que existen son naturales, ciertamente sobra cualquier calificativo que realce o desvirtúe a un método de conocimiento por el objeto al que enfoca su sistematicidad. Existe la ciencia y de ella no se derivan ciencias más válidas que otras, pues la ciencia, en general, es la matematización, que en sí misma es sistemática, llevada a un método más amplio, que permite experimentación, para satisfacer el deseo de conocimiento de una serie específica de cosas. La renuncia a llamar ciencias a las ciencias sociales es, de hecho, la idea inadecuada de la voluntad, el deseo y la libertad, que concede a cada uno de estos conceptos una esencialidad especial de indeterminación. Pero, si se concibe que esta triada, que supuestamente es la base de la singularidad humana, donde está incluida la memoria y la visualización del tiempo, es afectiva, no se puede escapar de la necesaria investigación de las causas, que es, en su mayor nivel de potencia, matemática y científica.

Por paradójico que parezca, no quiere decir lo anterior que todo lo producido hasta la fecha por la amplia tradición de las ciencias sociales haya sido científico, pues, en efecto, ha habido mucha investigación que desconoce la matematización o simplemente prefiere otro cariz discursivo. Así, dichas investigaciones han asumido la expresión “ciencia social” solamente como un nombre propio, sin detenerse a sopesar las implicaciones de la palabra “ciencia”. Este es el caso de mucha producción historiográfica, que, procurando evitar los a veces violentos embates positivistas, ha renunciado al esfuerzo por el quehacer científico, argumentando que la Historia no puede ser ciencia debido a que su objeto es el pasado, siempre esquivo y nunca repetible. Aún peor cuando la Historia se dirige a la memoria, toda vez que suma a la esquivéz e irrepitibilidad la dificultad para acceder a las laberínticas capas subjetivas del recuerdo. Por consiguiente, la negación del estatuto científico de la Historia se debe a una mala interpretación de su objeto, pensado normalmente como el pasado evanescente, edificado por las no naturalmente determinadas decisiones humanas, lo cual obstaculiza la elección y construcción de un método para dirigirse a él. Al contrario, entonces, la afirmación de la

Historia como ciencia amerita la aclaración y reorganización de su objeto, que no es el tiempo, porque éste es mera imaginación, sino las fuentes presentes, documentales, orales o de otro tipo, que permiten emitir un criterio riguroso sobre las sucesiones, cadenas y redes de causas de cualquier fenómeno social. Para la historiografía que toma a la memoria como fuente, que es de lo que en este artículo nos hemos ocupado, el tratamiento científico no debería recaer en la referencia al pretérito en el testimonio de un individuo o grupo, pero sí en el orden y conexión con que objetos exteriores los han afectado.

Con todo lo anterior, no queremos, sin embargo, presentar una mirada obtusa sobre la historiografía. Sí puede haber discursos históricos no científicos, con su propia potencia y elementos de racionalización de acuerdo a ciertos deseos de conocimiento,<sup>8</sup> pero la científicidad en la Historia, como en toda ciencia, radica en la causalidad. Para atender al punto cuatro enumerado por Chauí, es menester pensar en las formas de su exposición, donde aparecen como mínimo dos asuntos interesantes, la cronología y la finalidad o teleología. Éste, después de pasar por el filtro de una matriz crítica con respecto a los fines, como lo hace Spinoza en el *Apéndice* de la primera parte de la *Ética*, podría presentar una argumentación en la que eventos que ocurrieron después que otros en la sucesión del tiempo aparezcan antes en la exposición,<sup>9</sup> dándole sentido a estos, como podría ser, por ejemplo, los objetivos políticos de una guerra, que se mencionan como universalmente entendibles, sin tener que haber narrado precedentemente las peripecias de la guerra misma. Esta forma de exposición, si bien no es la más común, ha sido ensayada por múltiples historiadores e historiadoras, fundando narraciones creativas, pero, sobre todo, permitiendo organizar los sucesos históricos de acuerdo a tópicos que, a su vez, son insumos para la reflexión de si el ser humano es verdaderamente dueño de sus acciones y cuánta capacidad tiene la sociedad para obrar de acuerdo a un fin. Por su parte, con la exposición cronológica ocurre lo mismo que con el relato mimético del testimonio de la memoria, es decir, los sucesos se narran tal y como aparecieron en la línea de

tiempo, emulando el aparente orden y conexión de las cosas.

Como se ve, además de que no existe una sola manera de narrar el conocimiento adquirido gracias a la investigación científica histórica, esta guarda, en relación con la referencia al pasado, o sea, con la exposición, semejanza con las formas como en un testimonio se cuentan los recuerdos. La razón de esto es que la Historia como ciencia y la comunicación de una colección de recuerdos solamente utilizan el tiempo como elemento retórico, pues una, en realidad, habla de cuál es su disposición afectiva, mientras la otra examina y experimenta con fuentes de información que siempre son presentes, de lo contrario no existirían. Esto último de ningún modo significa que la Historia sea un ejercicio fácil, más bien muestra su complejidad, tanto más cuanto dentro de sus posibles objetos y fuentes de información se encuentra la maleable memoria de diversos individuos.

### Conatus

Que la ciencia de la Historia y la memoria puedan ser similares en sus modos de exposición no las equipara. Como dijimos, la diferencia está en la rigurosidad que tiene aquella en la investigación de las causas adecuadas y en la susceptibilidad del individuo para ser afectado y que sus afecciones pasen a ser parte de su complejidad. En términos latos, la Historia es activa y la memoria expresa pasión, pero, si se hila finamente, se descubrirá que puede haber una activación del recuerdo, lo que obligaría a reconsiderar o matizar esa dilatada e imprecisa afirmación. Tres puntos: el primero ya lo referimos arriba, leyendo el escolio de EIII17,<sup>10</sup> el acto mismo de recordar puede ser pensado como una virtud. El segundo tiene que ver con el hecho de que, como la memoria es afectos, para inteligir por qué cierto individuo recuerda lo que recuerda, o, es indiferente, tiene las ideas de las afecciones que tiene, es necesario revisar la historia de su vida, al punto de identificar qué ha causado que se haya encontrado en posición de ser afectado por aquello que lo marca y que él recordará más tarde; además, como es posible que este mismo

individuo haya sido causa eficiente de encontrarse él mismo en dicha posición, él será también causa de lo que le ha afectado y recuerda, con lo que la memoria, por un rodeo, nos dará luces de la capacidad de actuar de este individuo hipotético y no solamente de su pasión. Finalmente, el tercer punto consiste en que alguien, quien sea, puede proponerse recordar un evento o dato cualquiera. Si conoce los mecanismos de la memoria, puede proporcionarse a sí mismo aquello que sea necesario para, mediante la asociación de representaciones explicada en EIII8s y en EIII44s, no olvidar lo que quiere recordar. Este truco tan común, utilizado por el religioso cuando, para no comportarse de manera soez, mira en su brazo un brazaletes que le hace rememorar sus propias fantasías sobre lo que supuestamente hacía Jesús y sigue el imaginario ejemplo; por el músico, quien, para tener presente el *adagio*, una y otra vez escucha la obra de Haydn; por el que está en duelo, cuando se propone traer de vuelta conversaciones pasadas con un amigo ya difunto, para nunca abandonar sus enseñanzas, o por cualquier otro; este truco, decimos, evidencia cierta activación, cierta organización a propósito de los pensamientos, que revela el perfil activo de la memoria.

En fin, como todo lo que hace cualquier ser existente está vinculado a su *conatus*, pero, más precisamente, como la capacidad de obrar, o, en otra palabra, de actuar, es la que revela la cantidad de potencia con la cual un individuo se esfuerza por perseverar en su ser, la memoria deja ver el tejido conativo con sus múltiples inflexiones, sobre todo si ella indica acción, pues el individuo se esmera en recordar las cosas que considera necesarias para elevar su potencia, la cual será mayor, desde luego, si la idea de la cosa recordada es acompañada también de las ideas de sus causas (EV3). Y, toda vez que la memoria está ligada al *conatus* y éste es en esencia deseo (EIII9s), cuando un recuerdo emerge, se debe preguntar por qué, cómo y para qué se ha recordado.

Igualmente, la Historia y, para estos efectos, la ciencia en general brota de un deseo. Quien la hace piensa que su quehacer es la mejor manera para aumentar su potencia. Empero, la divagación acerca de un solo individuo que hace ciencia

en soledad es en extremo abstracta, tanto así que raya lo absurdo. El oficio científico no puede menos que ser pensado como un esfuerzo social, en el que median instituciones. La pregunta correcta, entonces, no es en qué radica el deseo de un científico, sino a qué intereses responden los mecanismos institucionales de producción científica, puntualmente los históricos. Al tomar en cuenta la complejidad institucional como un solo individuo, *una veluti mente*, cuál y cómo es la capacidad de obrar que se desea elevar. Similarmente ocurre con las instituciones y la recuperación y transmisión del recuerdo, por lo que es un ejercicio con justificación suficiente explorar, aparte de lo contado por testimonios de víctimas o sectores subalternos en situaciones sociales cruentas y que nadie más cuenta, las estrategias políticas para afectar a individuos a que recuerden específicamente ciertos asuntos, logrando, inclusive, el descabellado hecho de que ciertas personas, actuando como autómatas de la memoria, defiendan que recuerdan situaciones que en realidad nunca vivieron.<sup>11</sup> De ahí que se formen memorias colectivas, del mismo modo como se dan los imaginarios sociales, por medio de la manipulación afectiva de quienes detentan el poder, y que en las escuelas y otros lugares se enseñe a memorizar todo aquello que responde a la coherencia de los discursos que blindan ideológicamente la perseverancia de un régimen, Estado o identidad nacional.

## Notas

1. Aquí, hemos vinculado el estudio de la memoria a la transmisión no escrita, principalmente oral, debido a que esta es quizá la primera forma por la cual el recuerdo de situaciones pasadas es transmitido. Aun así, la memoria también ha sido estudiada a través de la escritura. Para la relación memoria-transmisión oral y la necesaria reflexión sobre el método que ella exige, la obra *The death of Luigi Trastulli, and other stories: form and meaning in oral history* (1991), de Alessandro Portelli, puede ser muy sugerente. A propósito de la canalización de la memoria a través de documentos escritos, el libro de Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* (1991), al que nos referiremos un poco más en este artículo, es una excelente referencia.
2. El debate sobre qué es la Historia, cuáles son sus límites y alcances y si es una ciencia u otra cosa es de larga data y ha enfrentado a positivistas con autores adheridos a otras corrientes de pensamiento. De estos últimos, no son pocos los que defienden la cientificidad de la Historia, principalmente a partir de la obra de prominentes escritores como Lucien Febvre, Marc Bloch y la escuela de los Annales, pero enfatizando el calificativo “social” en el nombre propio “ciencias sociales”, quizás como una forma de distinguir su trabajo de las otras manifestaciones científicas, quizás como un recurso argumentativo para alejar la discusión de los razonamientos positivistas sobre la verdad y el estudio de la naturaleza. Con todo, para acercarse a este siempre actual asunto es provechosa la antología preparada por Ciro Cardoso *La historia como ciencia* (1975), que, en su primera parte, dice:
 

según la concepción positivista de su labor, la misión del historiador debería concentrarse en el establecimiento –a partir de los documentos escritos– de los “hechos históricos”, es decir, aquellos hechos singulares, individuales, que “no se repiten”. Al historiador le incumbiría recogerlos todos, objetivamente, sin elegir entre ellos: se los veía como algo substancial, la materia misma de la historia, que existiría ya, latente, en los documentos, antes que el historiador se ocupase de ellos.<sup>11</sup>

Como se verá más adelante, a este tema le dedicaremos algunas palabras.
3. Ciertamente, esta afirmación admite matices. La muestra la da Beatriz Sarlo, quien, en *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión* (2006), expone, partiendo de Walter Benjamin y en algunos casos de Nietzsche, la validez conceptual de la memoria, particularmente del testimonio. Empero, nos da la impresión que el esfuerzo de Sarlo sigue sin apuntar al germen de la rememoración, lo cual hace que su exposición sea justamente una validación y no una teorización.
4. Queremos hacer notar el uso de las palabras “vestigio”, “huella” e “impronta”, que análogamente a otras como “marca” o “impresión”, en la tradición, desde Platón y Aristóteles, conceptualmente expresan el funcionamiento general de la memoria y el particular de la reminiscencia o la exacta acción de recordar. *Grosso modo*, el alma

o la mente, como si fueran de cera, son modificadas por los elementos exteriores de los que luego el intelecto se acuerda. Sobre esta metáfora, en el *Teeteto*, Sócrates pregunta cómo es posible recordar lo que se ha olvidado, si es que el olvido significa que lo olvidado no se sabe y el recuerdo que sí se sabe, o sea, ¿de qué modo se puede saber aquello que no se sabe? Este fascinante asunto es examinado por Paul Ricoeur en su genial y voluminosa obra *La memoria, la historia, el olvido* (2003), poniendo cuidado en la variación de los conceptos griegos *eikōn* y *typos*. Curiosamente, el capítulo uno de este libro, en el que Ricoeur comenta la obra platónica y aristotélica, tiene una “Nota de orientación” sobre Spinoza, destinada a anunciar la cercanía de las versiones de los dos filósofos griegos con el holandés al respecto de la reminiscencia. Como es notorio, sin embargo, la diferencia radica en la predilección de Spinoza por la utilización de los conceptos imagen y afecto, que no es episódica, sino el pilar de una robusta teoría.

5. Decimos mayormente y no completamente porque Spinoza, al final del escolio de la proposición a la que nos estamos refiriendo, deja abierta la puerta a que la imaginación sea una capacidad positiva: “si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza”.
6. Entendimiento es la acción de conocer las causas y razón es el género de conocimiento de las causas adecuadas. Si bien no son sinónimos, para ambos aplica la proposición citada, sobre todo si se considera que nadie busca conocer las causas de algo esperando estar equivocado, sino para hallar una verdad que funcione siempre, sin importar el tiempo, en la explicación de todos los casos en que el objeto de dicha verdad esté en cuestión, aunque eso no excluya la posibilidad de darse cuenta de un error posteriormente. Con todo, la razón incluye una operación de entender.
7. Nivel o grado de manera intensiva, así como lo piensa Deleuze:
 

la potencia es una cantidad, de acuerdo, pero no es una cantidad como la longitud (...) La potencia no es una cualidad. Pero tampoco se trata de las cantidades llamadas “extensivas”. Entonces, aún si se trata de cantidades, se trata de una escala cuantitativa muy especial, una escala intensiva. Eso querría decir que las cosas tienen más o menos intensidad.

Sería la intensidad de la cosa lo que reemplazaría a su esencia, lo que definiría a la cosa en sí misma. (2008, clase 3)

Una cantidad no extensiva hace que su expresión numérica sea complicada, pero esto no impide que sea matematizable, porque la matemática es un lenguaje que, como cualquier otro, se define por reglas, máxime en el contexto spinoziano en el que aquí nos movemos, donde lo matemático es mayoritariamente geométrico y se define por su capacidad metódica antes que por las variables que pone en expresión.

8. Sobran los ejemplos de historiografía no científica, en la que los intereses discursivos pasan por otros filtros y toman recursos de distintas materias. Puede pensarse en la obra de Michel DeCerteau o Reinhart Koselleck, muy distantes entre sí y, al mismo tiempo, con el elemento común de hacer una historia cuasi filosófica, en la que los mecanismos de interpretación, valoración y otorgamiento de sentido no requieren demasiada sistematización científica. Véase, v.g., los distintos tomos de *La invención de lo cotidiano* (1996) para comprender mejor esta glosa.
9. Lo más fácil de encontrar, efectivamente, es que dentro de una estructura de narración temática, en la que hay múltiples momentos de ida y vuelta entre los años o las fechas de ciertos sucesos relacionados, haya también redacción cronológica. Así, cuando se identifica un fenómeno problemático que está en conexión con otros posteriores, es necesario explicar el primero, por lo que la narración debe retroceder en la mención del tiempo y seguir cronológicamente. Para ilustrar, revítese el texto de Knut Walter *El régimen de Anastasio Somoza 1936-1956* (2004). Hasta donde nos alcanza, no existen textos históricos que abandonen por completo la cronología en prosa, quizás porque esto sea muy radical para la concepción de la historia basada en el tiempo pasado, o talvez porque las y los historiadores parten de cierto convencimiento de que “presentar la forma de proposiciones causales y relaciones universales necesarias”, que es lo que requiere la exposición matemática y, después, científica, no puede hacerse abandonando el orden de sucesión de los eventos. Esto último, lo que devela es la idea de que las causas y la historia misma son unidireccionales y no admiten contradicción.
10. Véase la nota 5 y el lugar en el texto de donde ella procede.

11. La riqueza de este tema tiene que ver con la concepción afectiva de la política por parte de Spinoza. Para un fecundo comentario, puede verse el ya mencionado texto de Lordon, *Los afectos de la política* (2017).

## Bibliografía

- Cardoso, C. (1975). "Introducción a la Historia demográfica, económica y social". En Ciro. F. S. Cardoso (Ed.), *La historia como ciencia* (7-111). San José: Editorial universitaria centroamericana (EDUCA).
- Chauí, M. (2004). *Política en Spinoza* (traducción de Florencia Gómez). Buenos Aires: Ediciones Gorla.
- DeCerteau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer* (traducción de Alejandro Pescador). México D. F.: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto tecnológico y de estudios superiores de Occidente.
- DeCerteau, M., Giard L. y Mayol, P. (1999). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar* (traducción de Alejandro Pescador). México D. F.: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto tecnológico y de estudios superiores de Occidente.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza* (traducción de Equipo editorial Cactus). Buenos Aires: Cactus.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* (traducción de Hugo F. Bauzá). Barcelona: Ediciones Paidós.
- Lordon, F. (2017). *Los afectos de la política* (traducción de Juan Manuel Aragüés y Julien Canavera). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Platón. (1992). "Teeteto" (traducción de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero). En *Diálogos Vol. 5: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Editorial Gredos.
- Portelli, A. (1991). *The death of Luigi Trastulli and other stories. Form and meaning in oral history*. Albany: State University of New York Press.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido* (traducción de Agustín Neira). Madrid: Editorial Trotta.
- Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Spinoza, B. (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico* (traducción de Vidal Peña). Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento* (traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza Editorial.
- Timmermann, F. (2008). *Violencia de texto, violencia de contexto. Historiografía y literatura testimonial. Chile, 1973*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Walter, K. (2004). *El régimen de Anastasio Somoza 1936-1956*. Managua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica.

**Héctor Ferlini Cartín** (hector.ferlini@ucr.ac.cr) es licenciado en filosofía por la Universidad de Costa Rica y profesor de la Escuela de Filosofía y de la Sede del Pacífico de esta misma universidad.

Recibido: 12 de abril de 2020  
Aprobado: 19 de abril de 2020



Sergio Rojas Peralta

## Esperanza y miedo. Un *enantiosema* de lo político a partir de Spinoza

**Resumen:** *El autor analiza la función que tiene el miedo, y con él, la esperanza en la teoría política de Spinoza. Sin entrar en el análisis de los “afectos comunes”, busca establecer el carácter fundacional del miedo en la sociedad. Primero analiza el concepto del afecto del miedo en cuanto tal, posteriormente su lugar dentro de la teoría de los afectos. Luego, muestra su vínculo con el tema de la memoria. Acaba con la formulación del miedo como un enantiosema político, es decir, se trata de contradicción fundante de lo político. Como el miedo y la esperanza tienen que ver con el horizonte temporal, tanto apuntan al futuro como al pasado, aparece la memoria que apunta a los dos tiempos a la vez.*

**Palabras clave:** *Miedo. Esperanza. Enantiosema. Pharmakon. Memoria.*

**Abstract:** *The author analyzes the role of fear and hope in Spinoza’s political theory. Without going into the analysis of “common affects”, it seeks to establish the foundational character of fear in society. First, he analyzes the concept of the affect of fear as such. Later, its place within the theory of affects. Furthermore, it shows its link with the theme of memory. Finally, the formulation of fear is a political enantiosema, that is, it is a fundamental contradiction of the political. Since fear and hope have to do with the time horizon, both point to the future and the past, the memory appears as pointing to both times at once.*

**Keywords:** *Fear. Hope. Enantioseme. Pharmakon. Memory.*

El miedo marca para unos, Maquiavelo o Hobbes, un principio de la política, en la práctica o en la teoría. Spinoza, atrapado entre uno y otro, se esfuerza por sistematizar el tema, y darle el lugar tanto respecto de la política (práctica) como de lo político (teoría). Hay una continuidad entre el tema del contrato social y la política cotidiana, por lo cual el miedo y, con él, la esperanza tienen un lugar especial en la teoría política. Spinoza lo expresa al darles el lugar de “afectos comunes” a la par del desiderátum de venganza. Pero, ¿por qué el miedo tiene ese lugar central? Tal vez, porque el horizonte temporal no desaparece en el individuo (ciudadanía) hasta la muerte y, entonces, definiría lo político. El límite del miedo es el reconocimiento. El peligro que implica define aquel horizonte. El problema reviste una segunda arista, concomitante, simultánea, si no esencial: el miedo se dice esperanza en el spinozismo, y al revés. De esto resulta, entre otras cosas, la fluctuación de ánimo. La línea de flotación deja introducir retóricamente una serie de conceptos que según el pendiente ideológico significan una cosa u otra. Esto último queda fuera del análisis que ahora propongo, y limito este trabajo a la presentación del miedo y la esperanza como un sistema “enantiosema”, es decir, contradictorio en sí mismo pero cuya contradicción es significativa, retomando así la interpretación derrideana del *fármaco* platónico.

Este es un trabajo preliminar, en vistas a analizar la relación entre el tiempo, el desiderátum de la venganza y el nacimiento de la política. Se inscribe en la explicación de la memoria colectiva, por una parte, y de la idea de



contradicción, por otra. El carácter contradictorio del sistema esperanza-miedo (SEM, para lo que sigue) remite inmediatamente al problema del reconocimiento y también al carácter temporal del deseo humano. Por ello, esta presentación se articula en cuatro tiempos: primero, explicar el miedo (y la esperanza) en cuanto tal, su aspecto “contradictorio” o *enantiosémico* y la funcionalidad de dicho aspecto, la curva del miedo y también la estructura simétrica. Luego, a partir de la lectura derrideana del fármaco platónico, se explicará el valor *enaiosémico*. Finalmente, se conecta el tema del miedo y la esperanza con el de la memoria, sólo en parte procedente de la lectura derrideana del fármaco.

### [1] Miedo y esperanza (SEM)

Spinoza ubica en dos posiciones diferentes el miedo. No cambia significativamente el concepto de miedo, pero le da dimensiones diferentes. Por una parte, el sistema esperanza-miedo (SEM) está expuesto de manera puntual en la *Ética* (3P18S2 & 3Daf12-13) y extendido a la seguridad-desesperación (3Daf14-15). Es la parte más *expositiva*. Y en el *Tratado Teológico-Político* y en el *Tratado Político*, se enfoca en el papel que desempeña dicho sistema en la política, donde se puede insertar el contenido teórico de la *Ética*. Por ello, se presenta el planteamiento de Spinoza en los tratados para luego pasar a la *Ética*.

En dichos tratados, Spinoza asigna al SEM una función explicativa de la política. Le da un lugar fundamental en la política en dos registros: el primero atañe la explicación de la instauración de autoridad (*TTP præf11*, G III, 5). Spinoza formula tres criterios de acción: el criterio cierto (bajo el cual, al conocer el orden y conexión de las cosas, ningún evento es inesperado, inespereable o simplemente inaudito), luego, la fortuna favorable (si ante los eventos el individuo sale siempre bien parado, al margen de si conoce o no lo que sucede, confía en su fortuna, en su *buena estrella*) y, finalmente, la ausencia de los dos anteriores, sin criterio cierto ni fortuna favorable, los individuos tienden a creer casi cualquier cosa, porque ni entiende ni tiene una respuesta material, y si dudan, tanto tienen esperanza como

miedo; y si confían en sí mismos —dice Spinoza— son “jactanciosos y engreídos” (*jactabundus, ac tumidus, TTP præf11*, G III, 5). Por regla, la superstición es entonces aquello que reemplaza la ausencia de certeza o de fortuna. Una última palabra sobre la superstición: ésta se despliega en esas dos versiones, duda (consecuentemente, miedo y esperanza) y confianza (jactancia y soberbia). El miedo y la esperanza no emergen en los afectos si hay una fuente de firmeza, sea la certeza, sea la fortuna, que reprimen o alejan dichos afectos.

El segundo lugar es el de “institución de sociedad” (*civitas, societas*) a través de tres afectos, el miedo, la esperanza y el desiderátum de venganza por un daño común (*TP 3/9* G III, 288 & 6/1 G III, 297).

