



Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: Esperando a la democracia: del esbozo del concepto de democracia en Baruch Spinoza a las críticas contemporáneas

Autores (en el caso de tesis y directores):

Fernando Miranda

Mariana de Gainza, dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2020

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Fernando Miranda

ESPERANDO A LA DEMOCRACIA:
DEL ESBOZO DEL CONCEPTO DE DEMOCRACIA EN
BARUCH SPINOZA A LAS CRÍTICAS CONTEMPORÁNEAS

Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires

Directora: Mariana de Gainza

Buenos Aires

2020

RESUMEN

Desde el siglo XVII, una pregunta formulada por el filósofo de los Países Bajos, Baruch Spinoza, atraviesa la historia: ¿Es posible la sociedad democrática, donde los seres humanos no pierden su potencia como modos de la potencia infinita de Dios, es decir la naturaleza, o ha de prevalecer la soledad, que impide la constitución social?

En términos contemporáneos, la pregunta se renueva: ¿Es factible una asociación, compatible con la amistad, que aumenta la potencia de mujeres y hombres? ¿O primará el individualismo posesivo, que hace del egoísmo la base de la sociedad humana?

Se trata del devenir histórico que tiene como su base la heterogeneidad de las sociedades humanas. En condiciones de decadencia o persistencia, de consenso o disenso, la democracia sigue sitiada y aun persiste, como realidad, esperanza o mito.

ABSTRACT

From the XVII century onwards, the question posited by Netherlander philosopher Baruch Spinoza spans history: Is it accomplishable a democratic society in which human beings do not undergo a waning of their power in light of the infinite power of God, that is to say nature, or does their loneliness prevail, preventing social constitution?

In contemporary terms, the question is renewed: Is it feasible an association compatible with friendship, which increases the power of women and men? Or, shall possessive individualism prevail, making egotism the cornerstone of human society?

It is about the historical evolution that has as its base the heterogeneity of human societies. In conditions of decline or persistence, of consensus or dissensus, democracy remains under siege and still persists, as reality, hope or myth.

ÍNDICE

Capítulo 1: Spinoza y un primer esbozo de Democracia

- 1.1. ¿Quién es Baruch Spinoza? 13
- 1.2. Obediencia vs. razón. 23
- 1.3. Entre Maquiavelo y Hobbes. 39
- 1.4. Naturaleza y potencia. 51

Capítulo 2: Hacia la validación de la democracia

- 2.1. Libertad e Individualismo posesivo: John Locke. 67
- 2.2. Devenir histórico de la Democracia: Autogobierno, Igualdad y libertad 72
- 2.3. Hobbes y Spinoza en el siglo XX. 88

Capítulo 3: La democracia contemporánea como problema

- 3.1. Sociedades heterogéneas y Democracias sitiadas. 107
- 3.2. El relato imperfecto de la Nación. ¿Existe lo Decolonial? 123

Capítulo 4: Relación de la Democracia contemporánea con el esbozo de Spinoza

- 4.1. Decadencia o Persistencia del mito Democrático: De Carl Schmitt a Carlo Galli. 138
- 4.2. Lo político. Del consenso a la democracia radical. 149
- 4.3. Un fantasma recorre el Mundo: el neoliberalismo 160
- 4.4. El poder contemporáneo y el espectro de la información 167
- 4.5. De Zorros Libres en Gallineros Libres a lo Común 189

CONCLUSIÓN 213

Adenda 218

Bibliografía 220

DEDICATORIA

A la lucidez contemporánea de Alejandro Bercovich, Cristina Caamaño, Federico Delgado, Jorge Fontevecchia, Alejandro Grimson, María O'Donnell, Reynaldo Sietecase y Horacio Verbitsky

In memoriam de Arturo Frondizi, Eva Perón, Jorge A. Sábato y Marcelo Zlotogwiazda, que con muy diferentes miradas trataron de mejorar las vidas de nuestro pueblo.

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, Vicente Miranda y Aída Vallone, quienes me apoyaron y me indujeron a mis lecturas. A Annabel Teles y Denise Najmanovich, mis primeras e inolvidables Maestras de Filosofía y Epistemología respectivamente, quienes me hicieron conocer al Maestro de los Países Bajos.

A mis profesores del secundario, quienes me enseñaron a entender la Historia y las Matemáticas en sus múltiples laberintos.

A mis Maestros de Música, quienes me hicieron conocer el Arte por excelencia.

A mis Maestros en Medicina, quienes me enseñaron a amar a la Ciencia.

A mis Profesores en Ciencia Política, quienes me adentraron en los senderos de esta tan inasible disciplina, y a quienes encarno en Hugo Quintero.

A mis Maestros en el Postgrado de Ciencias Sociales, a quienes encarno en Mario Pecheny, indispensable por sus dos magistrales talleres de Tesis.

A Diego Tatián, Maestro argentino en Spinoza y Alma Mater de los inolvidables Coloquios Spinoza en Córdoba, a María Cecilia Abdo Ferez, mi Primera Maestra en el Posgrado, con quien comencé a relacionar a Spinoza con otros autores, a Karina Bidaseca por su fuerte y persistente posición decolonial, a Gabriela Rodríguez, quien me introdujo en la obra de Carl Schmitt y, en consecuencia, en su increíble relación con Spinoza.

A mi indispensable Directora de Tesis Mariana Gainza, autora de una Tesis de Doctorado de la Universidad de San Pablo sobre Hegel y Spinoza, y discípula de esa gran Maestra Latinoamericana del spinozismo, que es Marilena Chaui.

A Carlos Kong por su ayuda literaria y a Betania Lozano por su inestimable presencia y por la calidad diagramática de estas líneas.

A Ester Kazez, mi compañera desde hace 19 años, quien fue mi soporte durante mi carrera, en el postgrado, y aquí y ahora, en esta laboriosa tarea que es la Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales.

A mis hijos Juan Francisco, Juan Manuel, María Isabel y María Victoria, cuyos diferentes derroteros fueron siempre inspiradores.

A mis nietos Bautista y Tomás Miranda, y a mis nietas Ágata Luz y Eila Gala Gutiérrez, quienes con su cariño, energía e inteligencia iluminan todos mis días.

El 17 de mayo de 1983 nacía mi hija María Victoria, “Chaya” y, hacia el final de aquel invierno, viajábamos sus hermanos Juan Francisco, Juan Manuel y María Isabel, con su madre Isabel Haydeé Martín, ella y yo hacia los Andes mendocinos. Y llegamos hasta el pie del gigante de América, el Aconcagua, que viera pasar al libertador en 1817.

En este viaje llevaba yo, por primera vez en mi vida, un libro de Baruch Spinoza: su famosa Ética, y ese mismo año, luego de las tragedias de la dictadura y de Malvinas, se recuperaba la democracia en Argentina, con Raúl Alfonsín finalmente en el gobierno de la república.

También moría en ese año, un gran Maestro en mi vida, quien fuera el Profesor Jorge A. Sábato, de mi querida CNEA a la que pertenecí 23 años y donde aprendí el obstinado rigor que, como enseñara Leonardo, resulta imprescindible para emprender cualquier sendero.

INTRODUCCION

En el siglo XVII Baruch Spinoza deja en su Tratado Teológico Político y en su Tratado Político un esbozo de lo que para él sería el sistema político más justo.

Se refiere a una democracia que, en teoría, tendría como propósito hacer de la libertad la misión del Estado.

Aunque su concepto no está del todo delimitado, Spinoza reconoce dos problemas fundamentales para el correcto desarrollo de este sistema: el individualismo y la falta de libertades.

Analizando el contexto en el que el filósofo desarrolló su concepto de democracia, es fácil entender por qué Spinoza postula los beneficios de la libertad institucionalizada por el Estado; siendo un hombre perseguido y habiendo vivido la situación de asedio que las monarquías absolutas ejercieron sobre los Países Bajos, situación iniciada cuando dicho territorio se había deshecho de la monarquía para constituirse momentáneamente en una República, los beneficios más arriba mencionados no solo no le eran ajenos, sino que su ausencia la había vivido en carne propia.

Por otro lado, se puede reconocer también la inspiración que las ideas republicanas de Maquiavelo tuvieron en Spinoza a la hora de conceptualizar un sistema de gobierno.

Spinoza sabe que las libertades de pensamiento y de expresión son algunas de las armas más temidas por los poderes hegemónicos.

Profundizando aún más, postula la necesidad de una cierta libertad para el sano desarrollo de la democracia y de la potencia, tanto colectiva como individual.

Es precisamente en el concepto spinoziano de “potencia” donde se reconoce el valor de lo colectivo por sobre lo que él denomina “soledad”; es la amistad (la capacidad de socializar del hombre) lo que favorece el aumento de la potencia individual y de la sociedad en su conjunto.

El planteo de Spinoza y su convicción de que la misión del Estado es la libertad, se contrapone con el de Hobbes, quien sostiene que el poder debe ser ejercido completamente por el soberano para evitar conflictos en la sociedad, que podrían luego desembocar en una guerra civil.

Este pensamiento será, de cierta forma, proseguido en el siglo XX por Carl Schmitt, quien plantea la persistencia del estado de excepción para justificar el Poder Absoluto.

Curiosamente, Schmitt elegirá a Spinoza como su contrincante en sus escritos sobre Teología Política.

Tres siglos y medio después, la “democracia” se ha instaurado como sistema político paradigmático en Occidente y, aunque es obvio que no es una sino diversas aplicaciones de un mismo principio, estas democracias son llamativamente diferentes al modelo planteado por Spinoza.

Aun así, los teóricos del nuevo siglo han reconocido también dos problemas que inciden negativamente en el funcionamiento del sistema: uno es el individualismo posesivo, fomentado por el sistema capitalista y su versión neoliberal, y el segundo es la ilusión de libertad.

Como puede verse, ambos problemas son versiones actualizadas de las dificultades reconocidas por Spinoza, y es aquí donde nacen la relación y la pregunta: ¿Cómo es posible que luego de un siglo de desarrollo continuo de la democracia, prevalezcan los dos obstáculos fundamentales que Spinoza supo reconocer hace poco menos de cuatro siglos?

Si, al menos en apariencia, vivimos una época en la cual se le conceden a los ciudadanos la mayor cantidad de libertades en la historia de Occidente, resulta interesante plantearse por qué no hemos conseguido una libertad verdaderamente plena, sino que, paradójicamente, nos hemos conformado con lo que podría denominarse falsa libertad: una ilusión basada en las pequeñas decisiones que el capitalismo y su afán individualizador nos conceden. Continuando con la misma línea lógica nos preguntamos: ¿Cómo es que llegamos a aceptar el sistema actual como democracia?

¿En qué momento el término dejó de referirse a un sistema político utópico y pasó a denominar una realidad que ha mantenido los dos grandes obstáculos que le impiden una realización plena?

Buscando respuesta a estos interrogantes, nos topamos con visiones de la realidad postuladas por autores contemporáneos que, al igual que Spinoza, reconocen en la

democracia (o, al menos, en su concepto) al mejor de los sistemas. Sin embargo, no dejan de indicar cuáles son las fallas más graves en el funcionamiento actual de la misma.¹

Gracias a la pluralidad de análisis, a la diferencia de visiones y diagnósticos sobre un concepto cuyo significado ha mutado con gran velocidad en el último siglo, podemos reconocer de una manera más pragmática la importancia de la concepción de la democracia de Spinoza. Pareciera que, luego de más de tres siglos, seguimos esperando la realización del principio democrático, incluso contra los sistemas que suelen denominarse “democracias” (y que pese a sus falencias, sigue imponiéndose como preferible frente a sus alternativas). Si el problema de la democracia se puede leer, en Spinoza, como una disyuntiva entre sociedad y soledad, en los pensadores contemporáneos encontramos una disyuntiva similar, entre *sociedad* e *individualismo posesivo*.

El reconocimiento de esta disyuntiva, como uno de los pilares de la tensión permanente que enfrentan las democracias, es un aporte clave para pensar de una manera diferente el malestar en el sistema actual y poder, así, buscar alternativas para una sociedad más democrática.

Es este el aporte primordial de la presente tesis: exponer cómo las dificultades de las democracias actuales tienen su base en un problema ya planteado y estudiado por el filósofo de los Países Bajos en el siglo XVII, y señalar que una lectura acuciosa de su obra, que la conecte con la problemática actual, puede brindarnos nuevos enfoques para pensar una democracia más plena.

¹ Algunos de los pensadores que han sabido reconocer estas dificultades son Partha Chatterjee, Carlo Galli, Ernesto Laclau, Zygmunt Bauman, Chantal Mouffe, Adam Przeworski, Antonio Negri, Yannis Stavrakakis, Joseph Vogl, Christian Laval, Pierre Dardot y Carl Schmitt.

CAPITULO I: SPINOZA Y UN PRIMER ESBOZO DE LA DEMOCRACIA.

1. ¿Quién es Baruch Spinoza?

El 24 de noviembre de 1632 nace en Ámsterdam Baruch Spinoza. Hijo de Miguel de Spinoza, comerciante de la comunidad hebrea, de origen portugués y quien había arribado cuando se produjera la expulsión de los judíos de Portugal; casi un segundo capítulo del éxodo que habían padecido sus antepasados en la España de los Reyes Católicos a partir de 1492.

En 1638, muere la madre de Spinoza, Hanna Débora, y en 1640 se suicida Uriel Da Costa, quizás uno de los más famosos marranos (denominación popular que se les daba a los judíos supuestamente convertidos al cristianismo en la península ibérica). Ahora bien ¿cómo deviene un filósofo de la talla de Spinoza?

Tal vez realizar un análisis cronológico arroje algo de luz a nuestra pregunta: En 1650 muere el racionalista Descartes, a la vez controvertido y admirado por Spinoza. En 1651 aparece en la Escuela de la Comunidad judío-portuguesa el nombre de Spinoza, quien conocía los idiomas, español, hebreo y portugués, escribía en latín, leía en francés y poseía un escaso dominio del holandés.

En 1652 Baruch comienza a concurrir a la Escuela Latina de Van den Enden, donde aprende matemáticas y a su vez, no se conoce si esto es mito o realidad, se enamora de la hija del Maestro, Clara María. Amor que no le sería correspondido. En 1654 muere su padre, Miguel, y Baruch y su hermano Gabriel, heredan su firma -de vida comercial efímera.

En 1655 se establece en Ámsterdam Juan del Prado, llamado Daniel, de origen andaluz, quien estudiara en Alcalá y se recibiera de médico en Toledo en 1638.

A su vez filósofo panteísta, proveniente del marranismo portugués, se había alejado de la Revelación, acercándose a la naturaleza como Ley, de acuerdo a sucesivas denuncias que constan en los archivos de la Inquisición.

Ambos, Prado y Spinoza, habrían sostenido, según testigos presenciales, que “no había Dios sino filosóficamente”² figurando Baruch en reuniones a posteriori con el mismo Prado.

Recordemos que el marranismo fue consecuencia del gobierno de los reyes católicos, Isabel y Fernando de Aragón y Castilla, quienes expulsaron a los moros de España en 1492 y obligaron a los judíos a convertirse al catolicismo.

Esa situación luego se expandiría a Portugal, cuya corona estaría ligada dinásticamente a la española.

La conversión creó cierto tipo de ambigüedad, que puede registrarse hoy en día, en el cementerio judío de Ámsterdam donde alternan los recordatorios clásicamente judíos, es decir, piedras sin ornamentos, con monumentos funerarios de tipo católico, repletos de imágenes y esculturas.³

Hacia fines del 1655 Daniel, es decir, Juan del Prado, será expulsado de la comunidad judeo portuguesa, aunque un antecedente aún más trágico fue el de Uriel Da Costa, también excomulgado, quien oscilaba entre un judaísmo que ha dejado atrás a Moisés y un cristianismo que ya no es el de Jesús, y terminara suicidándose ante estas tremendas contradicciones internas que le habían llevado a escribir: “Soy judío” “soy cristiano”, pero con mucho es preferible el que no pretenda ser ninguna de las dos cosas”.⁴

En 1656 Spinoza sufre un interrogatorio por presunta falta de ortodoxia hebrea. Había entrado en contacto con varias sectas formadas por aquellos que se denominaban nuevos cristianos, admiradores de Jesús, pero alejados de la ortodoxia eclesial. Sufre un intento de asesinato con arma blanca, del cual lo salva un pesado abrigo que conservará hasta el día de su muerte.

El 27 de Julio, finalmente, se produce un proceso de excomunión, el cual lo deja fuera de la comunidad hebreo-portuguesa, y cuya sentencia deja en evidencia lo

² Spinoza B, *Ethica*, Primera reimpresión: 1999, de la Introducción, Vidal Peña, Alianza Editorial, S.A. Madrid, p.14.

³ Yovel Yirmiyahu. *El marrano de la razón*, traducción de Antonio Gil Ambrona, Romanyá Valls, Barcelona, España. 1995, p. 72.

⁴ Da Costa Uriel. *Exemplaer humanae vitae*. Publicación de Philip Van Limborgh. 1687, p, 122.

importante y, a la vez, revulsivo que para la comunidad judía de Amsterdam resultaban las investigaciones teológicas del joven Baruch, en busca de una explicación que no figuraba en los libros sagrados.

La proscripción declaraba ser total, prohibiendo acercarse al maldecido, cohabitar con él y leer lo que escribiría el resto de su vida.⁵ El nombre del maldito, sin embargo, era “bendito”: Bento, Benedictus, Baruch.

Hasta ese momento, nada había publicado.

Pero su disposición filosófica ya se manifestaba: entre 1656 y 1658 empieza a escribir su “Tratado de la Reforma del Entendimiento”.⁶

Es decir que la excomunión no había logrado privar al pulidor de lentes de aquello a lo que Platón denominaba Filosofía, es decir, “lo que practican los que aman el Saber”, a diferencia de la Doxa: las meras opiniones. A continuación, enumeraré los que considero principales hitos de la vida y obra de Baruch Spinoza, a partir de 1661, año en el que escribe su primera carta; la de su Epistolario y termina su primera versión del “Breve Tratado”.

Es 1661 el año de la primera carta que registra su extenso Epistolario y termina su “Breve Tratado”, obra que reformulará bajo la forma geométrica en 1662.

En 1663 Baruch publica sus “Principios sobre la filosofía de Descartes”.

Ese mismo año se produce el encuentro con uno de los Grandes Pensionarios, quienes eran elegidos para gobernar la República: Jan de Witt, quien le ofrece una pensión, dado que habría estudiado con Baruch. Éste, a su vez, se muda a Voorburg, cercano a La Haya, siendo vecino del famoso óptico Huygens.

En 1664 Spinoza traducirá al holandés los Principios de Descartes.

En 1665 Baruch comienza la redacción de su Tratado Teológico Político. Paralelamente se produce la invasión de Francia a los Países Bajos, estallando la segunda guerra anglo-holandesa, cuyo cese de fuego en 1667, le daría final, a

⁵ Yovel Yirmiyahu, Ibid. pp.21,22.

⁶ Spinoza Baruch. Tratado de la Reforma del Entendimiento. Traducción de Boris Eremiev y Luis Placencia, 1ª ed. Buenos Aires: Colihue, 2008.

través de la paz de Breda, momento histórico que diera inspiración al famoso cuadro del pintor español Velázquez.

En 1670 y bajo seudónimo, Baruch publica su Tratado Teológico Político, estratagema que es descubierta inmediatamente.

Al mismo tiempo, Pascal publica sus Pensamientos.

En 1672 estalla la guerra franco-inglesa contra los Países Bajos. La actual Holanda es invadida y Jan de Witt debe dimitir.

Aquí comienza el gobierno de la Casa de Orange en los Países Bajos, con Guillermo como Capitán General.

De esta manera, el fatídico 20 de agosto finaliza la corta experiencia republicana, con los terribles asesinatos y descuartizamientos de los Hnos. De Witt, en plena calle y en manos de las huestes orangistas-calvinistas; un hecho que Baruch califica de “absoluta barbarie”.⁷

En 1673 Baruch será invitado a enseñar en la prestigiosa universidad alemana de Heidelberg, posición que rechaza señalando que, dadas las condiciones restrictivas a su libertad de opinión y a la obligación de enseñar con respecto a la religión (imposiciones que recibe en la nota de invitación) prefiere enseñar privadamente a sus amigos.

Dicha prestigiosa cátedra será ocupada en siglos posteriores nada menos que por Hegel, Husserl y Martín Heidegger.

En 1674, la Corte holandesa condena al Tratado Teológico Político y también al Leviathan de Hobbes.

En 1675, Spinoza viaja a Ámsterdam para tratar de imprimir la que sería su famosísima Ética, aunque desiste a razón de lo que él mismo llama el persistente “odio teológico”. Ese año muere, a su vez, el famoso pintor Veermer, que curiosamente utilizara formas geométricas en sus famosos cuadros.

En 1676, Baruch se encuentra componiendo la que sería su última obra inconclusa: su “Tratado Político”, y en diciembre de ese año recibe la visita de Leibniz, de la cual

⁷ Spinoza intenta salir a defenderlos, pero el dueño de casa, prudentemente se lo impide.

nada se sabe, dado que ambos interlocutores guardaron absoluto silencio a posteriori.

El 21 de febrero de 1677 Baruch Spinoza muere serenamente en La Haya, y sus amigos sacan secreta y cautelosamente de los Países Bajos sus Obras, las cuales aparecerán como Póstumas y se publicarán en Alemania, en latín y neerlandés, bajo sus solas iniciales: B.D.S. conteniendo la Ética, el Tratado Político, el Tratado de la Reforma del Entendimiento, sus Epístolas y el Compendio Gramatical de la lengua hebrea.

Recién en 1862, Jan Van Vloten publicará la primera edición del Breve Tratado como suplemento a la Obra de Spinoza.⁸

Hemos seguido en este periplo la vida y obra de aquel que fuera llamado “El marrano de la Razón” por el titular de la Cátedra Spinoza de la Universidad de Tel Aviv, Yirmiyahu Yovel.

Marrano era el término peyorativo con el cual los españoles y portugueses se referían a los judíos obligados a convertirse al cristianismo, bajo la amenaza de expulsión de la península ibérica.

Uno de los bisabuelos de Spinoza había sido condenado a muerte en España y, aunque luego esa pena fue condonada, debió realizar trabajos forzados.

Sin embargo, en Holanda sí se daban las condiciones para una formación como la que recibió Spinoza a través de su padre (hombre importante de la comunidad judeo- portuguesa) y de la frecuentación de la Sinagoga.

Spinoza, nacido en esos Países Bajos (que en el siglo XVII constituían las actuales Holanda y Bélgica), frecuentaba en su círculo más íntimo no sólo a Juan de Prado, sino a otros cristianos nuevos y “colegiantes” (cristianos que creían en las enseñanzas de Jesús, pero se oponían a los dogmas y a las jerarquías religiosas). Esos grupos, favorables al libre pensamiento, fueron intelectualmente muy activos en la época en que los hermanos De Witt gobernaron la República.

⁸ Spinoza. Opere. Traduzione e note di Filippo Mignini e Omero Proietti. Cronologia. III edizione. I Meridiani. Febbraio 2009. Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

Spinoza se dedicaba al pulido manual de lentes ópticos, actividad que lo llevó a conocer las obras de los hombres que perfeccionaran el telescopio: Isaac Newton y, sobre todo, Galileo Galilei. Tal experiencia en el terreno de la praxis impregna su pensamiento.

Además, habitaron en los Países Bajos en la época de Spinoza otros personajes ilustres, como los pintores Rembrandt, Veermer y Van Eyck, el óptico Huygens, los filósofos ingleses Hobbes y Locke, en sus respectivos exilios.

La riqueza comercial e industrial, la relativa tolerancia religiosa (los judíos, por ejemplo, no vivían aislados en un gueto, como sucedía en otras ciudades europeas) y el florecimiento de una República (que un lector de Maquiavelo, como Spinoza, sabía apreciar), hacían de los Países Bajos un terreno fértil para el libre desarrollo del pensamiento.

Casi un siglo después, en 1740, Pierre Bayle publica el Diccionario Histórico Crítico, con un largo y denso artículo dedicado a Spinoza, que señala para lo religioso tradicional “las consecuencias extravagantes y abominables de la hipótesis que siguió”⁹ y “nos priva de la confianza en nuestras plegarias y en los remordimientos de nuestro prójimo”.¹⁰

Pero es el final del miedo a los tormentos infernales lo que pone más refractario a Pierre Bayle con respecto a Spinoza.¹¹

Ahora bien, ¿cómo repercute su famosa fórmula Deus sive Natura (“Dios, o sea, la naturaleza”) en los pensadores posteriores?

JW Goethe, quien nace en 1749 y muere en 1832, considerado una de las cumbres del pensamiento alemán, lee la Ética con su amiga del alma Charlotte Von Stein “con la mayor edificación en las breves devociones vespertinas”; será siempre spinozista, sosteniendo que “la consecuencia de la naturaleza consuela de la incongruencia de los hombres”.¹²

⁹Bayle Pierre. Diccionario Histórico Crítico. In corp. P. 345.

¹⁰ Ibid. O, pp. 346-347.

¹¹ Bayle Pierre “Socin (Fauste)”, I, DHC Tomo XIII, Elibron Classics, 2001, 2001, p. 356.

¹² Safranski Rüdiger. Goethe: la vida como obra de arte. 1ª.ed. CABA. Tusquets Editores, 2015, p. 275.

Hegel, quien ocupará la cátedra en Heidelberg que un siglo y medio atrás rechazara Spinoza, ve la primera idea verdadera, racional, que surge de su filosofía: la absoluta inmanencia de Dios y su identidad con Todo lo Real. Ya no se trata de la pregunta acerca de la existencia de Dios, dado que Dios es Todo lo que Existe, por lo cual la acusación, a través de los siglos, del ateísmo de Baruch, termina cayendo por su propio peso.

Pero hay una discrepancia fundamental: para Spinoza: Dios, o sea la naturaleza, es la única substancia, que luego será trocada en Espíritu para Hegel, de tal manera que su obra principal tendrá como título: "Fenomenología del Espíritu".