La exposición de los afectos de miedo y esperanza es breve:

Por lo dicho recientemente, entendemos qué es la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, el deleite y el remordimiento de conciencia. La esperanza no es, pues, otra cosa que una alegría inconstante, nacida de la imagen de una cosa futura o de una pasada, de cuyo evento dudamos. El miedo, por el contrario, es una tristeza inconstante, nacida también de la imagen de una cosa dudosa. Además, si se suprime la duda de estos afectos, de la esperanza se produce la seguridad y del miedo la desesperación; a saber, una alegría o una tristeza nacida de la imagen de la cosa que tememos o que esperamos. De donde, el deleite es una alegría nacida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo evento dudamos. Finalmente, el remordimiento de conciencia es una tristeza opuesta al deleite. (*E 3P18S*, G II, 155)<sup>1</sup>

Así, primero, el miedo es una disminución de potencia variable de la imagen de una cosa cuya producción no está asegurada, es decir, una cosa que puede ser considerada como contingente o meramente como posible. Evidentemente la cosa está asociada a algo considerado malo o es directamente considerada como mala, en razón de lo cual evaluamos la situación como una tristeza. Tanto el miedo como la esperanza son la fuente de superstición, y conforman un núcleo o

sistema, porque el miedo no existe sin la esperanza y viceversa. Atendiendo a la definición de lo perteneciente a la esencia (“A la esencia de una cosa, digo que pertenece aquello con lo cual, si se da, se pone necesariamente la cosa y con lo cual, si se quita, se suprime necesariamente la cosa; o aquello sin lo cual la cosa y, viceversa, aquello que sin la cosa, no puede ser ni ser concebido.” *E* 2D2, *G* II, 84), el miedo y la esperanza conforman un nudo, miedo-esperanza. Más aún, en la esencia de uno está la otra y viceversa. Y son un sistema, porque al decir que todo remite a un horizonte temporal nada queda fuera del miedo-esperanza y sirve para explicar la imaginación de todo evento “temporal”.

De dos afectos contrarios nace una disposición del ánimo llamada *fluctuación del ánimo*,<sup>2</sup> pero están implicados esencialmente, de suerte que son la misma cosa, salvo porque el miedo es sombrío y la esperanza clara. Y los dos afectos se presentan a la vez. Se trata, pues, de un concepto a la medida de Jano,<sup>3</sup> y Spinoza se queda con ese concepto *janiano*, antes de referirse a la emergencia de ese estado anímico, la fluctuación.<sup>4</sup> Es fundamental en ese sentido entender que miedo y esperanza son intercambiables, salvo por la coloración dicha y aún así, lo luminoso también es lo obscuro. Por ello, la implicación miedo ⇔ esperanza no es una dicotomía. Funciona como símbolo de un estado de cosas, en su sentido clásico, cada una de cuyas partes condice la otra. Es un estado del ánimo que implica su contrario.

De donde se puede generalizar que el SEM es irreductible a un solo estado. Precisamente, esa es la importancia teórica de su función, y esa es la dificultad de abandonar algo que es una condición más que un estado o de por lo menos atemperar la fluctuación, tal vez a la manera de Epicuro, en *saber elegir* los objetos del deseo, del amor, etc... (v.gr. *KV* II, 14, 4).<sup>5</sup> Se puede amar y odiar un mismo objeto, pero son dos estados sobrepuestos, amar y odiar no se implican entre sí, por lo cual, dicho elemento es propio del SEM y no del resto de los afectos dicotómicos, sobre los cuales diré algo más adelante. Esta irreductibilidad es fundante y fundamental en el Estado, porque éste parece persistir en el ser en la medida en que los ciudadanos estén *imbuidos* de esperanza y de miedo, sin ellos, el Estado desaparece.<sup>6</sup>

Dicho de otra manera, estamos frente a la idea según la cual si hay Estado, hay SEM.

Segundo, el pasaje recuerda indefectiblemente a Aristóteles cuando afirma que “sea el miedo cierta pena o turbación a partir de la imaginación de un mal que está por venir destructivo o doloroso” (ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος<sup>7</sup> κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ· *Rht.* II, 5, 1382a21-22).<sup>8</sup> Aristóteles introduce los términos de lo que luego formulará Spinoza como una ecuación: la imaginación consistente en parte en la presentación, la re-presentación de cosas y de la sucesión de presentación y representaciones (*E* 2P17 y 2P17S) crea un horizonte temporal donde algunos *eventos* están más cerca de suceder y otros, más lejos. Y tanto se las considera como buenas o como malas, cuanto la intensidad del bien o del mal aumenta. Y aumenta más, cuanto más importancia en un sentido o en otro se les atribuya *cæteris paribus* (*E* 4P11-13 & 4P18). Cuanto más intensa es una representación, tanto más cerca está, y viceversa (Rojas, 2017a, 251ss). La mente se representa los eventos como si recorrieran una curva temporal, cuyos ejes son el plazo temporal de ocurrencia del evento por la intensidad de la representación del evento. Así, la mente crea un horizonte temporal donde se inscriben y concurren los eventos que adquieren una intensidad por la consideración buena o mala que se hace de ellos.<sup>9</sup> Aristóteles elabora parcialmente la idea de dicha *función tiempo/intensidad* del afecto, cuando afirma que la proximidad del miedo es el peligro (τοῦτο γὰρ ἐστὶ κίνδυνος, φοβεροῦ πλησιασμός, “eso es, en efecto, el peligro, la cercanía de una cosa temible”, *Rht.* II, 5, 1382a31-32). Spinoza transforma la pena aristotélica en tristeza, subraya el carácter inconstante del afecto y agrega además el pasado en la función, pensando que tanto el futuro y el pasado son modos de conocimiento imaginarios de la cosa (véase v.gr. *E* 2P44S) como el hecho de que el pasado opera de manera similar al futuro en la curva (el evento puede haber pasado en el tiempo, pero su carácter traumático ser tan fuerte, que no se aleje en el tiempo).

Ahora bien, tercero, el lugar que ocupa el tiempo en la función es fundamental en la medida en que retoma el aspecto temporal de la imaginación y lo proyecta, de suerte que emerge

un horizonte donde los eventos aparecen y aparecen con una significación, aunque pueda ser confusa. Así, hay una escala de los eventos en el horizonte según la tristeza (miedo) o la alegría (esperanza) que *concitan el sujeto*. Un ejemplo extremo es el evento inesperado, *espontáneo* o súbito, como un “milagro”, cuya representación es precisamente que el evento “va contra la causalidad” (o “lógica de los eventos”) y que “no se ha visto venir”. De ahí, la fuerza del “milagro” en la imaginación y su coparticipación en la formación de la superstición –precisamente, en ausencia de certeza y de fortuna–. El horizonte temporal, en este caso, el horizonte del miedo y la esperanza expresa el aspecto anticipatorio del individuo.

La anticipación de los eventos se traduce políticamente en el ejercicio constante de imaginar por parte de los individuos, luego de ciudadanas y ciudadanos, respecto de cualquier evento. Esto no cambia con la constitución de la sociedad civil, la naturaleza humana no se ve modificada por ella, y el miedo y la esperanza perduran, tal vez atenuadas por la idea según la cual los demás se atienen a las mismas reglas. Los eventos sociales o los políticos se inscriben en dicha anticipación, como quien anticipa que una piedra va caer, un animal embestir, el precio de un producto aumentar, etc. A la vez puede sorprender la aparición de una noticia de corrupción –no tanto porque se crea que la naturaleza humana sea ajena a esas cosas, como por el caso concreto y específico, la trama como suele decirse– como cuando un ministro persigue la evasión fiscal y luego resulta ser también evasor, etc. Podría incluso decirse, en sentido inverso, que el afecto pone la intensidad y el tiempo de los eventos, y el “horizonte temporal” es el efecto de la constitución del individuo o, de manera generalizada, de todos los individuos. La “identidad subjetiva” no ha de partir de un *substrato* caracterizado como cuerpo-alma, sino que resulta ser la función misma intensidad/tiempo (afecto).<sup>10</sup> La perspectiva centrada en el cuerpo-alma como substrato (sea que ponga el peso en uno de los términos de la diada) se enfoca en lo constituido y no en lo constituyente. Ciertamente, desde un punto de vista empírico y de sentido común, facilita las

cosas pero disuelve los términos políticos en los que se produce subjetividad.

Así pues, se puede hacer otra generalización, según la cual cualquier otro afecto en la medida en que ponga en el futuro o en el pasado un evento cuya ocurrencia sea considerada buena o mala, se enmarca en el SEM. Éste conduce a la constitución de una matriz en la que se ubican todos los miedos y todas las esperanzas, como lo es el horizonte temporal.<sup>11</sup> A este teorema, podría agregarse un corolario: la generalización vale para cualquier afecto: solemos anticiparnos a las respuestas de los demás, las tememos y tememos cuáles sean, o las esperamos. Luego, además, los afectos de los demás aparecen como eventos, etc.

## [2] La curva del miedo

Se ha dicho que la certeza –el conocimiento adecuado o racional– destruye el miedo (por *TTP præff1* y *E 4P47S*). Ello descansa en el hecho según el cual el miedo necesita un conocimiento imaginario, que si es más vago, amplía el registro del miedo –lo generaliza– e incluso desdibuja la importancia de nociones como lo contingente y lo posible (*E 4D3 & 4D4*) en el carácter imaginario de ese conocimiento, al punto que el mayor miedo es aquel cuyo evento tan siquiera es “representable”, figurativo (posibilidad y contingencia, en este caso), el horror.<sup>12</sup> Así pues, el sistema esperanza-miedo se moviliza de la certeza (convertidos pues en seguridad-desesperación) a grados de incertidumbre, de los cuales se puede afirmar que la contingencia y la posibilidad son dos. Por otra parte, la ignorancia absoluta del evento no produce miedo por eso mismo que se lo desconoce absolutamente. Cuando la incertidumbre tiende a cero, el miedo entonces tiende al infinito, el horror desplaza a las otras modalidades.

En realidad, la *curva del miedo* es más compleja. El miedo es fundamentalmente una disminución variable de la potencia (“tristeza inconstante”, *E 3Daf13*). Se trata de una tristeza, porque el evento en el horizonte temporal no es anodino. Ya tiene una carga significativa (“la cosa que odia”, *E 3Daf13* expl.). No es en sí mismo un odio, sino que está referido a una

cosa odiada. Al mismo tiempo, de ese evento, de esa “cosa odiada”, no se tiene certeza, como se ha dicho. El evento que es objeto de la esperanza y el miedo es imaginario, por definición, pues es referido a la ignorancia de algo que una vez puesto ponga su existencia o excluido excluya su existencia en lo tocante a su esencia (contingencia, *E 4D3*) o en lo tocante a su causa, no sabemos si está determinado a producirse (posibilidad, *E 4D4*). La ignorancia no versa aquí sobre el evento sino sobre sus *condiciones de producción*. La duda versa sobre dicha condición del evento, pero la incertidumbre<sup>13</sup> abarca además el carácter temporal del evento, y en cuanto es temporal es imaginario. El horizonte temporal hace referencia a la modalidad en que *aparecen* los eventos (pasado o futuro).<sup>14</sup> El pasado y el futuro son los modos en los que se expresan la contingencia y la posibilidad.

El componente imaginario de la curva del miedo se expresa de varios modos. Conforme la inconstancia aumenta, la oscilación entre la potencia y la impotencia, entre la alegría y la tristeza se incrementa, pues el miedo y la esperanza se alimentan y expresan negativa y positivamente la incertidumbre. Desde el punto de vista de la cosa odiada o de su contrapartida amada, el daño o el beneficio que su *eventual ocurrencia* representa se expresa en la misma curva respecto de la incertidumbre. Además, el miedo está en función de la vaguedad o de la ambigüedad con la que se representa el objeto del miedo.

Ahora bien, que el miedo esté en función de la incertidumbre puede hacernos considerar que cuando la incertidumbre descendiende se acerca a la certeza. Hay que prevenirnos contra la confusión que puede esto producir. Ciertamente, en el punto de la certeza sobre un evento, no hay miedo. Más aún, Spinoza denomina ese afecto como seguridad (en el caso de la alegría) y desesperación (en el caso de la tristeza). Parece que hay una continuidad entre el SEM y el sistema seguridad-desesperación (SSD), pero dicha continuidad lo único que verifica es la ocurrencia del evento o la determinación de las causas que lo producirán. En SSD, lo pasado o futuro del evento es *ya* presente, lo contingente o lo posible es necesario, porque no hay continuidad entre la certeza y la incertidumbre —como el sentido común parece

señalárnoslo—,<sup>15</sup> como no la hay entre la idea adecuada y la inadecuada. Dicha continuidad no parece posible,<sup>16</sup> es más bien inadecuada y se debe a la proyección temporal, a la imaginación de la sucesión que corresponde a los eventos. El que la sucesión “cumpla” con la existencia o producción del evento odiado o amado no condice nada sobre la continuidad entre incertidumbre y certeza, como mucho subraya el haber formado una buena imaginación del evento (sobre su identidad, sobre su esencia), pero no sobre su existencia o sus causas (de otra manera, habría certeza y no miedo). La continuidad tiene que ver con la sucesión de los estados afectivos y de la intensidad creciente o decreciente del miedo o de la esperanza en vistas a su evento. Así pues, dados los conceptos de contingente, posible, pretérito y futuro, no puede sobreponerse la continuidad de las imaginaciones y los afectos sobre la relación incertidumbre-certeza. La adecuación no hace referencia al tiempo, ni a ninguna otra modalidad de la imaginación.

Una última aclaración, la certeza corresponde no solamente a la producción del evento (SSD), sino que hay una segunda solución: que el evento no ocurra y haya certeza de eso. Desde el punto de vista de la reciprocidad del SEM, esos puntos son equivalentes. Entre el SEM y el SSD hay una diferencia de naturaleza, y no de grado, si se atiende a esa clásica distinción.

### [3] Simetría: *coincidentia oppositorum*

Dentro del marco de la teoría spinoziana de los afectos, en general los afectos que tienen opuestos suelen ser simétricos en su operar hasta cierto punto. Esto resulta del punto de partida tripartito (deseo-alegría-tristeza) por el cual se definen y expresan los demás afectos. Y es el caso del miedo que se opone de manera simétrica a la esperanza:

XII. La esperanza es una alegría inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o de una pasada, de cuyo evento dudamos de alguna manera—en alguna medida, en algún grado.

XIII. El miedo es una tristeza inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o de una pasada,

de cuyo evento/ocurrencia dudamos de alguna manera.

*Sobre esto, véase el Escolio 2 de la Proposición 18 de esta Parte.*

#### EXPLICACIÓN

De estas definiciones se sigue que no se da esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza. Pues quien depende de la esperanza y duda sobre el evento de una cosa se supone que se imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura; y por ello en esa medida se entristece (*por la Proposición 19 de esta Parte*), y consecuentemente, mientras depende de la esperanza, tiene miedo de que la cosa acaezca. En cambio, quien por el contrario vive en el miedo, esto es, quien duda del acaecimiento de la cosa que odia, también imagina algo que excluye la existencia de esa misma cosa; y por ello (*por la Proposición 20 de esta Parte*), se alegra, y consecuentemente en esa medida tiene esperanza de que no acaezca. Spinoza. (*E 3Daf13 & 13 G II, 194*)

La simetría consiste en que la definición y la esencia del afecto está dado en los mismos términos y los efectos son simétricamente opuestos, donde coinciden los opuestos. Dicha simetría puede ser definida en términos de reciprocidad o doble implicación entre uno y otro, según la explicación. En cambio, afectos que tienen una cierta asimetría que es dominante son, por ejemplo, el amor y el odio. Pues, aunque están definidos en términos similares a la manera del miedo y la esperanza (*E 3Daf6 & 7*),<sup>17</sup> en lo que significa cada uno aparece posteriormente la asimetría: el odio puede vencerse con el amor (*E 4P46, 5P10S*), lo cual no parece ocurrir con el miedo y la esperanza, dado que nacen ambos de la duda. El odio es claramente malo (*4P45*), mientras que el miedo aunque es malo, lo es relativamente y no absolutamente. El odio muestra la discrepancia de naturaleza entre los seres humanos (*E 4P34S*) y el amor a Dios no puede trocarse en odio (*E 5P18C*), etc. En fin, no hay amor  $\Leftrightarrow$  odio.

Así pues, se puede concluir sobre varios puntos: primero, con excepción del deseo y de los afectos exclusivamente derivados de él, los demás siguen una lógica de oposición.<sup>18</sup> Segundo, existe en efecto una disparidad de efectos en algunos afectos. Tercero, dicha asimetría supone los afectos alegres predominantes sobre

los tristes como regla. Cuarto, la simetría o la asimetría implícitas en las parejas de conceptos de los afectos son categoriales en la medida en que hacen referencia al carácter relativo de los afectos. Spinoza insiste en que la esperanza y el miedo no son buenos en sí mismos (*E 4P47*), por lo cual estructuralmente no son asimétricos como el amor y el odio.<sup>19</sup> Ahora bien, como el miedo y la esperanza son afectos inconstantes, se remiten uno al otro —constantemente—, de suerte que no son sólo opuestos simétricos, sino que son recíprocos, es decir, se implican uno al otro y viceversa (*E 3P51*), como se dijo previamente. Esperanza  $\Leftrightarrow$  miedo es un solo concepto. No puede desaparecer uno y permanecer el otro, y al mismo tiempo Spinoza hace descansar esos afectos sobre una tristeza general, puesto que la fluctuación en sí misma es signo de incertidumbre, luego, de sujeción.

Ahora bien, dado que “Un deseo que nace de la alegría, en iguales circunstancias, es más fuerte que el deseo que nace de la tristeza” (*E 4P18, G II, 221*), reaparece una diferencia fundamental entre la esperanza —que es una alegría— y el miedo —que es una tristeza—, consistente en que la primera es definida por la potencia humana y la exterior, mientras el miedo sólo es definido por la potencia humana. Como hay reciprocidad, una alimenta al otro y viceversa. De ahí, la inconstancia a la que hace referencia *E 4P18S* y que aparece en el SEM.

Un claro ejemplo de los límites de la simetría lo presenta el odio, que no se puede producir en todos los contextos, por lo cual la asimetría consiste mostrar la potencia del amor por encima de la del odio.<sup>20</sup> Precisamente el odio es descrito como una disminución de potencia y, en ese sentido, como una impotencia (*E 3Daf7, 4P32, 4P45S2*).

Y aquí hay un deslizamiento o un desfase entre las explicaciones que hay entre el *TTP*, la *Ética* y el *TP*. Miedo y esperanza aparecen en los tres textos, y en general parecen cumplir la misma función. Sin embargo, si hay que explicar algo siempre, si hay un concepto que explica mejor las cosas, parece ser el miedo y no la esperanza, *asimétricamente*. Políticamente, tiene un *plus teórico* por encima de la esperanza. Y más aún, esperanza  $\Leftrightarrow$  miedo es aquello que resulta

de no tener conocimiento, en relación de lo cual está asociado a la superstición en el *TTP*, en la *Ética* solo dice “nuestro estado de inseguridad cotidiano”, y en el *TP* Spinoza dice algo que es fundamental: el miedo y la esperanza comunes, junto con el desiderátum de venganza por un daño común, son los tres afectos que explican la sociedad. Los demás afectos pasan a un segundo orden, algunos explican *genéticamente* los demás. Frente a los demás afectos, esperanza ⇔ miedo es trascendental.

Spinoza además insiste en que el miedo y la esperanza no son buenos en sí mismos (*E* 4P47). Se puede entender en qué sentido la esperanza es mala o una ilusión, y también en qué sentido, en la medida en que la esperanza es una alegría, es un bien relativo y puede ser ilusorio. Vale la misma reflexión para el miedo. Pero agrega en *E* 4P47S que cuanto más nos esforzamos por vivir bajo la guía de la razón, tanto más nos esforzamos por depender menos de la esperanza. A la vez que la esperanza es el aspecto bueno de la expectativa, sigue siendo expectativa, la cual hay que reducir, en el mismo sentido en que hay que reducir la incertidumbre lo más posible. El lenguaje habitual nos puede confundir sobre la certeza y la incertidumbre. No hay continuidad entre ambas. Cada una pertenece a un sistema diferente: SSD y SEM, respectivamente. En el primero, la certeza sobre un evento tiene dos soluciones (seguridad y desesperación), mientras que en el segundo la incertidumbre tiene gradientes (de mucha a muy poca incertidumbre). Entre ambos sistemas hay una diferencia que no es de grado. El sistema no parece no tener siempre la misma consistencia cuando Spinoza apunta al hecho que es mejor ser afectado de una alegría que de una tristeza, y en el caso del SEM, mejor tener esperanza que tener miedo –como si fuesen separables–. De hecho, Spinoza anota: “En efecto, una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que una multitud sometida se guía más por el miedo que por la esperanza” (*TP* 5/6, G III, 296). Pero aquí el peso no está en el SEM, sino en esa idea de guiarse (*ducitur*), porque subraya el carácter de segundo grado de los afectos. Y es preferible el aspecto alegre de la expectativa que el triste,

como un asunto de *actitud*. *Sólo la actitud puede frenar el miedo*.

Si alguien se guía bajo la razón, debería poder calcular en algún grado los eventos, si va a haber escasez, si las acciones en la Bolsa van a subir, si habrá “venezolanización” del país, si se agotarán las existencias de papel higiénico en una pandemia, o cosas por las cuales entregarse al pánico. Cuanto más nos esforzamos por vivir bajo la guía de la razón, tanto más nos esforzamos por depender menos de la esperanza y liberarnos del miedo. En el fondo, son dos dependencias que están unidas, correlativas y relativamente simultáneas. Y nos esforzamos por dominar, cuanto podemos, la *fortuna*, y por dirigir nuestras acciones bajo el consejo cierto de la razón.

Desde este punto de vista este pasaje es correlativo a ese primer párrafo del prefacio del *TTP*, donde Spinoza formula precisamente cómo a falta de fortuna –que sólo escondería las causas de tristeza y la falta de conocimiento cierto–, a falta de criterio cierto, por esperanza ⇔ miedo, el individuo se lanza en la superstición, sucedánea de la guía de la razón.<sup>21</sup> Se ha dicho que el Estado existe porque hay SEM. En efecto, Spinoza subraya el hecho según el cual:

Pues, si los hombres impotentes de ánimo se ensoberbecieran todos por igual, si no se avergonzaran de nada, ni temieran nada, ¿cómo podrían estar unidos y ser constreñidos por algún vínculo? El vulgo aterroriza, si no teme; por eso, no es de extrañar que los profetas que miraron por la utilidad no de unos pocos, sino por la utilidad común, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Y verdaderamente quienes están sujetos a estos afectos, pueden ser conducidos mucho más fácilmente que los demás para que al final vivan bajo la guía de la razón, esto es, sean libres y disfruten de una vida de los felices. (*E* 4P54S, G II, 250)<sup>22</sup>

Sin detenerse en el detalle del texto, vale la pena recoger los dos núcleos que presenta Spinoza. Por una parte, la impotencia de ánimo que remite en sentido contrario a la *fortitudo animi*, donde la firmeza y la generosidad. Consisten en

el deseo de conservar su ser y en el de unirse a los demás. La impotencia revela la destrucción de los vínculos. Por eso mismo, por la soberbia, que es uno de los ejemplos más claros de impotencia,<sup>23</sup> no temen nada. El SEM hace balance a ciertos afectos de estimación y, a la vez, el SEM es un sistema en el que sus componentes tanto se sufren como se inducen,<sup>24</sup> por lo cual es un mecanismo político. El peligro nos dispone de otra manera. Inducir miedo está a la altura de amenaza.

Por otro lado, el escolio introduce la idea de la utilidad de los afectos. Nosotros, en la medida en que podemos representarnos el objeto con algún grado menor de incertidumbre, y en la medida en que podemos representarnos entonces la esperanza y el miedo en cuanto tales, deberíamos poder entender cómo deshacernos de la esperanza y del miedo, en qué consisten. O, dicho de otra manera, cómo adquirir una fortaleza de ánimo, por la cual podemos prever los miedos, los objetos de los miedos, la manera de evitar los miedos y de superarlos. Nótese que esto es invertir la lógica del miedo. ¿Qué significa sostenerse en el tiempo en un afecto del miedo? Significa evidentemente que no hay análisis sobre los objetos. Vivimos un poco en pánico, desde ese punto de vista. Esto tiene que ver con la actitud a la que hace referencia tácitamente Spinoza. Por el contrario, alimentamos el miedo en el que vivimos. Y resulta que el miedo es útil, en ausencia del dictamen de la razón. Es pobre. Es terrible porque estamos sometidos a la exterioridad, pero hay una utilidad porque el miedo nos aleja de aquello que tememos. Entonces, en este sentido, el miedo es natural, porque es un afecto, no lo podemos desnaturalizar simplemente, o ignorar. Se inscribe en la explicación de todos los afectos. Pero teóricamente es útil porque sabemos cómo se mide la racionalidad. Para regresar a una ciencia racional, sirve para medir, porque si nos comportamos en función del miedo o bajo el miedo, podemos determinar qué consideramos bueno y malo. Se puede analizar el bien y el mal. Nótese cómo aquí gira la cuestión moral para utilizar los afectos como regla o patrón de medición, de aquello que se supone en sentido aristotélico por el contrario era el patrón de medición. Según Aristóteles, uno reconoce el

bien y lo busca, según Spinoza el bien y el mal es el resultado de la forma en que nos comportamos (*E 3P9S*). Entonces si, por el contrario, reconocemos por qué estamos considerando esto como bueno o malo, temible o esperable, podemos entender en qué sentido hablamos del miedo y la esperanza, es equivalente pues a no conducirse por la razón. Esa equivalencia es una equivalencia matemática. Conducirse por la razón equivale a no conducirse por la esperanza y el miedo, y viceversa, y supone un esfuerzo. Además, podemos agregar que el ser humano reconoce una regla de vida y utilidad comunes, que equivale a esta doble ecuación anterior (*E 4P73*). Esperanza ⇔ miedo está efectivamente en la base política de la explicación.

El SEM tiene varios registros: los miedos de cada individuo, los miedos que pueden compartir individuos (miedo granular) y el miedo común al que hace referencia Spinoza como fundante de lo social (*TP 3/9 & 6/1*). El miedo individual habla de las historias personales de los individuos en la sociedad, y desde ese punto de vista es más complicado rastrear su función social. Y además dice Spinoza que el objetivo de la sociedad es suprimir el miedo común. Nótese que aquí ya no habla de la esperanza, pero el miedo común debe ser suprimido, al mismo tiempo que deben ser superadas las miserias comunes. El miedo está a la misma altura que el problema de la necesidad en la conservación y reproducción social. En ese pasaje, se subraya el hecho de la afectividad por encima de la racionalidad humana, de donde el papel del afecto es fundamental en la sociabilidad. Y como el miedo de la soledad, habita en todos los hombres, porque nadie en soledad tiene las fuerzas para defenderse, ni puede procurarse aquellas cosas necesarias para la vida —en razón de lo cual, el miedo está relacionado precisamente con el problema de la conservación material— se sigue que los hombres apetecen por naturaleza el estado civil, y no puede ser que lo disuelvan completamente. Entonces, el miedo como objeto tiene un estatuto útil políticamente. Desde este punto de vista parecería imposible que desaparezca, pese a que Spinoza dice en ese pasaje que tiene que desaparecer. La sociedad busca suprimir el miedo común y las miserias comunes; pero el miedo parece no

poder desaparecer. He aquí entonces el aspecto *enantiosémico* del SEM. Porque no puede no estar. Así por ejemplo más adelante Spinoza dice que el estado que posee su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Como mecanismo de control, efectivamente el miedo no puede desaparecer.

El estatuto de la venganza supone precisamente un horizonte temporal en la política, en la que se inscribe el miedo como mecanismo, y Spinoza además indica que el problema del miedo y de la venganza es que produce una tendencia natural en el ser humano a conspirar, lo cual produce un temor social. Habría que retomar tres registros del miedo: miedo individual, miedo común y miedo social. Miedo social en cuanto sociedad, no en cuanto los individuos tienen un miedo común. Este miedo social hace que la razón, la potencia y la libertad disminuyan. Esta sería la segunda parte de la paradoja, o el sistema de la ambigüedad del miedo en Spinoza, porque si por una parte parece que no hay explicación política o no hay sociedad sin miedo, y no puede no haber miedo para que funcione, al mismo tiempo ese miedo dispara aquello por lo cual podría destruirse la sociedad. Entonces, desde ese punto de vista, el miedo, individualmente ya para concluir, se puede sufrir, se puede producir —aquí hay un gran campo de trabajo, porque el miedo finalmente tanto se sufre como se puede inducir socialmente, individualmente; es un afecto que es un arma política-social— el miedo en segundo lugar abre y clausura la sociedad, es un mecanismo de apertura y de cierre constante. En razón de lo cual podemos ver por qué la sociedad busca la estabilidad pero al mismo tiempo está definida por el criterio de inestabilidad. Aquello que Spinoza dice en el TP: la mejor sociedad es aquella en la que los criterios de inestabilidad disminuyen, pero en la medida en que siempre haya irracionalidad y haya miedo, hay un factor de inestabilidad latente y constante. Ciertamente, el miedo y la esperanza pueden moderarse, acaso reducirse. Entonces, el miedo abre y clausura lo social. Y finalmente el tercero: el miedo común. También somete y libera al individuo en la sociedad.

#### [4] Fármaco

El SEM tiene algo de ambiguo. Y la ambigüedad tiene que ver ciertamente con la reciprocidad del SEM, con el hecho de ser pasivo, con el que la representación del evento sea a su vez ambigua o vaga, con el grado de incertidumbre. Y está asociada a un conflicto fundacional, donde sufrir el miedo está a la vez estrechamente a su vez a inducirlo. El miedo alimenta el deseo de asociarse. En ese sentido, el SEM se puede considerar como un *φάρμακον*. Esta sección es necesaria por la adopción del término *enantiosis* o *enantiosema*, fundado en la lectura derrideana del fármaco. Por una parte, efectivamente funciona como *veneno*, pues una sociedad sometida al esperanza ↔ miedo para nada es racional. Por otra, en su ausencia, el pueblo —la plebe— produce pavor en el gobierno. Delata, con ella, la relación pasión-acción respecto de la noción de gobierno. Es un *φάρμακον*, porque es un elemento que a la vez juega con su producción (sufrir-inducir miedo) y con su producto.

El carácter *farmacológico* remite inmediatamente al *Fedro* platónico y a la interpretación derrideana del final del diálogo (Derrida, 1972). El *φάρμακον* es un problema del lenguaje, un problema del sentido<sup>25</sup> y, a la vez, de constitución del individuo, de la *subjetividad*. Significa que la legitimación y la teoría política son discursos que activan una forma de pertenencia, de permanencia, pero también de oposición, de resistencia e incluso, desde ese punto de vista, de enajenación de los individuos en el Estado. En *Fedro* (274c-279b), Thamus y Theuth se confrontan, en relación con las técnicas, presentadas prácticamente como cosas —recuerda el mito de Epimeteo, quien proporciona cualidades a los animales para su defensa<sup>26</sup> y ve el rey Thamus las ventajas de cada una, hasta llegar a la escritura (*Phædr.* 274b), momento en que no concuerda con la propuesta de Theuth.

El *φάρμακον* no es inocuo. Ubicado en el eje recuerdo-recodatorio, el conocimiento y la técnica política en Platón, en Spinoza el “modo de la imaginación” abarca el tiempo en sus diversas expresiones. Y usualmente, esperanza y miedo son reducidos al futuro, pero Spinoza toma el cuidado

de no olvidar el pasado (por su definición misma), porque los tiempos no están definidos simplemente por la línea habitual del tiempo, sino por el conocimiento que tenemos de él, como recuerdo, porque un evento pasado emerge del tiempo como si fuera futuro.<sup>27</sup> Spinoza no reduce el ámbito de la política al futuro. Por ello, conviene retomar un par de aspectos asociados a la memoria.

## [5] SEM y memoria

Así, como el horizonte temporal se puede pensar futuro, es pasado. Esto tiene que ver más con la factura de la imaginación y el concurso de los afectos en un individuo, en grupo y en la sociedad. El pasado regresa como si fuera futuro, el recuerdo alimenta el miedo y la esperanza. Y nuevamente, los afectos deben ser acompañados de razón, sin lo cual lanza al individuo a la superstición, por lo cual el pasado juega sobre la sociedad como el futuro. Retomo nuevamente el análisis de Platón, para cerrar el trasfondo del fármaco, porque el recuerdo se confronta a la escritura (fármaco) y ésta como recordatorio, introduce un evento pasado de otra manera.

Primero, la configuración entre política y memoria condice la excelencia (*virtud*, ἀρετή) como técnica política, cuya utilidad descansa en sí misma, y el recuerdo como técnica mnemónica. Pero esta segunda técnica se puede entender como reminiscencia (ἀνάμνησις), como en el *Menón* o en el *Fedro*, o como rememoración (ὑπόμνησις), como es el caso aquí. El problema recae en el carácter exterior de su uso. Así como en el *Fedón* (73a4-6: Ἀλλά, ὦ Κέβης, ἔφη ὁ Σιμμίας ὑπολαβὼν, ποῖα τούτων αἰ ἀποδείξεις; ὑπόμνησόν με· οὐ γὰρ σφόδρα ἐν τῷ παρόντι μέμνημαι (“Pero, Cebes, dijo Simmias que interrumpió, ¿cuáles son esas pruebas? Rememóralas, convócalas: pues en el presente no las recuerdo absolutamente.”).<sup>28</sup> ὑπόμνησις puede traducirse como recordatorio, rememoración, provocación o incluso mención o relato.<sup>29</sup> Platón formula en el intercambio dialógico una oposición, entre uno que debe recordar las pruebas y el otro que debe convocar las pruebas. Según esto, las pruebas existen ya, producidas, registradas, y simplemente se las aporta o remite. Es como

un conocimiento de oídas, donde la demostración no se produce, sino que está producida. El ejercicio de recordar las pruebas consiste en que al recordar se pasa de una cosa a otra en orden, en un orden específico, donde ese pasaje es casi demostrativo en su forma. Está en el memorioso en este caso recordar las pruebas. Ciertamente Cebes recuerda, pero la función que cumple frente a Simmias es de recordatorio: literalmente no las tiene Simmias presentes. Así, convocar otro las pruebas-recordar uno las pruebas es la oposición que reaparece en el *Fedro*.

El recuerdo procede de uno mismo, mientras la rememoración o recordatorio procede de fuera. No es de extrañar que la técnica política y la mnemotécnica estén asociadas. La participación en la política pasa por producir uno mismo algo (en este caso, las pruebas de la inmortalidad del alma), de suerte que no sea algo importado, algo externo que constituya el núcleo de la πόλις. Pero el recordatorio, casi como un mojón en el territorio de la memoria. Establece una referencia, pública por lo demás. El registro escrito es efectivamente un modo de establecer, si no de imponer, una norma. Esto conduce a dos asuntos.

Primero, implícitamente es la forma de poner una norma, como las *Tablas* en el caso de los romanos. La norma expuesta es el recordatorio de los acuerdos, hoy transformada en documentos menos accesibles o visibles como las gacetas o boletines oficiales.

Segundo, el cuidado de la memoria. La memoria de la sociedad está asociada a los recuerdos de cada uno y luego colectivamente al cómo se comparten esos recuerdos (aunque se entrecrucen, se deformen o se pierdan algunos). Si el Estado se constituye como construcción social no es solamente por la conjunción de familias o tribus, sino porque a la vez dice por todos algo que deben entender todos. El carácter público y general de la norma es que hace que la norma signifique algo. La norma es así un recordatorio. Pero como se verá, es heterónimo. Esto regresa evidentemente sobre el primer punto.

Pero Thamus responde a Teuth que: “descubriste, le dice, un remedio, no para la memoria, sino para la *hypomnesis*” (οὐκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον εὔρες, *Phædr.* 275a5-6). Es efectivamente un objeto externo, *muerto*,

que sirve para evocar o recordar. Derrida subraya además el carácter semiótico del *φάρμακον* al hablar del “*signe pharmakon*” (1972, 113). Pero no es un *remedio*.

La escritura no es un remedio, porque aquella es exterior, por la cual se rememora o conmemora un evento (signo). No sólo reemplaza lo viviente, lo oral del saber y de la discusión, sino que no es un saber aunque parezca contenerlo. La respuesta de Theuth al problema del olvido no es una tanto una técnica como una cosa y, por supuesto, una respuesta envenenada, pues el objetivo es remediar el olvido, no multiplicar las cosas. Por ello, el sentido de *φάρμακον* introduce, como hace ver Derrida, un carácter contradictorio: remedio (según Theuth) y veneno.<sup>30</sup> Retomo los términos de *enantiosema* o *enantiosis*. La *enantiosema* es la forma de polisemia según la cual los sentidos de un término son opuestos o incluso contradictorios entre sí.

Ahora bien, los recordatorios –mecanismos de la ley y de la política– cumplen la función de substituir la razón y buscar la unidad y la estabilidad sociales exteriormente. La norma puede remediar el miedo, induce un comportamiento que mejora la sociabilidad o la envenena, e incita a la polarización y a los resentimientos sociales.

Finalmente, la norma oral tiene en algún momento que transformarse en historia, en una norma escrita, a través de la cual, o contra la cual, los individuos se inscriben en la sociedad. Por supuesto, el hecho de que el *φάρμακον* sea un remedio o un veneno, habla de la conveniencia o de la inconveniencia de escribir, de normar. Y da pie a este mito, a esta ambigüedad. Derrida se refiere a un sistema de la ambigüedad (1972, 117), porque el *φάρμακον* parece malo, cuando en realidad es benéfico en el *Filebo* y en el *Protágoras*, mientras que en el *Timeo* y en el *Fedro*, el remedio parece ser generoso, cuando en realidad es perjudicial. Nótese que el *φάρμακον* ya es ambiguo como término, pero además Platón lo inserta en dos contextos diferentes, en donde cumple dos funciones completamente diferentes. Entonces no tenemos una ambigüedad, sino dos. En una especie de quiasma, para terminar con los juegos literarios. Entonces en un texto parece malvado, perjudicial, cuando en realidad

es benéfico, y por el otro lado parece generoso, benévolo, cuando en realidad es perjudicial.

Si bien el SEM no es un término a la manera de *φάρμακον*, funciona como una sola cosa con dos registros, que se presentan tanto útiles (benéficos) como desventajosos (perjudiciales). Pero se ha dicho ya bastante sobre el miedo y la esperanza como bienes relativos y, a la vez, perjudiciales porque suponen la sumisión de quienes lo sufren e incluso de quienes lo inducen, substituyendo la guía de razón. Más aún, siguiendo la imagen farmacológica, se podría decir que la sociedad y vivir en sociedad implica o exige un cierto mitridatismo. Es como el término lo indica, un problema de *dosis*. Inducir al pueblo al miedo, más allá del que expresa individual o granularmente, puede tener una contrapartida, puede “inmunizarse”. A la vez, sin miedo –pero sin razón también– puede ser pavoroso. Acaso funcione como un emético, y devuelva todo lo recibido. En la medida en que el SEM se entienda como mecanismo político y como fármaco, se ha de entender cuál es la dosis admisible por el cuerpo político, no olvidar que está conectado con objetos de amor y de odio, en razón de lo cual es fundamental entender el factor de la dosis.

\* \* \*

Por una parte, Spinoza ofrece un sistema irreductible (SEM) que está en la base de la sociedad, incluso de la sociabilidad y claramente del Estado. Más aún, como dicho sistema cubre a los demás afectos entendidos como afectos, la lectura del horizonte temporal encuentra ahí un núcleo fundamental. Dicho horizonte puede ser descrito por la curva esperanza ↔ miedo respecto de la incertidumbre que todos los eventos significan, con lo cual tanto se controla como se induce un horizonte de significación para la sociedad –para sus miembros y colectivos–. En cuanto *enantiosema*, el SEM es fundante de lo político. Acaso como fármaco, es imposible sustraer a la multitud a esa droga, a la superstición.

## Notas

1. Las obras de Spinoza se citan según la forma convencional, a partir de la edición Gebhardt.

Las traducciones me corresponden, salvo indicación contraria.

2. Véase Martínez (2007), Abensour (2003) y Moreau (1994, 385).
3. Véase sobre la imagen de Jano para hablar del tiempo, Rojas, 2012, 121ss.
4. Por ejemplo, *metus* tiene 50 ocurrencias en la *Ethica*, *spes* 37, y en cambio *fluctuatio* sólo 15. Véase Gueret *et al.* (1977, 212-213, 310 y 143-144).
5. Su irreductibilidad tiene que ver a la vez con el carácter agradable o desagradable, placentero o doloroso con el que se imagina el objeto.
6. Esto regresa a la tesis spinoziana según la cual si el ser humano se condujera por la guía de la razón, no sería necesario Estado. Así, la desaparición del Estado hablaría de una racionalidad fuerte. Esto implicaría más explicaciones que dejo para otra ocasión.
7. Μέλλον no sólo implica la idea de futuro o del retraso (diferir), sino además el aspecto de la duda.
8. Aristóteles opone φόβος a θάρσος. Este último término suele traducirse por “confianza” en la *Retórica*, pero por “audacia” en la *Ética Eudemia*. Aristóteles emplea la esperanza (ἐλπίς) para la idea de expectativa. Está asociado φόβος a ἔλεος (piedad) por el sentimiento que produce ver el miedo de los otros. Finalmente, ἐλπίς también significa miedo, en la medida en que está referido al tiempo, lo cual confirma el reenvío miedo ↔ esperanza. Cuando Aristóteles escribe ἀλλὰ δεῖ τινα ἐλπίδα ὑπέιναι σωτηρίας, περὶ οὗ ἀγωνιῶσιν. (“pero <para temer> es necesario que subsista una esperanza de salvación, sobre la que se está inquieto”, *Rht.* II,5, 1838a5-6), deja en evidencia el carácter fluctuante del término. La esperanza de salvación es objeto de angustia. Véase E.Thamer, 2004, 102-103.
9. No significa que un evento bueno no sea intenso, sino que respecto de otros eventos, los eventos mejores o los peores son más intensos.
10. Véase Rojas (2017).
11. Cabe agregar que Spinoza formula a partir de SEM una “teoría de los presagios (buenos o malos)” que coincide plenamente con su exposición sobre la superstición en el *TTP* (*E* 3P50 & 3P50S). Véase *E* 4P63, 4P63S1 y 4P63S2. Spinoza afirma claramente que “Así, cuanto más nos esforzamos por vivir bajo la guía de la razón, tanto más nos esforzamos por depender menos de la esperanza, y por liberarnos del miedo, y por dominar, cuanto podemos, la fortuna y por dirigir nuestras acciones bajo el consejo cierto de la razón” (*E* 3P47S, G II, 246).
12. El horror debería ser *apocalíptico*, pero no hay nada más figurativo en la tradición que el apocalipsis o el infierno. Una función de la Iglesia es hacer figurable los castigos por los pecados, aunque debe ser más horroroso decir que “el alma se pierde” que ver algún castigo de Dante. Acaso la idea de describir el infierno o el apocalipsis nos produce al mismo tiempo que pavor un cierto alivio, porque *sabríamos* qué es lo que nos espera. Marzano habla con razón de “*peurs sans figure*” (2010, 15, 41 & 48). El horror es el miedo a algo deforme, informe, monstruoso, acaso como el miedo al Dios antropomórfico de las religiones monoteístas. De hecho, ese es el discurso de sus iglesias.
13. Véase Hamelin (1984, *passim* & 1907, 152ss). Hamelin insiste en la tesis según la cual la certeza en Spinoza dependería de una identidad entre el ser y la verdad.
14. Spinoza une al mismo ámbito lo posible y lo contingente, de suerte que ambos términos juntos se oponen a lo necesario. Dicha oposición revela el doble aspecto, ontológico y epistemológico, de lo necesario. Mientras lo posible y lo contingente hace referencia a lo epistemológico, entendido como la ausencia de un conocimiento adecuado (conocimiento imaginario, pues) de las cosas. Sobre esto véase Rojas (2012, 37, 57, 361-364 y 417-418).
15. Resulta evidente que el modelo spinoziano no sirve para explicar históricamente la ciencia. A la vez, el modelo no parece buscar explicar la certeza en proposiciones científicas, sino en las referidas a los estados afectivos.
16. Esto refiere al clásico problema del paso de formar ideas inadecuadas a ideas adecuadas. Un tratamiento del asunto está en Deleuze (2002, 216-217) y Alquié (2003, 276). Las pasiones alegres nos pueden conducir a lugares o condiciones en las que se puedan formar ideas adecuadas. Dichos tratamientos parecen contemplar el carácter discontinuo que se percibe aquí en el SEM.
17. Esto hace dudar de la simetría fundamental entre la alegría y la tristeza (“asimetría originaria”) que fundan a su vez el miedo y la esperanza. Sin embargo, como estos últimos se caracterizan más por su inconstancia y de la explícita y necesaria referencia al tiempo, no parecen verse afectados por la “asimetría originaria”.

18. No se ha hecho la demostración general aquí, porque no cabe.
19. Sobre los efectos del miedo, puede verse que tanto el combate como la fuga tienen la misma firmeza de ánimo (*E* 4P69C).
20. En la historia de la filosofía política, de Empédocles a Schmitt, la dicotomía amor-odio (o incluso amistad-enemistad) funciona como una base teórica para explicar efectivamente la unidad y la descomposición. Y aunque cada término es irreducible el uno al otro y se necesitan, no se implican. Es junto con la dicotomía alegría-tristeza una dicotomía que apunta a explicar los procesos, pero no es lo suficientemente específica para describir las condiciones del individuo (esperanza ↔ miedo). La alegría y la tristeza no parecen contener un horizonte temporal definido, mientras que ya el amor y el odio, en cuanto hacen referencia a un *objeto*, revelan un cierto horizonte temporal. Sin embargo, la “expectativa” es la que principalmente distingue al SEM de esas dicotomías. Evidentemente, el tema es mucho más complejo como para ser tratado aquí.
21. Confrontar con el *sui juris* (a veces traducido por “autonomía”) en el *TP* (3/8 G III, 288).
22. El tema reaparece en *TP* 7/27 y su origen está en Tácito (*Ann.* I, 29).
23. La soberbia es una forma de impotencia, pero para ello se puede ver Rojas (2017b).
24. Véase Balibar (1985, 356ss).
25. Derrida (1972, 112) subraya el problema de la traducción del término φάρμακον, no sólo porque el traductor deba elegir un sentido entre varios, sino porque el sentido mismo está en discusión. El aspecto técnico de la escritura tiene un doble eje: por una parte, el remedio-veneno y por otro, conveniente-inconveniente. El primero remite directamente a su finalidad y utilidad; el segundo a una evaluación del primero. El SEM no tiene problema de traducción.
26. El mito de Epimeteo es un mito que Platón reúne junto a la explicación de la justicia como técnica política en la fundación de la πόλις (*Prot.* 320d ss.) El ser humano queda desposeído de cualidades “naturales” para defenderse y poder sobrevivir. El mito de Epimeteo está asociado, igual que el de Theuth, a la conveniencia (*Phaedr.* 274b). Detrás de la indefensión, está el miedo como nacimiento de la sociedad.
27. Ver Rojas (2020 & 2012, 350ss).
28. Se trata de las pruebas de la inmortalidad del alma.
29. Dentro de la discusión aparece el tema fuera-dentro en el cual se oponen también ὑπόμνησις-μνήμη.
30. Retomo así los términos de *enantiosema* o *enantiosis*. La *enantiosema* es la forma de polisemia según la cual los sentidos de un término son opuestos o incluso contradictorios entre sí. Platón emplea el sustantivo ἐναντιώσις una vez, en la *República* (454a8). Aristóteles es más recurrente en su empleo. R.Barthes (1985, 588) habla de *énantiosème* para explicar el “estoy muerto” de Poe, aunque eso es más un oxímoron. Explicando a Saussure, Barthes (1985, 77) emplea la barra semiótica (Sa/Sé): “en la lengua, el significado está de alguna manera *detrás del* significante y no puede ser alcanzado más que a través de él”. Benveniste, por su parte, retoma a Freud (2003, 143-153), quien remite a K. Abel, sobre el “uso antitético de las palabras primitivas”, aunque estos dos últimos autores se quedan cortos en sus análisis, como lo muestra Benveniste (1966, 80ss). Derrida (1972, 82) apunta el hecho de que el φάρμακον y el grafema “*se sont fait signe*”.

## Referencias

- Abensour, M. (2003). Au-delà de la “fluctuatio animi” marrane. Spinoza en quête de l’universel. *Tumultes*, 21/22, 107-139.
- Alquié, F. (1981). Le rationalisme de Spinoza. Paris: PUF.
- . (2003). Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza\* Servitude et liberté selon Spinoza. Paris: La Table Ronde.
- Aristóteles. (1980). *Poétique* (tr.R.Dupont-Roc & J.Lallot). Paris: Seuil.
- . (1985). *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia* (tr.J.Palli). Madrid: Gredos.
- . (2002). *Politique* (5 vol., tr.J.Aubonnet). Paris: Les Belles Lettres.
- . (2011). *Rhétorique* (3 vol., M.Dufour & A.Wartelle). Paris: Les Belles Lettres.
- Balansard, A. (2001). *Technè dans les dialogues de Platon*. Sankt Augustin: Academia.
- Balibar, É. (1985). Spinoza, l’anti-Orwell. La crainte des masses. *Les Temps Modernes*, 470, 353-402.
- . (2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF.
- Barthes, R. (1985). *L’aventure sémiologique*. Paris: Seuil.
- Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique générale* (vol.1). Paris: Gallimard.