Pero si, como en el ultrasonido, se puede investigar la presencia de un sonar fundamental, también se pueden percibir con la tecnología adecuada, la reverberación de sus armónicos, es decir, aquellos ecos que vibran con el sentido original. ¿Y quiénes serían los otros armónicos de este sonido fundamental emitido por Spinoza?

Podemos pensar en Heinrich Heine, con su famoso cuento de invierno, que parece una notable síntesis de lo que transmite el pensamiento de Spinoza: ¹³

En el relato nos encontramos con la voz de una niña, que canta una vieja canción que habla de la felicidad en la tierra, prescindiendo de la gloria celestial; de la posibilidad del cultivo de la tierra y poder dejar el cielo finalmente al reino de los ángeles y los pájaros, ejemplificados en las golondrinas.

También recordaríamos a Friedrich Nietzsche, que en 1881 le escribió a un amigo suyo, el poeta Franz Overbeck, que reconocía en Spinoza a su precursor, por su modo de entender el conocimiento, por su tendencia a la soledad, y por el triple rechazo del libre albedrío, del orden moral y del mal absoluto.¹⁴

Es indudable que el autor de la famosa frase "Dios ha muerto" percibe claramente que su precursor se ocupa de desactivar ese mundo trascendente ideal, que es el que obvia ese "amor fati", amor hacia los hechos de la vida, que el solitario de Sils María preconiza junto con su predilección por Dionisios, el mitológico dios griego, la

¹³ Heine Heinrich: Germany; A Winter's Tale: 1844, trad al ingles de Hal Draper en The Completes Poems de Heinrich Heine, Boston:Suhrkamp/Insel, 1982, capítulo 1.

¹⁴ Tarjeta a Franz Overbeck desde Sils María, 30 de julio de 1881. Versión de Kaufmann (portable Nietzsche, p.92.

deidad que baila, es decir, que se ocupa principalmente de lo que Spinoza había denominado dos siglos antes “las pasiones alegres”, aquellas que elevan nuestra potencia de actuar.

El modo en que Nietzsche piensa el mundo evoca la naturaleza de Spinoza (aunque no se identifica con ella), por su fluir, sus formas cambiantes, su eterna creación y destrucción, su más allá de la voluntad y del propósito humano, y cierto parentesco, tal vez, entre la voluntad de poder nietzscheana y la potencia spinoziana.

En el siglo XIX, un alemán de ascendencia judía, copia en sus cuadernos de estudios universitarios una serie de fragmentos del Tratado teológico político, colocando su firma abajo: Karl Heinrich Marx, Berlín, 1841.¹⁵

Como en el caso de Nietzsche, su concepto de naturaleza no es idéntico al de Spinoza.

Para Nietzsche el concepto está claramente unido a lo dionisiaco, es decir, a la mitología griega, mientras que para Marx la naturaleza aparece vinculada al trabajo humano, como materia lista para ser transformada por la mano del hombre.¹⁶

Sin embargo, al “joven hegeliano” el TTP le viene de perillas para enarbolar su demoledora crítica de las religiones.

La coincidencia es plena, entonces, en la denuncia de las ilusiones religiosas, en la crítica al rechazo religioso de lo terrenal como valle de lágrimas y, en consecuencia, en la convicción de que es posible terminar con la condición esclavizada y degradada de los seres humanos.

Con respecto a otro de los que serían sus armónicos famosos, Sigmund Freud, en su artículo sobre Leonardo Da Vinci, habla sobre el insaciable e infatigable esfuerzo por investigar. Por ello, el pensador vienés intuye en Leonardo-el Fausto italiano-una mente spinoziana.¹⁷

Más tarde, un médico spinozista le preguntará a Freud por qué no cita a Spinoza en sus obras, y el ya anciano médico le responde, señalando su afinidad de perspectiva

¹⁵ Yovel Yirmiyahu. Ibid, p. 291

¹⁶ Yovel Yirmiyahu. Ibid, p. 291.

¹⁷ Freud Sigmund. Leonardo. Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci. OC. Vol 11. pp. 53-118.

y su vinculación con la atmósfera spinoziana; a pesar de lo cual, sus investigaciones psicoanalítica no requieren de una legitimación filosófica.¹⁸

Cuando fue invitado para colaborar en un volumen conmemorativo del tercer centenario de la muerte de Spinoza, Freud diría simplemente: “A lo largo de toda mi vida mantuve un respeto extraordinariamente alto por la persona y los resultados del pensamiento del gran filósofo Spinoza”.¹⁹

Tampoco Spinoza necesitaría una validación psicológica (a través de Freud), ni mitológica (a través de Nietzsche), ni poética (a través de Heine), ni dramática (a través de Goethe). Pero el filósofo de los Países Bajos tiene el respeto de aquellos pensadores que se han acercado a su obra y “a la atmósfera creada por él”. Como Hegel y Marx; y como tantos otros, si tomamos en serio las palabras del Premio Nobel de Literatura, Henry Bergson: “Todo filósofo tiene dos filosofías: la suya y la de Spinoza”.²⁰

Es conocida la admiración que despertara en personajes tan disímiles como Albert Einstein, el famoso físico, y Daniel Barenboim, el eximio músico.

El primero afirmó que “no podría alcanzar la altura de tan grande hombre”; el artista argentino-israelí, festejando su encuentro con la Ética por la indicación de su padre y de su maestro de dirección orquestal de la Filarmónica de Berlín (Otto Klemperer), afirma que es un libro que lee y relee todas las noches, encontrándole invariablemente nuevos sentidos.

Es como si la inmanencia fuera, en definitiva, la que conecta esas experiencias tan distantes: el plano de lo real, Dios, o sea la naturaleza, la única substancia; la energía cósmica, acotaría el maestro indio Krishnamurti...

Un pensamiento revulsivo en el siglo XVII, que aquí y ahora sigue siendo revolucionario, y que da pie a un original planteo político, no sostenido por ningún otro filósofo con su rigor y su consecuencia, y que sigue abriendo nuevos senderos para el conocimiento humano y social.

¹⁸ Carta a Lothar Bickel del 28 de junio de 1931. Trd. De H.Z. Winnik. “Along lost and recently recovered letter of Freud. Israel Annals of Psychiatry. (1975).1:5.

¹⁹ De una carta a S. Hessing. (Ed). Spinoza-Festschrift (Heidelberg: Karl Winter, 1932), p. 221.

²⁰ Citado en la edición francesa de las obras de Baruch Spinoza. (París: Flammarion, 1969).

Y Baruch Spinoza sigue con nosotros en las inmortales estrofas de Jorge Luis Borges, quien decía de él que era el más querible de los filósofos: ²¹

*Bruma de oro, el Occidente alumbra
la ventana. El asiduo manuscrito
Aguarda ya cargado de infinito
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
de tristes ojos y piel cetrina
lo lleva el tiempo como lleva el río
una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
A Dios con geometría delicada:
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
El amor que no espera ser amado.*

²¹ Conferencia de Jorge Luis Borges en la sociedad Hebraica Argentina sobre “el más querible de los filósofos, Baruj Spinoza”, abril de 1985.

2. Obediencia versus Razón

De la obediencia hablará Baruch Spinoza en su TTP, publicado bajo seudónimo en 1670.

Pero mucho antes, entre los años 1656 y 1658, escribiría su TRE, en el cual se ocupará preferentemente del tema de la razón.

El TRE constituye el nacimiento filosófico de Spinoza, dado que es su propio entendimiento el que se va reformando a través de ese texto inconcluso.

A su vez, el TTP es un texto eminentemente político, donde Spinoza muestra una actitud militante; el filósofo milita por la persistencia de la República de los Países Bajos, acechada por las águilas imperiales que la merodean.

En la histórica Casa de Spinoza, “Spinozahuis”, de Rijnsburg, rezan las estrofas grabadas sobre el portal de la morada: “Oh, si todos los hombres fueran sabios y buscaran, además, el bien, la Tierra sería para ellos un paraíso, pero ahora es más bien un infierno”.²²

En el mismo portal, se leen estas otras palabras del TTP: “Se debe conceder la libertad de juicio, puesto que es una virtud y no puede ser oprimida”²³. Y es que desde el subtítulo del TTP se afirma la imposibilidad de abolir la libertad filosófica sin perjudicar al Estado.²⁴

A la vez que una cita del Evangelio de Juan, colocada por Spinoza como epígrafe, deja traslucir, bajo las palabras teológicas, su idea de inmanencia: “En esto conocemos que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros: en que nos dio su Espíritu (I Juan, 4, 13)”.

Aunque el TTP fue publicado en los primeros meses de 1670 (por un amigo de Spinoza, Jan Rieuwertsz), de manera anónima y con un falso pie de imprenta que decía: “Hamburgi, apud Henricum Künrat, 1670”, el texto comenzó a leerse en

²² Camphuzen, Maysche Morgenstond, última estrofa. (Biografías: Atiliano Domínguez, p. 233, 80b).

²³ Tratado Teológico Político, 20, p. 243.

²⁴ “Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad”. Spinoza Baruch. Tractatus theologico-politicus. Trad., int. Notas e índice: Atiliano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid, 1986, 2003.p.7 y 60.

Inglaterra, Francia y Alemania, y poco tardó en saberse que el autor era “nuestro judío de Amsterdam”--como le gustaba decir a Christian Huygens, el óptico, para referirse a Baruch--.

Los calvinistas se pusieron en campaña para prohibirlo en Holanda (consiguiéndolo en 1674).

Y a los calvinistas holandeses muy pronto se les unirían los luteranos alemanes.

En Leipzig, Jacob Thomasius, el maestro de Leibniz, se pronuncia “contra el anónimo sobre la libertad de filosofar”, mientras en Heidelberg, un tal Fredrich Ludwig Miegus da a conocer que en los Países Bajos ha aparecido un texto “que solivianta a las masas porque se aleja de la verdadera religión”. ²⁵

Entretanto, en la hoy llamada Holanda, le piden a un teólogo judío, Jacob Alting, que contradiga a “ese pestilentísimo libro”. ²⁶

Ahora bien, ¿por qué tanta inquina, por qué tanta censura?

El Prefacio del TTP ayuda a entender el rechazo que produjo en todos los ámbitos monoteístas.

Comienza con esta famosa frase: “Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición”. ²⁷ A la vez que percibimos la presencia del par conceptual del “acutíssimo fiorentino”, Maquiavelo, la virtud y la fortuna, comprendemos que el término “superstición” no se restringe a las religiones politeístas.

También los monoteísmos, como todas las ficciones que se elaboran a partir del miedo y la esperanza, sustituyendo la comprensión de las causas reales, se convierten en supersticiones.

²⁵ Biografías, p.195, 32 y 195-196,33.

²⁶ Burman Frans. “burmanorum pietas”, Utrecht, 1700, p. 211.

²⁷ Spinoza Baruch, TTP, Prefacio, p. 61.

“Los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras sienten miedo”, y “todos los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento, no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa”.²⁸

Siendo la superstición, entonces, el efecto de esta causa, las supersticiones de los hombres son tan variadas como lo son las ilusiones y las pasiones; y si se mantienen, es porque dependen de pasiones poderosas, como la esperanza, el odio, la ira y el engaño.²⁹

Este párrafo resulta demoledor.

Por una parte, sostiene que los hombres creen que la naturaleza delira, por otra parte, muestra que las supersticiones son dependientes del miedo. Así, Spinoza se aleja de Maimónides, al sostener que el origen de las supersticiones no se encuentra en la razón, sino en la pasión, es decir, en el padecimiento o la pasividad asociada con la esperanza o el odio, la ira o el engaño.

La teología no es otra cosa que política, si se tiene en cuenta que “no hay medio más eficaz para gobernar la masa que la superstición”.³⁰

Y señalará, cómo la superstición motiva la pérdida de lo racional; la transformación de la fe en la increíble extinción de toda la posible luz del entendimiento humano.³¹ Y continúa afirmando: “Por estas razones me he persuadido totalmente de que la Escritura deja la razón absolutamente libre, y de que no tiene nada que ver con la filosofía, sino que tanto una como la otra se apoyan sobre una base propia”.³²

Estos párrafos son cruciales para comprender la diferencia entre lo que Spinoza denomina religión (cuyo sentido se irá aclarando a lo largo de sus textos) y la superstición.

La asociación de teología y superstición provocará la ira de quienes se sientan interpelados por este extraño libro, que comienza poniendo en tela de juicio dichas

²⁸ Ibid, p. 63.

²⁹ Ibid, p. 63.

³⁰ Ibid, p. 64.

³¹ Ibid, p.67.

³² Ibid, p. 69.

creencias milenarias, y termina reivindicando el derecho de todos a opinar libremente y a sostener su propio juicio en materias de fe y religión.

Le toca al Estado garantizar la libertad de pensamiento, para que sólo las obras, la justicia y la caridad sean testimonios de la fe, y puedan así reinar la paz y la concordia entre los hombres de distintos credos.³³

De esta manera, Spinoza pronuncia las palabras que repetirá Goethe en su defensa, un siglo y medio después.

La frase es lo suficientemente elocuente, al sostener que cualquiera sea el Dios al que se obedezca o se rinda tributo, lo importante es --más allá de lo que se dice-- lo que se hace, y que los únicos criterios para la valoración de las prácticas religiosas son la justicia y la caridad.

El remate del Prefacio es francamente revolucionario, pues Spinoza nos dice que el derecho natural “se extiende hasta donde alcanza el deseo y el poder de cada uno, y por tanto según el derecho de naturaleza, nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es garante de su propia libertad”.³⁴

Aquí Spinoza está hablando de una expresa libertad de cultos, cualesquiera que ellos fueran, y a su vez esgrime una idea que resalta Deleuze en sus estudios sobre el filósofo de los Países Bajos: la presencia del deseo como primer movimiento y, lo que tiene aún más importancia, el derecho natural unido a la potencia, que en Spinoza es potencia en acto y sinónimo de libertad.

Lo que Baruch está expresando es una relación directamente proporcional entre ambos términos: a tanta potencia corresponde tanta libertad.

Como homenaje a Einstein, podríamos expresarlo así: a un *quantum* de potencia corresponde un quantum de libertad, recordando que los *quantum* son paquetes de energía que --como sabemos por la famosa ecuación del Premio Nobel de Física-- son equivalentes a la masa, es decir, a la materia.

Concluyendo, Spinoza sostendrá que el libre pensamiento y la libre expresión de dicho pensamiento constituyen una garantía del buen funcionamiento del Estado, y

³³ Ibid, p.70.

³⁴ Ibid, p.71.

un requisito para poder deslindar lo justo de lo injusto en la sociedad donde se vive.³⁵ El poder civil tiene primacía sobre el poder religioso, y no sólo se trata de defender la libertad de cultos sino, de manera más general, la irrenunciable libertad de expresión y de pensamiento.

“Sé que soy hombre y que he podido equivocarme” --dice Spinoza al finalizar el prefacio--, “pero he puesto todo mi empeño en no equivocarme y, ante todo, en que cuanto escribía estuviera absolutamente de acuerdo con las leyes de la patria, con la piedad y las buenas costumbres”.

Quedan invitados, de esta manera, a leer el libro aquellos que puedan sacar algún provecho de él, sobre todo quienes “filosofarían más libremente, si no se los dificultara el pensar que la razón debe ser sierva de la teología”.³⁶

Entre Maimónides y Averroes, entonces, Spinoza no duda: toma el bando del andaluz exiliado en Marruecos, justamente por negar que lo filosófico sea deudor de lo teológico.

En los tiempos de Spinoza circularon dos profecías. La primera de ellas, de origen portugués y formulada por Menasseh ben Israel, sostenía la necesidad de la dispersión de todos los judíos antes del advenimiento del Fin de los Tiempos y la llegada del Mesías, anunciando el surgimiento renovado de Israel.

Ese texto, “Esperanza de Israel”, estaba presente en la biblioteca del filósofo.

La segunda profecía, que circuló profusamente en Ámsterdam, pertenecía a Nathan de Gaza y anunciaba la llegada a Esmirna del Mesías Sabbetai Sebí, quien los conduciría de vuelta a Jerusalén.

Menasseh ben Israel sería uno de sus seguidores.

Y esto conmocionó tanto a Europa, que uno de los más lúcidos interlocutores de Spinoza en Londres, Henry Oldenburg, secretario de la Royal Society, le señaló en una carta su preocupación respecto a las profecías que circulaban. ³⁷ Dicha

³⁵ Ibid, p.72.

³⁶ Ibid, p.73.

³⁷ Carta XXXIII. Correspondencia completa de B. de S.Pgs. 106-107.

preocupación, sin embargo, no tuvo ecos en el pensar de Spinoza, refractario a toda superstición.

La cuestión de la profecía es tratada en el primer capítulo del TTP, donde Spinoza aclara varios puntos.

En cuanto a las creencias de los hombres, señala un comportamiento típico: “por ejemplo, si han ganado dinero con el comercio, dicen que Dios se los ha dado, e incluso si piensan algo, dicen que Dios se los ha dicho”³⁸, y comienza a interrogarse sobre la idea de ese Dios que debe ocuparse permanentemente de los asuntos humanos.

Ese tipo de creencias se relacionan directamente con el contenido de las profecías, que deben ser interpretadas atendiendo a los modos en que opera la imaginación de los hombres.³⁹

Este párrafo, aparentemente inocente, es totalmente revulsivo, puesto que pone en tela de juicio todo lo que los Sagrados Volúmenes adjudican a lo que afirman los profetas y las profecías.

Para profundizar en esta idea, debemos retroceder a lo que Spinoza afirma en el TRE, donde llama la atención sobre la relación entre ese imaginario religioso y lo imaginario en general, que depende de la relación con la naturaleza y lo que los hombres consideran como misterios, en sus fantasías sobre animales, bosques, dioses y fantasmas.⁴⁰

Spinoza sostiene aquí uno de sus principios fundamentales: los milagros no existen, pues la naturaleza no puede violar su propio Pensamiento, que son sus Leyes.

Los milagros, que las religiones consideran hechos, no son más que ideas imaginarias.

³⁸ Spinoza Baruch, TTP. Cap. I. p. 79.

³⁹ Ibid. Cap. I. p. 79.

⁴⁰ Spinoza Baruch. TRE. Ibid, p.87.

Pero deben ser entendidos, para Spinoza, afincándose en la realidad de nuestras percepciones, de nuestras reflexiones y de nuestro entendimiento.⁴¹

La argumentación del TTP prosigue distinguiendo el entendimiento humano, que es finito, y el entendimiento infinito de Dios.⁴²

Spinoza coloca en lo imaginario el vasto campo de las profecías, pero aclara su propia fórmula: Deus sive Natura, Dios, o sea la naturaleza; nada queda fuera del Poder de Dios, o sea de la naturaleza, todo lo que existe está dentro de su Poder, pero así como ignoramos algunas o muchas de las Leyes de la naturaleza, es habitual imaginar --más que comprender adecuadamente-- la potencia infinita de Dios.

“No cabe duda de que cada uno vio a Dios como solía imaginarlo”.⁴³

Pone como ejemplo que “también a Noé le fue revelado, según su capacidad, que Dios iba a destruir al género humano, ya que pensaba que fuera de Palestina, el mundo no estaba habitado”⁴⁴, contradiciendo a aquellos que ven a los profetas como sabios de todas las ciencias.

Cuando Spinoza comienza a hablar de lo político, lo hace mostrando el interés de los seres humanos en tratar de dominar sus pasiones, el eterno tema de vivir en seguridad y la necesidad de un cuerpo sano, pero resaltando lo imprescindible de entender nuestra propia naturaleza deseante, como esencia.⁴⁵

De esta manera, Spinoza está diciendo que los seres humanos no son los reyes de la naturaleza sino parte de ella y, en consecuencia, el antropocentrismo que le adjudican los teólogos a la relación Hombre-naturaleza es falso.

⁴¹ Ibid, p. 89.

⁴² Spinoza Baruch. TTP. Ibid, p. 94.

⁴³ Ibid, p. 103.

⁴⁴ Ibid, p. 107.

⁴⁵ Ibid, p. 120.

Y agregando, con respecto a la Biblia: en el Salmo 145,18: “Dios está cercano a todos los que le invocan, a todos los que le invocan de verdad”⁴⁶, con lo cual refuta la idea de pueblo especialmente elegido sobre los demás pueblos.

Confirma esta última refutación con las siguientes palabras: “Por lo que toca al Entendimiento y a la verdadera virtud, ninguna nación se distingue de otra”, por lo que “ninguna es elegida por Dios con preferencia a otra”⁴⁷.

La idea de inmanencia implica la igualdad ontológica de todos los individuos que componen la naturaleza, los cuales, en cuanto participan de la misma realidad, comparten su efectividad.

La esencia de la naturaleza humana, voluble y deseante, pasional y utilitaria, explica la importancia de la presencia de la ley para moderar los afectos.⁴⁸

Aquí se ve su distancia con el budismo, ya que, del mismo modo que proclama Spinoza la inexistencia de los milagros, porque la naturaleza, o sea Dios, no puede violar sus propias leyes, también señala la imposibilidad de acabar con los deseos humanos, lo esencial de su naturaleza.

Y también su coincidencia con la perspectiva que, ya en el siglo XX, elaborará Freud, sobre el principio del placer.

A continuación, Spinoza volverá sobre sus diferencias con Maimónides, citándolo expresamente cuando éste dice, en el Cap.8 de Reyes, ley 11, que la fe exige la obediencia a los mandamientos religiosos, y no su aceptación racional: únicamente merecerá la salvación, según Maimónides, quien siga los preceptos divinos porque esa ha sido la orden recibida a partir de la revelación, y no quien pretenda hacerlo por virtud y por el solo consejo de su razón.

Contra este privilegio de la fé frente a la razón, Spinoza defiende a la filosofía frente a la teología; y refutando a los supuestos piadosos de todas las religiones, culmina la controversia con estas simples palabras: “sobre esto, no es necesario hablar con

⁴⁶ Ibid, p. 125.

⁴⁷ Ibid, p. 135.

⁴⁸ Ibid, pag 158.

más claridad. Sólo añadiré una cosa: que no podemos conocer a nadie más que por sus obras”.⁴⁹

Con respecto a los milagros, un asunto tan caro para los tres monoteísmos, Spinoza es implacable. Todo aquello que los hombres no logran explicar de la naturaleza se lo adjudican a la inescrutable e impredecible voluntad de Dios.

Los milagros sirvieron a los primeros judíos, dice Spinoza, para convencer a los que creían en otras entidades, de que el Dios todopoderoso y único que ellos adoraban los prefería a tal punto, que modificaba las leyes naturales para ayudarlos y beneficiarlos.

En consonancia con aquella creencia primitiva, las Escrituras colocaron al hombre como rey de la naturaleza y como causa final de los misteriosos designios divinos⁵⁰ de modo tal que “confunden los designios de Dios con los de los hombres y fingen, finalmente, la naturaleza tan limitada, que creen que el hombre es su parte principal”.⁵¹

Se puede pensar que veladamente, el filósofo de los países bajos está señalando la posibilidad de los múltiples mundos, intuitos por Giordano Bruno, quemado vivo por la Inquisición el 17 de febrero del 1600, en el Campo dei Fiori de la Roma católica. Pero aquí aparece, también con claridad, el entendimiento spinoziano, que no abandona en ningún momento, ni por ningún dogma, el plano de inmanencia --la infinita potencia de la naturaleza que produce infinitas cosas en infinitos modos-- como única realidad existente.

“No hay ninguna sana razón que nos aconseje atribuir a la naturaleza un poder y una virtud limitados y afirmar que sus leyes sólo son aptas para ciertas cosas y no para todas”.⁵²

Su tesis fundamental afirma la potencia infinita de la naturaleza, o sea Dios, que actúa necesariamente en relación con dicha infinita potencia, mientras los seres

⁴⁹ Ibid, pp. 168-169.

⁵⁰ Ibid, p.171.

⁵¹ Ibid, p.171.

⁵² Ibid, p. 173.

humanos son modos o partes de dicha naturaleza, que actúan con una potencia finita.⁵³

Aquí reaparece su fórmula: Dios, o sea, la naturaleza, de prioritaria importancia en lo político, puesto que suprime la trascendencia al establecer un solo plano de realidad. A su vez, los cuerpos de la naturaleza --concebidos como modos del atributo extensión de la sustancia infinita-- vuelven a contradecir la afirmación de Maimónides: “Porque me consta en una clara demostración que Dios no es corpóreo”.⁵⁴

En cambio, se acerca a Averroes, que en el siglo XII sostiene la eternidad de la materia, ya que ésta no surgió de la nada.

La materia extensa como atributo divino desautorizaría el método de la tortura, propio de la Inquisición. Y la demostración de que la religión no consiste en las acciones externas, sino en la sencillez y la disposición de ánimo, hace que “nadie puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a ser feliz, sino que para esto se requieren consejos piadosos y fraternos, una buena educación y, ante todo, el juicio propio y libre”.⁵⁵

Lo tenebrosas que pueden llegar a ser las supersticiones, oscura característica que se extiende con facilidad hasta nuestros días, es expresado cuando Spinoza concibe la disposición humana a la discordia religiosa, al desprecio que algunos hombres sienten por la razón y por la naturaleza y, por consiguiente, la credulidad frente a los delirios inventados por ciertas mentes afebradas.⁵⁶

Desde ya que estas crudas afirmaciones pueden extenderse en el espacio-tiempo terrenal, abarcando todo lo funesto que el odio teológico puede provocar a través de las diferentes eras de la historia humana.

Pero ¿qué remedio encuentra Spinoza a estos dislates?

⁵³ Ibid, p. 173, 174.

⁵⁴ Ibid, p. 216.

⁵⁵ Ibid, p. 220.

⁵⁶ Ibid, p.194.

El filósofo baja del Cielo a la Tierra todas las Escrituras denominadas sagradas y pretende revelar a sus verdaderos autores en el espacio-tiempo terrenal, para así deconstruir, desde allí, su verdadera historia, la cual ha transformado en celestiales los relatos de los hombres de más fértil imaginación.