- Brague, R. (1973). En marge de “La pharmacie de Platon” de J.Derrida. *Revue Philosophique de Louvain*, 71, 10, 271-227.
- Catalán, M. (2018). *Poder y caos. La política del miedo (Seudología VIII)*. Madrid: Verbum.
- Deleuze, G. (2002). *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Paris: Seuil.
- Ducrot, O. & Todorov, T. (1972). *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil.
- Freud, S. (2003). Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas [1910]. En *Obras completas* (vol.11, tr.J.L.Etchverry, ed.J.Strachey). Buenos Aires: Amorrortu, 143-154.
- Gueret, M., Robinet, A. & Tombeur, P. (1977) *Spinoza: Ethica, concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*. Louvaine-la-Neuve: CETEDOC Université Catholique de Louvaine.
- Hamelin, O. (1984). La théorie de la certitude dans Spinoza [inérito, s.f.]. *Les Études philosophiques*, 1, 97-105.
- Lazzeri, C. (1999). Spinoza: le bien, l'utile et la raison. En Lazzeri, C. (coord.) (1999) *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*. Paris: PUF, 9-38.
- Marina, J. A. (2013). *La anatomía del miedo. Un tratado de la valentía*. Barcelona: Anagrama.
- Marzano, M. (2010). *Visages de la peur*. Paris: PUF.
- Martínez M., F. J. (2007). Fortuna y fluctuatio animi. En Fernández, E. & Cámara, M. L. De la (éd.) (2007) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta, 107-117.
- Mignini, F. (1999). Impuissance humaine et puissance de la raison. In Lazzeri, C. (dir.) (1999), 39-62.
- Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- Nussbaum, M. C. (2019). *La monarquía del miedo* (tr.A.Santos). Barcelona: Paidós.
- Platón. (1926). *Phédon (Œuvres complètes, T.4, 1ère partie, ed.L.Robin)*. Paris: LBL.
- \_\_\_\_\_. (1933). *Phédon (Œuvres complètes, T.4, 3e partie, ed.L.Robin)*. Paris: LBL.
- \_\_\_\_\_. (1955). *Protagoras (Œuvres complètes, T.3, 31 ère partie, ed.A.Croiset)*. Paris: LBL.
- Rojas P., S. (2012) *Spinoza: fluctuations et simultanéité. Sujet et aliénation*. Saarbrücken: EAE.
- \_\_\_\_\_. (2017a). Teoría de los afectos: imaginaciones e intensidades. In Cámara, M. L. de & Carvajal, J. (eds.) (2017) *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*. Hildesheim: G.Olms, 245-255.
- \_\_\_\_\_. (2017b). Sobre la excentricidad del gobernante. En Cataneo, R. & al. (org.) *Spinoza e nós*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, vol.1, 267-278.
- \_\_\_\_\_. (2020). Las funciones del aspecto mimético de los afectos a través de su relación con el tiempo. En prensa en las actas del *XV Coloquio Spinoza internacional* realizado en 2018.
- Spinoza, B. (1925) *Opera* (éd.C.Gebhardt, 4 vol.). Heidelberg:C.Winter.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Œuvres* (vol.III *Traité théologique-politique*, éd.F.Akkerman, tr.J.Lagrée & P.-F. Moreau). Paris:PUF.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Œuvres* (vol.V *Traité politique*, éd.O.Proietti, tr.C.Ramond, notes P.-F.Moreau & A.Matheron). Paris:PUF.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Œuvres* (vol.I *Premiers écrits*, intr.P.-F.Moreau, éd.F.Mignini, tr.M.Beyssade & J.Ganault). Paris: PUF.
- Tácito, C. (2008). *Anales* (tr.C.López). Madrid: Alianza.
- Thamer, E. (2004). “Angst” et angoisse en psychanalyse. En Cassin, B. (dir.) (2004) *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Le Robert/Seuil, 102-103.

**Sergio E. Rojas Peralta** (sergio.rojas@ucr.ac.cr). Profesor, Escuela de Filosofía. Investigador, INIF, UCR.  
Sergio Rojas P.  
Apdo.30-2050  
San Pedro, Costa Rica

Recibido: 12 de abril de 2020  
Aprobado: 19 de abril de 2020

III.  
RECENSIONES

---

FILOSOFÍA EN COSTA RICA



**Carlos Eduardo Cruz Meléndez**

***Eine Untersuchung zu den theoretischen Grundlagen der Kritik von F. J. Hinkelammert an den Legitimationsmechanismen von Gewalt und Sakrifizialität im Abendland. Iván Villalobos Alpízar. (Maguncia: Verlagsgruppe Mainz, 2015, 327 páginas)***

---

**I. Presentación y agradecimientos**

Buenas tardes. Nos convoca hoy un trabajo del doctor Iván Villalobos Alpízar titulado “Una investigación sobre los fundamentos teóricos de la crítica de Franz J. Hinkelammert sobre los mecanismos de legitimidad de la violencia y la sacralidad en Occidente”.<sup>1</sup> Mi participación en esta mesa obedece principalmente a la iniciativa del profesor Juan Diego Moya quien, creo, no vio en mi persona otro mérito más que el poder leer el texto en cuestión que está escrito en alemán, pero en todo caso mi profundo reconocimiento al doctor Moya. Igual mi gratitud al doctor Iván Villalobos Alpízar quien, estoy seguro, no tuvo mucho margen de maniobra ante la iniciativa de don Juan Diego, pero que en mi caso me ha permitido estudiar un valioso texto que, como veremos, encierra una gran riqueza analítica y el enorme mérito de presentar, con seriedad y rigurosidad, una invitación provocativa a la discusión filosófica del pensamiento de Franz Josef Hinkelammert. A don Franz, quien hoy no ha podido acompañarnos como estaba previsto, mi profundo cariño, respeto y admiración de siempre. Por último, a todos y todas las compañeras y compañeros que hacen posible estas jornadas, mi reconocimiento en las personas del doctor Sergio Rojas Peralta, director del Instituto de Investigaciones Filosóficas, y del doctor Mario Salas Muñoz, quien nos acompaña en la mesa.

**II. Esbozo de uno y el mismo punto de partida y llegada**

Veinte minutos que tenemos para la exposición es muy poco, así que solo leeré algunas partes de estas páginas elaboradas para hoy. Luego podremos centrarnos en algún elemento o aspecto relevante en los diez minutos adicionales y en función de la misma discusión que se haya generado.

Pero sabiendo que al final el tiempo se impondrá como limitación a este conversatorio, de inmediato quisiera esbozar algunos de los elementos de lo que para mí sería un punto partida y el mismo de llegada a la hora de referirnos al crecimiento, al desarrollo, a la evolución del pensamiento de Franz Hinkelammert y, en referencia a este florecer, la enorme importancia académica pero también social que cobra un trabajo con el del profesor Iván Villalobos.

Aprovechando que el doctor Hinkelammert cita al poeta Antonio Machado cuando nos dice “Caminante, no hay camino, sino estelas en la mar”, para concluir don Franz con: “Las estelas en la mar son el imposible que orienta” (2010, 258), para este esbozo creo pertinente recuperar, con el mismo horizonte del imposible que guía, de la canción “La Saeta” de Joan Manuel Serrat la siguiente imagen:

¿Oh, no eres tú mi cantar  
no puedo cantar, ni quiero  
a este Jesús del madero,  
sino al que anduvo en la mar!



Comprender y aprehender el pensamiento de Hinkelammert pasa por dar cuenta de un proceso continuo de crecimiento que se liga a aportes fundantes como trascendentes de la Teología de la Liberación cuando señala como piedra angular de una antropología liberadora la cuestión de que no se trata de la fe en Cristo como Dios sino de la fe de Jesús de Nazareth como hombre. O cuando el reconocimiento de la validez de la crítica político-ideológica que se le hizo desde una posición de izquierda a la “opción por los pobres”, sello fundador-diferenciador de la Teología de la Liberación, lleva a recuperar como orientación ética-política superadora la conocida sentencia del Obispo Anglicano Desmond Tutu: “Yo soy solamente si tú eres ... Yo soy un ser humano, porque tú eres un ser humano”. Se trata, pues, de un pensamiento en continuo crecimiento pero que, sin embargo, ha mantenido un asidero ético-religioso constante, el cual se sintetiza para un ser humano como Franz Hinkelammert, creo, en el nuevo mandamiento que antepone el Jesús que anduvo en la mar a las leyes de Moisés y marca su concepción de vida fraternal para el ser humano en el mismo pasaje que se reconoce la debilidad que como seres humanos tenemos en esa empresa por construir un nuevo mundo. Cito Juan 13: 34-36:

34 Les doy un mandamiento nuevo: que se amen los unos a los otros. Ustedes deben amarse unos a otros como yo los he amado.  
 35 En esto reconocerán todos que son mis discípulos: en que se aman unos a otros. 36 Simón Pedro le preguntó: “Señor, ¿adónde vas?” Jesús le respondió: “Adonde yo voy no puedes seguirme ahora, pero me seguirás más tarde”. 37 Pedro le dijo: “Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Estoy dispuesto a dar mi vida por ti”. 38 Jesús le respondió: “¿Dar tú la vida por mí? En verdad te digo que antes de que cante el gallo me habrás negado tres veces”.

Estamos frente, pues, a una concepción antropológica que recupera Franz Hinkelammert como una ética presente en la crítica religiosa a la sociedad capitalista:

El ser humano, al ser el ser supremo para el ser humano, trasciende al propio ser humano

como es y se transforma en exigencia. Marx expresa esta exigencia: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Eso describe el ser humano en su trascendentalidad: que no sea tratado como ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Aparece la exigencia que es proceso de emancipación: echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. (Hinkelammert, 2010, 258)

Una obra en continuo crecimiento que se torna en el objeto de estudio del doctor Iván Villalobos bajo vital clave de lectura: “los mecanismos de legitimidad de la violencia y la sacralización en Occidente”.

### III. El imperativo de su publicación en español

El texto del doctor Villalobos Alpizar, como se indicó, está escrito en alemán. Y si de algo ha de servir la actividad de hoy es para insistir en la necesidad de su traducción y publicación en español. Se trata de una obra de una enorme riqueza filosófica por la cual transitan, teniendo como eje la reflexión de o acerca de la vasta como trascendental obra de Franz Hinkelammert, autores como Richard Rorty, Karl Popper, Georg Lukács, Helio Gallardo, Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Hugo Assmann, Jean Baudrillard, Gustavo Gutiérrez, Clodovis Boff, etc., etc. En este horizonte señala el profesor Iván Villalobos sobre su trabajo:

El objetivo principal de este estudio es examinar y al mismo tiempo discutir la contribución de Franz Hinkelammert a la discusión sobre los mecanismos de legitimidad de la violencia y la sacralización en Occidente. Esto condujo a un diálogo con numerosos interlocutores teóricos, que ocupan una gran importancia en el desarrollo del pensamiento Hinkelammert, sin el cual no se entendería la posición de Hinkelammert sobre el tema. (Villalobos Alpizar, 2015, 14-15)

Un trabajo de investigación, se nos ofrece, de una gran riqueza reflexiva por parte del profesor Iván Villalobos que adquiere una especial importancia para nosotros los latinoamericanos, más aún en nuestra condición de, usemos una palabra fuerte, “parias” del sistema –mundo capitalista, haciéndose importante, imperioso si se quiere, su difusión en castellano por su contribución a la tarea de pensarnos, de comprendernos, como parte precisamente de las víctimas del sacrificio humano que este sistema– mundo exige. Así como hoy Franz J. Hinkelammert es, en su universalidad, un muy destacado pensador latinoamericano, se hace necesario que este trabajo del doctor Villalobos Alpizar llegue en lengua castellana a nuestras gentes.

Y he utilizado adrede las nociones de “parias” y de “universal”, porque si a algo nos fuerza la obra del doctor Hinkelammert es a comprender el carácter sociohistórico de la primera realidad realmente universal en la historia de la humanidad: el imperio planetario de la ley de valor capitalista. Una ley que trasciende el hecho cristiano, el hecho musulmán o el hecho budista. Una ley que rige tanto en lo referido al devenir de la gente del territorio indígena de Cabagra, aquí en la vertiente pacífica de la Cordillera de Talamanca de Costa Rica, como para la compañía Huawei en la actual disputa comercial entre China y los Estados Unidos. Una ley que termina subsumiendo lo religioso en las condiciones mismas de la reproducción humana y a ésta, la vida misma, termina subsumiéndola en la forma mercancía y con ello en el imperio de la lógica capitalista de acumulación.<sup>2</sup> Un proceso de subsunción de la vida humana en el capital que necesariamente y como negación de humanidad es muerte, produce planetariamente “parias”, “pobres”, “condenados de la tierra”. Para ilustrar esta realidad universal con palabras del doctor Hinkelammert:

La crítica de la religión no pregunta si este Dios existe o no. Constata que se trata de la imagen de un Dios para el cual el capital es el ser supremo para el ser humano y no el ser humano mismo. El capital es el ser supremo para el ser humano y este Dios es el ser supremo para el capital. Pero el Dios terrestre puede

ahora esconderse detrás del Dios celeste. Cuando Bush afirma que ha hablado con Dios Padre y que este le impuso hacer la guerra a Irak, se trata de este Dios y Bush transformó Irak según esta imagen. Reagan tenía un Dios parecido. (2010, 149-150)

Y es este contexto de reflexión, de aprehensión de lo religioso por parte de Franz Hinkelammert, que se le presenta como reto de estudio al profesor Iván Villalobos en su texto que hoy se presenta buscando dilucidar la relación entre lo sagrado y la violencia que mata. Estamos, pues, ante un muy valioso trabajo de búsqueda del sentido de la obra de Franz Hinkelammert bajo la orientación, debe reiterarse, de una trascendental clave de lectura: “los mecanismos de legitimidad de la violencia y la sacralidad en occidente”. Podemos estar de acuerdo o no con los resultados de este esfuerzo del doctor Villalobos, pero es innegable su valor, su riqueza, su pertinencia. Una riqueza que debe ponerse, pues, al alcance de los lectores de lengua española.

#### **IV. El reto que asume el doctor Iván Villalobos**

Cuando el profesor Iván Villalobos se pregunta por “los mecanismos de legitimidad de la violencia y la sacralidad en occidente”, sin duda, debe reiterarse, se pregunta por un eje clave en la obra de Hinkelammert. Nos dice al respecto el profesor Villalobos:

Subyacente a la tesis de la existencia universal de los sacrificios humanos, Hinkelammert argumenta que el sacrificio humano no es una cuestión de un pasado humano obsoleto, sino también presente, y esto es exactamente lo que agudizó políticamente su tesis referida a nuestras sociedades occidentales completamente ilustradas y secularizadas. En estas, los sacrificios humanos tendrían lugar, aunque no *prima facie* en la forma de una ofrenda ritualizada de sacrificio, de acuerdo con nuestras concepciones rituales arcaicas, pero si sublimados de manera refinada y cuyas consecuencias son tan brutales o incluso más brutales. Las sociedades

modernas complejas celebran el sacrificio humano, aunque el mecanismo de su legitimidad, correspondiente a una sociedad compleja, es indirecto, *sofisticado* y casi siempre haciendo un rodeo. En un mundo *ilustrado y desencantado*, el recurso a justificaciones abiertamente religiosas o incluso míticas ya no se considera adecuado. Ahora son la filosofía y las ciencias sociales las que deben dar cuenta de los intereses políticos presentes brindando una justificación *científica* del sacrificio asumiéndolo en el mismo plano de validación que cualquier otro como fenómeno cultural. Asumen ellas así el papel legitimador de la religión o los mitos. (Villalobos Alpizar, 2015, 284)

El señalamiento es muy fuerte, impugnador: ¿hasta dónde desde la filosofía y las ciencias sociales contribuimos, somos hoy parte de la legitimación y justificación del sacrificio humano en nuestras sociedades contemporáneas? En Occidente, como lo refiere don Iván Villalobos, en estas sociedades “modernas”, “racionales”, “iluminadas”, “seculares”, ¿somos nosotros gente de filosofía y ciencias sociales quienes con nuestro trabajo sustituimos el antiguo papel de la religión y los mitos en la legitimación y justificación del sacrificio humano? Se hace evidente la importancia social, vital, que el esfuerzo del profesor Villalobos Alpizar está haciendo desde el ámbito académico de la filosofía.

Franz Hinkelammert no tiene dudas al respecto. Pero y aunque en principio pueda parecer contradictorio, lo que determina su pensamiento es la pregunta por la vida y no por la muerte. Insiste el doctor Hinkelammert una y otra vez en que el sentido de la vida es vivirla. La muerte solo interesa como negación de la vida, interesa en sus muchas y variadas formas del sacrificio humano en tanto negación en lo individual o como colectividades precisamente de poder vivir la vida. La muerte, se tiene, solo se puede dar en la vida como negación de ésta. Siendo esta negación el contenido, pues, del sacrificio humano que una sociedad histórica exige e impone a un determinado grupo de sus miembros. A manera de ilustración y recurriendo a una sensibilidad y planteamiento religioso budista: nacimiento y fallecimiento son solo dos momentos del

despliegue continuo de la vida, pero este florecimiento de la vida ciertamente se puede ver interrumpido, corrompido, negado, por la muerte que asume en palabras de Karl Marx, expresión que reiteradamente cita el doctor Hinkelammert, la forma de un hecho sociohistórico cuando un ser humano es convertido, transformado en un ser “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado” (2010, 141). Así, la tarea de dilucidación que asume el profesor Villalobos cuando se pregunta por “los mecanismos de legitimidad de la violencia y la sacralidad en Occidente”, infaliblemente conlleva, por una parte, a dar cuenta de quienes son esos seres humanos sacrificados –humillados, sojuzgados, abandonados, despreciados–, pero por otro lado, dar cuenta de cómo funcionan los mecanismos mismos del sacrificio. Se les llame “pobres”, como lo hizo la Teología de la Liberación, o “condenados de la tierra”, en palabras de Frantz Fanon, o “parias” (“Tschandala” en alemán) como lo usa Friedrich Nietzsche en obras como *El Anticristo*, podemos saber, en principio, quienes son las víctimas de la muerte, no obstante, se trata ahora de dar cuenta de los mecanismos que los convierten precisamente en los sacrificados del “sistema”. Más aún y sobre las nuevas y crecientes dimensiones que cobra históricamente el sacrificio –y sobre esto quisiéramos volver adelante si el tiempo de la actividad de hoy lo permite–, con igual lógica y función de las mismas fuerzas sociohistóricas del capitalismo, somos hoy testigos y víctimas de un proceso masivo de destrucción ambiental, de ruina del hábitat humano o de la “casa común” en palabras de la *Encíclica Laudado Si* del Papa Francisco, convirtiéndonos todas y todos como especie en víctimas de sacrificio. La tarea, luego, que ha emprendido el doctor Villalobos que no es pequeña y socialmente vital.

El profesor Iván Villalobos está en lo correcto cuando señala con toda claridad que para Franz Hinkelammert la decisión entre la vida y la muerte, dejando de lado una perspectiva formalmente siempre abierta del suicidio colectivo, no es una cuestión moral, porque sencillamente no se trata de alternativas. Se trata de la tarea política dar cuenta de los procesos sociohistóricos que no solo producen a los pobres, a los condenados de la tierra, a los parias, sino –más importante

para toda lucha de transformación liberadora—, dar cuenta del porqué y el cómo esos procesos necesitan producirlos. Del porqué y cómo, entonces, se hace necesaria la producción de víctimas. De cómo el sacrificio humano es consustancial a nuestras sociedades “modernas”, “racionales”, “ilustradas”, “secularizadas”. Como lo mostrará un pensador como Hinkelammert, la producción de estas víctimas no es un hecho contingente sino necesario. Desde esta perspectiva lo “religioso” como lo “terrenal” se unifican tanto en la causa como en su superación. Desde este horizonte bien indica el doctor Villalobos acerca de la hoy muy conocida distinción entre el *Dios de la Vida* y los *ídolos de la muerte*:

Debe resaltarse también que, respecto al criterio de distinción en la crítica de la religión, Hinkelammert encuentra su paralelo en el criterio de verdad de las ciencias. En esto, la referencia al *Dios de la Vida* se usa para distinguir entre *idolatría* y la *fe verdadera*, ya que en este caso el criterio de decisión es la factibilidad, lo factible. (Villalobos Alpízar, 2015, 127)

Profundiza el doctor Villalobos en esta relación entre lo religioso en su tradición cristiana y una sociedad capitalista que sacrifica a gran parte de sus gentes. Una relación que ahora adquiere una calidad distinta por el hecho de abrirse una opción de fe que se identifica con los sacrificados; de ahí una denominación como “Teología de la Liberación”. Nos dice el profesor Iván Villalobos que:

Los Evangelios han dado la palabra a las víctimas sacrificio: la Teología de la Liberación preferiría decir a los pobres; los “condenados de esta tierra”. Se han convertido en la voz de las víctimas, quienes tienen ahora la oportunidad de acusar a sus verdugos por primera vez. Son la palabra de los parias<sup>3</sup> cuya culpa, *por supuesto*, se asumió antes. En términos freudianos: en los Evangelios, el contenido *latente* de la víctima se desenmascara (revela) en su poder desnudo de función de canalización, revelando al mismo tiempo el verdadero rostro de la víctima como *chivo expiatorio*. (2015, 124)

Y este es, en mi opinión, el núcleo del gran mérito de la reflexión que hace el doctor Iván Villalobos Alpízar. Estamos frente a un texto de un gran valor que adquiere mayor relevancia para los excluidos, las víctimas, para los latinoamericanos y de ahí la necesidad de insistir en su publicación en español.

## V. Acerca de una “pulsión de muerte” en el pensamiento de Hinkelammert

La obra de Hinkelammert es vasta y la reflexión que sobre ella hace el doctor Villalobos amplia, muy rica en elementos. Imposible por lo tanto abordarla con alguna pretensión de exhaustividad en estos pocos minutos, obligándonos a escoger, a priorizar algún aspecto particular. Dada esta limitación quisiera usar el tiempo para referirme ahora a lo que podemos llamar una “pulsión de muerte” en obra de Franz Hinkelammert.

Existe en la literatura sobre el trabajo de Franz J. Hinkelammert un relativo punto de convergencia bastante generalizada sobre la existencia de lo que podríamos llamar en términos freudianos y con rigurosidad una “pulsión de muerte”.<sup>4</sup> El texto del doctor Villalobos no escapa a esta tendencia, así, por ejemplo, podemos leer con esta clave todo el apartado “5.3.1 “Die Institutionen verwalten den Tod””, esto acerca, traducimos, de la institucionalidad social como administradora de la muerte. Pero para un autor como Hinkelammert y sobre todo en lo referido a fenómenos de carácter religioso, las observaciones teórico –metodológicas que hace Marx en las conocidas “Tesis sobre Feuerbach” son una orientación clara y necesaria en la indagación. Citemos la cuarta de las tesis:

Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como

reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla. (Marx; Engels, 1981, 7-10)

Se trata de no repetir las carencias, limitaciones y contradicciones de un materialismo tanto mecanicista como idealista en la apreciación de Marx. Desde esta perspectiva, la pulsión de muerte pertenece, le es consustancial a la sociedad capitalista. La pulsión de muerte pertenece al mundo terrenal. Lo que hace la obra de Franz Hinkelammert es desentrañar y expresar esa “realidad terrenal”, descifrar y revelar el desgarramiento y la contradicción presente en la sociedad capitalista explicando por qué y cómo se hace necesaria la producción de víctimas, dar cuenta de cómo la muerte le es intrínseca, necesaria al capitalismo. La pulsión de muerte no está, pues, en el pensamiento de Franz Hinkelammert, es la sociedad capitalista la que está cruzada por la muerte. Al respecto enfatiza Hinkelammert:

Los dioses celestes no se experimentan por ser invisibles en el sentido más amplio. Sin embargo, los dioses celestes se hacen experimentables en los dioses terrestres siempre y cuando se vive el hecho de la transformación del ser humano en un ser “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Son las huellas de los falsos dioses terrestres. La manera como efectúan eso y a cuáles leyes siguen, solamente la crítica de la economía puede demostrar. Eso es su tarea. Posteriormente Marx amplía este imperativo categórico: “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre.

Ahora no se trata solamente del ser humano, sino también de su cuerpo ampliado, que, según Marx, es la tierra. no hay vida humana sin vida de la naturaleza. (Hinkelammert, 2010, 140-141)

Se trata aquí de la cuestión central en el marxismo de la relación entre la “utopía” y el ejercicio del poder político. Se trata, en relación con el texto del doctor Villalobos que hoy nos ocupa, de la fundamental crítica teórico –metodológica de Marx a Ludwig Feuerbach con respecto a la religión y la distinción entre lo “celestial” y lo “terrenal” y que Franz Hinkelammert tiene siempre presente en su reflexión. Señala la octava tesis de Marx:

La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica. (Marx; Engels, 1981, 7-10)

Esta comprensión de la relación entre lo “celestial” y lo “terrenal” la podemos (y debemos) llevar a otros ámbitos de la pulsión de muerte que cruza la sociedad capitalista, tal como lo que se refiere a la destrucción ambiental. Así, en referencia a ese “cuerpo ampliado”, una lectura de Marx sobre la cual, por ejemplo, la podemos encontrar otro pensador latinoamericano como Bolívar Echeverría quien insiste, teniendo presente la creciente conciencia este desastre ambiental que nos amenaza como especie, en que la revolución promovida por el marxismo no significa una idealista “reconciliación total del hombre con la naturaleza y consigo mismo”, sino, tomar consciencia y asumir la responsabilidad de esa relación como un proceso fundante de la existencia humana, como “un proceso de “metabolismo” material-práctico en el que se constituyen a un tiempo el hombre y la naturaleza”:

La posibilidad de un discurso teórico capaz de tematizar asuntos como la “actividad revolucionaria” implica, por lo tanto, para Marx, la superación –ella misma revolucionaria– del dilema epistemológico moderno que,

por un lado, conduce al materialismo hacia la metafísica y, por el otro, lleva a la dialéctica hacia el idealismo. En efecto, el discurso teórico del comunismo debe, en primer lugar, vencer la insuficiencia de la problematización materialista-empirista de la objetividad mediante la adopción del carácter “subjetivo” o dialéctico —de acuerdo con una terminología más adecuada del propio Marx— e la problematización idealista-racionalista: debe sustentarse en una noción de la objetividad como proceso fundante de toda relación sujeto-objeto y por tanto de toda presencia de sentido en lo real. Debe, en segundo lugar, recobrar y “poner de pie” la radicalidad de esa problematización dialéctica —mistificada en su desarrollo “idealista”—, planteándola como una problematización dialéctico-materialista o, mejor, *dialéctico-práctica*: debe sustentarse en la identificación de ese proceso fundante como un proceso de “metabolismo” material-práctico en el que se constituyen a un tiempo el hombre y la naturaleza. (Echeverría, 2011, 26-27)

Una conciencia y una responsabilidad que la sociedad capitalista necesariamente ignora como invisibiliza. Se trata de una comprensión y lucha por la vida que hasta ha dado lugar en los últimos tiempos a nombrar una nueva era geológica y paleontológica: un “Antropoceno” que rápidamente ha cedido su lugar a un “Capitaloceno”.<sup>5</sup>

Quisiera, entonces, en estos pocos minutos, discutir un poco esta tesis y para ello hacer referencia a tres anécdotas, tres episodios en la vida de Franz Hinkelammert en los que tuve la suerte de estar presente. Y por medio de contar algo sobre esos momentos, poder insistir en que el problema central de su reflexión —que crece, que se profundiza, que evoluciona con los años— es para Hinkelammert la vida y no la muerte, buscando aportar a la discusión que invita el texto del doctor Villalobos Alpizar.

Existe sin duda este elemento de muerte a lo largo de toda la obra de Hinkelammert, pero está ahí porque es consustancial a la sociedad capitalista que es su objeto de estudio. Tener presente que para entender el pensamiento de lo religioso en Hinkelammert se debe tener, entonces,

muy presente la crítica de Karl Marx a Ludwig Feuerbach. La sociedad capitalista conlleva la muerte, pero la obra crítica de Hinkelammert está centrada en la vida. Y que mejor expresión de ello el que para mí tal sea el aporte de Franz Hinkelammert que con mayor fuerza trascenderá en los tiempos venideros: su trabajo bajo el título *Hacia una economía para la vida: Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Texto al que quisiera después volver, si el tiempo lo permite, para cerrar esta intervención sobre el trabajo del doctor Iván Villalobos.

Ahora bien, la primera estas tres anécdotas se refiere a la categoría de “capital humano” y su crítica. Sucede cuando Franz Hinkelammert recibió el *Doctorado Honoris Causa* por parte de la Universidad Nacional en 2001. La segunda, del 2003, tiene relación a la indudablemente difícil comprensión intrínseca de la amplia y erudita obra de Hinkelammert y las mismas observaciones que hizo don Franz al respecto en relación en una conversación entre amigos en una pequeña reunión de celebración con haber recibido un premio nacional ensayo, que tuvo lugar en las instalaciones del Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) en Sabanilla de Montes de Oca. La última y más reciente, acerca del reconocimiento que hace Hinkelammert a una crítica que ha formulado el profesor Helio Gallardo a la categoría “opción por lo pobres” presente en la Teología de la Liberación, en ocasión de una actividad que organiza el doctor Alexander Jiménez Matarrita, entonces decano de esta Facultad, como celebración o reconocimiento de la publicación de los trabajos del profesor Gallardo *Siglo XXI: Militando en la izquierda y Siglo XXI: Producir un mundo*. Tres anécdotas que resaltan la opción por la vida de Franz Josef Hinkelammert, para referirlas a su vez al trabajo del profesor Iván Villalobos.

## **VI. Una primera anécdota: acerca de la enajenación humana como capital humano**

A principios del siglo, en junio de año 2001, tuvo lugar la ceremonia de entrega del

Doctorado Honoris Causa por parte de la Universidad Nacional a Franz Josef Hinkelammert. Lo paradójico, hasta irónico de la situación, fue que eran los tiempos en que, encabezados por la rectora de entonces, doña Sonia Marta Mora Escalante, se llevaba adelante en la Universidad Nacional una “Reforma Académica” que, en clara contradicción a la noción de “Universidad Necesaria” de Darcy Ribeiro —que la Institución ha usado tradicionalmente más como un recurso de identidad y un mito de legitimación que como una real orientación de su quehacer académico—, respondía esta “reforma” a las presiones neoliberales iniciadas años antes con el llamado Consenso de Washington y que ya habían asumido sus primeras concreciones institucionales en el país con los denominados Programas de Ajuste Estructural. Así, la rectora Sonia Marta Mora presentaba su reforma como la iniciativa de una Universidad Nacional que se ponía “a la altura de los tiempos”, así se justificaba, mientras que un periódico como “La Nación” ensalzaba los cambios que se promovían en Heredia contraponiéndolos a una Universidad de Costa Rica, presentada ésta como un dinosaurio reticente a las transformaciones, a la evolución. Vale decir que tal reforma fue todo un fracaso con un costo institucional enorme que todavía estamos pagando.

Ahora mal y muy emblemático, la denominada reforma universitaria tenía como categoría central la de “capital humano”, se trataba de “explotar nuestra principal riqueza, los jóvenes estudiantes como capital humano”. Hinkelammert no pudo sino reaccionar fuertemente, con vehemencia si se quiere. Y lo hizo por medio de su disertación de aceptación de la distinción que la Universidad Nacional le ofrecía. Yo estuve allí sentado en ese auditorio y me preguntaba, y me sigo preguntando, si las autoridades universitarias y en primera fila la señora rectora, estaban entendiendo la impetuosa como furiosa crítica que les estaba formulando el Hinkelammert con su conferencia titulada “La universidad frente a la globalización”. Entre otros críticos señalamientos de esa disertación, cabe citar:

El capital devora ahora a los seres humanos: se transforma en un caníbal. Cualquier actividad humana tiene que ser transformada

en una esfera de inversión del capital, para que el capital especulativo pueda vivir. Los sueños anarco-capitalistas van aún mucho más lejos. Inclusive la policía, la función legislativa y la judicial y el mismo gobierno, se pretende transformarlos en esferas de inversión de estos capitales. El ser humano recibe la licencia para vivir y participar en cualquier sector de la sociedad, únicamente si paga al capital especulativo los tributos correspondientes bajo la forma de interés. Aparece un sobremundo al cual hay que tributarle los sacrificios necesarios para adquirir el derecho de vivir.

Hoy hay una estrategia mundial, conducida por el Banco Mundial, para reducir toda educación, pero especialmente la universitaria, a un lugar de producción de “capital humano”, considerado como un medio de producción. La misma educación es transformada en una inversión en capital humano, el estudiante en alguien que invierte en sí mismo, como dueño de sí mismo en cuanto capital humano. La empresa, que posteriormente lo contrata, resulta ser ahora un receptor de capital humano, que paga un ingreso al dueño del capital humano. Este ingreso a hora es considerado la rentabilidad del capital humano, que es la persona contratada. Toda la educación, inclusive la universitaria, es entonces vista como un lugar de producción en función de la rentabilidad de este circuito. Por tanto, esta educación como lugar de producción de capital humano tiene que seguir criterios de rentabilidad.

No hay entonces lugar para ninguna cultura que no sea la que realiza un aporte a la producción o implementación del propio capital humano.

Si se logra realizar este proyecto, eso significará el fin de la cultura occidental. Se disuelve en el negocio. El propio ser humano se disuelve en la transformación, en una parte de un engranaje gigantesco de un movimiento sin fin de crecimiento económico sin destino. Aparece entonces

el problema de la pérdida del sentido de la vida, que no tiene solución por el simple hecho de que la vida del capital humano no tiene sentido, el sentido de la vida es vivirla, pero el capital humano no vive su vida. Vive la vida del capital, que carece de por sí de un sentido propio.

Sin embargo, si analizamos estas tendencias en relación al proceso de globalización en curso, tenemos que hacer hincapié en otra dimensión de tal reducción del ser humano a capital humano. Lo habíamos visto hasta ahora en sus dos dimensiones: por un lado, en su dimensión de globalidad de la tierra, que se nos hace presente por las amenazas globales. Es la dimensión de la exigencia de la responsabilidad humana por el propio futuro de la vida humana y de la naturaleza. Por el otro lado, la dimensión del acceso ilimitado al pillaje de la tierra y de la humanidad por parte de las burocracias privadas de la empresa transnacional dominante hoy, que impuso la estrategia de acumulación de capital irrestricta, que hoy se llama estrategia de globalización. Es una estrategia de la irresponsabilidad completa frente a las amenazas globales, que exigen nuestra responsabilidad. Sin embargo, esta estrategia de la irresponsabilidad necesita seres humanos tan irresponsables como la propia estrategia lo es. En el grado, en el cual logra reducir al ser humano a capital humano, logra inculcar al ser humano esta irresponsabilidad necesaria para poder seguir con la estrategia.<sup>6</sup>

Esta reducción del ser humano a capital humano es, pues, otra forma más de sacrificio: un ser disuelto en el proceso mismo de acumulación capitalista. El doctor Villalobos con propiedad llama la atención sobre la centralidad del ser humano como un ser necesitado. Nos dice don Iván:

La referencia al tema físico y necesitado es el pilar de la antropología de Hinkelammert. Finalmente, es un tema directamente afectado por las necesidades materiales, con necesidades materiales que también incluyen necesidades espirituales, en la medida en que estas solo pueden satisfacerse

mediante procesos materiales y productivos. (Villalobos Alpizar, 2015, 67)

¿Cuáles pueden ser las dimensiones y contenidos del sacrificio? La realidad del “capital humano” muestra la profundidad y complejidad que puede tener esos procesos donde un ser humano es convertido, transformado en un ser “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado”. Como “capital humano” este ser humano no vive su vida sino la del capital.

## VII. Una segunda anécdota: referida a lo difícil de comprender y menos “ubicar” a la obra de Hinkelammert

La segunda anécdota refiere a cuando don Franz recibe el Premio Nacional Aquileo J. Echeverría en Ensayo 2003 por su libro *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Un grupo de amigos improvisa una reunión de celebración en las instalaciones del DEI en Sabanilla.

En la reunión en un momento dado alguien le pregunta a don Franz acerca del porqué del premio y éste improvisa unas palabras. Entre las cosas que resalta Hinkelammert era el agradecimiento, su agradecimiento por el hecho de que ya para esos años, Costa Rica era el país donde más tiempo había vivido y que para él era muy lindo recibir este premio costarricense. Resaltó esta relación de vida tangencial al contenido del libro premiado, porque dijo que creía que los miembros del jurado no lo habían leído y si lo habían leído no lo habían entendido, de tal forma que allí estábamos celebrando la relación de estancia de Franz Hinkelammert el país, más que la importancia de un premio a una de las principales obras de este pensador. Y ciertamente, la obra de Hinkelammert no es fácil de comprender y menos de ubicar en los estancos clasificatorios de la academia oficial. Una complejidad que desde el inicio de su texto resalta el doctor Iván Villalobos:

Primero, debe señalarse que el pensamiento de Franz Hinkelammert no puede ser asignado a un área particular de conocimiento.

Sus contribuciones a las ciencias sociales forman el eje teórico de su trabajo. Así, la base de la lógica material y económica da el sentido de la reflexión del principio fundamental de la reproducción del ser humano en el contexto de una comunidad, y con ello lograr revelar las tendencias utópicas –sacrificiales– inherentes a la racionalidad formal, revelarlas y oponerse a ellos con el programa de una racionalidad reproductiva. (2015, 11)

Una dificultad que atraviesa todo el trabajo del doctor Villalobos y se expresa en su texto. Pero es una dificultad que es aborda con seriedad y rigurosidad a la par de una gran pertinencia social. Un enorme mérito que buscamos resaltar en esta presentación y de ahí la insistencia de poner el texto al alcance de lectores en castellano.

Vale resaltar lo difícil de la interpretación y comprensión del planteamiento de Franz Hinkelammert, para indicar mi cuestionamiento al énfasis que hace el profesor Villalobos Alpizar con relación a la racionalidad medio – fin en este “Occidente moderno, racional, ilustrado, secular” y que se sintetiza en la tercera conclusión del texto:

3. La división de la racionalidad moderna. La oposición de los juicios sustantivos y de valor.

Hinkelammert culpó principalmente a Max Weber por la división de lo formal y lo material dentro de las ciencias sociales. La tesis de Weber y el programa de neutralidad de valor se esfuerza por desterrar la racionalidad material del campo de la ciencia. Pero según Hinkelammert, ese proyecto no tuvo éxito. De esta manera, Hinkelammert abordó la crítica weberiana del materialismo histórico contra el propio Weber. Este examen de la división entre racionalidad material y racional, como se ha insistido lo suficiente, funciona como una guía a lo largo de toda la teoría de Hinkelammert. (Villalobos Alpizar, 2015, 287)

En mi opinión, la crítica de Hinkelammert a la racionalidad medio-fin en general, así como a la distinción weberiana entre juicios de hecho (sustantivos) y juicios de valor solo representan un plano, una dimensión externa se puede decir, en la labor de desentrañar la lógica de la acumulación capitalista y del carácter fetichista de la mercancía. Una dimensión externa del proceso histórico de la enajenación de la humanidad ante su propia creación: el capital. La racionalidad medio-fin y la irracionalidad de lo racionalizado es una manifestación externa de la pulsión de muerte que conlleva el sacrificio humano frente a su propia creación que, es mi opinión, va más allá de la valoración que hace el doctor Villalobos:

En este sentido, el mismo cálculo empresarial hace abstracción de la racionalidad reproductiva en todos sus ámbitos. Se trata de un proceso real de abstracción. Esta misma abstracción acontece en el pensamiento, cuando la teoría económica y, en general, las ciencias sociales asumen la función de legitimación de esta constitución del mercado por el circuito medio-fin. Estas ciencias hacen ahora de la abstracción de la racionalidad reproductiva un problema de científicidad. Esta orientación de las ciencias emerge con nitidez con la teoría económica neoclásica hacia finales del siglo XIX, y con la elaboración por parte de Max Weber de la metodología de las ciencias correspondientes. (Hinkelammert, 2006, 53)

Al respecto la afirmación de Hinkelammert es contundente:

Nuestro mundo no es un mundo secularizado. La secularización del mundo es una tarea del futuro.

(...)

Se trata de quitar el valor a estos valores sagrados, en nombre de los cuales el ser humano es despreciado y hacer al mercado y al Estado y a muchas instituciones más, disponibles para una acción, que hagan

efectivamente al ser humano el ser supremo para el ser humano. de lo que se trata es de la libertad humana frente a los dioses terrestres que encarcelan al ser humano y que usurpan la libertad y la han transformado en una cárcel. (2010, 159)

Y recupero esta anécdota en referencia, pues, a un elemento que el doctor Villalobos Alpizar presenta con claridad en su texto, pero que a su vez sería un tema de discusión teórico-conceptual sobre su acercamiento al pensamiento de Franz Hinkelammert:

Aunque Hinkelammert no es un teólogo profesional, ha abierto una de las líneas de reflexión más creativas en la Teología de la Liberación, a saber, aquellas que invocan el núcleo o la dimensión teológicos dentro de las ideologías económicas. Para Hinkelammert, ninguna teoría crítica puede llevarse a cabo sin recurrir a la *economía política*. Toda filosofía, cada ideología e incluso cada teología se basa en una cierta idea de lo político-económico, que no debe confundirse con la economía prevaleciente de *tout court*; por el contrario, la reflexión sobre el fundamento político-económico de la teoría y sobre su economía política subyacente, a menudo secreta, presupone precisamente la distancia crítica de los modelos prevalecientes en economía. (Villalobos Alpizar, 2015, 36)

Primero, ¿qué es un “teólogo profesional”? Pero, al mismo tiempo, preguntarnos si el doctor Iván Villalobos no termina reproduciendo una concepción positivista de la ciencia y con ello alejándose de la tradición marxista que claramente asume Hinkelammert. Pero nadie mejor que el propio Franz Hinkelammert para referirse a este respecto y, por supuesto, que el doctor Villalobos para hacer referencia a esta posible objeción.

### **VIII. Una tercera anécdota: la superación de la opción por lo pobres**

La última y más reciente anécdota tiene lugar aquí en este edificio cuando el entonces

decano, el doctor Alexander Jiménez Matarrita, toma la iniciativa de celebrar la publicación de un trabajo del profesor Helio Gallardo Martínez en la forma de dos libros: *Siglo XXI: Militando en la izquierda* y *Siglo XXI: Producir un mundo*. Y no de manera inocente, el doctor Jiménez Matarrita le pide a Franz Hinkelammert que haga la presentación.

Ahora bien, lo que aquí interesa rescatar es un proceso de transformación superadora en el pensamiento de Hinkelammert, recuperando en aquella ocasión la razón que le asistía a Gallardo en su crítica a la categoría de “la opción por lo pobres” presente en la Teología de la Liberación. Señala Hinkelammert, creciendo en su propia reflexión, al respecto de la necesidad de una concepción no jerarquizada en la necesidad de luchar por la vida:

En América Latina es frecuente expresar lo mismo por la formulación: yo soy si tú eres. Viene de la tradición africana y fue usado por Desmond Tutu, el obispo sudafricano, en los conflictos sobre el Apartheid. Con eso resulta un criterio de la acción que no se reduce a la amigabilidad emocional. Pablo pone un punto de vista para el discernimiento de toda acción que se realiza en el interior de la legalidad formalizada. Se trata de una acción que no viola ninguna legalidad formal y que, por tanto, no viola la ley.

Esta acción es subdividida en dos espacios. Por un lado, la acción que se mueve en el criterio de la acción racional de Pablo y que es el amor al prójimo. Esta acción es legítima y puede ser considerada como justa. Por el otro lado, la acción que se mueve fuera de este marco y que toma como su criterio nada más que la legalidad formal. Esta acción Pablo la ve como ilegítima porque comete *El* pecado. Ambas formas de actuar no pueden ser discernidas por la referencia a la legalidad porque ambas cumplen con la ley.

La frontera entre estos dos espacios para Pablo es el amor al prójimo. Podemos dar por sentado que Pablo no la entiende en el sentido de las traducciones dominantes en

la actualidad, sino más bien en el sentido de la traducción de Rosenzweig, Buber y Lévinas. El amor al prójimo entonces expresa en Pablo lo mismo que él entiende como la sabiduría de Dios, es decir, que los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. El amor al prójimo expresa entonces el reconocimiento del otro como sujeto viviente en el sentido del: yo soy si tú eres. Porque la existencia de estos explotados es el resultado de su tratamiento como objetos y, por tanto, como objetos de la explotación, que sin el respeto por esta frontera por el amor al prójimo tiene lugar como resultado de la consideración de la ley como ley de cumplimiento. (Hinkelammert, 2010, 110-11)

Se trata de la producción de otro mundo, para hacer referencia al profesor Helio Gallardo, donde quepan todos y todas con autoestima, autonomía y bienestar. Una nueva sociedad inclusiva en lo político, solidaria en lo social y sustentable en lo ecológico. Otro mundo, ciertamente muy distinto al burgués, que es tarea de las izquierdas producirlo. Un mundo donde no sea la valorización del capital el alma de las relaciones entre los seres humanos sino la conciencia de “el otro” no solo como espejo donde yo me miro sino condición de mi propia existencia. Un pensador como Franz Hinkelammert recupera esta premisa, pues, del Obispo Anglicano Tutu: “yo soy si tú eres”. Una condición y premisa de relación con “el Otro” que trastoca los fundamentos mismos de la Modernidad:

En este molde se inscribe también el Prometeo que Marx imagina. Ahora, cuando Marx habla por la boca de su Prometeo, habla, según Marx, la filosofía, que asume la posición de Prometeo, pero asumiéndola no pronuncia odio, sino una sentencia. Es la sentencia que Marx hace suya y es: una sentencia en contra de todos los dioses del cielo y la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (en traducción literal: el ser humano consciente de sí mismo) como divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios... (Hinkelammert, 2007, 20)

Es responsabilidad de las izquierdas hacer realidad una sentencia llena de amor, lejos de cualquier odio como bien lo resalta Hinkelammert. Para el pensamiento marxista el sujeto histórico para la construcción del nuevo mundo es el proletariado: “los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar”. Donde, insistirá el marxismo, que los proletarios son producto de la misma sociedad capitalista que crea en su seno el sujeto histórico que habrá de superarla creando un nuevo mundo.

Con la crítica a la “opción por lo pobres”, Hinkelammert no solo abre el espectro para aprehender muchas otras formas de victimización, sino toda una vertiente en la labor de reflexión filosófica que ha emprendido el doctor Villalobos sobre “los mecanismos de legitimidad de la violencia y la sacralidad en occidente”.

## IX. A manera de conclusión: una felicitación

Es mucho lo que podemos hablar sobre el trabajo del doctor Iván Villalobos, como diversos y múltiples los elementos de su reflexión. El tiempo hace rato supongo que se ha agotado, así que permítaseme finalizar citando al doctor Villalobos:

Los valores y la comprensión de la realidad no solo representan un problema mundano universal en el sentido ideológico, sino que también apuntan a una dimensión teológica inherente a la realidad. Así, Hinkelammert, además de Marx, llama a esto precisamente el *núcleo celestial de lo real*. No es solo, como dijo Feuerbach, que expresamos nuestras propias deficiencias cuando hablamos de Dios y lo celestial, sino que es el punto crucial que habla al mismo tiempo contra la ilusión de una Ilustración que avanza continuamente o que incluso se completa. En el discurso sobre lo terrenal, podemos rastrear nuestras ideas del cielo y el infierno. Así como las palabras por las cuales designamos los objetos, *la cosa*, el núcleo duro de su existencia nunca puede agotarse, así lo político como un campo de batalla de

intereses y conflictos, como un espacio de tensión incómoda, pero al mismo tiempo indispensable entre el individuo y el Estado, el deseo y disciplina entre la espontaneidad y las instituciones, no puede ser idealizado como utopía en el sentido de un acoplamiento perfecto de *libertad y necesidad*. (Villalobos Aplízar, 2015, 20-21)

Al doctor Iván Villalobos Alpízar nuestra felicitación y agradecimiento por esta oportunidad de conocer su trabajo. Queda pendiente que podamos conversar también sobre la reflexión prospectiva de un pensador como Hinkelammert en un texto tan importante como el de *Hacia una economía para la vida: Preludio a una segunda crítica de la economía política*. ¡Gracias!