Spinoza hace también un símil entre el entendimiento de las Escrituras y el conocimiento de la naturaleza, sosteniendo la necesidad de investigar las acciones de la naturaleza, así como estudiar históricamente las narraciones de las sagradas escrituras.⁵⁷

Es decir, con Spinoza aparece por primera vez una interpretación histórico-crítica de las Escrituras, a las cuales coloca en el único plano que reconoce la veta que inaugura el pensador de los Países Bajos: el inmanentismo, es decir, el único plano de la realidad.

Spinoza aclara porqué habla de supersticiones, al señalar el peligro de la adoración de las imágenes, del papel y de la tinta de las escrituras.⁵⁸

Mientras que la verdadera religión, está grabada “por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana”.⁵⁹

Desmitificando la letra, gracias a la comprensión de la mente humana y el uso de las palabras, indicará que los hombres consideran sagrado y divino a todo objeto que es usado para la práctica de la piedad y de la religión⁶⁰, prosiguiendo con una frase de notable profundidad psíquica, que no sólo se refiere a lo religioso: “De ahí se sigue pues que, fuera de la mente, no existe nada que sea sagrado o profano o impuro en sentido absoluto, sino sólo en relación a ella”.⁶¹

Concluyendo con el entendimiento del buen uso de la religión cuando insiste en que el conocimiento verdadero de Dios se mide solamente por la justicia y por la

⁵⁷ Ibid, p. 197.

⁵⁸ Ibid, p. 289.

⁵⁹ Ibid, p. 288.

⁶⁰ Ibid, p. 290, 291.

⁶¹ Ibid, p. 291.

caridad.⁶² Curiosamente, lo afirma a través de las Escrituras, con la frase con la que inicia el TTP, tomada de Juan, I, ,4 ,13: “Conocemos que permanecemos en él y él permanece en nosotros, en que nos dio su Espíritu, o sea la caridad”⁶³, explicitando también con 1 Juan, 2,3-4: “ Sabemos que lo hemos conocido, por ello observamos sus preceptos. Quien dice: lo he conocido y no observa sus preceptos, es mentiroso y no hay verdad en él”⁶⁴.

Con esta frase de los Evangelios, Spinoza reafirma su posición, contraria a toda persecución religiosa basada en diferencias dogmáticas⁶⁵, y vuelve a repetir su principal argumento contra la intolerancia: “por tanto, quien muestre la mejor fe, no es necesariamente quien muestre las mejores razones, sino quien muestre las mejores obras de justicia y caridad”.⁶⁶

Como ya lo indicó al diferenciarse de Maimónides, la teología exige obediencia y la filosofía sabiduría.⁶⁷

Es decir, el pensador de los Países Bajos no pretende que ninguna filosofía engendre obediencia, ni tampoco se derive del tronco teológico alguna rama que se proponga como filosofía de vida inapelable.

Su posición con respecto a lo filosófico y a lo teológico no pierde su relevancia política a lo largo del tiempo; actual en los siglos XX y XXI, en cuanto el “odio teológico” sigue siendo un problema que afecta a la humanidad en su conjunto.

Entonces, el filósofo se pregunta: “Pero, ¿quién, que no esté desesperado y loco, querría desechar olímpicamente la razón, o despreciar las artes y las ciencias, y negar la certeza de la razón?”, cerrando el concepto con la insistencia en la clara

⁶² Ibid, p. 308.

⁶³ Ibid, p. 313.

⁶⁴ Ibid, p. 313.

⁶⁵ Ibid, p. 313.

⁶⁶ Ibid, p. 317.

⁶⁷ Ibid, p. 331.

distinción entre lo filosófico y lo teológico porque sabe de los tristes peligros que encierra la confusión entre ambos.⁶⁸

El rastro del “acutísimo fiorentino”, Maquiavelo, reaparecerá con respecto a la mente humana y a su comportamiento real en la sociedad, dado que los seres humanos pueden ser racionales o pasionales, es decir, pueden tener la mente sana o practicar el engaño para satisfacer sus deseos.⁶⁹

Aunque, se hace evidente la necesaria ligazón con la naturaleza Toda, dado que Spinoza analiza la variación de la naturaleza humana en sus múltiples facetas, insistiendo en nuestra ignorancia sobre el orden y la coherencia de la naturaleza, ambos desconocidos por la Razón humana.⁷⁰

Este párrafo es clave para comprender que los hombres no son como pretenden exponer los tratadistas de la moral y las buenas costumbres, ni los editoriales de los grandes diarios del Planeta, ni tampoco la filosofía idealista en particular, sino que pueden ser poseídos por sus pasiones, como lo demostraran cabalmente Maquiavelo y Hobbes, además del pensador de los Países Bajos.

Por otra parte, vuelve a insistir Spinoza, en que los seres humanos no son un Imperio dentro del Imperio de la naturaleza toda, sino que son parte de ella, y están sujetos a las leyes naturales sobre las cuales vamos descorriendo el velo a medida que las vamos descubriendo y, como ya sabemos, son el verdadero pensamiento de este dios oscuro, que no es el habitual de las diversas supersticiones humanas.

Con lo cual, implícitamente, nos preguntamos si en lo político la acción es capaz de reemplazar a la pasión, y si los seres humanos respetan el único Imperio: el de la naturaleza toda.

Pero, a su vez, la necesidad de lo político aparece con toda claridad a través de la importancia que Spinoza le da a la ayuda mutua de los hombres, dado que sin ella

⁶⁸ Ibid, p. 332.

⁶⁹ Ibid, p. 332.

⁷⁰ Ibid, p. 337.

pueden vivir miserablemente y, para su mayor seguridad, se necesitan todos a la vez.⁷¹

Es decir, estamos pasando del derecho natural, que cada uno posee a través de su propia potencia en acto, (de acuerdo con la teoría spinozista) al pacto de lo político, pero sin apoyarnos en supuestas reglas morales y de buenas costumbres sino, en el hecho de que el comportamiento humano suele basarse en la esperanza de un bien superior o el miedo a un mal mayor.⁷²

Quizás ningún filósofo ha interpretado con tanta claridad el obrar de la naturaleza humana en la realidad terrenal, hasta la aparición de Spinoza en el siglo XVII.

De esta manera, la conclusión del filósofo es coincidente con lo que sostiene la literatura maquiaveliana al respecto, pues expresa que los pactos contraídos se sostienen por su utilidad y se rompen cuando el daño supera claramente a los beneficios en el Estado:⁷³ el filósofo de los Países Bajos nos está advirtiendo a través de los tiempos que, “para precaverse de la traición en lo político, es necesaria la presencia de la utilidad del Estado, como *primum movens*”.⁷⁴

A continuación, Spinoza se acerca a la democracia cuando define que el derecho de la sociedad se llama democracia, cuando la asociación humana asume colegiadamente el derecho a todo lo que puede su potencia.⁷⁵

Es decir, la democracia nace de la esperanza de un bien mayor ante la desprotección del hombre en soledad, y se realiza cuando una sociedad multiplica y expande el derecho natural de los hombres al colegiarlos.

Aunque se separará claramente de la visión hobbesiana del Leviathán: aquel monstruo estatal, surgido de la lectura bíblica, al afirmar explícitamente que el

⁷¹ Ibid, p. 337-338.

⁷² Ibid, p. 338-339.

⁷³ Ibid, p.339.

⁷⁴ Ibid, p.339.

⁷⁵ Ibid, p.340,341.

permanecer de los gobiernos violentos, es menos probable en un Estado democrático.⁷⁶

La democracia, según Spinoza, es la forma de sociedad y de gobierno más próximo a la igualdad del derecho natural y el más aproximado a la libertad como parte de la naturaleza.⁷⁷

Es decir, para Spinoza el Estado debe estar invariablemente ligado a la libertad, aunque previamente explicó en pocas líneas la diferencia entre el hombre libre y el esclavo: “Ya que, en realidad, quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver y hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo, y sólo es libre aquel que vive con sinceridad, bajo la guía sola de la razón”.⁷⁸

Sin embargo, el asunto de la soberanía absoluta, muy caro para Baruch, es tratado a través de la relación entre ignorancia, divinidad y poder, y la misma está reflejada con toda claridad cuando Spinoza se refiere a los engaños sucesivos a los que los soberanos absolutos someten a sus súbditos, haciéndoles creer su supuesto origen divino, insistiendo en que estaban protegidos por la voluntad divina mientras reinaban.⁷⁹

No hay ninguna duda de que aquí es donde sobrevuela sobre el escenario la palabra superstición, que es la que inviste a los diferentes gobernantes de halos divinos, lo cual no es sino la máscara tras la cual se esconde el rostro tan temido por Spinoza: el de la soberanía absoluta.

Como aparece en su Prefacio, el problema de la soberanía absoluta se muestra en el TTP como lo más acabado de la obediencia de los seres humanos “a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia sino el máximo honor dar su sangre y su alma para orgullo de un solo

⁷⁶ Ibid, p. 342.

⁷⁷ Ibid, p. 342-343.

⁷⁸ Ibid, p. 342.

⁷⁹ Spinoza B, TTP, Cap. XVII, Alianza, Madrid, p. 359.

hombre”, e insistirá con que “sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la guía sola de la razón”. ⁸⁰

El filósofo definirá en la *Ética* al esclavo como quien “obra, quiéralo o no, sin saber en absoluto lo que se hace”, y al hombre libre como el que “no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado”. ⁸¹

Recordando que para Spinoza las pasiones provienen etimológicamente de lo pasivo, es decir, aquello que nos viene de afuera, son externas a nosotros, siendo entonces contrarias a lo activo.⁸²

El sometimiento vuelve a ser aclarado por Spinoza, sobre el final del TTP: “Es imposible, sin embargo... que la propia alma esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar de cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo”. ⁸³

Y una notable definición con respecto al Estado surgirá a continuación: “El Estado más violento será, pues, aquel en el que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa, y será, en cambio, moderado aquel en el que se concede a todos la misma libertad”. ⁸⁴

¿Y cuál sería el límite?: “Nos incumbe pues, investigar hasta qué punto se puede y debe conceder a cada uno esa libertad, sin atentar contra la paz del Estado y el derecho de las supremas potestades. Como he dicho...éste fue el principal objetivo de este tratado...”.

Como de costumbre, Spinoza se mueve de acuerdo a lo que rezaba el grabado de su anillo, que decía simplemente *Caute*, es decir, cautela, o sea cuidado.

Baruch mostrará con plena lucidez los fundamentos y la finalidad del Estado, que no puede ser la de convertir a los seres humanos en bestias o autómatas, sino la de

⁸⁰ Spinoza B, TTP, Cap. XVI, Alianza, Madrid, p. 341.

⁸¹ Spinoza B, *Ética*, 56, esc, Orbis, Bs, As., 1984, p 309.

⁸² Descartes René, *Meditaciones Metafísicas*, Prometeo Libros, 2009, p. 117

⁸³ Spinoza, Baruch. TTP. p, 412.

⁸⁴ Ibid, p. 414.

lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, que puedan servirse de su razón libre y no se combatan con odios, iras o engaños ni se ataquen con perversas intenciones.⁸⁵

Concluyendo el TTP, reafirmará sus conceptos sobre la libertad y lo estatal: es democrático el Estado que más se aproxima al mutuo acuerdo, sosteniendo que el voto de la mayoría es el que se puede convertir en fuerza de ley, aunque luego, a su vez, se pueda derogar.⁸⁶

De esta manera, el TTP expone el alejamiento de la teología abrahámica por parte de Spinoza, su acercamiento a la filosofía, como lo hiciera Averroes, su disputa con lo que expondrá en sus obras Maimónides, su esbozo y su preferencia por el Estado democrático, y la posibilidad de que ese Estado conduzca y sea conducido por los seres humanos hacia la libertad, “que es la misión del Estado”.

⁸⁵ Ibid, p. 415.

⁸⁶ Ibid, p. 417.

1.3. Entre Maquiavelo y Hobbes

El TP es la obra inconclusa de Baruch Spinoza.

En consecuencia, la obra no llegó a ser corregida por el autor, a quien la muerte sorprendió cuando estaba escribiendo, justamente, el capítulo dedicado a la democracia.

Recordemos que ya han muerto, en 1672, sus protectores y amigos, los hermanos De Witt, asesinados en la calle por los que apoyaban la vuelta a la monarquía absolutista en la persona de Guillermo de Orange.

La República de los Países Bajos, elogiada entusiastamente por Spinoza en su TTP, ya no existe.

Su actitud militante cesa en consecuencia, y se podría argumentar que el filósofo holandés está colocado con su propia realidad entre las teorías escritas por dos eminentes tratadistas de lo político, como son Nicolás Maquiavelo, el “acutísimo fiorentino” en su veta republicana y Thomas Hobbes, el más grande teórico de la Soberanía Absoluta.

Como no podría ser menos, en el TP aparecen ya ideas que estaban esbozadas o presentes en el TTP, y a su vez el autor nos subraya conceptos que hacen a su comprensión de la naturaleza humana y su estrecha relación con lo político, afincado en la realidad de las sociedades.

Por ello no es de extrañar que, como en la Ética, puntualice en el TP la importancia de los afectos, es decir, el modo en el que los seres humanos son afectados por los tres movimientos principales que, para Spinoza, modifican la mente: el deseo, la alegría y la tristeza.

Comienza con un fuerte ataque a lo que considera una grave falta de los filósofos en general, que es la persistencia en considerar a los seres humanos como dueños y señores de los afectos que pautan toda su existencia, desde el nacimiento hasta la muerte.

La naturaleza humana no tiene nada que ver con lo que de ella predicán los filósofos idealistas, cuyas palabras solamente servirían para edificar una sátira o una obra de ficción.⁸⁷

Este inicio del TP es fundamental: por una parte, Spinoza anuncia subrepticamente la escritura de una *Ética* que ya tenía en revisión.

Los filósofos que se han ocupado de lo político lo han hecho desde una óptica irreal; desde Platón y Aristóteles hasta autores del mismo siglo XVII, han ignorado la naturaleza humana, y sus obras merecen ser leídas como poemas o figurar en los anaqueles junto a utopías como la de Thomas Moro.

Cierra el párrafo en clara disidencia con “La República” de Platón, concretamente, contra la idea de que el mejor gobernante del estado sería un Rey Filósofo: “Se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos”.⁸⁸

Respondiendo, a la vez, a las opiniones de los teólogos, que “creen que las Supremas Potestades deben administrar los asuntos públicos, según las mismas reglas de la piedad que los particulares deben observar”.⁸⁹

Contra estas nociones erradas de la política, entonces, la referencia a tener en cuenta, sin duda, es la de Maquiavelo: “Por otra parte, los asuntos públicos y los derechos comunes han sido administrados por hombres de agudísimo ingenio, astutos y sagaces”.⁹⁰

Puesto que los hombres son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común⁹¹, esta necesaria institucionalización de lo político se aclara, a su vez, por la comprensión de todos los afectos humanos, fuera de toda idealización:

⁸⁷ Spinoza, Baruch, *Tractatus politicus*, traducción, índice analítico y notas, Atiliano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 2004, p. 81-82.

⁸⁸ Ibid, p. 83.

⁸⁹ Ibid, p. 83-84.

⁹⁰ Ibid, p. 84.

⁹¹ Ibid, p. 84.

tanto el amor como el odio, la ira como la misericordia, pertenecen a la naturaleza humana, y explican la conducta de los hombres y mujeres que pueblan la tierra.⁹²

A la vez, si la virtud del hombre público es la sabia administración de las cosas, más allá de las palabras, la virtud estatal por excelencia, debe ser la seguridad.⁹³.

Y aclarará su diferencia con Thomas Hobbes sobre lo que ambos denominan derecho natural.

Porque en la lectura spinoziana, la naturaleza, o sea Dios, goza de un infinito poder y se sigue de ello que “cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y actuar”.⁹⁴

Y como la naturaleza es todo lo que existe, le corresponde al hombre tanto poder, o sea derecho, como lo permita su perseverancia en el existir, tanto a su vez como su propia potencia lo permita.

Recordemos que, para Spinoza, es la amistad la que aumenta la potencia de los seres humanos.

Ello permite también discernir la distancia que hay entre el filósofo de los Países Bajos y el eminente pensador inglés, que entiende que la seguridad del Estado nace de la seguridad que cada uno intenta poner en práctica en su propia vida, tratando de prevenir los riesgos que la acechan.

Es decir, para Hobbes, el estado de naturaleza implica la ausencia de seguridad, la guerra de todos contra todos; aunque tanto Spinoza como el exiliado inglés ven, como el antiguo florentino, a los seres humanos tal como son, detrás de sus máscaras y no como los filósofos en general pretenden verlos.

Para Hobbes, cada cual tiene por naturaleza el derecho de tratar de evitar en lo posible el sufrimiento, el dolor, y la muerte.

Se trata del derecho a la perseverancia en el propio ser, también reivindicado por Spinoza. En Hobbes, esta conclusión surge de un párrafo descriptivo del estado de

⁹² Ibid, p. 85.

⁹³ Ibid, p. 87-88.

⁹⁴ Ibid, p. 91.

naturaleza, donde incorpora una noción que, a posteriori, podría servir de base para la distinción entre individuo racional e individualismo posesivo.

Los hombres moderados son aquellos que no avanzan sobre los otros, mientras que los espíritus fogosos son aquellos cuya autoestima desconoce el límite impuesto por la existencia de los otros.⁹⁵

Si bien ambos filósofos hablan del derecho natural y de las acciones y pasiones de los seres humanos, entendiendo que éstos pueden ser comandados por la razón o simplemente por el deseo⁹⁶, sus conclusiones políticas serán divergentes.

Mientras que Hobbes defiende a la monarquía absoluta como la solución de todos los males que presenta el estado de naturaleza, para Spinoza el régimen monárquico implica la posibilidad de esclavitud.⁹⁷ En una famosa carta a Guillermo de Blijenbergh, comerciante holandés que de amigo se convertirá en encarnizado enemigo, Spinoza explica, con una sencilla frase, este posible paso de la libertad a la esclavitud: “Sino, sólo que Dios nos ha dado un entendimiento limitado y una voluntad ilimitada”.⁹⁸

Así, no podemos encontrar contradicción alguna entre la Creación divina y nuestra libertad, pues no podemos comprender cómo Dios creó las cosas, o, como las conserva.”⁹⁹

Con respecto al entendimiento, Averroes (1126-1196), filósofo árabe y juez en Sevilla y Córdoba, luego desterrado a Marruecos bajo la acusación de herejía, además de la eternidad de la materia --que implica la negación de la creación desde la nada-- sostiene que hay un solo entendimiento activo o agente: el de Dios, del cual el entendimiento humano tendría tan solo una mera participación pasiva.¹⁰⁰

⁹⁵ Ibid, Elements, parte I, c. 14, secc 3, p. 54.

⁹⁶ Spinoza, Baruch, TP, Ibid, p.91

⁹⁷ Spinoza Baruch, TTP, Ibid, p.64.

⁹⁸ Spinoza, Baruch, Correspondencia completa, Traducción, introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop. Ediciones Hiperión. SL, Madrid, 1ª edición, 1988, Carta XXI, p. 82.

⁹⁹ Ibid, p. 82.

¹⁰⁰ Ferrater Mora José. Diccionario de Filosofía. 4ª. Edición, 1982, Alianza Editorial; Madrid, SA, p. 258.

Con lo cual estaría concordando con la posibilidad del entendimiento limitado, señalado por Spinoza.

Y más allá del concepto de entendimiento, para Spinoza, como para la mayoría de sus contemporáneos, la libertad está ligada al uso preponderante de la razón por los seres humanos¹⁰¹ y ese poder racional más crece, cuánto más seres humanos hagan uso de él en conjunto.¹⁰²

Así, a la lucha de todos contra todos, proclamada por Hobbes como estado natural de los hombres, Spinoza lo pone en duda, sosteniendo la idea de un animal social -- ya pensado por Aristóteles--, y exponiendo la conveniencia de una comunidad organizada, como fruto de la sumatoria de los poderes individuales. Esto resulta interesante, pues Spinoza se aleja, por una parte, de la noción de una soberanía absoluta, que implicaría el derecho permanente del monarca sobre la vida y muerte de sus súbditos, (derecho que tan bien han ilustrado las tragedias de Shakespeare), pero a su vez también se aleja del mito del contrato preexistente, (presente solamente en el país de la Utopía).

Si a su vez es el Estado, el que decide sobre la paz y la guerra, cuanto mayor participación sea la de la multitud en el Estado, ese Estado se podrá convertir en democrático.¹⁰³

Y lo diferenciará de los otros sistemas ya señalados por Aristóteles: “Si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia y si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por lo tanto, el Estado, está a cargo de uno, se llama monarquía.

¹⁰⁴

Y redefinirá el concepto de derecho natural en relación con la potencia: “En una palabra, por derecho natural, nada está prohibido, excepto lo que nadie puede realizar”.¹⁰⁵

¹⁰¹ Spinoza Baruch, TP. Ibid, p.97.

¹⁰² Ibid, p.97.

¹⁰³ Ibid, p. 100.

¹⁰⁴ Ibid, p. 100.

¹⁰⁵ Ibid, p. 100.

E insistirá sobre la importancia de la libertad humana y sus sesgos de potencia e impotencia, porque lo racional está ligado al aumento de la potencia, mientras que la impotencia puede llegar a desembocar en la esclavitud.¹⁰⁶

Pero Spinoza resume una de las funciones esenciales del Estado: la diferenciación entre lo justo y lo injusto, dada la imposibilidad de discriminar desde el derecho natural, que pertenece a todos los seres humanos, como modos de la naturaleza, o sea de Dios, mientras la noción de lo justo en el Estado es su función equitativa con respecto a dar a cada uno lo suyo, mientras que es injusta la apropiación indebida.¹⁰⁷

Spinoza se ocupará en el capítulo tres del TP del derecho político, comenzando por redefinirlo en sus propios términos: “la constitución de cualquier Estado, se llama política; el cuerpo íntegro del Estado, se denomina sociedad; y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos”.¹⁰⁸

Spinoza volverá a expresarse en su diferenciación entre derecho natural y estado político, insistiendo en que los seres humanos están guiados preponderantemente por la esperanza y el miedo, pero quienes obedecen las reglas de la sociedad apuestan a la utilidad y seguridad propias del Estado que componen.¹⁰⁹

Su diferenciación, la resaltaré con estas palabras: “Más todavía, el estado político, por su propia naturaleza, se instala para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias; y por eso busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquél que se guía por la razón”.¹¹⁰

Pero, el filósofo de los Países Bajos va más allá, cuando se refiere a la libertad religiosa y a la posibilidad de la paz en lugar de la guerra perpetua, puesto que el

¹⁰⁶ Ibid, p. 104.

¹⁰⁷ Ibid, p. 104.

¹⁰⁸ Ibid, p. 105.

¹⁰⁹ Ibid, p. 108.

¹¹⁰ Ibid, p. 110.

alma de cada uno no depende del Estado, de allí que el ejercicio del entendimiento y la caridad hacia el prójimo, ayudan a la paz y a la concordia social.¹¹¹

Spinoza recreará cuando es que se puede volver al estado natural desde un supuesto estado de derecho, exponiendo como aquel Estado que vive en zozobra e intranquilidad permanente, con riesgos de guerra interna y externa, vuelve al Estado de naturaleza.¹¹²

Luego, el filósofo de los Países Bajos, expondrá su fuerte discriminación entre lo que denominará “sociedad” y lo que designará con el dramático nombre de “soledad”, vinculando ambos conceptos con su original concepción sobre la paz, que no es la que postulara Emmanuel Kant bajo el nombre de “paz Perpetua”, o sea la ausencia de guerra, mientras la paz es vista por el holandés, no como ausencia de guerra, sino como virtud del alma de los seres humanos libres que ayudan al funcionamiento de la sociedad, mientras que aquellos que se comportan como esclavos, fabrican soledad en lugar de sociedad.¹¹³

Y como en el pensamiento de Spinoza, lo político, en ningún momento está aislado de lo que hoy se denominaría biopolítica, es decir, aquellas políticas que afectan a los cuerpos de los seres humanos, como expondría Tony Negri, el filósofo y politólogo italiano en sus trabajos sobre Spinoza; éste señala, que la vida de los seres humanos no sólo se define por sus funciones corporales, sino por el uso prioritario de la razón como base de la paz del Estado.¹¹⁴

Es decir que el filósofo de los Países Bajos se ha preguntado si predominan las ideas claras y distintas, o las confusas y mutiladas; es decir lo racional o lo imaginario.

Aclarando Spinoza, el efecto que tiene sobre la sociedad el estado de guerra, como predominaba en el siglo XVII y como también predomina, esparcida como conflictos locales, en el siglo XXI, es decir que la multitud libre está guiada por la esperanza

¹¹¹ Ibid, p. 114.

¹¹² Ibid, p. 127.

¹¹³ Ibid, p. 128.

¹¹⁴ Ibid, p. 12.

mientras que la oprimida lo está por el miedo; lo primero lleva a una sociedad libre y lo segundo a la esclavitud.¹¹⁵

Es que se trata, como lo relata la leyenda del pueblo hebreo en el Egipto de los faraones, o en las notables óperas de Giuseppe Verdi, Nabucco y Aída; en ese juego perpetuo de ajedrez entre Vida y Muerte, nada menos que de la libertad o la esclavitud.

Pero Spinoza va a defender la primacía de lo político, es decir, la posibilidad de la sociedad sobre la certeza de la soledad, asumiendo que la soledad entonces impide la sociedad, y en consecuencia es el Estado político al que tienden naturalmente los seres humanos, dado que el mutuo apoyo aumenta su potencia.¹¹⁶

Aunque volverá a aclarar un concepto no negociable de su pensamiento: “Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz...; ya que como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia”.¹¹⁷ El filósofo de los Países Bajos nunca olvida que los seres humanos no son, en general, como los han querido pintar los más célebres filósofos, y por ello sostiene: “Ahora bien, la fidelidad entre los hombres sólo es constante en cuánto éstos se unen por necesidad, sea ésta digna o indigna”.¹¹⁸

Y cita a Antonio Pérez, quien fuera secretario de Felipe II, el soberano absoluto de la España donde no se ponía el Sol, que, cayendo en desgracia se refugiara en Inglaterra y muriera en París. Resalta Spinoza luego de este hecho: “El ejercicio de un poder absoluto es muy peligroso para el Príncipe, muy odioso para los súbditos y contrario a las leyes, tanto divinas como humanas, como lo prueban innumerables ejemplos”.¹¹⁹

¹¹⁵ Ibid, p. 129.

¹¹⁶ Ibid, p. 131.

¹¹⁷ Ibid, p. 133.

¹¹⁸ Ibid, p. 159

¹¹⁹ Spinoza Baruch, TP, Ibid, p.162.

Con este último párrafo marca, con señal indeleble, el abismo que separa en lo político a Thomas Hobbes del propio Spinoza, refrendándolo con estas líneas de su TP, donde vuelve a hablar del irrefrenable deseo de libertad de los seres humanos racionales: “Los hombres dotados de razón nunca renuncian a su derecho, hasta el punto que dejen de ser hombres y sean tratados como ganado”. ¹²⁰

De forma oblicua se referirá a lo que provoca la riqueza desmesurada: “Porque los hombres que tienen mucho ocio, suelen maquinar crímenes”. ¹²¹

Pero la posibilidad de confiscación de los bienes de ricos y poderosos, según Spinoza, esconde otro riesgo, que no es menor: “Es frecuente que no se mire en las investigaciones a lo justo y verdadero, sino a la magnitud de las riquezas, que las delaciones estén a la orden del día y sean los más ricos las presas preferidas”. ¹²² Eran otros tiempos...dado que esto lo explica Spinoza, en relación directa con los estados absolutistas de todos los tiempos de la Historia humana: “De ahí que podamos afirmar que dicho estado monárquico es, en realidad, un estado de guerra y que sólo el ejército goza de libertad, mientras que los demás son esclavos”. ¹²³

Además se puede visualizar, quizás, una de las más notables frases del filósofo, referida a lo político y a lo que hoy denominaríamos prejuicios de clases, pues Spinoza insiste en que la condición humana es una y misma en todos los seres, alejándose así de quienes critican a la multitud como si estuviera invariablemente despojada de juicio (un infundio de las clases poderosas, que gozan en todos los tiempos de impunidad garantizada).¹²⁴

Spinoza llama la atención sobre el comportamiento de los poderosos de todo lugar y tiempo, señalando su arrogancia, su lujo y su soberbia (junto con cierta elegancia que engaña a los incautos y crédulos en cuanto a sus vicios)¹²⁵.

¹²⁰ Ibid, p. 170.

¹²¹ Ibid, p. 165.

¹²² Ibid, p. 166.

¹²³ Ibid, p. 167.

¹²⁴ Ibid, p. 171.

¹²⁵ Ibid, p. 172.

Registra asimismo la ignorancia en la que se mantiene a las multitudes, en cuanto no tienen el mismo acceso que los poderosos a la información sobre los asuntos del Estado.¹²⁶

En cuanto a la sabiduría que muestra Spinoza con respecto a la conducta real de los seres humanos, baste agregar estas, sus palabras, que se pueden aplicar a su siglo y a las demás centurias de la Humanidad: “Pero, como hemos dicho, la naturaleza es la misma para todos.

Todos se enorgullecen con el mando; todos infunden pavor, si no lo tienen.

Y por doquier, la verdad es a menudo deformada, especialmente cuando mandan uno o pocos, que no miran, en sus valoraciones, a lo justo y verdadero, sino a la cuantía de sus riquezas”.¹²⁷

Con respecto a la estabilidad de los Estados, todo un problema en el siglo XVII y en el mundo contemporáneo, Spinoza insiste: “quien quiera que sopesa equitativamente las cosas, no negará que el estado más estable es aquel que sólo puede defender lo conseguido y no ambicionar lo ajeno; aquel, por tanto que pone todo su empeño en evitar por todos los medios la guerra y mantener la paz”.¹²⁸

Pero Spinoza, señala la contradicción de términos que se produce entre la soberanía absoluta y la posibilidad de la libertad, dado que aparecen los peligros que suponen para toda sociedad la suma del poder público colocado en una sola persona.¹²⁹

Una sola posibilidad de existencia le otorga el filósofo de los Países Bajos al Estado monárquico: “Concluimos, pues, que la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia, con tal que logre que el poder del rey se determine por el sólo poder de esa multitud y se mantenga con su sólo apoyo”.¹³⁰

El peligro que conlleva toda Soberanía Absoluta que, en las manos financieras contemporáneas, pertenece a sólo el 1% de la población mundial, parece anunciarse

¹²⁶ Ibid, p. 172

¹²⁷ Ibid, p. 172-173.

¹²⁸ Ibid, p. 173.

¹²⁹ Ibid, p. 174.

¹³⁰ Ibid, p. 179.

esotéricamente en estas pocas palabras de Spinoza: “Los más pudientes ponen todo su empeño en gobernar solos. Y así el Estado pasa paulatinamente a unos pocos y finalmente, a consecuencia de las facciones, a uno sólo”.¹³¹

Sobre el problema que la Soberanía Absoluta suscita para los más desvalidos de una sociedad, agrega Spinoza: “En efecto, la virtud de los reyes sobresale más en la guerra que en la paz; y quienes quieren gobernar ellos solos, deben poner el máximo empeño en tener súbditos pobres”. ¹³²

La clara diferencia entre la guerra y la paz para la población, deja verse en estas palabras sobre lo tributario: “Porque las cargas estatales, cuando se imponen a los ciudadanos para proteger la paz y la libertad, se las soporta, por grandes que sean, y se las acepta en pro de la paz”. ¹³³

Con respecto al uso de las libertades y las responsabilidades en la enseñanza, estas son las palabras del filósofo de los Países Bajos: “En un estado libre, las ciencias y las artes se cultivan mejor si se permite a todo el que lo pide enseñar públicamente, pero asumiendo él los gastos y el peligro de su reputación”. ¹³⁴

En cuanto a la posibilidad de castigo a las diversas infracciones a la ley en la vida ciudadana, sus palabras, con indudable raíz en el acutísimo florentino, significan que la certeza de sanción de los delitos, hace a la posibilidad que gobernantes y gobernados contribuyan a un mejor Estado y a una mejor sociedad.¹³⁵

Esto hace a la importancia de una adecuada construcción estatal guiada por aquellos sentimientos que sostienen la mayor utilidad del Estado, y no la fortuna de unos pocos.

Acercándose al final de la escritura de su TP, y con estas sabias palabras sobre los desencadenantes del Estado de Excepción y sus consecuencias (que serían, siglos después, objeto esencial de los escritos de Carl Schmitt), advierte sobre el extremo

¹³¹ Ibid, p. 191.

¹³² Ibid, p. 205.

¹³³ Ibid, p.205.

¹³⁴ Ibid, p. 219.

¹³⁵ Ibid, p.235.

peligro que en cualquier sociedad provoca la entrega del poder absoluto a quien sea el más célebre de su época, y que pueda desembocar en la ruina total del Estado.¹³⁶ Spinoza se está refiriendo, sin duda, el paso de la República Romana, elogiada por Maquiavelo, a la Soberanía Absoluta, es decir, a la Era de los Césares en la Roma Imperial.

Las últimas páginas de su famoso TP, escritas hasta que le sorprendiera la muerte, las dedicaría Spinoza a la Democracia, habiéndose referido anteriormente a la monarquía y al patriciado con estas palabras iniciales: “Paso, finalmente, al tercer Estado, el cual es totalmente absoluto y que llamamos democrático”.¹³⁷

Pero, antes de ello, dedicará unas demoledoras frases, innegablemente de franca actualidad, a la posibilidad de las oligarquías tomando el control del Estado, con el riesgo que, señala Spinoza, recae sobre los nobles y ricos y la posibilidad cierta de que, con suficiente poder, gobiernen a todos guiados solamente por los lazos de sangre y de amistad, con indudable perjuicio hacia la sociedad toda, por la impunidad que gozarían las clases poderosas”.¹³⁸ .

A continuación, Spinoza aclara quiénes pueden, o no, participar en ese esbozo de Democracia, y su posición sería bastante cercana a la de John Locke, en Inglaterra, sobre este mismo punto, dado que estarían excluidos: los niños, los delincuentes, los siervos y hasta las mujeres, por la estricta dependencia de todos ellos.¹³⁹

Si bien estas razones parecen muy atendibles en lo que se refiere a la falta de autonomía de diversos segmentos de la sociedad y aquellos cuya conducta es contraria a las leyes del Estado; no merecen la misma atención las últimas palabras que dedica Spinoza a la supuesta imposibilidad de las mujeres de gobernar que, curiosamente, parecería la letra de un varón desairado, dado que demuestra su misoginia con respecto a la posibilidad de gobierno de las mujeres, es decir, esto es

¹³⁶ Ibid, p. 241-242.

¹³⁷ Ibid, p. 243.

¹³⁸ Ibid, p. 244-245.

¹³⁹ Ibid, p. 245-246.

parte indudable de la condición humana particular de Spinoza, con sus más y con sus menos.¹⁴⁰

Evidentemente, estas últimas líneas están absolutamente teñidas por el estado de absoluta dependencia masculina que asolaba a las mujeres del siglo XVII pero, por cierto, no aparece ningún sentido ni posibilidad revolucionaria en estas oraciones.¹⁴¹

Y aquí finaliza el texto que, como la biología lo impuso, no pudo ser revisado ni editado por su autor, pero lo cierto es que en el número global contemporáneo, los hombres y las mujeres no gobiernan por igual, ni en general con igual poder, y mucho menos con igual paga, en los restantes estamentos de la sociedad.

Hasta aquí ha llegado el esbozo de Democracia que postulara, en su TP y prácticamente en soledad, Baruch Spinoza, en el siglo XVII.

¹⁴⁰ Ibid, p.247-248.

¹⁴¹ La realidad contemporánea, como lo fuera antaño para Isabel I de Inglaterra, la famosa hija de Enrique VIII y Ana Bolena, demuestra que las mujeres pueden gobernar, aunque con serias dificultades, como lo fueran los casos recientes y diferentes de Michele Bachelet, Cristina Fernández y Dilma Rousseff, y hasta pueden ser asesinadas en el poder, como Indira Gandhi en la India y Bhutto en Pakistán.

1.4. Naturaleza y Potencia

La Ética es el libro cumbre de Baruch Spinoza, siendo El Tratado Breve, probablemente, su borrador.

Repetidas veces Spinoza anuncia en sus cartas su escritura, a la cual probablemente tuvo acceso por interpósita persona Leibniz, antes de esa postrera y misteriosa entrevista, a tres meses de la muerte del filósofo de los Países Bajos.

Y tiendo a preguntarme si esa “fascinación peculiar a pesar de su alto grado de abstracción”¹⁴² de la que habla Stuart Hampshire, no habría motivado el odio que mostrara el filósofo alemán por el holandés, después de la muerte de este último.

He hablado anteriormente de la notable afirmación de Spinoza, contrariando la teoría de Hobbes, cuando dice que “la misión del Estado es la libertad”.

Sin embargo obsérvese con atención lo que afirma en la Proposición XXXV, de su libro máximo, cuando pone en duda, la tan cacareada libertad humana, dado que los seres humanos son en general conscientes con respecto a sus acciones e ignorantes de sus múltiples causas; como imaginan al Sol como un fenómeno cercano y pequeño.¹⁴³

Este párrafo, de esencia maquiaveliana, expone las dificultades que aparecen ante la posibilidad de la libertad humana.

Y el desconocimiento de la causa de sus acciones, preanuncia a Sigmund Freud, Carl Jung y Jaques Lacan con la percepción de lo inconsciente.

La invención, según el filósofo holandés, de las supuestas residencias y moradas del alma, son una fina estocada a todos los teólogos monoteístas, que pasean el espíritu humano por cielos e infiernos, y que están solamente certificados por las pinturas de Miguel Ángel, o en las bellas páginas de la Divina Comedia de Dante Alighieri.¹⁴⁴

¹⁴² Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción y notas de Vidal Peña. Alianza Editorial Madrid, 1ª. Reimpresión. 1999. Introducción, p. 22.

¹⁴³ Ibid, p. 157.

¹⁴⁴ Hay que recordar contemporáneamente las notables obras de nuestro León Ferrari con respecto a esos mitos.

Finalmente, la ignorancia de la distancia del Sol, por una parte, reivindica la creación y modificación de los sucesivos telescopios que tanto Galileo como Newton elaboraran y que continúan hasta nuestra época con sus fantásticas versiones orbitales; aunque a su vez Spinoza concluirá estas frases, refiriéndose a cómo son afectados nuestros cuerpos por lo externo; en este caso por la esencia del Sol como estrella aparentemente cercana, pero lejana.

En pocas palabras, cómo nuestra imaginación, afectada por la esencia solar y por las percepciones imperfectas de nuestros sentidos, afecta a su vez nuestra capacidad de razonar, es decir, nuestro Entendimiento.

Y aquí Spinoza vuelve a preguntarnos por nuestra potencia en Acto; por la posibilidad Real de nuestra libertad o el seguir “luchando por nuestra esclavitud, como si fuera nuestra libertad”.

Pero a su vez, como lo Político en Spinoza no se puede separar del corazón de su filosofía, esto surge cuando se refiere a la Existencia y a cómo los seres permanecen en el plano de la Inmanencia, que es la naturaleza Toda, y a la necesidad de esa única Substancia o energía cósmica, de expresarse a través de las cosas de la naturaleza; los modos, al decir spinoziano, que se presentan infinitos a nuestra mirada, aunque cada uno de ellos haya sido engendrado por esa única sustancia o energía cósmica, que es la naturaleza Toda, o sea Dios.¹⁴⁵

A posteriori, Spinoza aclara su diferenciación entre imágenes e ideas: “Pues no entiendo por ideas las imágenes que se forman en el fondo del ojo, o, si se quiere, en el medio del cerebro, sino los conceptos del pensamiento”.¹⁴⁶

Sin olvidar su igualmente clara diferenciación entre voluntad y deseo, recordando que éste último es, para el filósofo de los Países Bajos, la esencia de lo humano: “Entiendo por voluntad, la facultad de afirmar o negar, y no el deseo; es decir, entiendo aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma apetece o aborrece las cosas”.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Ibid, p. 172.

¹⁴⁶ Ibid, p. 173.

¹⁴⁷ Ibid, p. 177.

Pero el campo único de la Inmanencia, es decir, Dios o la naturaleza, tiene un correlato social en las palabras de Spinoza, que exponen su oposición a todo lo que huela a Soberanía Absoluta, teológica o política, criticando a aquellos que buscan en la religión pago a su virtud y a sus buenas costumbres, como si se tratara de sirvientes y no practicando la caridad, el amor al prójimo y la justicia por su propia valía.¹⁴⁸

Deja verse de manera muy clara en estos párrafos, cómo es imposible en Spinoza separar lo Filosófico de lo Político, aunque esto último fuera muchísimo más tardío, temporalmente hablando; cómo podemos reconocer su infatigable labor filosófica, que a su vez fuera también negada y maldecida no solamente en su tiempo, sino también posteriormente.

Pero a su vez su cercanía con ciertos aspectos del estoicismo se denota en estas frases, entroncadas con su saber geométrico: “A saber, contemplando y soportando, con ánimo equilibrado, las dos caras de la suerte, ya que de los eternos decretos de Dios se siguen todas las cosas, con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo, que sus tres ángulos valen dos rectos”.¹⁴⁹

Su insistencia en la sociedad y su negación de la soledad aparecen en ésta, su justificación doctrinaria, porque hay en ello el énfasis en un modo de existencia cauto y tranquilo, sin cólera, ni odio, ni envidia, y teniendo en cuenta el contento con uno mismo y el auxilio hacia otros seres humanos, de acuerdo a las circunstancias de nuestros tiempos.¹⁵⁰

Y finalmente se demuestra su indisoluble unidad con lo Político en esta, su invocación a la libertad y negación de la esclavitud: “Por último, esta doctrina, es también de no poca utilidad para la sociedad civil, en cuanto enseña de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber, no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor”.¹⁵¹

¹⁴⁸ Ibid, p. 186.

¹⁴⁹ Ibid, p. 186.

¹⁵⁰ Ibid, p. 186.

¹⁵¹ Ibid, p. 186.

De esta manera concluyen las dos primeras partes de la Ética, mientras que en su parte tercera el Maestro de los Países bajos se referirá a los afectos, de enorme importancia para la comprensión de lo político, y que comienza negando la posibilidad de “concebir al hombre, dentro de la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio”.¹⁵²

Es decir, invocando el campo de la Inmanencia, donde nada queda afuera del plano de la naturaleza, y ratificando que los seres humanos son un modo más de su infinita potencia.

Aunque luego ratifica que el deseo es la esencia de los seres humanos, y que habitualmente está enmascarado en lo político, redefiniéndolo con estas memorables palabras: “El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así, pues, queda claro que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos algo porque lo juzgamos bueno, sino que al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos”.¹⁵³

De su capacidad para captar lo múltiple de la condición humana basta este breve ejemplo, de enorme importancia en la habitual práctica de la política, para cualquier tiempo y lugar.

Ejemplo que también expondría Maquiavelo: “Vemos además que, de la misma propiedad de la naturaleza humana, de la que se sigue que los hombres sean misericordiosos, se sigue también que sean envidiosos o ambiciosos”.¹⁵⁴

Pero la increíble riqueza humana de las palabras de Spinoza surge con lucidez en estas frases, que también podrían aplicarse al ámbito político, y de las cual el Mahatma Gandhi, artífice de la independencia de la India, Nelson Mandela, el hacedor de la soberanía sudafricana, y Martín Luther King, serían muy claros ejemplos: “El odio aumenta con el odio recíproco y puede, al contrario, ser destruido por el amor”.¹⁵⁵

¹⁵² Ibid, p. 191

¹⁵³ Ibid, p. 206

¹⁵⁴ Ibid, p. 230.

¹⁵⁵ Ibid, p. 240.

Y allí muestra Spinoza la forma en la que el amor o el odio se incrementan desde lo individual hacia lo colectivo, mostrando la traslación en la mente humana, desde un ente singular hacia la generalización, en una raza, clase o nación.¹⁵⁶

Los insultos actuales en las canchas de fútbol europeas, a diferentes jugadores africanos, son la actualización de esa posible característica humana.

La importancia de los afectos, también en el terreno político, es expuesta por Spinoza en la siguiente frase: “Estamos constituidos por naturaleza, de tal modo que creemos fácilmente lo que esperamos, y difícilmente lo que tememos”.¹⁵⁷

A lo que agregará: “No hay miedo sin esperanza ni esperanza sin miedo”.¹⁵⁸

Porque Spinoza quiere explicar también cómo lo imaginario puede comandar la naturaleza de los juicios que, desde ya, no excluyen a lo político: “A causa de esta naturaleza del hombre, y de la inconstancia de su juicio, como también el hombre juzga a menudo acerca de las cosas por el puro afecto, y porque las cosas que cree hacer con vistas a la alegría o la tristeza, esforzándose por ello, en promoverlas o rechazarlas, no son a menudo sino imaginarias”.¹⁵⁹

También sobre el final de esta sección se pronunciará sobre el núcleo de su filosofía, que se inserta clarificando lo político, pero desde lo singular: “El alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar”.¹⁶⁰

Y “Cuando el alma se imagina su impotencia se entristece”.¹⁶¹ Siendo la potencia de obrar, sin duda, la eficacia en el aquí y ahora.

Sin embargo, las dificultades de lo político surgen cuando el filósofo de los Países Bajos expone: “Luego el hombre, no deseará predicar de sí mismo ninguna potencia de obrar o, lo que es lo mismo, ninguna virtud que sea propia de la naturaleza de otro”.

¹⁵⁶ Ibid, p. 243.

¹⁵⁷ Ibid, p. 246.

¹⁵⁸ Ibid, p. 246.

¹⁵⁹ Ibid, p. 248.

¹⁶⁰ Ibid, p. 251.

¹⁶¹ Ibid, p. 252.

Y reafirmará al deseo como lo esencial, pero de carácter múltiple, con estas palabras: “Por lo que toca al deseo, éste es la esencia o naturaleza misma de cada cual, en cuanto se la concibe, como determinada a obrar algo en virtud de una constitución cualquiera dada, que cada uno posee”.

Clarificando la posibilidad de la existencia de multitud de deseos humanos, todos ellos acompañados invariablemente de alegría o de tristeza.¹⁶²

En este juego casi infinito entre imaginación y razón, Spinoza afirma la presencia de la amistad y de la generosidad hacia los otros, como resultado del uso de la razón.¹⁶³

Pero, vuelve a surgir la primacía de lo imaginario, afectado por causas exteriores; de fuerte presencia en lo político, luego de referirse, el filósofo de los Países Bajos, a los principales afectos, dado que los deseos, las alegrías y las tristezas consecuentes, son los afectos primarios entre los cuales oscilamos permanentemente.¹⁶⁴

A su vez, aparecen otras definiciones que implican claramente lo político, puesto que el amor, el odio, la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la satisfacción, la insatisfacción, la aprobación, la indignación, la sobrestimación, el menosprecio, la envidia y la misericordia son los estados de ánimo presentes y posibles en los seres humanos.¹⁶⁵

Todo lo que pertenezca al terreno político afecta y es afectado por estos sentimientos, negados en general por los demás tratadistas a través de la Historia humana, exceptuando a Nicolás Maquiavelo, el agudísimo florentino, y a Thomas Hobbes, el notable pensador inglés; puesto que siguen surgiendo sentimientos que afectan a los seres humanos y, a la vez, son afectados por ellos, señalados por la sensible pluma de Baruch Spinoza como: el contento de sí mismo, la humildad, la soberbia, la abyección, la gloria, la vergüenza, la frustración, la emulación, el

¹⁶² Ibid, p.256.

¹⁶³ Ibid, p.260.

¹⁶⁴ Ibid, p.260.

¹⁶⁵ Ibid, pp.265-270.

agradecimiento o gratitud, la benevolencia, la ira, la venganza y la crueldad.¹⁶⁶ Spinoza concluirá esta sección, de notables definiciones afectivas, señalando que también oscilamos entre la modestia, la ambición y la avaricia en diferentes momentos de nuestra vida humana.¹⁶⁷

Anteriormente, el filósofo de los Países Bajos había aclarado que la variabilidad de los afectos, que repercute en el terreno político, se asocia con el hecho de que “lo que es sagrado para algunos, es profano para otros, y lo que es para unos honesto, es para otros deshonesto.

Así pues, según ha sido educado cada cual, se arrepiente o se gloria de una acción”. Sin duda, lo más destacable de esta tercera parte es la confluencia de lo afectivo con lo político, y es este un aporte extraordinariamente importante de Spinoza, para indicar que la vía política no es ni puramente racional ni puramente irracional.

La mixtura de lo imaginario, lo racional y lo intuitivo acompaña siempre a lo humano, y marca asimismo la vía por la que transita la vida política.

Del predominio de las virtudes o los vicios en la vida afectiva de una colectividad humana, dependerá que ésta se constituya como “sociedad” o como “soledad” (siendo esta, como indicamos, la gran inquietud del filósofo de los Países Bajos).

En la cuarta Parte de la Ética, Spinoza trata de la cuestión de la servidumbre, manteniendo como eje central el tema del deseo: “El deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y del mal, puede ser extinguido o reprimido por muchos otros deseos que brotan de los afectos que nos asaltan”.¹⁶⁸

Y hace una clara distinción sobre la intensidad de dichos deseos, que tiene suma importancia en cómo afecta lo político a los seres humanos, y cómo la supuesta verdad objetiva, se tiñe de la fuerza con que es afectada nuestra subjetividad por los múltiples factores externos, señalando cómo la potencia de las causas exteriores

¹⁶⁶ Ibid, pp.270-275.

¹⁶⁷ Ibid, p.276-277.

¹⁶⁸ Ibid, p. 302.

puede enturbiar nuestro entendimiento, con respecto al conocimiento real de lo que es, para nosotros, bueno o malo.¹⁶⁹

Además, el habitual juego de la mente oscilando entre futuro y pasado, se deja ver en esta frase del filósofo: “El deseo que brota del conocimiento del bien y del mal, en cuanto que este conocimiento se refiere al futuro, puede ser reprimido o extinguido con especial facilidad por el deseo de las cosas que están presentes y son agradables”.¹⁷⁰

Agregando: “El deseo que brota del conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto que versa sobre cosas contingentes, puede ser reprimido con mucha mayor facilidad aún por el deseo de las cosas que están presentes”.¹⁷¹

Y la veta spinoziana, que impregnara a Sigmund Freud, surge de esta notable reflexión que podría explicar, a su vez, ciertas conductas políticas de apariencia inexplicable, cuando Spinoza recuerda al poeta que dice “Veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor” concluyendo que es aquí donde la opinión se opone al conocimiento y, por ende, en lugar de la posibilidad cierta de la potencia de las acciones humanas, éstas reflejan lo peor de su impotencia.¹⁷²

También tendrá suma importancia la presencia de los afectos, tan sensibles para los deseos humanos en lo político y en la vida política en general, como expone en la siguiente frase: “El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza”.¹⁷³

Y su demostración es una clase magistral sobre la potencia e impotencia humanas, y su íntima relación con la alegría y la tristeza respectivamente, cuando Spinoza insiste en que es la alegría la que aumenta la potencia de nuestros afectos, y la tristeza la que los disminuye.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Ibid, p. 303.

¹⁷⁰ Ibid, p. 303.

¹⁷¹ Ibid, p. 304

¹⁷² Ibid, p. 304-305

¹⁷³ Ibid, p.305.

¹⁷⁴ Ibid, p. 305.