## Notas

1. El texto está en alemán siendo su título original “Eine Untersuchung zu den theoretischen Grundlagen der Kritik von F. J. Hinkelammert an den Legitimationsmechanismen von Gewalt und Sakrifizialität im Abendland”. Las traducciones que se hacen para la presente ponencia son mías y realizan de una forma muy libre buscando la mayor claridad posible en la exposición.
2. Ilustrativo de este proceso es un artículo de Henry Mora Jiménez titulado “La privatización de la vida”:  
Con esta decisión, la corte judicial de un país hegemónico en la economía y la política mundiales, y con una mayoría de apenas un voto, cambió el curso de la historia, que como hecho simbólico, marcaba el paso del capitalismo industrial a lo que Jeremy Rifkin ha denominado el hipercapitalismo: la naturaleza entera y el propio ser humano (su alma, su cuerpo y su cultura), son ahora otros tantos medios para el fin de la acumulación de capital. (Mora Jiménez, 2007)
3. “Tschandala” en alemán, recordando a Friedrich Nietzsche en obras como el *Anticristo*.
4. Una pulsión de muerte que para un pensador como Sigmund Freud acompañaría en una permanente lucha en el proceso de evolución de la cultura a una pulsión de vida constituida por Eros. Un proceso cultural que expresa la lucha de la especie humana por la vida. Con otra perspectiva, para el pensamiento marxista, la hegemonía histórico-planetaria del capitalismo lleva a la autodestrucción de la especie misma. De manera diferente, en Freud se encuentra una sensibilidad optimista:  
Entonces, para todo lo que sigue me sitúo en este punto de vista: la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano. Y retomando el hilo del discurso, sostengo que la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso. En algún momento de esta indagación se nos impuso la idea de que la cultura es un proceso particular que abarca a la humanidad toda en su transcurrir, y seguimos cautivados por esa idea. Ahora agregamos que sería un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad. Por qué deba acontecer así, no lo sabemos; sería precisamente la obra del Eros. Esas multitudes de seres humanos deben ser ligados libidinosamente entre sí; la necesidad sola, las ventajas, de la comunidad de trabajo, no los mantendrían cohesionados. Ahora bien, a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este el gobierno del universo. Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana. ¡Y esta es la gigantomaquia que nuestras niñeras pretenden apaciguar con el “arrorró del cielo”! (Freud, 1992, 117-118)
5. Al respecto puede consultarse el libro de Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us* (New York: Verso Books, 2017); también el texto de Kohei Saito, *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy* (New York: Monthly Review Press, 2007).

6. Texto de la intervención pronunciada en la ceremonia del 6 de junio de 2001, en la que el Consejo Superior de la Universidad Nacional (UNA) Heredia, Costa Rica, otorgó a Franz J. Hinkelammert el Doctorado Honoris Causa.

## Referencias

- Bonneuil, C.; Fressoz, J. B. (2017). *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*. New York: Verso Books.
- Echeverría, B. (2011). *El Materialismo de Marx: Discurso crítico y revolución: En torno a las Tesis sobre Feuerbach. de Karl Marx*. México: Itaca.
- Freud, S. (1992). El malestar de la cultura. En Sigmund Freud, *Obras Completas, Volumen 21*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gallardo, H. (2005). *Siglo XXI: Militar en la izquierda*. San José, Costa Rica: Arlekin.
- . (2006). *Siglo XXI: Producir un mundo*. San José, Costa Rica: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Caminos.
- . (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para la discusión*. San José, Costa Rica: Arlekin.
- . (2010). *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Costa Rica: Arlekin.
- Marx, K; Engels, F. (1981). Tesis sobre Feuerbach. En *Obras escogidas en tres tomos, Tomo I*. Moscú: Progreso.
- Mora Jiménez, H. (14 de noviembre, 2007). La privatización de la vida. En página web: *América Latina en movimiento*. Recuperado el 18 de octubre de 2019 de <http://www.alainet.org/es/active/20681>
- Saito, K. (2007). *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press.

**Carlos Eduardo Cruz Meléndez** (carlos.cruz.melendez@una.cr). Profesor de Sociología en la Universidad Nacional, y estudiante de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Viviana Guerrero Chacón

***Detrás del trono (Un viaje filosófico por el pecado, el delito y la culpa). Ana Lucía Fonseca (San José, Arlekin, 2015, 203 páginas)***

---

Conocí a la profesora Fonseca por allá del 2003. Desde el primer momento me sorprendió su inteligencia, su rigurosidad, su esmero docente y su capacidad analítica, todas ellas características necesarias para una buena docente de Filosofía.

Pero más que eso me sorprendieron dos características que la destacan aún más. Primero, su capacidad de relacionar la filosofía con la vida, con lo que hacemos y lo que somos, hacer de la filosofía algo vivencial y rupturante. Y segundo, su capacidad de hacer todo lo anterior siendo accesible, cercana, entretenida y amistosa.

Me precio de haber sido su estudiante, luego su asistente por varios años, posteriormente su colega y ahora su amiga. Con el tiempo he logrado ver todas esas características puestas en práctica: por ello sus estudiantes aún le saludan con cariño por los pasillos, sus amigas y amigos le celebran constantemente, incluso haciendo tenido un breve paso por la política, se destaca por su entrega y compromiso al mismo tiempo que por su propuesta y racionalidad pulsante.

Es por eso que tener el honor de presentar nuevamente uno de sus libros me llena de orgullo y satisfacción, agradezco a la profesora el haberme demostrado el camino filosófico por el que quiero andar.

Pero esta presentación más que llenar de bien merecidos elogios a la autora, trata de compartir algunas reflexiones en torno al libro.

La profesora Fonseca termina el texto *Detrás del Trono (Un viaje filosófico por el*

*pecado, el delito y la culpa)* con un epílogo que titula *Al final de este viaje*. Quiero comenzar mis reflexiones contrariando ese título.

No profesora, el final de su viaje fue sólo el inicio del nuestro. Su texto sugerente, agudo y acucioso me hizo comenzar un nuevo viaje que tomó para mí un nuevo rumbo: las formas históricas en que se expresa el contrarreformismo de la mentalidad democrática costarricense.

Mi camino (tomando la metáfora del libro) no excluye que el texto tenga otras múltiples y variadas vías de las cuales puedo situar al menos las siguientes: un exquisito análisis sobre el problema de la teodicea, ¿por qué siendo dios todopoderoso existe a pesar de ello el mal, el pecado y a injusticia?; sobre el traslape entre el castigo del pecado hacia el castigo del delito; una completa historización sobre el Concilio de Trento como respuesta a la Reforma de Lutero; un análisis de las justificaciones iusnaturaes e iuspositivistas del delito; sobre el tutelaje del cuerpo, principalmente de las mujeres; sobre el estatus ontológico del embrión y el derechos al aborto; sobre los problemas de confundir ética, moral y religión; y finalmente sobre la necesidad de la ética civil y la laicidad en el Estado (Fonseca, 2015).

Aunque muchos de estos temas son apasionantes, los dejo como un abreboza para que se acceda al libro, se dialogue con él y se apasionen como me pasó a mí. Dice Fonseca (2015,57) que con el nacimiento del Estado Nacional fue necesario reconvertir la legitimación del poder en



su tránsito del poder religioso al poder político, como nueva forma de organización, el Estado necesitó legitimar su fuerza, supuestamente ya no en criterios de corte teológico sino de corte racional. Y digo supuestamente porque como magistralmente lo expone el texto, en realidad el recién nacido Estado moderno perpetúa una lógica teológica que se perpetúa hasta la fecha como nuestros diputados y diputadas bien lo evidencian.

Si bien la promesa de la Modernidad era la de construir una democracia racional, progresiva, ejemplarizante y legítimamente constituida, lo que en realidad pasó es que la nueva racionalidad es una vieja racionalidad disfrazada, el Estado no pudo deshacerse de la mentalidad teológica en su nacimiento, el pecado, la culpa y la moralidad cristiana son preceptos esenciales del nacimiento y desarrollo de los Estados modernos (Fonseca, 2015, 59), pese a la Revolución francesa.

Por eso no es de sorprenderse filosóficamente (aunque nos hayamos sorprendido socialmente) la consolidación de movimientos políticos neopentecostales, el germen estuvo siempre ahí en el Estado mismo. Dice Fonseca, “Por eso uso el término “contrarreformista” para referirme, no sólo al pensamiento propio del periodo histórico de las confrontaciones religiosas del siglo XVI, sino al pensamiento que tiene entre sus características la exclusión de la diferencia, la persecución de “herejías”, la doctrina de la Única Moral y la creencia de que los juicios en nombre de la Fe o de la Ley están basados en valores superiores, absolutos y de acatamiento obligatorio” (Fonseca, 2015, 59-60).

Continúa el texto argumentando que esta mentalidad no sólo se construye a través de ese pensamiento totalizante y perseguidor, sino que en el nuevo Estado, la justicia, la persecución del delito y su función castigadora, actúan también como inquisidoras de la diferencia, dice el texto “el delincuente-pecador debe expiar a culpa para reconciliarse con la divinidad, o en lenguaje más “secular”, retribuir a la sociedad por el daño causado al Derecho (así, con mayúscula), como si de una falta contra Dios se tratara” (Fonseca, 2015, 83).

Estos dos párrafos nos permiten ver dos de los mecanismos de funcionamiento de la

mentalidad contrarreformista: por un lado la religión tal cual como fundamento de lo político y por el otro la lógica autoritaria propia de lo religioso dentro del discurso democrático. Aunque suenen semejantes y estén relacionadas, en realidad son mecanismos distintos. En el primero, la política acepta verdades únicas, acepta a la religión como un interlocutor válido y a veces único, persigue a los diferentes y condena como heréticas conductas disidentes, es por ejemplo la forma en la que generalmente se abordan cuestiones como el aborto o la eutanasia, donde la moral validada es la de oposición, donde un interlocutor válido son las iglesias y donde apoyar la autonomía y la decisión de las mujeres se condena y penaliza.

El segundo mecanismo es más difuso, menos explícito pero más violento, porque en este los interlocutores si son aparentemente democráticos, son electos y son poderes políticos pero sus imaginarios son autoritarios, creen en el poder político como un poder divino. Por eso vemos su expresión a través de presidentes gritando fúricos ante la crítica o arguyendo que los derechos de las mujeres se cumplen cuando ellos dicen que se cumplen, vemos el discurso militarizante del tratamiento del delito, vemos diputados que amenazan y coaccionan si no se hace su voluntad, vemos docentes argumentando que el acoso no es acoso, vemos magistrados hablando de la sacralidad del voto.

Como nos sugiere el libro, esa mentalidad nos rodea porque el criterio democrático tanto legal como moral, se fundó sobre la base que la democracia misma puede por un mecanismo o el otro, ley divina, “la moral ahí afincada ha sido la moral cristiana, interpretada al gusto del poder de turno, sin olvidar que en la mayor parte de la historia transcurrida las iglesias han sido el poder detrás del trono” (Fonseca, 2015, 103).

Al leer esto, sumamente intrigada me preguntaba si era posible repasar la historia de Costa Rica para encontrar ejemplos que permitieran evidenciar la mentalidad contrarreformista, tanto del primer tipo como del segundo. No fue difícil encontrarlos, ya que existen múltiples trabajos académicos que los sistematizan, me permito aquí citar algunos de ellos.

Dicen Orlando Salazar Mora y Jorge Mario Salazar Mora en su texto del 2010 titulado *Los Partidos Políticos en Costa Rica 1889-2010*, que desde el siglo XIX eran común que los clérigos ocuparan puestos políticos preponderantes, incluso pese a las reformas anticlericales de la “Revolución Liberal” de 1880, en la cual se secularizan los cementerios, se prohíbe el establecimiento de órdenes religiosas, se expulsa al obispo Thiel, se deroga el concordato, se prohíben las manifestaciones religiosas en la vía pública, se seculariza la enseñanza, entre otras reformas bien conocidas. A las cuales se sumaron la Reforma Educativa de Mauro Fernández y la promulgación del Código Civil que permite el divorcio y el matrimonio civil en 1885 (Salazar y Salazar, 2010, 7-8).

Podríamos pensar que estas reformas liberales sacaron a la iglesia de los ámbitos sociales pero principalmente políticos, al menos así me contaron a mí la historia, pero en realidad y a pesar del protagonismo político de los liberales, estas acciones unieron a los católicos, quienes enojados por su percepción, decidieron arremeter contra las reformas y dar vida a la mentalidad contrarreformista del primer tipo. En 1889 cansados de los liberales, los católicos crearon la Unión Católica, un partido político que contaba con el apoyo de Monseñor Thiel para desvirtuar todos los cambios antes mencionados y recuperar la preponderancia de dios en el poder, por ello el llamado fue a participar de la política activamente y participar en las elecciones municipales de diciembre de 1891, logrando el triunfo en varios puestos (Salazar y Salazar, 2010, 30). Luego de esto participaron activamente en las elecciones diputadiles de 1892 y en las presidenciales de 1893 impulsando a José Gregorio Trejos como presidente.

La Unión Católica al parecer obtuvo 51% de los miembros del cuerpo electoral lo que le permitía elegir al presidente, los liberales entonces deciden anular las elecciones en algunos distritos fuertes de los católicos y arrestar a José Gregorio Trejos. Después de tan exitosa incursión es que se modifica la Constitución de 1871 para prohibir que la Iglesia Católica participe de manera formal en la vida electoral del país (Salazar y

Salazar, 2010, 30). Pero cabe la pregunta ¿qué pasaría si ello no fuese así?

Este partido estaba comandado por las autoridades de la Iglesia, creía en su embestidura divina para participar en lo político, defendían los valores católicos, criticaban a los liberales y a los masones, “Arrodillado frente a un crucifijo y en presencia de la asamblea, todo miembro nuevo debía jurar que no pertenecía a sectas masónicas ni había sido fundador, facilitador o su encubridor y que siempre las combatiría” (Salazar y Salazar, 2010, 32). Vemos aquí lo que Fonseca describe como “la exclusión de la diferencia, la persecución de “herejías”, la doctrina de la Única Moral y la creencia de que los juicios en nombre de la Fe o de la Ley están basados en valores superiores, absolutos y de acatamiento obligatorio” (Fonseca, 2015, 59-60).

Si bien la participación política oficialmente estaba prohibida no sería la última vez, como ya lo sabemos, en que la religión se involucrara en la política: otro ejemplo histórico es la postura del Partido Reformista de Jorge Volio en la década de los 20. Volio quien fuese exsacerdote y exsoldado (curiosa combinación) no era parte de la ideología del Partido Unión Católica, por el contrario defendía las conquistas de la Reforma, al tiempo que defendía luchas sociales, “Esto lo llevó a concebir un catolicismo adaptado a las exigencias del nuevo siglo, a superar la típica teología apologética del siglo XIX, a descubrir en a raíz del pensamiento cristiano no una teoría metafísica, sino un compromiso histórico” (Salazar y Salazar, 2010, 74).

Volio no triunfó pero sus nociones de un catolicismo politizado esta vez en favor de conquistas sociales abren paso a la participación de la Iglesia en los acontecimientos de la Guerra Civil. Si bien la Iglesia católica tenía ya la prohibición de participar activamente de la política, figuras como la de Calderón Guardia recibieron el apoyo directo de sacerdotes, como dice David Díaz (2015) en su texto *Crisis Social y Memorias en lucha: Guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*, esto “no era nuevo porque los curas habían tenido un papel político importante en el Congreso antes de 1940 y varios de ellos también habían participado a favor de ciertos partidos políticos. Además, en el periodo entre 1930 y 1940, el PRN

(Partido Republicano Nacional) había llevado cuatro diputados al Congreso que eran sacerdotes” (Díaz, 2015, 55).

Además de ello, la Iglesia sostuvo fuerte vinculación con Calderón Guardia, gracias a este se volvió a instaurar la enseñanza de la religión en la educación pública, a su vez el Eco Católico, alababa las reformas sociales de Calderón, proclamando la creación de la CCSS y otros de sus componentes “como la expresión legítima de los postulados católicos sobre materias sociales” (Eco Católico citado en Díaz, 2015, 59).

Como sabemos la Iglesia Católica de Víctor Manuel Sanabria habría participado del discurso anticomunista, tanto así que según Díaz, organizaron una marcha para rechazar el comunismo soviético así como rezaron masivamente a la Virgen para proteger a Costa Rica de la lucha de clases. A pesar de esa inicial oposición, con la disolución del Partido Comunista de Costa Rica, tanto Sanabria como la Iglesia Católica decidieron acercarse al nuevo Partido Vanguardia Popular, para acercar lo que junto con Calderón sería llamado el bloque CalderoComunista durante la Guerra (Díaz, 2015).

Luego de este turbulento y sangriento periodo de guerra, la postura de la religión pasa de ser del primer tipo: una participación directa, al segundo tipo: un poder detrás del trono. Aunque ni tanto.

Para la década de los setenta “De la doctrina social de la Iglesia católica han surgido, o ella ha servido de fuente de inspiración para que tengan su origen algunos movimientos o partidos políticos que han llevado a la práctica las ideas de esta doctrina; por ejemplo, los partidos demócratas cristianos o socialcristianos” (Salazar y Salazar, 2010, 136), postura que hasta la fecha sigue estando presente y que adquiere nuevos bríos en la actualidad, luego de la crisis del bipartidismo.

Quizá se pueda pensar que estos ejemplos son de larga data, que son añejos y desactualizados. Pero existe otro ejemplo de historia reciente. Este ejemplo fue estudiado por la Auditoría Electoral Ciudadana en el 2011, especialmente por el Dr. Gerardo Hernández Naranjo. Como vimos previamente, a pesar de tener prohibición legal para participar de la política, la Iglesia Católica ha sido un actor social de mucha relevancia

histórica, es por ello que no es de sorprender manifestaciones en contextos electorales, como la realizada por Monseñor Francisco Ulloa el 6 de setiembre del 2009, donde dijo: “Estamos frente a una campaña política en donde debemos escoger muy bien a quienes nos van a gobernar. Candidatos que niegan a Dios y defienden principios que van contra la vida, contra el matrimonio, contra la familia ya los estamos conociendo. Por lo tanto, debemos ser coherentes con nuestra fe y en conciencia no podemos darles un voto” (La Nación, 9 setiembre del 2009), a partir de ese momento y en lo adelante, la Conferencia Episcopal marcó terreno de por dónde debería transcurrir el debate político de las elecciones del 2010.

No hace falta que todas las manifestaciones de la mentalidad contrarreformista sean del primer tipo: las directas. Porque para eso, bien tienen representantes del segundo tipo: las indirectas. Por ejemplo, en las múltiples alocuciones del TSE: su presidente dijo luego del referéndum del 2007: “Congregados ante el altar de las urnas, hemos sido partícipes, en la eucaristía del voto, de un acto de fe en la democracia” (Sobrado, 2007). Pero además el mismo Tribunal inaugura las jornadas electorales con una misa, a pesar de ser ellos mismo los garantes de la pluralidad de opiniones y de llevar a la práctica la prohibición de participar de la política electoral que posee la Iglesia Católica.

Como vemos, la Iglesia Católica es un actor político hábil, contrarreformista del primero tipo cuando le conviene, o del segundo tipo cuando le conviene más. Recurre a meter sus manos en la política directamente cuando le es posible, pero cuando no, el conservadurismo juega la carta de un autoritarismo solapado, o como se ha dicho por ahí, de una dictadura en democracia. Porque lo diferente es lo que no se permite.

Claro, hasta aquí ejemplos relacionados con la Iglesia Católica, pero ¿qué pasa si hablamos de las Iglesias en general? ¿Se nota como no es casual lo que vivimos hoy en día? la gran diferencia radica en que existe un nuevo actor social ligado a lo religioso, cuya peligrosidad es mayor aún pues no tiene restricción en la participación política, todo lo contrario, su participación su grito a voces y nos repercute cada día. El germen

siempre estuvo ahí, pero la mentalidad contrarreformista es inteligente, leyó el cese del catolicismo, olía ya demasiado a naftalina, por eso viste ahora con trajes relucientes, que juega ambas arenas igual o mejor que su antecesora.

Por ello, es que textos como el de la profesora Fonseca tienen más vigencia que nunca, sirven pues para evidenciar pero también para proponer, es sugerente por crítico pero también porque nos deja tarea: la de construir una sociedad de ética civil, que separa la ética de la religión, “el cometido de la ética civil es propiciar una vida pública sin víctimas y esto es sólo posible en un Estado Laico...” (Fonseca, 2015, 170).

Tamaño tarea nos encomienda la autora, aquella donde no se confunde ciudadanía con feligresía, “lo importante de un Estado Laico es la inadmisibilidad de justificaciones religiosas o teológicas para el delito” (Fonseca, 2015, 188), ni para la culpa ni para el voto. Ojalá hagamos caso de la tarea que nos encomienda, y no sigamos aportando ejemplos de mentalidad contrarreformista en la sociedad que a nosotras nos toca construir.

## Fuentes consultadas

- Auditoría Electoral Ciudadana. (2011). Informe sobre el Proceso Electoral en Costa Rica 2009-2010, Resumen Ejecutivo. [Sin Publicar]
- Díaz, D. (2015). *Crisis Social y Memorias en Lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Fonseca, A. (2015). *Detrás del Trono (Un viaje filosófico por el pecado, el delito y la culpa)*. San José: Editorial Arlekin.
- La Nación (9 setiembre del 2009). *Obispo pide no votar por políticos opuestos a estado católico*. Disponible en: <https://www.nacion.com/el-pais/obispo-pide-no-votar-por-politicos-opuestos-a-estado-catolico/3KFQH74TINCINET7KTCQRI7AAA/story/>
- Salazar, O. y Salazar J. (2010). *Los partidos políticos en Costa Rica 1889-2010*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Sobrado, L. (2007). Discurso del Presidente del Tribunal Supremo de Elecciones con ocasión de la Sesión Solemne del 7 de octubre del 2007. En: Auditoría Electoral Ciudadana (2010). *Carta dirigida a la Jefa de la Misión de la ONU*. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/36000>

**Viviana Guerrero Chacón** (viviana.guerrero-rochacon@ucr.ac.cr). Profesora en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.



José Pablo Alvarado

***Detrás del trono (Un viaje filosófico por el pecado, el delito y la culpa). Ana Lucía Fonseca***  
**(San José: Arlekín, 2015, 203 páginas)**

---

Muy buenas tardes a todas y todos. Es un gusto estar esta tarde con ustedes. Primero quisiera agradecer al INIF por estas Jornadas de Investigación Filosófica y por la invitación que me hicieron llegar para participar de la presentación del libro de Ana Lucía Fonseca, intitulado *Detrás del trono (Un viaje filosófico por el pecado, el delito y la culpa)*. Ana Lucía, quien además de haber sido para mí una profesora muy exigente, fue además mi directora de tesis de licenciatura, de lo cual me siento muy orgulloso que así haya sido. Que sirva este espacio para agradecer públicamente aquel acompañamiento académico, ya, de algunos años atrás. Compañera de oficina, colega incómoda en el buen sentido de la palabra, una brillante filósofa y escritora de la que sus publicaciones y libros, así como por los premios recibidos por ellos, hablan por sí solos. En este momento debería levantarme de la mesa y dejar al libro hablando. Evitaría exponerme. Pero mi artimaña no es nada poderosa como para que surta efecto, como sí lo hacen aquellas otras que la autora de dicho libro destrema con implacable lucidez. Como bien dice Alexander Jiménez en la contraportada del libro que hoy nos reúne en esta sala: “Construido sobre argumentos poderosos y escrito en un tono apasionado, apasionante, este libro revela uno de los modos deseables de ejercitar el oficio de la Filosofía en un país como Costa Rica.”

Antes de comenzar con el comentario del libro, también quiero comunicar la alegría que me produce estar al lado de otra mujer extraordinaria, inteligente y luchadora como Viviana

Guerrero, con quien compartí aulas y ahora también oficina, y que por su temple para salir adelante con excelencia académica en medio de muchas adversidades es un gran aliciente para mis propias luchas, como estoy seguro que lo es para otros interinos y otras interinas, así como para otras personas que tienen la dicha de rodearse de ella. No menos contento me pone estar al lado de otro académico de fuste como es George García. Estar aquí, en esta mesa con ustedes, es para mí un honor.

El libro *Detrás del trono* ofrece un mapa para comprender los hilos discursivos con los que se teje y también se desteje lo que Fonseca llama, como categoría fundamental de su investigación, *pensamiento teocrático*. Mi presentación gira en relación a esta categoría, ofreciendo algunos comentarios breves que ojalá los persuada de aventurarse en la lectura de este texto, y si no, entonces desoigan lo que digo e igual visiten el libro. Mi propósito es al final plantear una serie de preguntas que tienen como mira a un problema que se abre fundamentalmente en el capítulo final, allí donde la autora se vuelve más propositiva.