Y, el pensamiento de Spinoza dará un paso fundamental entre lo singular y lo plural, que representa su pensar en lo político, ligado en lo singular al pensador inglés y opuesto, claramente, a Thomas Hobbes en lo social, señalando entonces, con respecto a lo singular, que si conservar su ser es la virtud mayor de la vida humana, el suicidio es visto como la impotencia máxima en relación a las causas que lo provocan.¹⁷⁵

Este último párrafo pareciera escrito en nuestros días, y su paso al plural se muestra cuando el pensador de los Países Bajos señala que el concordar de los hombres, en cuerpo y alma, ayuda a la conservación de su ser y a la utilidad de la sociedad, cuando su confianza, honestidad y justicia se extienden a los demás seres humanos, bajo el uso de la razón.¹⁷⁶

Sin embargo, Spinoza no olvida las características múltiples de la naturaleza humana e insiste en la posibilidad de que causas exteriores contraríen su propia naturaleza.¹⁷⁷

Aunque, previamente, ya había señalado la extrema ligazón a la noción de potencia en acto, al señalar que si conservar su ser, es medida adecuada de la potencia humana, el descuidar esta posibilidad es clara medida de su impotencia.¹⁷⁸

Aclarando posteriormente, por si fuera necesario, y también en relación a la ecuación potencia igual a derecho: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir; esto es, existir en acto”.¹⁷⁹

Aunque con una muy importante salvedad previa: “Cada cual apetece necesariamente lo que juzga bueno y, al contrario, aborrece necesariamente lo que juzga malo. Por consiguiente, cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las solas leyes de su naturaleza”.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Ibid, p. 306.

¹⁷⁶ Ibid, p. 308.

¹⁷⁷ Ibid, p.309.

¹⁷⁸ Ibid, p. 309.

¹⁷⁹ Ibid, p. 310.

¹⁸⁰ Ibid, p. 308.

Su apuesta a la posibilidad de la racionalidad se revela en estas líneas: “Todo esfuerzo que realizamos según la razón, no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida que usa la razón, no juzga útil, nada más que lo que lo lleva al conocimiento”.¹⁸¹

Por consiguiente, sólo sabemos con certeza que es bueno aquello que conduce realmente al conocimiento y, al contrario, que es malo aquello que pueda impedirlo”.

¹⁸²

La forma que nombramos, la expone Spinoza: “Dado que llamamos <bueno> o <malo> a lo que es causa de alegría o de tristeza”.¹⁸³

Pero ¿qué pasa con nuestra naturaleza singular? “Ninguna cosa puede ser buena o mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que es mala para nosotros en la medida en que nos es contraria”.¹⁸⁴

Es decir que, claramente, Spinoza dirá: “En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena”.¹⁸⁵

Ya sabemos que en el pensamiento del filósofo de los Países Bajos no existen el Bien ni el Mal en sentidos absolutos sino relativos.

Como dicta la feliz expresión de Gilles Deleuze en sus famosas lecciones “En medio de Spinoza”; es bueno todo aquello que consideramos alimento y malo todo aquello que consideramos veneno, de acuerdo a nuestras múltiples singularidades.

Y, desde ya, esa posibilidad de discordancia es aclarada por Spinoza brevemente: “En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza”.¹⁸⁶

¹⁸¹ Ibid, p. 313.

¹⁸² Ibid, p. 314.

¹⁸³ Ibid, p. 315.

¹⁸⁴ Ibid, p. 316.

¹⁸⁵ Ibid, p. 316.

¹⁸⁶ Ibid, p. 318.

Y mucho de lo que ocurre en la política de todos los tiempos, puede explicarse con esta frase del Maestro: “Los hombres pueden diferir en naturaleza en la medida en que sufren afectos que son pasiones; y en esa medida, un mismo hombre es voluble e inconstante”. ¹⁸⁷

Llevado al terreno de lo político: “En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí”. ¹⁸⁸“Y de esta manera, podemos mostrar fácilmente, que las demás causas de odio, dependen sólo del hecho de que los hombres difieren en naturaleza, y no de aquello en que concuerdan”. ¹⁸⁹

Desde ya otras cosas ocurrirían en el ámbito político, si fuéramos invariablemente racionales, libres e inteligentes ya que, parafraseando a Spinoza: “Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza, en la medida que viven bajo la guía de la razón”. ¹⁹⁰

Puesto que “cada cual, en virtud de las leyes de su naturaleza, apetece lo que juzga bueno y se esfuerza por apartar lo que juzga malo”. ¹⁹¹

E insiste Spinoza: “Resulta que sólo en la medida en que los hombres viven según la guía de la razón, obran necesariamente lo que es bueno para la naturaleza humana, y por consiguiente para cada hombre”¹⁹² y en ese caso, “El hombre no es un lobo para el hombre” como pensaba Thomas Hobbes sino que podría llegar a convertirse en que: “el hombre es un dios para el hombre”. ¹⁹³

Spinoza no vacila en atacar a aquellos a los que él denomina los señores de las pasiones tristes, con un párrafo que contiene una contemporaneidad sorprendente, cuando señalala imperiosa necesidad de la ayuda mutua, la fraternidad y la amistad

¹⁸⁷ Ibid, p. 318.

¹⁸⁸ Ibid, p. 319.

¹⁸⁹ Ibid, p. 320.

¹⁹⁰ Ibid, p. 321.

¹⁹¹ Ibid, p. 321.

¹⁹² Ibid, p. 321.

¹⁹³ Ibid, p. 322.

como posibilidad cierta que poseen todos los seres humanos de poder evitar los peligros que los acechan y amenazan por todas partes.¹⁹⁴

Profundiza posteriormente sosteniendo a la condición humana como una en que: “El supremo bien de los que siguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar de él igualmente”.¹⁹⁵

Expone, a posteriori, la crucial diferencia entre virtud e impotencia porque aquí reaparece la posibilidad de la razón, pero también el hecho de que las fuerzas exteriores generen la impotencia humana.¹⁹⁶

Y expresa este símil entre potencia y derecho de esta manera muy similar, por cierto, a Hobbes: “Puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea por su poder”.¹⁹⁷

De modo que, los seres humanos “se esfuerzan en conservar lo que aman y en destruir lo que odian”¹⁹⁸ ya que “como están sujetos a afectos, que superan en mucho a la virtud o potencia, son por ello arrastrados en diversos sentidos, y son contrarios entre sí, aun cuando precisan de la ayuda mutua”.¹⁹⁹

La abismal distancia entre lo que Spinoza denomina el estado de naturaleza y la sociedad, es explicada por el filósofo de los Países Bajos, como que hay una clara diferenciación entre el Estado de naturaleza donde todo es de todos y el Estado Civil, donde el bien y el mal social están decretados por el Estado.²⁰⁰

¹⁹⁴ Ibid, p. 323.

¹⁹⁵ Ibid, p. 323.

¹⁹⁶ Ibid, p. 327

¹⁹⁷ Ibid, p. 328.

¹⁹⁸ Ibid, p. 328

¹⁹⁹ Ibid, p. 328.

²⁰⁰ Ibid, p. 329.

Profundizando esta crucial diferencia señala quesi en el Estado de naturaleza, es imposible determinar dar a cada uno lo suyo, en el Estado Civil sí se puede determinar lo que es de uno y lo que es de otro por decreto de Ley.²⁰¹

Resaltando a posteriori lo que Spinoza considera bueno o malo en la sociedad, pero recordando que para él no existen ni el Bien ni el Mal como absolutos: “Lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado”.²⁰²

En un célebre párrafo, el filósofo de los Países Bajos se va a referir a cómo evitar que los seres humanos conviertan el lugar que habitan en un valle de lágrimas, cuando señala la posibilidad de desechar la tristeza, la melancolía, la impotencia y la envidia, los sollozos y el miedo, reponiendo fuerzas moderadamente, con alimentos y bebidas agradables, el acompañamiento de la buena música, el teatro, los ejercicios físicos, los perfumes, el verde de las plantas, como necesarios al cuerpo y al alma.

Y se pregunta magistralmente ¿por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía?²⁰³

Pero su crucial diferencia con Hobbes no puede dejar de ser observada cuando en lugar de la guerra de todos contra todos, Spinoza asegura que: “Quien vive bajo la guía de la razón, se esfuerza en cuanto puede en compensar, con amor y generosidad, el odio, la ira, el desprecio etc., que el otro le tiene”.²⁰⁴

Pues: “Ahora bien, el odio se incrementa con un odio recíproco y, en cambio, puede ser destruido por el amor, de suerte que el odio se transforme en amor”.²⁰⁵

Y encontramos una explicación de Spinoza que puede remitirse al Jesús histórico y a la no violencia gandhiana, y que implica la conciencia sobre la posibilidad de la

²⁰¹ Ibid, p. 330.

²⁰² Ibid, p. 333.

²⁰³ Ibid, p. 337-338.

²⁰⁴ Ibid, p. 338.

²⁰⁵ Ibid. P. 339.

construcción de otro tipo de sociedad, que no tenga como eje principal a la guerra ni a las fábricas de armamentos porque en la vida miserable, fruto del odio recíproco y en la posibilidad de vencer al odio con amor y entendimiento recordando sus propias palabras: “Contesto al odio y a la intolerancia con amor y generosidad”.²⁰⁶

Para ello Spinoza no se llama a engaño y será necesario establecer la diferencia entre la opinión y la razón; entre el esclavo que no sabe lo que hace y porqué lo hace, y el ser humano libre que se une a lo primordial de la vida.²⁰⁷

Escribiendo uno de los más notables párrafos de la *Ética*, que es definición válida para la calificación de toda vida humana: “Un hombre libre, en nada menos piensa que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”.²⁰⁸ Agregando, con su cautela habitual: “La virtud del hombre libre, se muestra tan grande cuando evita los peligros, como cuando los vence”.²⁰⁹

Y la respuesta a una de las claves de la pregunta de esta Tesis, es decir, sociedad o soledad, es revelada por Spinoza con sus certeras palabras: “El hombre que se guía por la razón, es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde se obliga a sí mismo”.²¹⁰

Y terminará esta cuarta parte, redefiniendo algunos conceptos centrales de su pensamiento: “Nuestras acciones, esto es, los deseos que se definen por la potencia del hombre, o sea, por la razón, son siempre buenos; en cambio los demás pueden ser tanto buenos como malos.”²¹¹

Aclarando que la posibilidad de la vida racional, se da a través del conocimiento adecuado de las cosas que él ha llamado entendimiento.²¹²

²⁰⁶ Ibid, p. 338-339.

²⁰⁷ Ibid, p. 359.

²⁰⁸ Ibid, p. 361.

²⁰⁹ Ibid, p. 361.

²¹⁰ Ibid, p. 365.

²¹¹ Ibid, p. 368.

²¹² Ibid, p. 369.

En estas palabras, vuelve a asomarse la posibilidad de una sociedad: “Por tanto, nada hay más útil para un hombre, en orden a la conservación de su ser y disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón”. ²¹³

A su vez, tienen una enorme importancia en la política contemporánea estas líneas: “En cuanto que los hombres son impulsados unos contra otros por la envidia o por cualquier otro afecto de odio, son entre sí contrarios; y por consiguiente, tanto más temibles, ya que son más poderosos que los demás individuos de la naturaleza”. ²¹⁴ Y surgen unas palabras que parecerían provenir de “el más grande de los profetas” en las palabras de Spinoza; el Jesús histórico: “De todas formas, no son las armas las que vencen los ánimos, sino el amor y la generosidad”. ²¹⁵

Porque: “Es útil a los hombres, ante todo, asociarse entre ellos, y vincularse con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos y, en general, hacer aquello que sirva para consolidar la amistad”. ²¹⁶ “Así, pues, aunque los hombres se rigen en todo, por lo general, según su capricho; de la vida en sociedad, se siguen, sin embargo, muchas más ventajas que inconvenientes”. ²¹⁷

Y la posibilidad de una política social en el siglo XVII, y a posteriori, surge con la lucidez del humanismo de Spinoza, al insistir que el cuidado de los desheredados e indigentes, compete a la sociedad toda, es de interés común y no responsabilidad de ningún particular.²¹⁸

A su vez, el hecho de la posibilidad matrimonial y simplemente el de tener hijos, no bastan a Spinoza por la sola belleza del vínculo, sino también por el hecho de educarlos sabiamente e inculcarles la libertad del pensamiento.²¹⁹

²¹³ Ibid, p. 370.

²¹⁴ Ibid, p. 370-371

²¹⁵ Ibid, p. 371.

²¹⁶ Ibid, p. 371.

²¹⁷ Ibid, p. 372.

²¹⁸ Ibid, p. 373.

²¹⁹ Ibid, p. 374.

Increíblemente, la posibilidad de una política ambiental no ecológica, surge dado el equívoco habitual de una naturaleza atada a las necesidades humanas, y no a su conservación para el bien común.²²⁰

Ya en el siglo XVII, presente y futuro monetario, inclusive con su valor simbólico, parecen anunciarse en estas palabras de Spinoza, cuando ve al dinero como un compendio de todas las cosas que ocupan el alma de la gente y la alegría vinculada a la posesión monetaria.²²¹

Agregando luego, con su habitual sabiduría y su relación con la moderación, pero nunca con el exceso: “Ahora bien, quienes conocen la verdadera utilidad del dinero, y acomodan sus riquezas sólo a sus necesidades, viven contentos con poco”.²²² Concluyendo esta cuarta parte con unas frases cautelosas, referidas a la ubicación de los seres humanos en relación con la naturaleza, porque en relación a lo esencial de la potencia, dado que somos parte de la naturaleza Toda con su infinita potencia; estamos siempre sujetos a la posibilidad de fuerzas exteriores, cuya potencia nos supera.²²³

La quinta parte se refiere a la teología spinoziana: la naturaleza, o sea Dios; y concluirá diciendo: “Lo excelso, es tan difícil como raro”.²²⁴

¿Será, quizás, la Democracia, lo tan difícil como raro? Procuraré develarlo a lo largo del resto de este escrito de Tesis, donde flotará la inquietante pregunta de Spinoza: ¿soledad o sociedad?

La Ética muestra con claridad que no se puede pensar en los seres humanos separados de sus afectos, sus deseos, sus alegrías y tristezas, sus miedos y esperanzas. Es precisamente esa la novedad que incorpora la filosofía de Spinoza, más allá de lo supuesto por los filósofos y los teólogos en general, desde la Antigüedad. Pues su esbozo de Democracia se basa en que, pese a ello, los seres

²²⁰ Ibid, p. 377.

²²¹ Ibid, p. 377.

²²² Ibid, p. 379.

²²³ Ibid, p. 379.

²²⁴ Ibid, p. 379.

humanos puedan ser capaces de construir un Estado, cuya misión sea la libertad y no la tiranía, y que los hombres se conviertan en dioses para los hombres y no lobos al acecho. Pero ello dependerá de que la humanidad trate de construir la Democracia y no de abolirla en la práctica. Ese interrogante, también será el sendero a recorrer durante los próximos capítulos.

CAPITULO II: HACIA LA VALIDACIÓN DE LA DEMOCRACIA.

2.1. Libertad e Individualismo posesivo: John Locke

Este importantísimo autor inglés es contemporáneo de Spinoza, pues nace en el mismo año que el Maestro de los Países Bajos, 1632, pero fallece en el Reino Unido, ya iniciado el siglo XVIII, precisamente en 1704.

Locke postula que los individuos que pertenecen a la sociedad civil son solamente los propietarios, con lo cual se orienta hacia la concepción de un individualismo posesivo, contrario al esbozo de lo democrático presente en los escritos de Spinoza.

Locke es explícito al respecto, pues dirá en su Segundo Tratado de Gobierno: “La finalidad máxima y principal de los hombres que se mueven en comunidades, sometiéndose a su gobierno, es la salvaguarda de su propiedad”.²²⁵

Y puntualizando con claridad su propio pensamiento incluye dentro del concepto de propiedad a las vidas, las libertades y las tierras.²²⁶

Aclarando que la propiedad incluye a las personas y a los bienes.²²⁷

Pero, John Locke va a exponer claramente su diferenciación con el filósofo de los Países Bajos, en esa encrucijada planteada por Spinoza entre soledad o sociedad, ya que el autor inglés asegura para los hombres: “Un estado de libertad perfecta, para que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus bienes y de su persona como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso a nadie ni depender de la voluntad de otro hombre”.²²⁸

Lo curioso es que Locke envuelve todo este asunto acerca de la libertad en un ropaje de tinte democrático, a través de estas palabras sobre los hombres

²²⁵ MacPherson, C.B. La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke. Editorial Trotta, S.A. 2005, Madrid, p. 196.

²²⁶ Ibid, p. 197.

²²⁷ Ibid, p. 197.

²²⁸ Ibid, p. 197.

sosteniendo que todos son iguales e independientes como criaturas de la misma especie y de idéntico rango sin subordinación o sumisión²²⁹

El propósito de explicar convenientemente dicho individualismo posesivo surge cuando dice: “Todo hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie fuera de él, tiene derecho alguno sobre ella... El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos, podríamos decir que son propiamente suyos”.²³⁰

Y una importante aclaración introduce la sacralidad de la tierra privada para el hombre que la trabaja, más allá de los animales y las plantas que crezcan en ella.²³¹ Entonces ¿nos está diciendo Locke que la tierra es para quien la trabaja?

No es así, porque agrega: “Es la misma condición de la vida humana, que exige trabajo y materiales para trabajar, lo que da lugar necesariamente a posesiones privadas”.²³²

Y John Locke va a dar un salto cuántico, basado en la invención del dinero, dada la extensión de la tierra y la supuesta escasez de sus habitantes en el siglo XVII, al introducir la posibilidad de la extensión ilimitada de posesiones.²³³

Pareciera reaparecer el becerro, en este caso de oro y plata, cuando el pensador inglés ensaya esta justificación del individualismo posesivo en su más franca expresión, al señalar la posibilidad de adquirir o intercambiar mayores extensiones de tierra, a cambio de metales preciosos, como el oro y la plata, que no se deterioran con el tiempo.²³⁴

²²⁹ Ibid, p. 198.

²³⁰ Ibid, p. 199.

²³¹ Ibid, p. 200.

²³² Ibid, p. 201.

²³³ Ibid, p. 202.

²³⁴ Ibid, p. 203.

Sin embargo todo esto tendría como fin el intercambio cuando afirma: “Impulsar el comercio”.²³⁵ Y aclara: “Comerciar, para ganar dinero mediante la venta de los productos”.²³⁶

Pero anuncia el capital financiero de nuestros días, llegando a suplantar el valor de la tierra, al surgir la posibilidad del interés o renta anual, como rendimiento del dinero a semejanza del valor de los frutos de la tierra.²³⁷

Tomando el dinero como mercancía y afirmando, a su vez, que dicho interés está justificado porque es: “Inevitable por la necesidad de los negocios y la constitución de la sociedad humana”.²³⁸

Hay que entender qué pasa entre los seres humanos con respecto al dinero, y así ver el desnivel de la sociedad de clases que “hace pasar esa ganancia, que era la compensación por el trabajo de un hombre, al bolsillo de otro.

Lo que causa esto es la desigual distribución del dinero; esa desigualdad tiene las mismas consecuencias que sobre la tierra”.²³⁹

Lo contradictorio del pensamiento lockeano se vislumbra cuando emerge la posibilidad de la esclavitud, en sus propias palabras señalando, increíblemente, no sólo la posibilidad de comprar tierras con el dinero o los metales preciosos, sino también hombres, es decir, esclavos.²⁴⁰

Su elección por el segundo de los términos de la dicotomía spinoziana entre sociedad o soledad surge con claridad cuando considera, como hecho anterior a toda posibilidad de gobierno, la posesión de excedentes de tierra, oro y plata, más allá de lo que pueda utilizar un hombre en su propia vida, señalando como natural la consecuente desigualdad de clases.

²³⁵ Ibid, p. 204.

²³⁶ Ibid, p. 204.

²³⁷ Ibid, p. 204.

²³⁸ Ibid, p. 205.

²³⁹ Ibid, p. 205.

²⁴⁰ Ibid, p. 206.

La forma en que se acentúa la soledad con minusvalía de la sociedad y, sobre todo, como derecho de propiedad, va alcanzando alturas insospechadas anteriormente, a través de las palabras del propio Locke, cuando señala que los frutos de la tierra como el forraje, la hierba o el mineral pertenecen al propietario del terreno sin el consentimiento ni la conformidad de nadie.²⁴¹

El lector atento se preguntará, ¿qué pasa con los pobres?

Pregunta a la que Locke contestará con seguridad, aunque naturalizando la mendicidad: “Los pobres, artesanos o jornaleros, viven generalmente al día”, mientras que su trabajo en sí se transforma en subsistencia o se convierten en mendigos.²⁴²

Y la formación de clases sociales se da en los términos que expone Locke, al señalar que la mera subsistencia de los trabajadores descarta la posibilidad de la oportunidad o del tiempo necesario para luchar en favor de los suyos, contra los poderosos.²⁴³

Hay que recordar que para el pensador inglés, el derecho natural de los hombres consiste en: “Disponer de sus posesiones y de sus personas como mejor le parezca, dentro de los límites de la ley natural”.²⁴⁴

Aunque lo sagrado de la vida y de los propietarios para Locke, vuelve a aparecer aquí: “Nadie tiene un poder arbitrario absoluto sobre sí mismo, ni sobre cualquier otro, para destruir su propia vida o para arrebatársela la vida o la propiedad a otro”.²⁴⁵ Aunque las líneas que justificarían para Karl Marx toda la escritura de “El Capital”, su texto máximo, habían sido ya formuladas por el otro gran pensador inglés, Thomas Hobbes, sin ninguna timidez, inclusive sobre la esclavitud humana, como si fuera un objeto de intercambio más: “El valor, o mérito de un hombre, es como el de todas las

²⁴¹ Ibid, p. 213.

²⁴² Ibid, p. 214.

²⁴³ Ibid, p. 215.

²⁴⁴ Ibid, p. 216.

²⁴⁵ Ibid, p. 216.

cosas, su precio”.²⁴⁶ “También el trabajo de un hombre es una mercancía, que se puede cambiar para obtener un beneficio, como cualquier otra cosa”.²⁴⁷

Sin embargo, será John Locke el que alerte sobre la posibilidad de la rebelión, aunque insiste sobre el respeto a la propiedad privada, pero señala la peligrosa presencia de un gobierno negligente o de rumbo equivocado que, con su accionar, fomenta una rebelión generalizada.²⁴⁸

Es indudable lo que señala el lockeano párrafo anterior; los gobiernos deben preservar el individualismo posesivo, por lo cual aparece nuevamente, con caracteres claros, el dilema de Spinoza: “soledad o sociedad”, y como si esto fuera poco, Locke incursiona sobre los deberes que debería cumplir lo religioso, para sacralizar la sociedad del individualismo posesivo, porque el autor inglés, plantea los riesgos de una elevada instrucción, que pudiera confundir a las mentes simples campesinas, y la necesidad de una religión, que los reafirme en la necesidad del trabajo diario, como la famosa frase bíblica: “Ganarás el pan con el sudor de tu frente”, o sea pobres pero honrados para siempre.²⁴⁹

A su vez, John Locke coincide con Spinoza en la supuesta minusvalía del sexo femenino, oprimido universalmente, y se inclina por un manejo utilitario de la religión, afín a sus propias ideas.

Lejana a la separación que propugna Spinoza entre la gobernabilidad y las creencias, asignadas por el filósofo de los Países Bajos a la propia conciencia, y basadas en la caridad, la justicia y el amor al prójimo, en Locke dicha visión utilitaria se acentúa sobre la moralidad, en este párrafo, donde señala que las visiones teológicas del cielo y del infierno, hacen entonces que las clases trabajadoras soporten mejor este valle de lágrimas.²⁵⁰

²⁴⁶ Hobbes, Thomas, Leviathan, cap. 10, p. 67.

²⁴⁷ Ibid, cap.24, p. 189.

²⁴⁸ Ibid, Macpherson. La teoría política del individualismo posesivo, p. 220.

²⁴⁹ Ibid, p. 222.

²⁵⁰ Ibid, p. 222.

Y Locke dará entonces un justificativo teológico y supuestamente racional a su pensamiento político, con una clara división en lo social, incluyendo a los títulos de propiedad, dado que, , el autor inglés sostiene que Dios donó el mundo a los dueños de la tierra y no a los que, en lugar de trabajar, fomentan revueltas.²⁵¹

El individualismo posesivo, volverá a aparecer en la producción de Locke, casi de forma continua: “No se excedían los límites justos del derecho de propiedad, por ser muchos los objetos que retenían en su poder, sino cuando una parte de ellos perecía inútilmente en sus manos”. ²⁵²

Pero Hobbes había ido mucho más lejos, dándole un título de honor al individualismo posesivo, sosteniendo que: “La codicia de grandes riquezas y la ambición de grandes hombres, son honorables, como signos del poder para obtenerlas”. ²⁵³

Aunque la pregunta de Spinoza ya nos es conocida, en este caso la encrucijada sería aquella planteada entre la soledad del individualismo posesivo o una sociedad plenamente democrática, donde los seres humanos que la componen puedan hacer uso de su propia potencia para construirla.

²⁵¹ Ibid, p. 229.

²⁵² Ibid, p. 231.

²⁵³ Ibid, p. 233.

2.2. Devenir histórico de la democracia: autogobierno, igualdad y libertad

El devenir de la noción de autogobierno del pueblo puede ser reconstruida siguiendo a Adam Przeworski.²⁵⁴

Mientras que Montesquieu dice en El espíritu de las leyes, del año 1748, que “una ley fundamental de las democracias es que el pueblo debe ser el único capaz de dictar leyes”²⁵⁵, J. J. Rousseau establece una serie de distinciones importantes: “los asociados” que “colectivamente toman el nombre de pueblo” son llamados, en particular, “ciudadanos, en tanto participantes en la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado”.²⁵⁶

Tomando como ejemplo la iniciación democrática en Estados Unidos, la división del pueblo es señalada como un gran peligro por los revolucionarios, dado que George Washington, en su discurso de despedida en 1796 y habiendo sido el primer Presidente norteamericano, advierte que la posibilidad de la existencia de partidos antagónicos y la subsiguiente división de los ciudadanos debilitarían la administración pública.²⁵⁷

Y su sucesor, John Adam dice: “No hay nada a lo que tema tanto como a una división de la república en dos grandes partidos, cada uno ordenado bajo su líder y concertando medidas en oposición mutua.”²⁵⁸

Otro de los presidentes históricos norteamericanos, James Monroe, agrega: “Lo que es malo es el conflicto de partidos, pero un partido único podría ser laudable y útil... si puede hacerse lo suficientemente fuerte y universal, como para encarnar el interés común y ahogar las luchas internas” (del pueblo).²⁵⁹

²⁵⁴ Przeworski, Adam, Que esperar de la democracia. 1ª. Edición. Bs. As. 2010.

²⁵⁵ Ibid, p. 58.

²⁵⁶ Ibid, p. 58.

²⁵⁷ Ibid, p. 61.

²⁵⁸ Ibid, p. 61

²⁵⁹ Ibid, p. 61.

Es decir, los tres presidentes prefieren la tendencia a la unanimidad: la homogeneización de la sociedad.

Sin embargo, Spinoza había señalado que cada uno transfiere todo el poder que posee a la comunidad, pero reteniendo la soberanía de su derecho natural sobre cada cosa.

Esa comunidad llamada democracia, puede ser entonces definida como la unidad de los hombres, los cuales poseen derechos soberanos.

Esto es explicado en el comienzo de la Carta L dirigida a Jarig Jelles, cuando Spinoza insiste en su diferencia con Hobbes, con respecto al derecho natural de cada individuo que, como parte de la naturaleza toda, no lo cede a las autoridades de turno, mientras que en la obra del autor inglés, ese derecho natural de los individuos es cedido al Soberano Absoluto.²⁶⁰

Sin embargo, la cuestión no resulta tan simple: Cuando en la revuelta de Bahía, Brasil, cuatro mulatos son colgados y descuartizados, la causa que se invoca es que fueron acusados de “desear las imaginarias ventajas de una República democrática, en las que todos serían iguales, sin diferencia de color o condición”.²⁶¹

¿Es que la libertad es real solamente cuando se está luchando por ella? ¿Son las élites las que proponen o son las que se imponen?

Esa es la pregunta que realiza, en 1987, en “Democracia o Dictadura”, el notable politólogo italiano Norberto Bobbio.²⁶²

Y Ian Shapiro, en 1999, señala en “Democratic Justice” que las revoluciones democráticas más antiguas, no apuntaban tanto a implantar un ideal abstracto como a remediar los males experimentados como consecuencia de instituciones políticas anteriores”.²⁶³

²⁶⁰ Spinoza, Baruch de. Correspondencia Completa. Ediciones Hiperión. Madrid, 1988, p. 139.

²⁶¹ Przeworski, Adam. Ibid, p. 126.

²⁶² Ibid, p. 26.

²⁶³ Ibid, p. 27

Estas palabras resuenan en nuestros oídos contemporáneos como similares al cáustico comentario de Winston Churchill, cuando asegura que la democracia es el peor de los sistemas, exceptuando a todos los demás.

Y el mismo Norberto Bobbio en “El futuro de la democracia”, en 1989, sugiere: “La pregunta que hay que hacer no es ¿quién vota? Sino, ¿sobre qué asuntos se puede votar?”²⁶⁴

Ya el filósofo de los Países Bajos describía a los humanos como especie, de una manera diferente, señalando sus posibilidades tanto en la realización del bien como del mal.

Esto es resaltado por nuestro Guillermo O’Donnell en 1992 y en “Delegative Democracy”, cuando considera a la democracia como compatible con la desigualdad, la irracionalidad, la injusticia, la aplicación particularista de las leyes, la mentira, la ofuscación, un estilo policial tecnocrático e incluso una dosis considerable de violencia arbitraria.²⁶⁵

Pero yendo a las fuentes de la democracia, no solamente están presentes en la República romana con sus dos cónsules, uno para el patriciado y otro para el pueblo, y en la Grecia de Atenas, donde la Asamblea popular elegía a los mandantes por riguroso sorteo, sino que como señala Ramachandra Guha en 2008, en su libro “India after Gandhi”, refiriéndose a la Convención Constitucional que comienza en 1946, alguien recuerda que, un milenio atrás en la flecha del tiempo, hay una inscripción que conmemora cierta elección “donde se votó con hojas de planta, usando ollas como urnas”.²⁶⁶

Mientras Aguilar Rivera, en 1998, señala que en América Latina “el que usa la palabra democracia representativa en lugar de república es el constitucionalista peruano Manuel Lorenzo de Vidaurre, ya en 1827”.²⁶⁷

²⁶⁴ Ibid, p. 25.

²⁶⁵ Ibid, p. 27.

²⁶⁶ Ibid, p. 35.

²⁶⁷ Ibid, p. 37.

Aunque en Norteamérica la Constitución de 1641 en Rhode Island, “fue la primera en hablar de un gobierno democrático popular”. ²⁶⁸

Pierre Rosanvallon, en 1995 y en “History of Word Democracy in France”, resalta que, ya en la década de 1780, “demócratas eran los que querían que todos disfrutaran de los mismos derechos que los aristócratas”. ²⁶⁹

Mientras que la Encyclopaedia Britannica señala en 1771 que “Democracia es lo mismo que gobierno popular, en que el supremo poder está en manos del pueblo”. ²⁷⁰ Pero es el Presidente Woodrow Wilson, ya en el siglo XX y en EEUU, quien comienza a hablar de democracia como “autodeterminación con consentimiento de los gobernados”. ²⁷¹

A partir de allí, todos quieren utilizar la palabra democracia, con creciente universalización, incluyendo a los regímenes comunistas.

Tanto que John Dunn, en 1993, dice: “lo raro que es, haber escogido democracia, como nombre de cómo debería conducirse la política, en todas partes y en cualesquiera circunstancias, salvo las peores”. ²⁷²

Pero ya en 1955, en su (15ª edición), la Encyclopaedia Britannica define a la democracia con palabras que habría suscripto Baruch Spinoza, ya que resaltan la necesidad del auto gobierno, de la igualdad individual y la presencia de los derechos fundamentales de libertad de pensamiento y de expresión. ²⁷³

Porque indudablemente Spinoza había afirmado en sus escritos la libre elección de las supremas potestades, es decir, el gobierno y la esencia de la democracia, cuando los seres humanos no pierden su derecho natural, así como la responsabilidad del gobierno hacia los gobernados, ya que “la misión del Estado es

²⁶⁸ Ibid, p. 37.

²⁶⁹ Ibid, p. 37.

²⁷⁰ Ibid, p. 37.

²⁷¹ Ibid, p.38.

²⁷² Ibid, p. 38.

²⁷³ Ibid, p. 38.

la libertad”, siendo el mejor gobierno aquel que garantiza la libre expresión de las ideas y la libre circulación de los escritos.

Sin embargo, como señala Mogen Hansen en 2005, la democracia tambalea, cuando se la asocia con la igualdad solamente, y esta igualdad es vista como una amenaza a la libertad.²⁷⁴

Con lo cual se coincidiría con Spinoza en el mantener a todos los integrantes de la ciudad o polis, en el plano de la igualdad, sin olvidar que ya el axioma no sería solamente “la misión del Estado es la libertad”.

Aunque, y como sostiene el mismo Hansen en la obra ya citada, tal vez la fuente occidental más antigua y más pura sea el propio Pericles, fundador de la democracia en Atenas, ya que, en sus propias palabras: “Se llama democracia porque el gobierno está en las mayorías, no de los pocos, sino de la mayoría. En las disputas todos son iguales ante la ley... La libertad es una característica de nuestra vida pública”.²⁷⁵

Pero en 1971 Robert Dahl, en “Polyarchy, Participation and Opposition”, sostiene que en el mundo real sólo tenemos oligarquías competitivas, es decir, “poliarquías”, y Joseph Schumpeter en 1942, en “Capitalism, Socialism and Democracy”, dice que una oligarquía competitiva es todo lo que la democracia podría ser.²⁷⁶

Roberto Gargarella, en 2005, en “Los fundamentos legales de la desigualdad del constitucionalismo en América (1776-1860)”, sostiene que los únicos demócratas eran los “radicales”, que creían en el dominio irrestricto de la mayoría, implementado mediante la soberanía de legislaturas unicamerales elegidas por sufragio universal.²⁷⁷ Recordemos que Spinoza coincidía en la elección de una Asamblea lo más nutrida posible para constituir una vasta mayoría, que funcionara todo el tiempo para controlar el desempeño de las Supremas Potestades, es decir, del gobierno que emanara de ella misma, incluyendo la posibilidad de una monarquía constitucional, como señalara en el TTP.

²⁷⁴ Ibid, p. 40.

²⁷⁵ Ibid, p. 40.

²⁷⁶ Ibid, p. 40 y 41.

²⁷⁷ Ibid, p. 41.

Gary Wills sostiene, en 1981, en “The Federalist”, que James Madison tuvo que admitir que la propiedad siempre está en peligro cuando el pueblo está en el gobierno.²⁷⁸

Cosa que Thomas Hobbes y John Locke pensaban posible en el siglo XVII, cuando sostenían y justificaban el individualismo posesivo sin límites, como lo he expuesto en el capítulo anterior.

Adam Przeworski sostiene que, etimológicamente, democracia proviene de <democratia=demos (pueblo)+kraiton (gobierno)> y, Emmanuel Kant, en 1891, en “The principles of political rights”, sostiene: “(1) la libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto hombre, (2) la igualdad de cada miembro de la sociedad con todos los demás, en cuanto súbdito (sometido a las leyes), (3) la autodependencia (autodeterminación) de cada miembro de la comunidad, en cuanto ciudadano”.²⁷⁹

Quentin Skinner, en 1973, en “The empirical theorists of democracy and their critics”, sostiene que la democracia es un sistema en que el pueblo gobierna y ninguna otra cosa más.²⁸⁰

Por ello Adam Przeworski dirá que “las acciones de los fundadores pueden ser vistas como una racionalización de sus intereses específicamente, ya que las instituciones que crearon protegían sus privilegios”.²⁸¹

Edmund Morgan, en 1988, dirá en “Inventing the people: the raise of popular sovereignty in England and América”: “Quizás no será excesivo decir que los representantes inventaron la soberanía del pueblo para poder afirmar la propia”.²⁸²

Y, en “L’esprit du socialism”, reeditado en 1971, Jean Jaurés, en términos de igualdad y autogobierno, creía que “el triunfo del socialismo no sería una ruptura con

²⁷⁸ Ibid, p. 42.

²⁷⁹ Ibid, p. 43.

²⁸⁰ Ibid, p. 43.

²⁸¹ Ibid, p. 45.

²⁸² Ibid, p. 46.

los revolucionarios, sino la realización de la Revolución Francesa en condiciones económicas nuevas”.²⁸³

Y reafirma esto Eduard Bernstein, en 1961, en *Evolutionary Socialism*, cuando sostiene que el socialismo es la democracia llevada a su conclusión lógica. ²⁸⁴, cosa que suscribiría el actual candidato del partido demócrata en los EEUU, Bernie Sanders, al presentarse a sí mismo como socialista.

A su vez, los derechos femeninos son descritos por Olympe de Gouges, (alias Marie Gouze) ya en 1791, en la Francia revolucionaria, a través de su “Declaración de los derechos de las mujeres y de las ciudadanas”.²⁸⁵

Curiosamente, Ho Chi Min, el vencedor de la guerra y reunificador de Vietnam en el siglo XX, escribe la “Declaración de Independencia de la República de Vietnam”, basándose en las Actas de 1776 de la Declaración Norteamericana y en la Revolución Francesa de 1789.

Y a su vez, el sueño que profesaba Martín Luther King en la década del 60, cuando encontraría la muerte, tenía raíces profundas en el recorrido histórico de los Estados Unidos y su afán de intentar hacer realidad las promesas de la democracia. ²⁸⁶

Aunque en 1988, Edmund Morgan resalta irónicamente que “El gobierno necesita hacer creer. Hacer creer que el Rey es divino, hacer creer que no se puede equivocar o hacer creer que la voz del pueblo es la voz de Dios. Hacer creer que el pueblo tiene voz o hacer creer que los representantes del pueblo son el pueblo”. ²⁸⁷

Es decir que en esta situación, ese esbozo de Democracia que describiera Spinoza puede transformar ese Entendimiento, que tanto pregonaba el filósofo de los Países Bajos, en la más oscura degradación de la política, o sea, la simple creencia, que es propia de los dogmas, y no de la posible luz de la ciencia política.

²⁸³ Ibid, p. 46.

²⁸⁴ Ibid, p. 46.

²⁸⁵Ibid. p. 46.

²⁸⁶ Ibid, p. 46.

²⁸⁷ Ibid, p. 47.

Pero lo que resulta profético del desempeño de la democracia contemporánea, son las palabras de Antonio Gramsci, presentes en la edición de 1971 de sus famosos “Prison Notebooks” sobre la ideología hegemónica, cuando sostiene que la hegemonía puede funcionar claramente, cuando los intereses del grupo dominante se confunden con los intereses de la Nación, y se logra coordinar el interés dominante con los intereses subordinados.²⁸⁸

Esto es lo que en las obras de Spinoza aparece como aristocracia, es decir, el gobierno de los menos, que no configura precisamente la democracia, pero muestra la complejidad que avizora Gramsci, durante la Italia de Benito Mussolini; y va a adquirir una fuerza y un entramado dominantes a futuro, con una densidad que trataré de mostrar en los capítulos restantes de la tesis.

Ahora bien, si la democracia fuera la que indica la muy conocida definición de Abraham Lincoln “el gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo” ¿qué se entiende por autogobierno?

Esta idea, observa John Dunn en 1993 y en “Democracy: The Unfinished Journey” es la fuente del “poder y el atractivo de la democracia”.²⁸⁹

Sanford Lakoff en 1996 y en “Democracy, History, Theory”, señala que no hay duda de que el ideal democrático es el empoderamiento de todos los ciudadanos, resaltando esta posibilidad, ante la presencia indudable de las autocracias.²⁹⁰

Estas líneas se muestran en la misma tendencia que esboza el filósofo de los Países Bajos, colocando a la posible Democracia, como el mejor de los sistemas, dado que en él, ningún hombre pierde su potencia, mientras que la autocracia mantiene solamente el poder en manos de los menos.

Sin embargo, si, como sostiene Spinoza, “la misión del Estado es la libertad”, coincide con Robert Derathé, en 1964 y en su “Introduction” al Contrato Social de J.J. Rousseau, en que “Sólo la fuerza del Estado hace a la libertad de sus

²⁸⁸ Ibid, p. 47.

²⁸⁹ Ibid, p. 55.

²⁹⁰ Ibid, p. 55.

miembros”.²⁹¹ Pero ya sabemos que la fuerza del Estado es muy diferente en la teoría de Thomas Hobbes; mientras que para este último esta fuerza es verticalismo puro y pertenece al Soberano Absoluto, Baruch Spinoza nos habla de la horizontalidad del plano inmanente de la Democracia, donde nada quedaría afuera.

Pero volverán a aparecer los partidos políticos, dado que Susan Dunn, en 2004 y en “Jefferson’s Second Revolution”, muestra que James Madison en viaje con Jefferson por NY y Vermont, va en busca de la formación de un partido, dado que “el arte de los políticos consiste en hacer de un partido un freno para el otro”.²⁹²

Peter Laslett, en 1988 y en “Introduction” al “Two treatises of Government”, considera que las “Instrucciones a los caballeros del país para su conducta en el Parlamento” quizás escritas por John Locke en 1681, son el primer documento partidario de la Historia.²⁹³

A su vez, luego de la Segunda Gran Guerra, la Constitución Italiana de 1947 menciona la participación de los partidos políticos en la política nacional, y la Constitución alemana de Bonn en 1948 y la española de 1978, dan un estatuto constitucional a los partidos políticos, así como en la Constitución sueca de 1974 se menciona lo prioritario de los partidos en la formación democrática escandinava.²⁹⁴

Aunque ya en 1929 Hans Kelsen, el célebre contradictor de Carl Schmitt, en la edición de 1988 de “La Démocratie Sa Nature” sostenía que “la democracia moderna se basa totalmente en los partidos políticos”²⁹⁵

Agregando que la posibilidad de una unión democrática, ante la diversidad de grupos distintos, como los partidos, y la distinción entre religiones, clases y nacionalidades, hace de esta presunta homogeneidad una ilusión metafísica, es decir, metapolítica.²⁹⁶

²⁹¹ Ibid, p. 57.

²⁹² Ibid, p. 66.

²⁹³ Ibid, p. 66.

²⁹⁴ Ibid, p. 66.

²⁹⁵ Ibid, p. 66.

²⁹⁶ Ibid, p. 68.

En este caso se reitera la pregunta de Spinoza, pero con elementos mucho más complejos: ¿Funcionamos como sociedad o en la soledad de unos pocos?

A su vez, ¿Es esta la democracia soñada por Spinoza?

Judith Shklar, en 1979 y en “Let us Not Be Hypocritical”, responde de esta manera: “Un pueblo no es sólo una entidad política como se esperaba en otros tiempos. Los partidos, las campañas organizadas y los líderes conforman la realidad, si es que no la promesa, de los regímenes electorales”.²⁹⁷

Es evidente que más elementos se van sumando al rompecabezas que aparece al comienzo del siglo XXI. Es decir, estamos pasando a otro escenario muy diferente del esbozo spinoziano en el siglo XVII. Entonces, ¿qué pasa con la idea de la libertad de Spinoza?

Mogen Hansen, en 1991 y en “The Athenian Democracy in the age of Demosthenes”, hace una histórica y aguda observación, dado que sostiene que si el principio básico de la democracia es la libertad, el ideal sería no ser gobernado, y al no ser posible esto, que por lo menos lo sea sólo por turnos.²⁹⁸

Sin embargo, es muy interesante el agregado de Bernard Manin, en 1997 y en “The principles of Representative Government”, cuando argumenta: “La libertad democrática no consiste en obedecerse únicamente a sí mismo, sino en obedecer hoy a alguien que es tan capaz de mandar como de obedecer”.²⁹⁹

A su vez, en el mismo año, Olivier Christin, en “La Paix de religion”, señala el notable ejemplo en el siglo XVI de la utilización del voto de la mayoría para decidir si una población debiera seguir perteneciendo al catolicismo, o pasar en su conjunto al protestantismo.³⁰⁰

Y esta curiosa utilización, como las posteriores, está argumentada por Hans Kelsen en 1988, (1929), en “La Démocratie. Sa Nature”.

²⁹⁷ Ibid, p. 68.

²⁹⁸ Ibid, p. 71.

²⁹⁹ Ibid, p. 71.

³⁰⁰ Ibid, p. 80.

El autor austríaco sostiene que cuando se aplica el principio mayoritario democrático se alcanza el máximo posible de libertad.³⁰¹

Pero es Georg Simmel, en 1950 (1908) y en “Sociology of Georg Simmel”, quien mostrará las claras ventajas de la democracia sobre los demás sistemas cuando dice: “En consecuencia, la significación de la votación, la votación que la minoría también acuerda obedecer, es la idea de que la unidad del todo debe prevalecer, en cualesquiera circunstancias, sobre los antagonismos de convicción e intereses”.³⁰²

¿Y qué ocurre con la supuesta igualdad de la democracia?

Robert Palmer, en 1959 y 1964 en “The age of the Democratic Revolution”, expone que un joven inglés, en 1794, hace una autodescripción de esta manera: “miembro de esta odiosa clase de hombres llamados demócratas, porque desaprovecha las distinciones hereditarias y los órdenes privilegiados de cualquier índole”.³⁰³

De acuerdo a Emmanuel Siéyès, en 1790 (1789) en “Qu’est-cé que le tiers état”, esta reacción se debía a que “Al pueblo se le decía, < cualesquiera que sean tus servicios, cualesquiera que sean tus talentos, llegarás sólo hasta aquí; no superarás a otros>”.³⁰⁴

Y aclarando aún más esta reacción que se iría extendiendo, John Dunn, en 2003 y en “Democracy before the Age of the Democratic Revolution”, expone que no hay duda en que la democracia es una saludable reacción contra la nobleza y la aristocracia social, económica, política y militar.³⁰⁵

John Madison, en 1788 en “The Federalist Papers by Alexander Hamilton, James Madison and John Jay”, concluía que, “como prueba, la más decisiva podría hallarse en la absoluta prohibición de los títulos de nobleza”.³⁰⁶

³⁰¹ Ibid, p. 82.

³⁰² Ibid, p. 80.

³⁰³ Ibid, p. 124-125.

³⁰⁴ Ibid, p. 124.

³⁰⁵ Ibid, p. 124.

³⁰⁶ Ibid, p. 124.

Y en 1818, Bernardo de O'Higgins, al mando en Chile después de la victoria de Maipú, que diera la libertad a su patria, abolió todos los signos exteriores y visibles de la aristocracia.³⁰⁷

El tan contradictorio John Locke, que ya he expuesto como líder del individualismo posesivo, partía en su Segundo Tratado, escrito entre 1689 y 1690, de la supuesta igualdad de los hombres con estas palabras, dado el "igual derecho que todo hombre tiene a su libertad natural, sin estar sometido a la voluntad o a la autoridad de ningún otro hombre".³⁰⁸

También JJ Rousseau insistía en el tópico de la igualdad en su Contrato Social escrito en 1762: "El Soberano <el Pueblo unido> conoce sólo el cuerpo de la Nación y no distingue a ninguno de los que lo componen".³⁰⁹

He insistido en que estas dos ideas estaban presentes en el esbozo democrático de Spinoza, cuando sostiene que la misión del Estado es la libertad y cuando argumenta sobre la Igualdad señalando que prefiere al sistema democrático porque es el único donde los hombres mantienen su potencia, la cual para el filósofo de los Países Bajos siempre es potencia en acto.

Sin embargo, el siempre cáustico Carl Schmitt, ideólogo moderno del Soberano Absoluto y admirador pleno de Thomas Hobbes, sostiene en su "Teoría de la Constitución", escrita en 1923, que la democracia es "la identidad de los dominadores y los dominados, del gobierno y de los gobernados, del que manda y del que obedece".³¹⁰

Pero es Pascuale Pasquino, en 1998, cuando escribe sobre "Seyés et la invention de la Constitution in France", quien aclara la importancia de las leyes, para que la igualdad sea efectiva, aclarando que "Los ciudadanos no son simplemente iguales ante la ley, en el sentido en que la ley no le reconoce a ninguno derechos ni

³⁰⁷ Ibid, p. 125.

³⁰⁸ Ibid, p. 127.

³⁰⁹ Ibid, p. 127.

³¹⁰ Ibid, p. 130.

privilegios especiales, sino que se vuelven iguales por la gracia de la ley y por la ley misma”.³¹¹

Y Ralph Ketcham, en 1986 y en “The Antifederalist Papers”, habla de lo que podría entenderse como falta de espíritu democrático cuando “la corrupción y la tiranía estarán rampantes como siempre han estado, cuando los que ejerzan el poder no sientan mayor conexión con el pueblo. Esto, además, sería cierto para los representantes electos, igual que para los reyes, los nobles y los obispos”.³¹²

Curiosamente, este fenómeno aparecerá con claridad en América Latina; el pensamiento aristocrático y antidemocrático de Simón Bolívar en su “Discurso de Angostura”, cuando afirma la necesidad de la creación de un Senado hereditario y la búsqueda propia de la presidencia vitalicia de la Gran Colombia, es decir, no hay duda de que el libertador venezolano no creía en la democracia y sí en la autocracia.³¹³ Esta es una notable muestra del habitual pensamiento de desconfianza hacia lo democrático de las élites, que ha enmarcado la mayor parte del espacio como del tiempo latinoamericano.

Y con respecto a las diferencias que aparecen, como refrendando la famosa frase de George Orwell en “Rebelión en la Granja”, donde asegura que “Todos los animales son iguales pero algunos animales son más iguales que otros”; se puede recordar entonces lo que dice Joseph Schumpeter, en 1942 y en “Capitalism, Socialism and Democracy”, cuando asegura que “El punto más notable es que, dadas las opiniones apropiadas sobre este asunto y otros por el estilo, las descalificaciones basadas en la posición económica, la religión y el sexo, entrarán en la misma clase que otras descalificaciones que todos consideramos compatibles con la democracia”.³¹⁴

Sin embargo Nicolás de Condorcet, ya en 1785, en “Sur les élections et autres textes”, se opone a las descalificaciones de las mujeres que violan la supuesta igualdad, señalando previamente a la Revolución Francesa, el derecho femenino al

³¹¹ Ibid, p. 129.

³¹² Ibid, p. 130.

³¹³ Ibid, p. 134.

³¹⁴ Ibid, p. 137.

voto y enfatizando sus cualidades de razonamiento y sensatez, como prueba irrefutable de la igualdad de los géneros.³¹⁵

Todo esto en clara contradicción con Spinoza, quien en el siglo XVII no creía que las mujeres pudieran independizarse de la tutela masculina.

Sin embargo, en el siglo XX, Erika Maza Valenzuela, en 1995 y en “Catolicismo, Anticlericalismo y la extensión del sufragio a la mujer en Chile”, sostiene que “Esposas y madres, viudas e hijas, todas tenemos tiempo y dinero para dedicar a la felicidad de Chile”.³¹⁶

Y con respecto al individualismo posesivo, al cual ya me he referido, es necesario recordar las palabras de Malcom Crook, que en 2002 y en “Elections in the French Revolutions” cita a Boissy d’Anglas, quien, en el borrador de la Constitución Francesa de 1795, dice que: “Debemos ser gobernados por los mejores... un país gobernado por propietarios está dentro del orden social; el que está dominado por no propietarios, está en estado de naturaleza”.³¹⁷

A estos últimos, la prensa hegemónica mundial no vacilaría en denominarlos “Populistas” y, para no ser menos, en el siglo XIX y en Colombia, Francisco Gutiérrez Sanin, en “La literatura plebeya y el debate alrededor de la propiedad”, sostiene, como Bolívar, que la democracia es barbarie, cuando no es ilustrada y los proletarios en ese caso, arrastran a la sociedad a la confusión y al desorden.³¹⁸

Pareciera entonces que el interrogante de Spinoza, “sociedad o soledad”, fuera reemplazado por la pregunta de Domingo Faustino Sarmiento en su tremendo *Facundo*, es decir, Civilización de los pocos o Barbarie de los muchos.