A ese mapa filosófico que Fonseca realiza acompaña de gran manera unas anotaciones personales que tienen la virtud de no ser meras anécdotas interesantes, sino recursos para mostrar cómo se inscribe en la carne una sensibilidad y unos valores que pueden llegar a carcomerla, a generarle *remordimiento*, hasta desligar su fuerza, hasta depreciar su intensidad e ímpetu de ligar la fuerza a ella misma por el hecho, mejor,



por el proceso sociohistórico de ser referenciada de manera violenta a un acreedor absoluto, eterno, perfecto, completo, que como tal no tiene necesidad de saludar y despedirse, y que responde a la sensibilidad de unos por victimizar a otros, que como nosotros, seres mortales, finitos e imperfectos, somos por ello infinitos deudores. Siempre estaremos en deuda porque nuestra condición es la de un ser vulnerable. Estas anotaciones personales sirven de espejo para que, mientras se van ofreciendo insumos teóricos, se repase críticamente la propia historia personal. La lectura del libro nos confronta con nuestras propias tramas psicosociales a través de las cuales se instaura dicho pensamiento. Frente a esta situación, parece que Fonseca nos dice que la filosofía viene a incomodar o no es filosofía, o no se tiene temple para filosofar.

Así pues, en las primeras líneas, se indica que el pensamiento teocrático es una confusión ancestral y ajena. Ancestral por tener una larga data y ajena porque se nos ha impuesto. Esta confusión es tal porque enreda la dimensión moral del pecado y la dimensión jurídica del delito, hasta tal punto que incide en todos los ámbitos, públicos y privados, y no solo permanece en el ámbito de la administración de la justicia. El recurso a la potestad divina para legitimar sus supuestos se transfigura en potestades seculares como la de una razón, una justicia o un dictamen de mayorías entendidos como principios absolutos. El pensamiento teocrático penetra en todo el tejido social y llega a tener peso cultural. Se le respira por doquier. No importa si se es hijo de padres ateos y comunistas, no importa si estos valoran la duda y el diálogo por encima de creencias en verdades absolutas, vengan de donde vengan, de la religión o de la ciencia. Tampoco importa si inscriben al hijo en un sistema educativo francés y laico, que ese pensamiento es una sensibilidad que se respira por los pasillos de las clases donde los compañeros y las compañeras hablan de los sacramentos a los que asisten. Igualmente, se respira por las calles de los barrios donde unas campanas llaman a un pueblo para su salvación, y los amigos de aquel niño en lugar de permanecer con él, perdidamente, jugando bola como si no hubiera mañana, “deciden” seguir a su feligresía. Y se respira bajo el techo de su casa donde la sexualidad es

un tema tabú, y en el espacio íntimo asalta una vocecilla enfurecida que lucha contra la preferencia por explorar el placer que brinda el propio cuerpo. Bocanada tras bocanada ese pensamiento en conflicto con otras fuerzas, y que se traslada del espacio religioso al secular bajo diferentes transfiguraciones, permea el aire y nuestro cuerpo y llega a constituir nuestros órganos, nuestras prácticas, nuestras relaciones, nuestro sentido, así como la imagen que lleguemos a tener de nosotros mismos, incluso, quizás aquí, en este espacio en que nos reunimos a conversar sobre este importante libro, porque la liberación de un pensamiento como este nunca es solo individual, sino fundamentalmente social.

El pensamiento teocrático es también un *pensamiento contrarreformista*, añade esta filósofa costarricense. La Contrarreforma inicia con el Concilio de Trento en 1545 y se va extender aproximadamente un siglo, como una respuesta a la reforma protestante que cuestionaba la autoridad de la Iglesia Católica. La mentalidad contrarreformista se origina, dice Fonseca, “Con el nacimiento del Estado Nacional, el universo conceptual de Occidente necesitó *legitimar* (racionalizar) el poder político dentro de las fronteras de esa nueva forma de organización y todo lo que resultara amenazante era expulsado del territorio” (2015, 57). Y más adelante continúa con estas palabras: “el proyecto es claramente homogenizante” (2015, 57); “tiene entre sus características la exclusión de la diferencia, la persecución de “herejías”, la doctrina de la Única Moral y la creencia de que los juicios en nombre de la Fe o de la ley están amparados en valores superiores, absolutos y de acatamiento obligatorio” (2015, 59-60). Este pensamiento teocrático o contrarreformista también va a ser llamado *pensamiento totalitario*, el cual “no tiene necesariamente que imponerse por la fuerza de las armas, basta con creer firmemente en una “esencia” que anima la historia y apegarse a dos ilusiones entrelazadas, una sociológica y otra de carácter moral: por un lado, la singularidad del temperamento nacional, de la idiosincrasia, expresada como el pensamiento de la verdad; por el otro, la doctrina de la Única Moral de los valores absolutos” (2015, 110). Para afirmar, hacia lo último del libro: “...que no hay

totalitarismo que no sea de alguna forma teocrático” (2015, 171).

Por tanto, la autora se pregunta cómo fundamentar una moral universal de mínimos, donde hay que evitar tanto el conservadurismo, que postula valores absolutos, como el nihilismo, que es un relativismo moral de todo vale. A mi criterio, este último es solo una cara del anterior, en tanto que ante la ausencia de valores absolutos reacciona, como si se infiriera adecuadamente que no hay posibilidad de diferenciar valoraciones porque se carece de una medida universal. Bajo este relativismo moral, siempre se está en función de la necesidad de un valor absoluto para establecer alguna desigualdad valorativa entre diferentes posiciones. Al no haberlo, no se puede establecer una nueva jerarquía de valores, porque cada una reclamaría para sí que es igualmente legítima o, lo que es lo mismo, ninguna jerarquía vale nada porque no hay un punto neutral de comparación que permita establecer comparativamente sus valores. Se termina por absolutizar la nada y su relativismo. Se recae en los referentes absolutos. Luego, socialmente, para ningún lado se puede caminar.

En estos tiempos de ocaso de todos los ídolos y crisis planetaria, es muy factible que, como estamos presenciando, afloren nuevos integristas y fundamentalismos justamente porque esos ídolos o maneras de referenciarse a partir de absolutos se buscan afirmar con la mayor fuerza posible dado que, desde tiempos ancestrales, hemos pretendido orientarnos en el océano de la existencia desde ellos. Sin estos, ¿qué va ser de nuestra condición de orfandad?, ¿quién nos va tutelar?, ¿cómo sortearemos la eterna oscuridad que nos rodea? Como especie, hasta el momento esos referentes nos han permitido sobrevivir, lo cual no quiere decir que haya producido un buen vivir o una universalización de la experiencia humana (autodeterminación). Más bien, todo lo contrario. Hemos sobrevivido, pero a costa de que muchos no lo hagan y otros muchos lo hagan bajo infinitos tormentos. Y ahora, como nunca antes, nuestra permanencia como especie está en cuestión y esos referentes son incapaces de ofrecer una salida razonable a dicha situación, de modo que están caducos para salvaguardar algo básico como la reproducción de la especie.

Mientras tanto, como es de esperar, se resisten a morir porque no se han dado otra forma de orientarse. ¿Cómo podría ser de otra manera, cuando una sensibilidad que ha deseado ser dueña de la vida, de lo Otro, ni siquiera concibe la muerte para sí misma en tanto que se piensa como absoluto? Por consiguiente, la pregunta que se hace Fonseca es sumamente pertinente y junto a ella debemos buscar respuestas. Fonseca propone *una ética sin víctimas*, sin sacrificios, que oriente según postulados humanos como aquellos que llamamos Derechos Humanos, que son de nuestra propia agencia y que por tanto afirman la condición de orfandad. Pero no la afirman por sí mismos. Importa la práctica que los acoge, la inteligencia acerca de su fundamento. A esta ética la llama una *Ética Cívica*.

Para ir finalizando, quisiera aludir al primer epígrafe del libro de Liliana Mizrahi, con el propósito de plantear un problema al que conduce el libro en cuestión. Esa posibilidad de plantear nuevas preguntas a partir de lo que nos dice la autora es parte de la riqueza de este libro. El epígrafe dice así:

La moral judeocristiana se articula sobre el concepto de pecado y la justicia sobre la noción de condena. Infinito sadismo que goza contemplando a sus criaturas doblegadas en el camino. Su dominio no desaparece con la extinción del poder religioso o de la liturgia eclesial. Somos herederas de una moral inquisidora. Para esta cultura totalitaria, fundada en la coerción, nada mejor que mujeres que ofrecen la otra mejilla. (2015)

Liliana Mizrahi menciona la idea de que el dominio ejercido sobre la mujer, pero podríamos añadir que también sobre el hombre (es un poder sistémico), como consecuencia de la imbricación entre moral cristiana (a través del concepto de pecado) y justicia (a través del concepto de condena) continúa a pesar de la extinción de poder religioso. Fonseca, a partir de una inversión foucaultiana de una clave platónica, “el alma es la prisión del cuerpo” (2015, 125), nos dice que el poder continúa como

una más sutil forma de castigo que garantiza su docilidad: reglamentos militares, escolares,

hospitalarios...en suma, disciplinas que siguen “la lógica de los autómatas”, una especie de “fordismo” conductual que no esclaviza, pero sí logra que el cuerpo entre en una “anatomía política” que lo desarticula y recompone mediante un *cálculo místico de lo ínfimo*: reglamentos, inspecciones, controles milimétricos...en la escuela, en el hospital, en el cuartel o en el taller. (2015, 126)

El alma, lo místico aquí, se vuelve un metódico disciplinamiento del cuerpo fuera del ámbito religioso. Después de *Vigilar y castigar*, Foucault imparte un curso, que luego se convertirá en libro, llamado *Defender la sociedad*. Allí realiza otra famosa inversión. Invierte la conocida sentencia de Clausewitz, “La guerra es la continuación de la política por otros medios”, y la transforma en “La política es la continuación de la guerra por otros medios” (2001, 29-29). Considero que va de la mano del epígrafe y del libro. Eso sí, pero ofreciendo simultáneamente un reto. Que la conquista cristiana española haya terminado no quiere decir que su “infinito sadismo”, para decirlo con las palabras de Liliana Mizrahi, no continúe bajo otras formas más sutiles, al menos mientras aquellas fuerzas que subyugaban no dejen de ofrecer “la otra mejilla”. Vemos que la constitución política costarricense muestra sin pudor este sadismo al sancionar como buenas costumbres aquellas que derivan del pensamiento teocrático, de modo tal que cuando estas buenas costumbres ven amenazadas su reino totalitario, se ven compelidos a silenciar la posibilidad de decidir sobre el propio cuerpo de la mujer, sobre la propia sexualidad, sobre la educación en derechos humanos y sus implicaciones. Vivimos una guerra bajo otros medios y, *en este contexto bélico* es que planteamos el problema con las siguientes preguntas: ¿cómo postular y producir una ética cívica? ¿Cómo, en el conflicto, postular nuevos valores cívicos? ¿Cómo caminar desde derechos humanos cuando los mismos integristas y fundamentalismos se dicen defensores de ellos, a la vez que imposibilitan profundizar su enseñanza debido a sus implicaciones? ¿Cómo hacerlo cuando el paso de la lógica mercantil es arrollador y subsume bajo sí todos los viejos ídolos? ¿Cómo, cuando el diálogo pausado y la escucha atenta está anatematizado?

¿Reclamaran los adalides del pensamiento teocrático que se les está victimizando por volver inviable su totalitaria cosmovisión? ¿Cómo irán a responder ante esa herida que experimentan? ¿Cómo volver una fuerza social de Ética Cívica predominante sobre otras fuerzas sociales que abiertamente son totalitarias?

Un ejemplo para combatir el pensamiento y sensibilidad teocrática quizá sea el combate que múltiples estudiantes, fundamentalmente mujeres, han emprendido contra el acoso sexual en la Universidad de Costa Rica, o los movimientos feministas que han puesto sobre el tapete de discusión nacional la necesidad de afirmar una norma técnica que permita efectuar adecuadamente el aborto terapéutico ya de por sí legal. No sé si así lo considera nuestra filósofa, pero creo que esas son expresiones de una emergente Ética Cívica o planetaria, como también es llamada en el libro, nombre que me gusta porque ‘planeta’ etimológicamente viene del griego *planetes*, que significa ‘errante’ o ‘vagabundo’, motivo por el cual los griegos de la antigüedad que no observaron ninguna periodicidad inmutable (referente absoluto) en ciertos astros, como Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno, los consideraron con ese nombre, y por tanto, “*entes dotados de vida propia*” (Briones, Fernández Soto & Bermúdez de Castro, 2015, 31). Además, hoy nuestros desafíos se extienden a todos los rincones de la única casa que conocemos y no hemos sabido habitar o, quizás habría que decir, vagabundear.

Eso sería. Muchas gracias.

## Bibliografía

- Briones, C., Fernández Soto, A. & Bermúdez de Castro, J. M. (2015). *Orígenes. El universo, la vida, los humanos*. España: Crítica.
- Fonseca, A. (2015). *Detrás del trono. (Un viaje filosófico por el pecado, el delito y la culpa)*. Costa Rica: Arlekin.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Argentina: Siglo XXI.

**José Pablo Alvarado Barrientos** (jpablo71@gmail.com). Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

William Pérez

***Imagen-palabra. Lugar, sujeción y mirada en las artes visuales centroamericanas. Pablo Hernández Hernández. (Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert y Arlekin, 2012, 336 páginas)***

---

Es un tanto ambigua mi posición aquí. No tenía del todo claro si presentar *Imagen-Palabra* en calidad de amigo de Pablo, en calidad de estudiante o exasistente del profesor Hernández de la de la Universidad de Costa Rica, o bien, en calidad de alguien quien hace años (antes tan siquiera de ser amigo o estudiante del autor) había leído el libro del doctor Pablo Hernández de la Universidad de Potsdam, en donde fue realizada la investigación cuya forma de libro hoy nos convoca. Amigo, estudiante o lector. Cada una de esas posiciones me suponía un particular acercamiento a *Imagen-Palabra* y, a decir verdad, no sabía por cuál de ellos decantarme.

Ser el amigo me haría terminar hablando de Pablo. Ser el estudiante me haría hablar de mí mismo y, además, de cosas que pertenecen al pensamiento de Pablo y que no necesariamente está en el libro. Ser el lector de hace unos años me haría terminar contando cómo leía *Imagen-Palabra* en los ratos libres de mi Trabajo Comunal Universitario en el Liceo de Escazú. Qué persona tomaría posesión de mí durante esta presentación fue entonces algo que me tomó días solucionar, algo que me atrasó inclusive la relectura del texto. Ninguna de las opciones que había pensado me llevaba a hablar centralmente del libro.

La solución, aunque de forma indirecta e involuntaria, me vino gracias a Sergio Rojas, quien amablemente me invitó a formar parte de

este evento. En la carta de invitación, Sergio se dirigía a mí como Señor Ing. (ingeniero) William Pérez Porras y fueron esas tres letras las que me dieron la clave de acceso a *Imagen-Palabra*. I, N, G y un punto. Tres letras y un signo de puntuación que resumen unos siete años de mi vida, un puñado de ecuaciones y una de las maneras que, parodiando una figura del catolicismo, he tomado para referirme a mí mismo: ingeniero no practicante.

Pues bien, decidí hacer el ensayo de dejar por unos días mi apostasía ante el Colegio Federado de Ingenieros y Arquitectos, asumir el membrete de ingeniero con que se me anunció en el afiche del evento e irme a leer *Imagen-Palabra* como si se tratase de un tratado de ingeniería. Les adelanto que se me tornó un ejercicio mucho más entretenido de lo que suena y, más importante aún, me llevó a encontrarle un nuevo valor al libro, a sus temas y problemas. Adentrémonos entonces en esta lectura ingenieril de *Imagen-Palabra*.

\*\*\*

Al inicio se nos hace la siguiente advertencia en referencia a la imagen y a la palabra: “Suponemos la existencia de dos términos que se relacionan y que estos términos son unidades más o menos estables”. Trabajar con cosas cuya existencia está supuesta es precisamente lo que hace la ingeniería, así que centrémonos en eso de



“dos términos que se relacionan”. El autor evade en esta apertura del libro la especificación de eso que llama genéricamente ‘términos’, así que la pregunta que propondré hoy es ¿qué habremos de entender acá por ‘términos’ y ‘relación’? Y, más importante aún ¿qué son entonces exactamente imagen, palabra y la relación entre ambas?

Algo que puede ayudarnos a especificar esto último es la primera gran preocupación que se desarrolla en el libro, a saber, la cuestión de cómo se establece el campo en el que imagen y palabra lanzan una revisión de las convenciones que tienden a separarlos. La palabra clave es aquí ‘campo’, pues en física entendemos por ‘campo’ una distribución de magnitudes en el espacio y en el tiempo. Si palabra e imagen pertenecen a un campo, habremos de entenderlas entonces como magnitudes.

Ahora bien, esto no nos soluciona del todo la pregunta por qué son específicamente imagen y palabra, pues magnitudes las hay de masa, velocidad, fuerza, presión, volumen, temperatura y un número bastante grande de parámetros. Pero lo que sí nos sirve para responder a nuestra pregunta es saber que, de alguna forma u otra, las imágenes y las palabras participan del universo de lo físico. Permítaseme entonces lanzar acá una hipótesis basada en esto último. La hipótesis es: al pertenecer al dominio de lo físico, imágenes y palabras son cosas o, si se quiere mayor formalidad, son objetos.

Sigamos pues ese camino. Andamos tras la pista de una relación entre dos objetos dentro de un campo, ante lo cual habría que preguntarse de inmediato si solo objetos hay dentro de un campo. Avanzando en el texto nos topamos con una consideración que nos puede ayudar en este respecto: “En el espacio de la imagen-palabra, estos artistas [a saber, los artistas centroamericanos cuyas obras se abordan en el libro] nos muestran cómo la desarticulación de la palabra del poder no puede llevarse a cabo sin la desarticulación de las imágenes del poder, y la violencia de la imagen sin desarticular la violencia de la palabra”. Tenemos así que imágenes y palabras son los objetos de dos particulares, llamémoslas, funciones: violencia y poder.

Notemos de inmediato que, mientras las imágenes y las palabras nos hacen pensar en

objetos, la violencia y el poder nos remiten a un dominio menos objetual y, si gustan, menos objetivo ¿Cómo comprender entonces a la violencia y al poder? Pues bien, esta es una pregunta que en filosofía me tardaría probablemente años de investigación para responder, pero que en esta lectura ingenieril me tomará solo segundos: la violencia y el poder son fuerzas. Aparece finalmente nuestro otro componente de eso que estamos vislumbrando como un campo. No solo habría presencia de objetos, sino que habría asimismo fuerzas.

Las fuerzas son vectores, es decir, cantidades físicas que poseen tanto magnitud como dirección, a diferencia de las cantidades escalares que poseen solo magnitud. Por eso la masa o la temperatura son escalares, mientras que la velocidad o la gravitación son vectores. Yo no poseo una masa de 75 kilogramos al este o al norte, como tampoco hoy estamos a 20 grados Celsius al sureste. Pero sí me puedo dirigir en un bus a 80 kilómetros por hora hacia el sur o sabemos que somos jalados por la gravitación siempre hacia el centro de la Tierra. Creo que esto no nos cuesta trabajo representárnoslo respecto del poder y la violencia, pues poder y violencia existen en tanto se direccionan hacia algo o alguien en particular. Pero no nos alejemos demasiado del propósito de hacer la lectura ingenieril. Bástenos entonces (aunque sea de manera provisional) la noción general de fuerza antes que las de poder y violencia.

Objetos y fuerzas, eso es lo que conforma el campo que esperamos nos ayude a comprender qué son imágenes, palabras y la relación entre ambas. Con cierta frecuencia, lo de objetos no representa mayor dificultad taxonómica para el ingeniero. Siempre es posible reducir los objetos a partículas, puntos o elementos finitos que nos hagan más o menos prescindible saber el tipo de cosas que son. Pero lo mismo no ocurre con las fuerzas, pues el tipo de fuerza puede cambiar drásticamente la cantidad y cualidad de parámetros necesarios para tener un mejor conocimiento de la misma. Fuerza eléctrica, gravitatoria, normal, magnética, entre otras ¿De qué clase es la fuerza presente en el campo de las imágenes y las palabras?

La respuesta a esta última interrogante nos la topamos cuando se nos presenta el estudio de la obra *Auras de guerra* del artista nicaragüense Ernesto Salmerón. Se nos habla en un punto de la segunda parte del libro de lo que podríamos entender como una de las manifestaciones de la distancia que se traza entre la imagen y la palabra: aquella existente entre el reportaje y la puesta en escena, entre la descripción y la creatividad. Pero, más importante que dichas manifestaciones es, para nuestros propósitos, lo que hay entre ambas y aparece en el texto como una “*friccionalidad constante*”.

La fricción es una fuerza que solo existe cuando dos cuerpos entran en contacto. No es una fuerza que salga de un agente hacia un paciente, sino que los dos cuerpos involucrados la experimentan en igual medida y les afecta a ambos por igual. La fricción es, además única para cualesquiera dos tipos de materiales. No será la misma fricción que un bloque de madera genere en contacto con una superficie de vidrio que la que generará un bloque de acero sobre esa misma superficie. Y, más sugerente aún, no tiene que haber necesariamente movimiento para que haya fricción. El solo relieve de las dos superficies involucradas genera una trabazón mutua que se debe vencer antes de que empiece el movimiento, a lo cual se le llama fricción estática. Una vez que el movimiento empiece, la fricción sigue presente oponiéndose al movimiento, a lo cual se le llama fricción cinética.

Con lo que hemos dilucidado hasta acá, pareciera entonces que la hipótesis arrojada hace poco se confirma. Las imágenes y las palabras son cosas, pero ganamos también el conocimiento de esa relación que el libro se propone hallar. Sabemos así que imágenes y palabras son cosas que, al entrar en contacto, generan fuerzas cuyas magnitudes estarán siempre en función de qué imágenes y qué palabras en específico sean las que entren a interactuar en el campo. Tendríamos entonces ya conocidos los términos: cosas y, entre ellas, fuerzas. Pero no nos abalancemos a concluir esto de inmediato. A fin de cuentas, la fuerza de fricción es algo que se cuantifica para estudiar otro fenómeno físico o, casi podría decirse, el fenómeno físico por excelencia: el movimiento. Y esto es precisamente algo de

lo que encontramos mayormente trabajado en *Imagen-Palabra*. Así que vayámonos a las consideraciones en torno al movimiento y verificar si nuestra hipótesis aún se sostiene.

En los años 2000 y 2002 el artista guatemalteco Anibal López realiza dos bellos experimentos de espacio y movimiento. Por un lado, publica un campo pagado en un periódico, en donde aparece un punto en el centro del recuadro y una leyenda con el título de su obra “*Mancha de 55000 puntos*”. El destino que cada uno de los 55000 ejemplares de ese periódico alcanzó y sigue alcanzando a la fecha define y redefine así una enorme mancha en Ciudad de Guatemala. Por otro lado, en *La distancia entre dos puntos*, López puso a circular dos vehículos por esta misma ciudad, cada uno de ellos cubierto con una manta blanca, con un punto negro pintado y el título de la obra escrito.

Acudiendo a la obra del guatemalteco, se llega en *Imagen-Palabra* a la siguiente conclusión: “...siempre hay líneas y nunca hay puntos cuando el arte demuestra que siempre se trata de un espacio plagado de movimientos, de posiciones y distancias, la línea nunca es la suma de puntos consecutivos o sucesivos, la línea es el movimiento, es el vector”. Y es justo con esta sentencia que nuestra hipótesis inicial se tambalea. Si las imágenes y las palabras fuesen objetos, definirían entre sí la línea sumativa, la consecución y sucesión de puntos. Pero en el campo donde acontecen imagen y palabra, lo que hay son vectores. Si, como iniciamos suponiendo, las imágenes y las palabras fueran cosas, de ellas resultaría la línea, sin embargo, este no es el caso. Lo que el experimento de López nos enseña es que el movimiento no es una propiedad de las imágenes y las palabras, sino que ellas mismas son el movimiento. Dicho de otro modo, en el campo que nos interesa, no hay una causa externa que provoque el movimiento de imagen y palabra, pues ellas están ya de por sí en movimiento. Por lo tanto, las imágenes y las palabras no son cosas, sino vectores. Son, finalmente, fuerzas.

La conclusión a la que hemos llegado nos obliga así a invertir los términos de nuestra hipótesis. No ocurre que las imágenes y las palabras sean objetos con fuerzas en medio; más bien,

las imágenes y las palabras son fuerzas con objetos en medio. Quizá sea por esto que se nos habla en el libro de una friccionalidad antes que de una fricción. Debemos advertir, pues, que no son lo mismo. La friccionalidad es el surgimiento de cosas cuando dos fuerzas entran en contacto. Es la obra de arte como cosa que se produce entre la fuerza visible y la fuerza legible. Es el cuerpo de Regina Galindo, su pierna derecha y el cuchillo que la raja todo produciéndose entre el vector-imagen y el vector-palabra. Tal es también el caso de la memoria, una fuerza que "... debe moverse, debe desplazarse justamente por las ruinas, por los escombros...". O también es el caso de las Centroaméricas que aparecen en el libro: tierras en medio de las fuerzas naturales, políticas, migratorias, económicas y de muchos otros tipos. Fuerzas en los extremos y cosas en el medio.