Y al grupo de los bárbaros parecieran pertenecer aquellos que, a partir de la Revolución Gloriosa inglesa de fines del siglo XVII, aparecen con el nombre de Levellers (niveladores) y True Levellers (verdaderos niveladores), es decir Diggers

³¹⁵ Ibid, p. 136.

³¹⁶ Ibid, p. 136.

³¹⁷ Ibid, p. 138.

³¹⁸ Ibid, p. 138.

(excavadores), citados por el ya nombrado James Harrington, quienes creían poder llevar a cabo una comuna de tierras.³¹⁹

Y Biancamaría Fontana cita en 1993 al “Manifiesto de los Plebeyos” de Babeuf (1795), quien dice con claridad meridiana: “Proponemos abolir por completo la propiedad privada”.³²⁰

Ello puede verse también en la Revolución Hispanoamericana, en las voces de Morelos e Hidalgo, los fundadores de la Revolución Mexicana contra el colonialismo español, al principio del siglo XIX.

Del mismo modo que en los escritos de José Gervasio de Artigas, desde la Banda Oriental, nunca aceptados por los terratenientes de Buenos Aires, sobre redistribución de la tierra y, por consiguiente, de la renta agraria.³²¹

En el 1900, Thomas Macaulay advierte sobre la Carta Democrática, y argumenta que el sufragio universal es incompatible con el derecho de propiedad y, en consecuencia, con la civilización.³²²

Pero esta posibilidad ya había sido formulada previamente nada menos que por Karl Marx, en 1811 y en “Lucha de clases en Francia”, con estas palabras: “Las clases cuya esclavitud social la Constitución debe perpetuar, el proletariado, el campesinado, la pequeña burguesía, entran en posesión de poder político a través del sufragio universal”.³²³

Desde ya que estas dos afirmaciones coincidirían con la clara definición de Spinoza que indica: “La misión del Estado es la libertad”.

Pero no debemos olvidar que Perry Anderson, en 1977 y en “The antinomies” de Antonio Gramsci, señala que “existe el dominio ideológico, dado que los propietarios son dueños, en general, de los medios de comunicación”.³²⁴

³¹⁹ Ibid, p. 138.

³²⁰ Ibid, p. 138.

³²¹ Ibid, p. 138.

³²² Ibid, p. 139.

³²³ Ibid, p. 139.

³²⁴ Ibid, p. 150.

Y Thomas Piketty, en 1995 y en “Social Mobility and Redistributive Politics”, habla de la fuerte creencia anglosajona y exportada al resto del mundo; que la desigualdad es justa porque es fruto del esfuerzo, sin ningún otro condimento.³²⁵

A su vez, Ralph Miliband, en 1961 y en “Parliamentary Socialism”, y Charles Lindblom, en 1977 y en “Politics and Markets”, sostienen que los ricos, ocupan posiciones de poder político que utilizan en beneficio de su propia clase pudiente, resistiendo con marcado éxito la redistribución posible; como ocurre en el hemisferio Norte y también históricamente en América Latina, o sea, resumiendo: se entremezclan las élites del poder con las élites económicas.

Sin embargo, con la esperanza de que el esbozo de democracia postulado por Baruch Spinoza no quedara en la nada, convendría cerrar este capítulo recordando a tres insignes autores: el primero, Montesquieu, que en 1748, en edición de 1995 y en “L’esprit des lois”, al preguntarse sobre la posibilidad de la igualdad, en este caso de la tierra en una democracia, sostiene que para aproximarse a una democracia real y reducir las diferencias sociales, son necesarios los impuestos a los ricos y los subsidios a los pobres.³²⁶

Aquí aparece con claridad la posibilidad igualitaria impositiva, en contra del individualismo posesivo.

El segundo ejemplo es nada menos que el de Karl Marx, en 1844 y en “On the Jewish Question”, mostrando la dualidad característica del Estado en su época y, desde ya, también en la nuestra y en la mayoría de los países, cuando señala que lo estatal puede anular las diferencias entre los miembros de una nación, siempre y cuando la propiedad privada y el rango social de nacimiento y ocupación, no predominen socialmente.³²⁷

Finalmente, el Presidente del Comité de Redacción de la Constitución de la India, muy cercano a Nehru, B. R. Ambedkar, citado por Ramachandra Guha en “India,

³²⁵ Ibid, p. 151.

³²⁶ Ibid, p. 153.

³²⁷ Ibid, p. 156-157.

after Gandhi”, señala con énfasis que la democracia política está en permanente riesgo por la presencia de la desigualdad social y económica.³²⁸

Sin embargo, Walter Baghelot, en 1963 y en “The English Constitution”, va a contrariar fuertemente estos tres pensamientos y, desde ya, la posibilidad democrática en las tres esferas, la económica, la social y la política, con lapidarias palabras que señalan que pasada la mitad del siglo XX, la posibilidad de la democracia social-económica es vista como supremacía de la ignorancia y del número.³²⁹

Estas palabras recuerdan a los que, ante el advenimiento del peronismo en nuestro país, denominado como “el fenómeno maldito de la burguesía argentina” por el que fuera delegado de Perón en el exilio, John William Cooke, y a su vez, denigrado el Justicialismo como “el aluvión zoológico”, según el ex diputado radical, Ernesto Sanmartino, en la primera presidencia de Juan Domingo Perón, o simplemente despreciados sus integrantes, como “los cabecitas negras”, denominación que les daba la élite argentina, todo ello concordante con quitarles la potencia a las clases populares, cuando según Spinoza, es la Multitud Toda; la que puede igualar a todos los ciudadanos de la democracia.

Entonces persiste la pregunta sobre la democracia: ¿sociedad de todos o soledad de unos pocos?, lo cual también podría ser traducido como, ¿sociedad o individualismo posesivo?

³²⁸ Ibid, p. 157.

³²⁹ Ibid, p. 139.

2.3. HOBBS Y SPINOZA EN EL SIGLO XX.

Pero en el ring del siglo XX volvieron a encontrarse a través de interpósitas personas Tomás Hobbes, el filósofo inglés y Baruch Spinoza, el pensador de los Países Bajos, dado que en el período entre ambas guerras mundiales, surgieron varias soberanías absolutas en el territorio europeo.

La primera de ellas fue la de Joseph Stalin que accediera al poder total soviético a la temprana muerte de Lenín, la segunda fue la de Benito Mussolini que tomara el nombre de Duce e inaugurara la Italia fascista en 1923, la tercera fue la del iniciador de la segunda gran guerra, Adolf Hitler, que forjara la Alemania nazi a partir de 1933 y la cuarta fue la del caudillo Francisco Franco que entronizara el fascismo en España, al finalizar la cruenta guerra civil en 1939.

Quizás el ejemplo más deslumbrante fuera el hitleriano y para ello voy a referirme a los archivos encontrados, luego de su muerte en 1979, de Herbert Marcuse, que había nacido en Berlín en 1898.

Y había estudiado Filosofía en Friburgo y Berlín doctorándose en 1922, con una tesis dirigida por Martín Heidegger.

Marcuse había ingresado a la Escuela de Frankfurt en investigación social, pero al haber sido clausurada ese mismo año por Hitler, optó por emigrar a los EEUU tomando la nacionalidad estadounidense en 1940.

Quizás lo más relevante de lo hallado, sea el artículo titulado “Estado e individuo bajo el nacionalsocialismo”³³⁰ que no tiene fecha y nunca fue publicado.

Pero previamente y en 1941 había publicado “Algunas implicancias sociales de la tecnología moderna”³³¹

Y allí dice: “El nacionalsocialismo es un notable ejemplo de los modos en los cuales una economía altamente racionalizada y mecanizada en la producción puede operar también en el interés de una opresión totalitaria y una escasez continuada. El III Reich es de hecho una forma de tecnocracia”³³²

³³⁰ Marcuse Herbert. Tecnología, Guerra y fascismo. 1ª.Ed. CABA. Ediciones Godot Argentina.2019. Pag. 99.

³³¹ Ibid. Pag. 67.

³³² Ibid. Pag. 68

Y agrega: “En la Alemania nacionalsocialista, el reino del terror se sostiene no sólo por la fuerza bruta, que es extraña a la tecnología, sino por la manipulación ingeniosa del poder inherente a la tecnología: la intensificación del trabajo, la propaganda, el entrenamiento de jóvenes y de trabajadores, la organización de la burocracia del partido, la industrial y la gubernamental-todas ellas siguen las implementaciones cotidianas del terror-siguen las líneas de la mayor eficiencia tecnológica”³³³

Es decir, se ha instalado lo que Carl Schmitt denomina el estado de excepción que es donde los seres humanos han perdido, en palabras de Baruch Spinoza, su derecho natural, o sea la posibilidad de ejercer su propia potencia en acto.

Y Marcuse se vale de una hermosa metáfora de Milton para señalar esta pérdida de la racionalidad singular, una “malvada raza de tramposos que tomaron la virginal verdad, hicieron añicos su bello cuerpo y le dispersaron por los cuatro vientos. Desde aquellos tiempos y por siempre, los tristes amigos de la verdad que osan presentarse, imitando la minuciosa manera como Isis buscó el cuerpo descuartizado de Osiris, comenzaron a andar por todas partes, recogiendo extremidad por extremidad hasta hallarlas todas. Nosotros aún no las hemos encontrado todas, ni lo haremos hasta que su dueño venga por segunda vez-Seguir todavía buscando lo desconocido, por medio de lo que sí conocemos, cosiendo aún verdad con verdad a medida que lo hallamos-(porque todo su cuerpo es homogéneo y proporcionado)”.³³⁴ O sea, la racionalidad singular se ha convertido en racionalidad tecnológica.

Como en “Tiempos Modernos” la genial creación fílmica de Charles Chaplin, el trabajador complementa al proceso maquínico y el proceso maquínico hace uso del trabajador.³³⁵

Lo siniestro de la situación creada en la Alemania nazi es graficada con estas palabras por Marcuse: “La idea de la eficiencia sumisa ilustra perfectamente la estructura de la racionalidad tecnológica. La racionalidad está siendo transformada desde una fuerza crítica a una de adaptación y conformidad.”³³⁶

³³³ Ibid. Pag. 68.

³³⁴ Ibid. Pag. 70.

³³⁵ Ibid. Pag. 72.

³³⁶ Ibid. Pag. 77.

Resumiendo todo esto, dice Marcuse: “Confrontado a la barbarie fascista, todo el mundo sabe lo que significa la libertad y todo el mundo es consciente de la irracionalidad de la racionalidad dominante”³³⁷

Porque el ser humano “es un individuo en virtud de la singularidad de su cuerpo y su posición única en el continuo espacio-tiempo. Y “es un individuo en tanto que esta singularidad natural moldea sus pensamientos, instintos, emociones, pasiones y deseos”

Siendo éste el principio de individuación natural”³³⁸

Pero esto está definitivamente perdido en el III Reich, dado que el Fuhrer, haciendo uso del estado de excepción permanente tiene, como los reyes de las tragedias shakesperianos derecho de vida y muerte sobre sus súbditos y esto es transmitido como en un perfecto engranaje implacablemente retratado en el artículo hallado, pero nunca publicado del filósofo alemán titulado: “Estado e individuo en el nacionalsocialismo”.³³⁹

Allí señala Marcuse que “la organización económica del III Reich está construida alrededor de los grandes conglomerados industriales...el ejército otra vez se ha convertido en un estado dentro del Estado, la autoridad del empresario dentro de la empresa ha sido liberada de numerosas limitaciones y la clase obrera ha sido tomada bajo control totalitario...el empresario y el trabajador son puestos bajo el Frente del Trabajo Alemán, están hechos para participar hombro con hombro en las mismas manifestaciones y desfiles, y están respaldados para estar comprometidos con las mismas reglas de comportamiento...el acercamiento usual al nacionalsocialismo está influenciado por dos facetas de las más visibles (1) el carácter totalitario del Estado y (2) el carácter autoritario de la sociedad”.³⁴⁰

El nacionalsocialismo, aclara Marcuse “tiende a abolir cualquier separación entre Estado y sociedad, transfiriendo las funciones políticas a los grupos sociales que están actualmente en el poder. En otras palabras, el nacionalsocialismo tiende hacia

³³⁷ Ibid. Pag. 91.

³³⁸ Ibid. Pag. 93.

³³⁹ Ibid. Pag. 99

³⁴⁰ Ibid. Pag. 100.

el autogobierno directo e inmediato por los grupos sociales dominantes sobre el resto de la población”.³⁴¹

¿Cómo ocurre esto? Responde Marcuse: “El mismo concepto de la ley como universalmente válido y aplicable de modo equitativo ha sido abandonado y reemplazado por una diversidad de derechos particulares, uno por el partido, otro por el ejército y otro por el derecho ordinario del pueblo...la ley se subordina a tales normas, como el sentimiento de la comunidad racial”³⁴²

Mientras el estado abstracto era “una idea de la era liberal”, dice en 1936, el famoso Alfred Rosenberg, jefe de las SS nazis, que raptara los libros de la biblioteca de Baruch Spinoza en la Holanda ocupada y que prosigue diciendo que el III Reich “no trae consigo la así llamada totalidad del Estado, sino del movimiento nacionalsocialista”³⁴³

Mientras Adolf Hitler en 1939 y en su propio libro: “Mein Kampf”, confirma esta idea dado que “la comprensión básica es que el Estado no un fin, sino un medio. Es de hecho la presunción de la formación de una cultura humana superior, pero no su causa. Por el contrario, esta descansa exclusivamente, en la existencia de una raza capaz de cultura.”³⁴⁴

Esto contradice totalmente el sentido de la filosofía spinoziana donde hay un único plano, el de la inmanencia, donde nada queda afuera, dado que es el plano de la Naturaleza Toda, mientras que para el Fuhrer y sus seguidores, hay un plano de trascendencia absoluta, el de la raza pura aria.

Pero del mismo modo que para Spinoza no hay un pueblo elegido por sobre los demás y Dios o sea la Naturaleza no gira alrededor de la autoproclamada superioridad humana, todos los estudios genéticos, aquí y ahora, señalan la inexistencia de toda posibilidad de raza pura, dado que todas presentan las más variadas mezclas y el color aparente de la piel se debe a mayor o menor presencia de melanina, el pigmento de la piel humana que responde en mayor o menor medida a la luz solar; mientras que todos los estudios antropológicos y arqueológicos

³⁴¹ Ibid. Pag.101.

³⁴² Ibid. Pag.102.

³⁴³ Ibid. Pag.103.

³⁴⁴ Ibid. Pag. 103.

muestran por los yacimientos encontrados, que por nuestro origen, todos los seres humanos somos africanos.

Pero volviendo a lo que ocurre con la Soberanía Absoluta en manos del Führer y sus acólitos, en palabras de Marcuse “las relaciones económicas, por tanto, tienen que ser transformadas en relaciones políticas, la expansión y la dominación económicas no sólo deben ser complementadas, sino superadas por la expansión y la dominación políticas...La expansión industrial, y con ello, el orden social basado en esta expansión podría ser mantenido, sólo a través de la transformación del Estado democrático en un sistema político autoritario.”³⁴⁵

Y es sumamente importante lo que incorpora Marcuse, dado que “El partido nacionalsocialista y su líder ofrecieron el aparato terrorista indispensable que soldaba el todo antagonista”.³⁴⁶

Porque “el estado nacionalsocialista emerge así como la soberanía triple de la industria, el partido y el ejército, que se han repartido entre ellos, el antiguo monopolio del poder coercitivo”...

Y “el propio Reich alemán como centro de este orden, está rodeado por círculos concéntricos de Estados satélites alimentados y que trabajan para la raza dominante”³⁴⁷

Pero “el terror que mantiene unida a la sociedad nacionalsocialista no es sólo el de los campos de concentración, las prisiones y los progroms; no es sólo el terror de la ilegalidad, sino también el terror menos conspicuo, aunque no menos eficiente, de la burocratización”³⁴⁸, agrega el filósofo alemán, aclarando que “en la administración del Estado, el nacionalsocialismo ha desarrollado y empleado un tipo peculiar de racionalidad como un instrumento de dominación de masas. Lo podríamos llamar racionalidad técnica, porque se deriva del proceso tecnológico y de ahí es aplicado al ordenamiento de todas las relaciones humanas. Esta racionalidad funciona de acuerdo a las normas de la eficiencia y la precisión. Al mismo tiempo, sin embargo,

³⁴⁵ Ibid. Pag. 103.

³⁴⁶ Ibid. Pag. 107.

³⁴⁷ Ibid. Pag. 108-109.

³⁴⁸ Ibid. Pag. 109.

está cortada de todo lo que lo vincula con las necesidades y deseos humanos de los individuos, está enteramente adaptada a los requisitos globales de dominación”³⁴⁹

Es lo que Hanna Arendt al presenciar el juicio de Eichman en Jerusalén denominará la banalidad del mal, porque permea toda la superficie pero no tiene ninguna profundidad humana, es lo que los argentinos conocemos muy bien, se trata de la obediencia debida, que transforma a los humanos en robots obedientes y se trata de obedecer esa órdenes que como señalara Jean Paul Sartre explican también la existencia de la desobediencia, o sea, de la posibilidad cierta de la deserción o la del suicidio.

Es decir que el poder supremo no reside en Hitler, Goebbels, Himmler o Goering, sino en el aparato burocrático, que como un gigantesco Leviathan hobbesiano, aparece en los grandes trust industriales, en la maquinaria militar y en el terror político.

Y desde ya desaparece la prístina idea spinoziana de que “la misión del Estado es la Libertad” y por ello, es que Carl Schmitt, el gran teórico del nazismo, entrevea que a pesar de los siglos que los separan, su gran enemigo es ese “judío de piel cetrina” al decir de nuestro Jorge Luis Borges.

Y esto puede verse con la riqueza audiovisual que muestra el cine, en ese delicioso film que es JoJo Rabitt, donde aparece un Hitler casi de opereta, pero donde el aparato burocrático se muestra en todo su rigor y en todo su siniestro kafkiano.

Por ello, dice Marcuse, que “El III Reich es de hecho, un Estado de las Masas, en el cual todos los intereses y fuerzas individuales están sumergidas en una masa humana emocional, hábilmente manipulada por el régimen.”³⁵⁰

Y un decreto sobre la social política del régimen, lo aclara debidamente, porque el Frente del Trabajo “tiene que ver que con la vida económica de la nación, cada individuo mantiene su posición en esa condición física y mental que le permita la máxima eficiencia y así garantiza el mayor beneficio para la comunidad racial.”³⁵¹

Pero existe un terror político que presuntamente ataca solamente a los extraños al régimen, sean judíos, gitanos, homosexuales o minusválidos.

³⁴⁹ Ibid. Pag. 110

³⁵⁰ Ibid. Pag. 113.

³⁵¹ Ibid. Pag. 115.

Pero, agrega Marcuse, existe también un “terror escondido, el terror detrás de la supervisión total y la reglamentación de la guerra y la escasez (que) llega a todo el mundo”.³⁵²

Y esta clara división, lleva al filósofo alemán a decir que “el factor que más contribuyó a desviar la nueva permisividad hacia los canales dirigidos por el régimen, es su conexión con deseos e impulsos dirigidos contra los enemigos, escogidos por el III Reich.

Las nuevas libertades individuales son, por su misma naturaleza, libertades exclusivas, el privilegio de los miembros sanos y aceptados de la raza alemana. La satisfacción está asegurada a las masas manipulada que se distinguen de ciertos grupos de extranjeros y forasteros: judíos, extranjeros, discapacitados físicos y mentales, traidores y locos.”³⁵³

Es decir se cumple a raja tabla la división político-social-económica que preconizara el filósofo del nazismo Carl Schmitt, la división tajante entre amigo y enemigo que permite erigir en toda su magnitud al terrorífico Leviathan hobbesiano.

Y lo ilusorio del Leviathan nazi llega al arte cuando Hitler en un discurso de 1935 declara que “el artista debe estar guiado sólo por el ideal de lo bello y lo sublime.”³⁵⁴

Y el pintor frustrado de Viena que define lo esencial del arte como “conveniencia”³⁵⁵ permite que el cuerpo humano sea desnudado pornográficamente, como “promesa de felicidad”³⁵⁶

Por ello señala Herbert Marcuse “el arte nacionalsocialista tiende a excluir todo lo que es feo e impactante, todo lo que responde a la situación humana y pueda llegar a representar, un mundo deformado y deteriorado”³⁵⁷

Por ello el expresionismo, lo abstracto y el cubismo serán quemados en la larga pira del llamado arte degenerado por el terror nazi.

Con ello se volvía a cumplir siniestramente la tajante opción schmittiana de amigo-enemigo, pero se perdía para la Humanidad toda, obras de inapreciable valor para

³⁵²Ibid. Pag. 117.

³⁵³ Ibid. Pag. 119.

³⁵⁴ Ibid. Pag. 124.

³⁵⁵ Ibid. Pag. 125.

³⁵⁶ Ibid. Pag. 124.

³⁵⁷ Ibid. Ibid. Pag. 124.

mostrar, en toda su complejidad, nada menos que lo que André Malraux llamara en su célebre novela “la condición humana”, reducida a cenizas en las llamas del Leviathan hobbesiano, trasladado al siglo XX.

He tratado de mostrar a través de la profunda voz de Herbert Marcuse esta reencarnación de Hobbes en el siglo que hemos dejado atrás.

¿Pero quién podría ser el que tomara la voz spinoziana en la XX centuria? Quizás el que más podría acercarse a esa casi imposible empresa fuera el hombre que Michel Foucault denominara curiosamente el filósofo del siglo XXI, el francés Gilles Deleuze.

Influencia decisiva en aquellos pensadores como Blanchot, Morey, Negri, Mignini y tantos otros que se acercaron a la veta inaugurada por el pensador de los Países Bajos en el siglo XVII.

Que a su vez escribiera su tesis de doctorado “Spinoza y el problema de la Expresión” y “Spinoza, una filosofía práctica” y dictara sus famosas clases universitarias que editara Cactus en nuestro país, con el título de “En medio de Spinoza”.

Para ello me basaré en un muy interesante trabajo publicado por Paul Patton, titulado “Deleuze y lo político”³⁵⁸, donde se sostiene que a pesar que el filósofo francés no puede considerarse un tratadista político, su pensamiento como el de Spinoza en el siglo XVII, está impregnado profundamente de una mirada que en ningún momento deja de ocuparse de “las cosas de la ciudad”, en la célebre definición de Aristóteles de la Grecia de Pericles

Por ello su pensamiento hereda ese carácter revulsivo que tanto emparenta a estos pensadores a través de los siglos, que abarcan desde el XVII en los Países Bajos, hasta el siglo XX, en la Francia posterior a la Segunda Gran Guerra.

Pero, ¿una sociedad puede ser considerada una máquina?..

Y la respuesta es afirmativa, retomando como definición que una máquina es “una combinación de partes resistentes, cada una especializada en su función, operando bajo control humano, para transmitir movimiento y generar trabajo”³⁵⁹

Recordando que para el pensador de los Países Bajos, el funcionamiento de los cuerpos, estaba vinculado al movimiento y al reposo.

³⁵⁸ Deleuze y lo político.-1ª.ed.-Bs.As: Prometeo Libros, 2013.

³⁵⁹ Ibid. Pag. 12.

El concepto de poder en Deleuze está vinculado a la posibilidad de actuar y en Spinoza la potencia como derecho natural, es también potencia en acto, como ya lo he dicho.

En ¿Qué es la filosofía? El pensador francés, responde juntamente con Guattari definiéndola: “como la creación de conceptos intempestivos...actuando contra nuestro tiempo y, en consecuencia, así lo esperamos, en beneficio de un tiempo por venir”³⁶⁰

O sea, están convocando a “una nueva tierra y un pueblo que todavía no existen”³⁶¹ Es decir “la filosofía deviene política y lleva la crítica de su tiempo al punto más alto”³⁶²

Estas líneas muestran un parentesco muy cercano con el pensador de los Países Bajos.

Ambos Deleuze y Spinoza, son creadores de conceptos intempestivos, o sea aparentemente, fuera de su tiempo, pero simplemente observando la reacción de su época a la publicación del Tratado Teológico Político en 1670, y como ese libro es una crítica histórica, filológica y filosófica, no cabe duda que tanto Spinoza como Deleuze son filósofos de su tiempo, pero también, de un tiempo por venir.

Para Deleuze es importante la posibilidad de creación de nuevas instituciones a través de la jurisprudencia por su posibilidad de ser “creadora de derechos”³⁶³

Con Guattari, Deleuze reconoce sus debilidades cuando afirma “Nosotros formamos parte de una generación, cuya conciencia política nace en el entusiasmo y la ingenuidad de la Liberación de los nazis, con su mitología conjuratoria del fascismo”³⁶⁴

Acertadas palabras teniendo en cuenta el claro renacimiento fascista en Europa, aquí y ahora, como si Hitler hubiera ganado la segunda Gran Guerra.

Y cuando escribe junto con Guattari el AntiEdipo lo define como “un libro de filosofía política de principio a fin”³⁶⁵

³⁶⁰ Ibid. Pag. 14..

³⁶¹ Ibid. Pag. 14

³⁶² Ibid. Pag. 14.

³⁶³ Ibid. Pag. 14.

³⁶⁴ Ibid. Pag. 15.

³⁶⁵ Ibid. Pag. 17.