Tenemos en *Imagen-Palabra*, es cierto, un estudio filosófico, pero también tenemos un tratado de dinámica. La dinámica es esa rama de la mecánica que estudia los cambios de los sistemas físicos provocados por fuerzas. Es en la dinámica donde encontramos las tres leyes de Newton, esos tres enunciados que tardaron unos trescientos años en ser puestos en cuestión, pero que, a pesar de ello, siguen siendo las ecuaciones de las cuales se derivan cualquier otra que usamos los ingenieros (nosotros los civiles, por lo menos).

El universo conceptual de la dinámica es muy vasto como para cubrirlo todo acá, pero quisiera finalizar con una noción fundamental de este campo de estudio: la de grados de libertad. Se trata de un parámetro básico para describir cualquier sistema dinámico y se define como el número de coordenadas independientes que se requiere para determinar las posiciones de los objetos que componen el sistema. Pero la definición no me interesa tanto, sino que más bien quisiera comentar algo que siempre me pareció curioso sobre este parámetro. Resulta que, entre más objetos participen de un sistema, más grados de libertad habrá. Al leer *Imagen-Palabra*, esta fue justamente una de las más fuertes impresiones que tuve (hace unos años e igualmente hace unos días). Esos ejercicios artísticos de buscar combinaciones de la fuerza-imagen y la fuerza-palabra no es sino una alimentación de los

sistemas con cada vez más objetos, más obras de arte, como quien busca acrecentar cada vez más los grados de libertad.

La ingeniería no es igual a la física, sino que se trata de un tomar las leyes de la física a favor nuestro. En este sentido, quisiera terminar mi lectura ingenieril de la siguiente manera. *Imagen-palabra* no es una descripción de un estado de cosas, ni tampoco es un proyecto que busque fijar de manera legaliforme la interacción entre la imagen y la palabra. Pero tampoco es, a pesar de mi lectura, un libro de ingeniería, pues no busca tampoco fijar procedimientos artísticos para, como recién dije, alcanzar esos mayores grados de libertad ¿Qué es entonces? Sostengo que se trata de un tratado de dinámica, pero (y aquí voy regresando plácidamente a mi apostasía) no de la dinámica física, sino de la dinámica de la *Metafísica*. Aclaro que no digo "dinámica metafísica", sino, repito, "dinámica de LA *Metafísica*", esto es, de ese libro que lleva por título 'Metafísica'. El de Aristóteles, pues.

En el Libro IX de la *Metafísica*, Aristóteles se dedica a definir la *δύναμις*, esto es, la potencia. Las hay de dos tipos: la irracional y la racional. La primera es aquella potencia que, por ejemplo, tiene el fuego de calentar el agua. La segunda sería, por ejemplo, la potencia que tiene el médico de sanar o de enfermar al paciente. Nos dice Aristóteles que la potencia irracional solo puede producir una cosa (el calor en nuestro primer ejemplo), mientras que la potencia racional puede producir una cosa y su contrario (la sanación o la enfermedad en el otro ejemplo). Las *τέχναι*, donde habríamos de incluir a las artes, pertenecen a este segundo grupo. Así pues, en *Imagen-Palabra* nos topamos un tratado de dinámica en tanto se explota la potencia, la *δύναμις* que guardan las artes en su trabajo con las fuerzas de la imagen y la palabra. Una potencia siempre a la espera de un acto.

\*\*\*

Recibí *Imagen-Palabra* el 18 de diciembre del año 2014, el día de mi cumpleaños. El libro venía con una colonia y una camiseta. Un regalo generoso.

Reproduzco un intercambio que hubo ese día en mi muro de Facebook:

**Pablo Hernández:** Felicidades.

**Willy Pérez:** Gracias Pablo. Vieras que me regalaron su libro de cumpleaños.

**Pablo Hernández:** Wow, qué honor, pero más honor recibir tus comentarios de lectura.

Pablo, lamento haber tardado cinco años, pero espero con esto haber saldado la deuda.

**William Pérez** (WILLIAM.PEREZMIRANDA@ucr.ac.cr). Estudiante del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.



Laura Álvarez Garro

***Imagen-palabra. Lugar, sujeción y mirada en las artes visuales centroamericanas. Pablo Hernández Hernández. (Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert y Arlekin, 2012, 336 páginas)***

---

A modo de introducción, he de decir que el texto abre numerosas aristas y posibilidades de lectura. Esto hace que tenga una riqueza particular, ya que se intersecan problemáticas relacionadas con el arte y su estatuto; la política, la historia, el territorio; en conjunción con lo que el autor quiere aportar, un análisis de la relación entre imágenes y palabras, no solo entre sí; sino con eso que se expresa a partir de un cuerpo que *habla y produce* imágenes, que *mira y escucha*, que a su vez es *mirado y escuchado* a través de su obra; y que interpelado por lo anterior, produce una red de sentido que se inscribe en un tejido sociosimbólico particular. Un sujeto o sujetos que se *narran*, creando *imágenes* de sí y de los otros, narrando imágenes, o imaginando con palabras, aquello que se les escapa, que es la *verdad* de su historia, el porqué del sufrimiento y del desgarre social.

El Dr. Hernández construye su problema de investigación a partir de una premisa inicial, que marca el tono del libro en su totalidad: la subversión –o, se podría decir, lo atraviesa un gesto de corte *deconstructivista*–, de la distinción entre la imagen y la palabra, de esa *aparente* separación entre lo visual y lo verbal, misma que se *desborda* una vez que se pasa de la conjetura o especulación teórica al espacio de la experiencia, aquel en el cual las cosas nunca están separadas, sino que se cohabitan, se copertenececen, se anudan. Lo anterior puede ser leído desde el psicoanálisis

lacaniano, que piensa a lo imaginario, lo simbólico y lo real como anillos entrelazados, que operan simultáneamente y tienen por efecto ese extraño lugar perceptual al cual llamamos “realidad”.

De esta manera, el autor guía a los y las lectoras por una exposición crítica acerca de las diversas tradiciones que han intentado argumentar la separación entre imágenes y palabras, pasando desde la antigua Grecia hasta la modernidad europea, en las cuales se ha pretendido establecer límites precisos entre la una y la otra, como si nuestro pensamiento fuera o estuviera compuesto únicamente de palabras o de imágenes, como si una palabra no evocara una imagen, o una imagen no evocara palabra. En esa tensión, que Hernández parafraseando a Foucault, denomina una dialéctica inestable, se pone en juego no solo elementos de carácter teórico, sino políticos. Es decir, que el estatuto de primacía de una sobre la otra responde a configuraciones ideológicas determinadas, las cuales, a su vez, podrían ser pensadas como expresiones de un orden simbólico determinado.

En ese sentido, la apuesta del autor por salir de esa discusión binaria entre imágenes y palabras, y pensar una vía que incorpore el elemento del *entremedio*, supone reconocer que entre ambas producciones del pensamiento no tendríamos límites precisos, sino que ambas operan como formas de registro de eso que



denominamos la realidad, que dan cuenta no solo de nuestra experiencia subjetiva de *estar* en el mundo, sino de cómo interpretamos nuestra experiencia política y social, nuestro pasado y nuestro futuro; cómo representamos el mundo, cómo producimos el sentido, cuál es la relación que tiene esto con la producción del espacio y con los cuerpos de los cuales emergen estas imágenes y palabras.

Ahora bien, Hernández no se detiene en la discusión teórica-conceptual sino que avanza a aplicar su propuesta al análisis de prácticas artísticas contemporáneas en la Centroamérica de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, en las cuales se ponen en tensión las formas de representación y presentación, de cómo nos pensamos desde nuestros lugares situados, cómo esto tiene que ver con la memoria y la política, con las formas de poder y con lo que puede ser *dicho* y *visto*. No me detendré a hacer un análisis pormenorizado de las obras que el autor analiza —para eso deben leerse el libro—, empero si me interesa destacar el vínculo estrecho que existe entre las palabras e imágenes que pueden ser circuladas en un determinado tiempo y espacio, y las subjetividades que se construyen.

Es claro que el lenguaje contiene en sí mismo su historia, una historia de encuentros y desencuentros, de disputas por la palabra o la imagen adecuada. En pocas palabras, el orden simbólico nunca está completamente fijado y por ende, muta; a veces de forma acelerada, a veces pareciera que no pasa nada. Centroamérica es una región sin duda de contrastes, en las cuales habitan múltiples preguntas e intentos de respuesta, profundos desgarres en el tejido social a partir de la apuesta *necropolítica* que parece caracterizarla, mismos que se pliegan y repliegan cada vez que un sujeto hace suyas, o rechaza, esas imágenes creadas o esas palabras con las cuales la política pretende que nos narremos.

Esto lleva a plantearse varias preguntas, las cuales no pretendo contestar de forma conclusiva, pero quisiera marcarlas como líneas de fuga que se abren a partir de pensar esta obra como parte de un entramado rizomático —a sabiendas que el autor es un asiduo lector de Deleuze—: ¿cómo nos interpela lo que miramos? ¿cómo lo que vemos está sujeto al poder? ¿cómo

establecemos lo imaginable o lo decible? ¿cómo opera la carga histórica asociada a las palabras, imágenes y lugares cuando circulan? ¿cómo aquello que vemos y que escuchamos, lo que producimos y lo que decimos está marcado por esa *escandalosa singularidad* que se produce entre lo político y la psique?

Es en esta última pregunta que quisiera detenerme. Si bien pude abordar el texto desde una perspectiva propia de la teoría política, de la ideología, o de la historia de la región; he tomado la decisión, a partir de lo que el texto produjo en mí, de abordar el problema relativo a la imagen-palabra desde la función que tienen la imagen y la palabra para el psicoanálisis.

Empecemos por una de las citas más conocidas de Lacan: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”. Esto nos indica la dependencia radical del sujeto al orden simbólico que lo inaugura como tal, es decir, no habría sujeto sin palabra, palabra dicha por el Otro que nos marca: somos hablados por el lenguaje. Ahora bien, esta dependencia radical con el Otro no se inicia ni se acaba en el registro de lo simbólico, sino que se anuda con la dialéctica inaugural en la cual el sujeto se reconoce a sí mismo en su imagen a partir de la mirada de un Otro, que se “descubre” a través de su *mirada*, descubrimiento que es recibido por ese niño o niña con júbilo, porque le otorga una coherencia ortopédica a aquello que antes era pura desorganización.

Desde Lacan, la identificación con la imagen brinda las condiciones de posibilidad para la posterior identificación simbólica, en la cual el niño o la niña adviene al orden del significante y queda atrapado para siempre en ese juego. El niño o la niña ingresa en un drama cuyo empuje interno precipita de la insuficiencia a la anticipación, ya que, a partir de la primera identificación que es espacial, puede dominar esa imagen que anteriormente se presentaba de forma fragmentada, deformada y separada hasta constituir una forma que Lacan (1949) denomina ortopédica de su totalidad, una unidad ideal, *imago* salvadora (Lacan, 1948) de la cual queda prendado; la cual no es dada sino como una Gestalt, es decir, una forma que sin duda es más constituyente que constituida, bajo una simetría que la invierte en

oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo como animándola.

Otra consecuencia fundamental de la conquista de la imagen es la estructuración en el sujeto del *moi*, y más aún del *je* (Marini, 1989); términos bajo los cuales Lacan procuraba explicar la escisión fundamental que se produce en el sujeto como consecuencia de la dependencia de la imagen: el *moi* (yo sustantivo) corresponde al sujeto del enunciado en tanto es el sujeto del deseo, y el *je* (yo formal) es el sujeto de la enunciación; es decir, el yo (*je*) de la enunciación que se fija en el orden del discurso tiende a ocultar cada vez más al sujeto del deseo, y esto establece una *objetivación imaginaria del sujeto*, el cual no tiene otra escapatoria que identificarse cada vez más con los diferentes “representantes” que lo actualizan en el discurso (Dör, 2000): “yo soy tal, yo soy lo otro, etc”. Estos “representantes”, a su vez, provienen de un campo socio-simbólico determinado, en el cual conviven de forma coetánea, la historia, la política, la cultura, el territorio, etc.

Para Lacan (1957), el yo (*je*) actúa como un significante, es decir, actúa como un indicativo; que en el sujeto del enunciado designa al sujeto en cuanto que habla actualmente, es decir, designa al sujeto de la enunciación, pero no lo significa. Por consiguiente, la función de re-conocimiento del sí mismo siempre va a estar marcada por una ruptura, una falla, que se produce desde el primer momento en el que el sujeto se aliena a la imagen en el espejo.

El reconocimiento de esta operación psíquica hace que Lacan separe la mirada del acto de mirar: la mirada se convierte en el objeto del acto de mirar, en el objeto de la pulsión escópica. La pulsión escópica nos permite percibir “imágenes” y a sí mismo como una “unidad”. Así, la mirada no está del lado del sujeto, es la mirada del Otro:

Lacan piensa una relación antinómica entre la mirada y el ojo: el ojo que mira es el del sujeto, mientras que la mirada está del lado del objeto, y no hay coincidencia entre uno y otra, puesto que “ustedes nunca me miran desde el lugar en el que yo los veo” (S11, 103). Cuando un sujeto mira un objeto,

éste está siempre ya devolviéndole la mirada, pero desde un punto en el cual el sujeto no puede verlo. Esta escisión entre el ojo y la mirada no es otra cosa que la división subjetiva en sí, expresada en el campo de la visión. (Evans, 2007, 130)

Esta operación psíquica fundamental aparece referida en la obra de Hernández en múltiples ocasiones, por ejemplo: “En este espacio, que no se encuentra ni en la obra ni en el sujeto que la observa, sino en la imagen-palabra, lo que miramos nos mira, la palabra nos mira tanto como la imagen, y de esta manera nos interpela sobre la evaluación de nuestras formas de mirar” (Hernández, 2012, 22). En esta relación ex-tíma, entre el objeto que creamos y lo que nos devuelve, queda clara la estructura de la obra de arte como aquella que construye alrededor de un vacío fundamental, mismo que habita al sujeto en su tragedia individual.

Por otra parte, así como cuando hablamos con un otro semejante, sentimos que su mirada nos *soporta*, la palabra, función de la voz, puede ser un *soporte*, una forma de *inscribir*, de poner en el afuera aquello que agita en el interior del sujeto. Las palabras producen efectos insospechados: una palabra amable o una palabra cruel, palabras de consuelo, de amor o de odio, de rechazo o de inclusión.

Así, podemos pensar la imagen-palabra junto con Mauss y Levi-Strauss como una forma de “intercambio simbólico” de un “don”, un “regalo”, como un “pacto” que asigna roles tanto al emisor como al receptor; la palabra es una “invocación simbólica” que puede crear un acto, que puede acercar al sujeto a la verdad de su deseo. Sin embargo, este acercarse es siempre diferido, porque hay una dimensión del deseo que se le escapa al sujeto, es materialmente imposible.

Así, en esta apuesta por tratar de dilucidar una conceptualización de la imagen-palabra, Hernández se encuentra con este resto irrepresentable, esta hiancia siempre operante entre aquello que el o la artista quiere plasmar, lo que su obra le devuelve como pregunta y afirmación, entre el o la espectadora que mira y a su vez es mirado, es interpelado y cuestionado en su

pulsión escópica e invocante, que pide a gritos un cierre, una voz que le devuelva la palabra precisa. Es así que la imagen-palabra solo puede remitir a otras imágenes y otras palabras, en una constante *différance* o metonimia:

Pero, que la imagen y la palabra establezcan una relación de tal modo que a partir de ésta se abra un espacio en donde las relaciones entre las imágenes y las palabras puedan referirse, más o menos directamente, a sí mismas, es algo que permite no sólo la elaboración de un discurso, un pensamiento, una figura de percepción y un saber sobre las referencias correspondientes y sobre lo representado, sino también sobre las lógicas de referencia y sobre la representación, y sobre los mecanismos sociales que van detrás de ellas y sus consecuencias políticas. (Hernández, 2012, 310-311)

A manera de cierre, quisiera señalar la importancia que tiene para una región como la nuestra el poder representar de alguna manera nuestra tragedia, no solo colectiva, sino subjetiva. Si no hay circulación de la imagen-palabra lo único que resta es la muerte, no solo simbólica, sino existencial. Poder hacer algo con el *horror* que nos habita, transformarlo, volverlo algo que *construya* indispensable si queremos sobrevivir a nuestra propia pulsión de muerte. Usar las palabras que han sido insultos para apropiarse de ellas. Usar las imágenes de la guerra para pensar

otro espacio posible. Modificar la situación de habla en la que se dieron. Crear otra forma de hablarnos y de vernos.

## Referencias bibliográficas

- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Dör, J. (2000). *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*. 1 ed. 2 reimp. España: Gedisa Editorial.
- Hernández Hernández, P. (2012). *Imagen-palabra. Lugar, sujeción y mirada en las artes visuales centroamericanas*. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert.
- Lacan, J. (1948). La agresividad en psicoanálisis. En: Lacan, J. (1975). *Escritos II*. México: Siglo XXI Editores.
- . (1949). El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En: Lacan, J. (1971). *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores.
- . (1957). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En: Lacan, J. (1971). *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores.
- Marini, M. (1989). *Lacan: itinerario de su obra*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

**Laura Álvarez Garro** (laura.alvarezgarro@ucr.ac.cr). Profesora de la Escuela de Filosofía e investigadora del Centro de Investigaciones en Historia de Centro América, ambas de la Universidad de Costa Rica.

## Requisitos para la presentación de manuscritos

---

*Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.*

1. Envíe la versión electrónica, por correo electrónico, preferiblemente en MS Word para Windows.
2. Incluya la numeración de notas o llamadas como parte del texto, entre paréntesis, sin usar los comandos específicos del procesador de texto. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, bibliografía, datos biográficos e información adicional (cf. puntos 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se dará preferencia al trabajo filosófico en lengua castellana. El Consejo Editorial aceptará contribuciones en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.
6. Los textos no deberán exceder de 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y bibliografía. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte, en cuyo caso debe escribirlas en un tipo de punto inferior (9, con el texto principal en 12).
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 50 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del artículo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional y su grado.
11. Incluya también su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Los pares académicos que evalúan los artículos serán anónimos para los autores.

### Referencias bibliográficas

Las referencias deben hacerse en las disposiciones APA.

*Modelo basado en las disposiciones de la APA.* Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la Bibliografía debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote únicamente la inicial del nombre del autor. El año escríbalo entre paréntesis, después del nombre. Por ejemplo:

Murillo, R. (1987) *La forma y la diferencia*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecería, cada vez que se cite este texto, únicamente: (Murillo, 1987, 34). Si menciona al autor en el cuerpo del texto no lo repita en la referencia; por ejemplo:

El profesor Murillo piensa que eso es un error (1987, 34).

Si, además, menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo; por ejemplo:



En 1987 el profesor Murillo escribía, con énfasis, que eso era un error (34).

Cuando el paréntesis de la referencia coincida con el final de un párrafo, debe ponerlo antes del punto si está citando una oración incompleta, o si es una cita indirecta (como en el ejemplo anterior), y después del punto si está citando una oración completa; por ejemplo, véase esta cita en párrafo aparte:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente. (Murillo, 1987, 27)

Pero si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, H. G. (1998a) *Arte y verdad en la palabra* (Trad. Arturo Parada). Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_. (1998b) *El giro hermenéutico* (Trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina). Madrid: Cátedra.

Note que en este sistema los datos aclaratorios del título (traductor, número de edición, cantidad de volúmenes, etc.) se colocan entre paréntesis y no entre comas, como en el modelo tradicional. Por ejemplo:

Toffler, A. (1985) *La tercera ola* (Trad. Adolfo Martín, 2 Vols., 2ª ed.). Barcelona: Orbis.

Tenga presente que en este modelo el orden de apellido, primero, y nombre, después, debe mantenerse aunque sean dos o más autores. Por ejemplo:

Marx, K. y Engels, F. (1982) *Obras fundamentales* (Trad. Wenceslao Roces, t. 2). México: Fondo de Cultura económica.

Si el autor es compilador o editor, esta información va entre paréntesis, así:

Ramírez, É. R. (Comp.). (1985) *Ciencia, responsabilidad y valores*. Cartago: Ed. Tecnológica de Costa Rica.

Los títulos de artículos de revista no deben ir entre comillas; los demás datos se abrevian de la siguiente manera: Lapoujade, M. N. (2001) Una mirada estética a lo invisible. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 39 (97), 11-20.

Nótese que el volumen se escribe en números arábigos y en cursiva, el número entre paréntesis, y sólo se anota el año, no los meses de la publicación; se prescinde también de “pp.”.

En el modelo no debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos”.

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de los autores. En el modelo basado en el APA, las referencias de un mismo autor se anotarán por año, del texto más reciente al menos reciente; las de un mismo año, por orden alfabético según el título de las obras.

Recuerde, por último, que en castellano no suelen escribirse con mayúscula todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí debe emplearse mayúscula.

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

# La búsqueda de una política social universal en el Sur: actores, ideas y arquitecturas

Juliana Martínez Franzoni  
Diego Sánchez Ancochea



1.ª ed. 2019  
15,24 cm x 22,86 cm  
320 pp.  
ISBN 978-9968-46-708-7

A partir de un análisis comparado, el libro propone un modelo teórico multidisciplinario para explicar las formas en que se pueden generar políticas sociales para toda la población, así como sus principales determinantes políticos y de política pública.

  
EDITORIAL  
UCR

LIBRERÍA — UCR  
Tels.: 2511 5858 • 2511 5859



# Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

## Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

## Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

## Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol







## Estimados suscriptores:

Las revistas académicas de la Universidad de Costa Rica difunden los más recientes avances en artes, filosofía, ciencias y tecnología. Nuestras revistas se caracterizan por su alta calidad y precios accesibles. Mejorar continuamente es nuestra tarea. Para nosotros es muy importante el apoyo de nuestros lectores.

### Le invitamos a renovar su suscripción.

El pago para suscriptores nacionales se puede realizar mediante depósito bancario o transferencia electrónica de fondos en la Cuenta Maestra 100-01-080-000980-6 de la Universidad de Costa Rica (UCR) con el Banco Nacional y enviarnos copia del comprobante por fax al N° (506) 2511-5417 o al correo electrónico [distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr](mailto:distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr). También puede cancelar en la Sección de Comercialización, ubicada frente a la Facultad de Artes.

**Para el pago de suscripciones internacionales, por favor contacte su agencia suscriptora o escribanos al correo electrónico [distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr](mailto:distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr)**

Horario de atención de 7:00 a. m. a 11:45 a. m. y de 1:00 p. m. a 3:45 p. m.

## SUSCRIPCIÓN DE REVISTAS • JOURNAL SUBSCRIPTION FORM

Nombre / Name: \_\_\_\_\_

Dirección / Address: \_\_\_\_\_

Apartado / P.O. Box: \_\_\_\_\_ Teléfono / Telephone: \_\_\_\_\_ E-mail: \_\_\_\_\_

Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription	
<input type="checkbox"/> AGRONOMÍA COSTARRICENSE	¢ 8160,00	<input type="checkbox"/> CIENCIAS SOCIALES	¢ 12 240,00	<input type="checkbox"/> LENGUAS MODERNAS	¢ 8 160,00
<input type="checkbox"/> ANUARIO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS	¢ 4 080,00	<input type="checkbox"/> DIÁLOGOS	¢ 8 160,00	<input type="checkbox"/> MATEMÁTICA: TEORÍA Y APLICACIONES	¢ 8 160,00
<input type="checkbox"/> BIOLOGÍA TROPICAL	¢ 12 240,00	<input type="checkbox"/> FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA	¢ 8 160,00		
<input type="checkbox"/> CIENCIAS ECONÓMICAS	¢ 8 160,00	<input type="checkbox"/> FILOSOFÍA	¢ 12 240,00		

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

### Precios internacionales / International prices

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 71,40

Excepto Biología Tropical y Ciencias Sociales US\$ 102,00

Filosofía US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

**FAVOR HACER SU PAGO A NOMBRE DE: • PLEASE MAKE CHECK PAYABLE:  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA**

[www.editorial.ucr.ac.cr](http://www.editorial.ucr.ac.cr)



Esta revista se terminó de imprimir en la Sección  
de Impresión del SIEDIN, en agosto 2020.

Universidad de Costa Rica  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