Recordando que para Spinoza el deseo es la esencia del ser humano, el Antiedipo es considerado fundador de “la filosofía del deseo”³⁶⁶

Además de afirmar que la esencia del neoliberalismo es la deuda infinita, de la cual los argentinos podemos ser testigos de cargo, en una entrevista con Antonio Negri “describe al capitalismo como un sistema fantástico para la creación de gran riqueza y gran sufrimiento”³⁶⁷

Pero de la misma manera que existe la imposibilidad de asignar la categoría marxista a Spinoza, Deleuze con Guattari “rechazan la idea de que la contradicción es el motor del progreso histórico y sostienen que una sociedad se define menos por sus contradicciones que por sus líneas de fuga o desterritorialización”³⁶⁸

Pero Deleuze le confiesa a Negri que es deudor de Marx en el sentido de “su análisis del capitalismo como un sistema inmanente que está continuamente superando sus propias limitaciones y luego volviéndose contra ellas, una vez más, en forma cada vez más amplia, puesto que su límite fundamental es el propio capital”³⁶⁹

Su cercanía con Spinoza vuelve a aparecer más allá de las instituciones, como movimientos del deseo y del afecto, que son esenciales para el pensador de los Países Bajos y que el filósofo francés ve como “un proceso de experimentación activa”.³⁷⁰

No es revolucionario en el sentido del control estatal, “sino más bien, las formas de cambio social que tienen lugar paralelamente o subyacen a cualquier forma de Estado y la forma en que estos cambios impactan en las propias instituciones políticas”³⁷¹

La filosofía deleuziana es tan utópica como la spinoziana “en el sentido de que abre la posibilidad de nuevas formas de identidad individual y colectiva”.³⁷²

³⁶⁶ Ibid. Pag. 18.

³⁶⁷ Ibid. Pag. 18.

³⁶⁸ Ibid. Pag. 18.

³⁶⁹ Ibid. Pag.19.

³⁷⁰ Ibid. Pag. 19.

³⁷¹ Ibid. Psg. 20.

³⁷² Ibid. Pag. 22.

Y una forma novedosa que introduce Deleuze en el pensar es “Pensar con Y en lugar de pensar ES”...”Y adviene a significar aquello que está entre dos cosas puestas en relación entre sí”.³⁷³.

Esto muestra, que tanto Spinoza como Deleuze dejan de lado el ES del juicio para internarse en el movimiento de la conjunción indeterminada, válida en el plano de la inmanencia donde hay movimiento y reposo pero no hay trascendencia alguna.

A su vez Deleuze va a introducir entre otros nuevos términos el de rizoma que a diferencia de raíz, o de árbol, que crecen en un solo sentido, el vertical, el concepto rizomático es el crecimiento en todas direcciones.

En realidad, los conceptos son abiertos e indeterminados para Deleuze y Guattari. Piénsese sino que indeterminado y abierto ha sido a la largo de la Historia humana el concepto de Democracia. O sea que el concepto no Es, sino que deviene.

La filosofía forma conceptos en un plano de inmanencia, mientras la ciencia establece funciones en un plano de referencia³⁷⁴

Para Deleuze en su escritura con Guattari los conceptos son multiplicidades abiertas y potencialmente variables.³⁷⁵

El querer poner en movimiento la metafísica para Deleuze significa que “es preciso construir conceptos intelectualmente móviles”³⁷⁶

Desde ya que en Spinoza al introducir la posibilidad de las ideas imaginarias, razonables e intuitivas y la certeza que nuestros cuerpos móviles afectan y son afectados todo el tiempo, está visibilizando la impermanencia o sea la movilidad de nuestra potencia natural.

Y novedosamente, Deleuze indica a su vez, la posibilidad que el análisis del pensamiento debería tomar en serio el hecho de la estupidez, que se presenta en muchas formas y grados³⁷⁷

Recordemos que ese gran spinozista que fuera Albert Einstein, dudaba de la infinitud del Universo pero nó del hecho que la estupidez humana pueda alcanzar el Infinito,

³⁷³ Ibid. Pag, 23.

³⁷⁴ Ibid. Pag, 30.

³⁷⁵ Ibid. Pag. 32.

³⁷⁶ Ibid. Pag. 33.

³⁷⁷ Ibid. Pag. 35.

como cuando la ciencia física nazi determinó que la Ley de la Relatividad era un invento sionista.

Hay además una concepción involuntaria del pensamiento en Deleuze: “algo del mundo nos obliga a pensar”³⁷⁸

Es conocido el ejemplo deleuziano del nadador que debe ordenar sus pensamientos para coordinar sus movimientos, combinando con el vaivén de las olas, lo mismo que el surfista contemporáneo.

Ahora bien, lo desconocido o no familiar puede producir lo que Deleuze define como “Pensar es crear-no existe ninguna otra creación-pero crear es engendrar el pensar en el pensamiento.”³⁷⁹

A su vez, el pensamiento puede ser activo o reactivo en relación a la vida, esto es válido también para Nietzsche y para Spinoza que hace una clara relación entre lo activo proveniente de la propia singularidad, sería el pensar en el pensamiento y lo pasivo, las condiciones externas que producen el pensamiento.

¿Alimento o veneno? Se trata de nuestras afecciones, interrogará Deleuze en sus lecciones en medio de Spinoza.

“Sólo la voluntad de poder nietzscheana-similar a la potencia spinoziana-como un principio genético y genealógico, como principio legislativo, es capaz de efectuar una crítica interna”³⁸⁰

Siendo la meta de su propia filosofía para Gilles Deleuze “un pensamiento que afirmaría la vida en lugar de un conocimiento opuesto a la vida...Pensar significaría entonces descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida”.³⁸¹

Ya he señalado anteriormente la clara definición de Spinoza al respecto cuando sostiene que los seres humanos libres meditan sobre la vida mientras los esclavos se ocupan de la muerte.

A su vez, el pensador de los Países Bajos, tanto como Nietzsche y Deleuze, se mueven en el plano de la inmanencia que el filósofo francés redefine de esta manera: “El plano de la inmanencia no es un concepto que sea o pueda ser

³⁷⁸ Ibid. Pag. 35.

³⁷⁹ Ibid. Pag. 37.

³⁸⁰ Ibid. Pag. 41.

³⁸¹ Ibid. Pag. 41.

pensado, sino más bien la imagen de pensamiento, encontrar el propio rumbo en el pensamiento”.³⁸²

Pero Deleuze se pregunta si nuestro pensamiento es activo y afirmativo porque en la medida que nuestro pensamiento es controlado por fuerzas reactivas “debemos admitir que no estamos pensando aún.”³⁸³

Y el filósofo francés, convocado para hablar en el entierro de Foucault, repetirá las palabras de su amigo y colega cuando dijera en 1985 sobre el pensar: “En que consiste sino en el esfuerzo de conocer cómo y en qué medida, sería posible pensar de modo diferente, en lugar de legitimar lo ya conocido”³⁸⁴

Y Philip Goodchild dirá en 1996 en “An Introduction to the Politics of Desire” que la teoría social de Deleuze y Guattari no nos informa acerca de la sociedad en general o de la sociedad en que vivimos, sólo nos informa acerca del inconsciente social que han creado y proporciona un recurso a través del cual podemos crear nuestros propios significados y relaciones sociales.”³⁸⁵

Por ello, para Deleuze y Guattari “el concepto es el contorno, la configuración, la constelación de un hecho por venir”³⁸⁶

Y se trata, en fin, de una filosofía política de lo por venir.

Spinoza había señalado su oposición al platonismo a través de su ontología: Dios o sea la Naturaleza y plantea con claridad, el único plano de Todo lo que existe, el de la Naturaleza, habiendo ya referido, que para el pensador de los Países Bajos no solamente están los cuerpos que componen ese Infinito organismo, sino también el pensamiento de la Naturaleza Toda, que se expresa a través de sus leyes.

En el mundo platónico existen dos planos claramente delimitados, el del mundo de las Ideas al que tienen acceso los filósofos, el mundo trascendente de las Formas ideales, mientras el mundo ordinario que habitamos los simples mortales es el mundo de la copia, en el cual se incluye a los sofistas: “una especie de mago, un

³⁸² Ibid. Pag. 41.

³⁸³ Ibid. Pag. 43.

³⁸⁴ Ibid. Pag. 44.

³⁸⁵ Ibid. Pag. 45.

³⁸⁶ Ibid. Pag. 49

simulador de las cosas reales” que producen “una especie de imagen” lo mismo que los poetas que imitan las apariencias de las cosas³⁸⁷

Por ello sostiene Deleuze que “el platonismo como un todo se erige sobre ese deseo de eliminar los fantasmas o simulacros que se identifican con el sofista mismo”³⁸⁸

Deleuze define la situación de esta manera “Sócrates se distingue a sí mismo del sofista, pero el sofista no se distingue a sí mismo de Sócrates y pone en cuestión tal distinción.”³⁸⁹

Los simulacros presentes en los discursos de los sofistas y en las imitaciones de los poetas, permiten el derrocamiento del platonismo, porque en palabras del filósofo francés “en cuanto derrocar significa “negar la primacía del original sobre la copia... glorificando el reino de los simulacros y las reflexiones” de la imagen del modelo.³⁹⁰

Y esto resulta profundamente democrático, igual que el plano de la inmanencia spinoziano, donde los seres humanos no pierden su potencia mientras que para Deleuze fundamentalmente, derrocar al platonismo es “el acto por el cual la idea misma de un modelo o posición privilegiada es desafiada o derrocada”³⁹¹

Entonces, la idea de una Soberanía Absoluta es totalmente descartada.

Sobre el tema del poder, Deleuze se apoya en un trípode, formado por Foucault, Nietzsche y Spinoza.

De Foucault toma la parte de la desigualdad de los poderes y sus luchas.³⁹²

De Nietzsche toma la voluntad de poder de la vida que “es esencialmente activa y transformativa”

De Spinoza la Potencia en acto que es su perseverar en el ser.

Porque para Deleuze el campo de la realidad es un quantum o sea paquetes de fuerza o energía y “las fuerzas están relacionadas esencialmente con otras fuerzas “...y son capacidades virtuales de afectar y ser afectadas por otras fuerzas”³⁹³ como

³⁸⁷Ibid. Pag.56

³⁸⁸ Ibid. Pag. 57.

³⁸⁹ Ibid. Pag. 58.

³⁹⁰ Ibid. Pag. 58.

³⁹¹ Ibid. Pag. 58.

³⁹² Ibid. Pag. 80.

³⁹³ Ibid. Pag. 83.

señalan tanto Spinoza como Nietzsche, al tratarse “ un principio esencialmente plástico”³⁹⁴

A su vez Deleuze complejiza todo esto al señalar que “toda relación de fuerzas constituye un cuerpo, sea químico, biológico, social o político, de fuerzas cualesquiera, siendo desiguales, constituyen un cuerpo, tan pronto entran en relación.”³⁹⁵

Y Deleuze señala como Spinoza que “el poder de cualquier cuerpo dado no reside en el cuerpo mismo, sino en sus relaciones con otros cuerpos”³⁹⁶

Es fácil recordar que para el pensador de los Países Bajos, la amistad en las relaciones, aumenta la potencia de los seres humanos.

Mientras para Spinoza la igualdad efectiva de los miembros de una comunidad implica una transformación afirmativa de sus poderes, para Hobbes implica una captura predominante negativa de los poderes individuales, por parte del soberano absoluto.³⁹⁷

Pero Deleuze nos sugiere que podemos imaginar “una lista abierta de variables que expresan una relación de fuerzas”³⁹⁸

No hay duda que para Deleuze, como para Foucault no hay una esencia perdurable dentro de los fenómenos sociales, como no la hay dentro de los fenómenos biológicos”

Se trata del devenir o de la impermanencia, como lo señalaron ya en el siglo VI aC., y en disímiles geografías: Buda, Heráclito y Lao Tsé.

Lo activo y lo pasivo en Spinoza y lo activo y lo reactivo en Nietzsche se reflejan en Deleuze dado que “las fuerzas existen sólo en relación a otras fuerzas, no hay fuerzas iguales en la naturaleza”...y “reflejan una doble génesis simultánea: la génesis recíproca de su diferencia en cantidad y la génesis absoluta de sus respectivas cualidades”³⁹⁹

³⁹⁴ Ibid. Pag. 83.

³⁹⁵ Ibid. Pag. 84.

³⁹⁶ Ibid. Pag. 85

³⁹⁷ Ibid. Pag. 86.

³⁹⁸ Ibid. Pag. 88.

³⁹⁹ Ibid. Pag. 70.

Todo esto muestra, para Deleuze, una “particular relación de fuerzas, una particular cualidad de las fuerzas y también una particular cualidad del poder: afirmar o negar.”⁴⁰⁰

De las gradaciones de potencia spinoziana habló Deleuze en sus clases “en medio de Spinoza” pero con respecto a estas variaciones afirma “Hay fuerzas reactivas que se vuelven grandiosas y fascinantes siguiendo la voluntad de la nada y hay fuerzas activas que disminuyen porque no saben cómo seguir los poderes de afirmación.”⁴⁰¹

Porque la posibilidad de no pensar más allá del pensamiento ordinario también está presente en Deleuze cuando dice: “tenemos la jerarquía que nos merecemos, nosotros que somos esencialmente reactivos, que tomamos los triunfos de la reacción como una transformación de la acción y a los esclavos como nuevos amos”⁴⁰²

Pero dice con Nietzsche:” lo alto y lo noble, designan la superioridad de las fuerzas activas, su afinidad con la afirmación, su tendencia a ascender, su liviandad.

Lo bajo y lo ruin designan el triunfo de las fuerzas reactivas, su afinidad con lo negativo, su pesadez y su torpeza.”⁴⁰³

Y el pensar más allá del pensamiento ordinario es graficado con estas palabras deleuzianas: “un pensamiento que llegaría al límite de lo que la vida puede hacer, un pensamiento que llevaría a la vida al límite de lo que ella puede hacer”⁴⁰⁴

Es lo que sintetiza Deleuze diciendo que es siempre “una línea de vuelo que creamos”⁴⁰⁵

Si la “política del deseo es el único propósito del pensamiento de Deleuze y Guattari”⁴⁰⁶ hay que recordar que para Spinoza el deseo es la esencia del ser humano.

Esto lo hacen explícito Deleuze en 1977 al afirmar: “No existe nada como la producción social de la realidad por una parte y una producción de deseo que es

⁴⁰⁰ Ibid. Pag. 96.

⁴⁰¹ Ibid. Pag. 97.

⁴⁰² Ibid. Pag. 99.

⁴⁰³ Ibid. Pag. 99,

⁴⁰⁴ Ibid. Pag. 100.

⁴⁰⁵ Ibid. Pag. 102.

⁴⁰⁶ Ibid. Pag. 103.

mera fantasía por la otra...Sostenemos que el campo social está investido inmediatamente de deseo, que es el producto históricamente determinado y que la libido no tiene necesidad de ninguna mediación o sublimación, de ninguna operación psíquica, de ninguna transformación, a fin de invadir e invertir las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sólo existen el deseo y lo social, nada más..."⁴⁰⁷

Aquella lejana frase de Spinoza en el tiempo preguntándose porque los hombres trabajan por su esclavitud como si fuera su libertad, es retomada por Deleuze y Guattari insistiendo "en que el fascismo debe ser explicado en términos de deseo".⁴⁰⁸

Y en 1987 dirán "el deseo no es nunca una energía instintiva indiferenciada, sino el resultado de una estructura altamente desarrollada en interacciones, una entera segmentariedad, que procesa las energías moleculares y potencialmente le otorga al deseo una determinación fascista"⁴⁰⁹; o sea que existe esa posibilidad.

Y ya en 1977 habían dividido las posibilidades del deseo en dos polos: "un polo paranoico, reaccionario y fascista y un polo revolucionario esquizoide"⁴¹⁰ que ofrece líneas de escape con flujos que decodifican y dejan atrás el territorio opresivo.

Pero el deseo es visto más como una fuerza afirmativa que como reactiva y señalan que "el deseo produce realidad" y esta realidad se cierra sobre sí misma o se abre "a mundos más espaciosos"⁴¹¹

Pero "la experiencia de la intensidad es el verdadero motor de la experiencia del deseo como producción".⁴¹²

Y "cómo el deseo, el arte en su forma pura, existe en un estado de exilio permanente, un estado nomádico, que resiste a la territorialización de estilos particulares, géneros o nodos de captura; tanto el deseo como el arte en sus formas

⁴⁰⁷ Ibid. Pag. 104.

⁴⁰⁸ Ibid. Pag. 104.

⁴⁰⁹ Ibid. Pag. 105.

⁴¹⁰ Ibid. Pag. 105.

⁴¹¹ Ibid. Pag. 107.

⁴¹² Ibid. Pag. 109.

esquizoides, tienen afinidad con aquellos estados que poseen el potencial para el cambio o la metamorfosis”⁴¹³

Porque “el poder para Foucault como el deseo para Deleuze y Guattari impregna todas las relaciones sociales...dentro de circuitos más amplios de acción y producción”⁴¹⁴

Pero para Deleuze, el poder y el deseo son convergentes, porque tanto en él como en Spinoza, no solamente está la posibilidad de afectar sino también la de ser afectado.

Y para Spinoza “los deseos surgidos de la alegría serán por definición aumentados por los afectos de la alegría...hacia la sociabilidad, mientras que los deseos de la tristeza serán disminuídos... hacia la soledad y el aislamiento... por los afectos de tristeza”⁴¹⁵

Y los cuerpos aumentarán su poder por la múltiple posibilidad de afectar y ser afectados.

Y esto, tanto para Spinoza como para Deleuze, se denomina los afectos de un cuerpo.

Pero Deleuze y Guattari ven “en el proceso final del proceso de producción del deseo la posibilidad de la construcción de un plano o cuerpo sin órganos, por el cual circulan las intensidades, como la experiencia o el consumo de estados intensivos puros”⁴¹⁶

Como podrían ser en el Arte, los múltiples y sucesivos bocetos del Guernica, dibujados por Picasso y fotografiados por Dora Maar, hasta concluir en la genial expresividad del lienzo.

Estas “actividades o formas de compromiso con otros cuerpos y con el mundo” son los que producen el aumento de nuestros propios deseos.⁴¹⁷

Y cuando el deseo es revolucionario, según Deleuze, es “porque siempre necesita más conexiones y conjuntos...”⁴¹⁸

⁴¹³ Ibid. Pag. 109.

⁴¹⁴ Ibid. Pag. 109.

⁴¹⁵ Ibid. Pag. 111.

⁴¹⁶ Ibid. Pag. 112.

⁴¹⁷ Ibid. Pag. 113.

⁴¹⁸ Ibid. Pag. 115.

Y un cuerpo es definido en términos spinozianos y deleuzianos “por los afectos de que es capaz”⁴¹⁹

Y esto es, relacionarlo con otros cuerpos y Deleuze y Guattari llaman en Mil Mesetas. “procesos de devenir tales compromisos con otros cuerpos”⁴²⁰

Es decir que “los afectos son devenires”⁴²¹

Y el devenir “no tiene ni principio ni fin, ni partida ni llegada, ni origen ni destino.”⁴²²

Y tengo que destacar que Deleuze y Guattari como Spinoza no son teóricos de la liberación, sino del devenir revolucionario.

Que como lo sabemos desde el pensador de los Países Bajos en el siglo XVII es un proceso abierto a todos y todas todo el tiempo.

Y estas palabras de Deleuze y Guattari, en consecuencia, podrían haber sido suscriptas por Spinoza en la fugaz república holandesa: “La victoria de una revolución es inmanente y consiste en los nuevos vínculos que establece entre la gente, aún si estos vínculos no duran más que el material fundido de la revolución y dan rápidamente lugar a la división y a la traición”⁴²³

Hay también en Spinoza y en Deleuze una Ética de la libertad. O sea un modo de existencia no invadido por la crítica en el sentido de juicio, sino en la posibilidad de transformación tanto singular como plural.

El concepto inicial liberal muy acentuado en el neoliberalismo considera a la libertad individual como un “área de no interferencia” según Isaiah Berlín en 1969 y del “ejercer control sobre su propia vida de Charles Taylor en 1985.”⁴²⁴

Sin embargo James Tully en 1995 llama libertad crítica a la posibilidad “de cuestionar en el pensamiento y desafiar en la práctica las propias formas culturales y heredadas y esto ya había sido enfatizado en 1993 por Rawls, cuando sostiene que “nuestras concepciones del bien pueden y a veces lo hacen, cambiar con el tiempo, a veces lentamente, pero algunas veces más bien repentinamente. Cuando estos cambios son repentinos, es posible que digamos que ya no somos la misma

⁴¹⁹ Ibid. Pag. 116.

⁴²⁰ Ibid. Pag. 116.

⁴²¹ Ibid. Pag. 116.

⁴²² Ibid. Pag. 121

⁴²³ Ibid. Pag. 122.

⁴²⁴ Ibid. Pag. 123.

persona. Sabemos lo que esto significa: nos referimos a un cambio o inversión, profundos y penetrantes en nuestros fines y compromisos finales”⁴²⁵

Se trata de devenir-otro en la caracterización de Deleuze y Guattari, que están presentes en todo momento y toda vida.

Son los “hechos” que le dan forma a una vida⁴²⁶

Y esto tiene una fuerte relación con lo que Henri Bergson había sostenido en 1913, cuando decía que “la libertad debe ser buscada en cierto matiz o cualidad de la acción misma y no en la relación de este acto con lo que no es o con lo que podría haber sido-realmente; consiste en un proceso dinámico, en el cual el yo y sus motivos, como seres vivos reales, están en un constante estado de devenir”⁴²⁷

Esta “ruptura limpia” señalada por Deleuze y Guattari en 1987, es un clivaje del deseo, esencia del ser humano, como diría Spinoza, dado que “cuando algo ocurre, el yo que lo esperaba ya ha muerto, o el que esperaría no ha llegado aún”⁴²⁸

Y esto es lo que es llamado por Deleuze en 1983 “una línea de vuelo”⁴²⁹ que creamos, con resultado incierto, porque parodiando a Vinicius “sería preciso volar” y siguiendo al inefable Antonio Machado, los caminos de la libertad y de la igualdad “son senderos en la mar”, o sea, que “caminante no hay camino” revelado; en el devenir democrático.

⁴²⁵ Ibid. Pag. 125.

⁴²⁶ Ibid. Pag. 125.

⁴²⁷ Ibid. Pag. 126.

⁴²⁸ Ibid. Pag. 127.

⁴²⁹ Ibid. Pag. 127.

CAPITULO III: LA DEMOCRACIA CONTEMPORANEA COMO PROBLEMA

3.1: Sociedades heterogéneas y Democracias sitiadas

Una de las facetas más interesantes del mundo contemporáneo puede verse en la escena de los países denominados del tercer mundo, entre los cuales se encuentra la totalidad de la América Latina, dada por los estudios denominados poscoloniales, es decir, los surgidos en aquellos países con una fuerte impronta colonial, compartida prácticamente por la mayoría del hemisferio Sur.

La incorporación de este escenario tiene por objeto encontrar claves que eran imposibles de dilucidar por Spinoza, dado que se encontraba al comienzo de un proceso que tuvo a los grandes países e Imperios europeos como protagonistas de la imposible misión de construir sociedades homogéneas a su pensamiento y a su acción, a través de lo colonial.

Tomaremos como guía el texto de Partha Chatterjee titulado “La Nación en tiempo heterogéneo”.⁴³⁰

Es indudable que el pasado colonial sigue presente, aunque en apariencia se haya ausentado con la presencia de las nuevas Repúblicas, surgidas mayoritariamente en el siglo XIX.

Por ello, Victor Vuh pretende incorporar el término de sociedad política en reemplazo del de sociedad civil, y la presencia de un sistema de dominación a nivel global, heredero universal de aquellos viejos sistemas coloniales.⁴³¹

A su vez, esa supuesta homogeneidad colonial, ¿surge a través de los escritos volcados desde los centros coloniales hacia la periferia?

Es decir: ¿Es fruto de la imprenta, clásico invento europeo?⁴³²

⁴³⁰Chatterjee Partha. “La Nación en tiempo heterogéneo. Siglo XXI Editores Argentina. 1ª, ed. 2008.

⁴³¹ Ibid, p. 9-10.

⁴³² Ibid, p. 11.

Fracasada esa supuesta homogeneidad con lo europeo-colonial, ¿la Nación se transforma en un significativo vacío, (término original de Jaqués Lacan) que diferentes heterogeneidades van a tratar de llenar? ⁴³³

Siguiendo a su vez una lógica muy trabajada por nuestro Ernesto Laclau, la conquista de derechos, en estas sociedades poscoloniales, serán conquistas fragmentarias, de acuerdo a las demandas que vayan expresando las diversas poblaciones que ocupan el espacio geográfico poscolonial.

A su vez surge con claridad que la sociedad política es un resultado del antagonismo social, concepto que mostraré posteriormente, a través de la lucidez de la pensadora francesa Chantal Mouffe, para tratar con profundidad este tema.

Pero Partha Chaterjeé sostiene que el verdadero match se da entre el Estado capitalista y las comunidades locales, resultantes de la fragmentación de la sociedad civil en sociedad política. ⁴³⁴

Esto se ha podido visualizar en la sociedad Argentina en períodos muy diversos: la resistencia anarquista y patagónica al poder oligárquico en la segunda década del siglo XX, la resistencia radical al fraude patriótico instalado en la década del 30, la resistencia peronista posterior al golpe del 55, la resistencia armada y ciudadana a los asesinatos de la Tripe A entre el 73 y el 76, y la resistencia de diversas organizaciones al golpe nazi y genocida del 76, entre ellas, las beneméritas Madres de Plaza de Mayo y Abuelas del Dolor, quienes siempre demandaron justicia y nunca ejercitaron ni pidieron venganza por la desaparición de personas, bienes diversos y por el robo y apropiamiento de bebés, niños y niñas..

Lo comunitario, que se expresa en lo material y en lo espiritual, se enfrenta a esta globalización localizada en cuatro grandes capitales (New York, Londres, Tokio y París), donde las compañías de seguros y fondos de pensiones son el substrato de velocísimas transacciones financieras, a las cuales solamente el 1% de la población mundial tiene acceso y el 99% restante se convierte en mero espectador y víctima

⁴³³ Ibid, p. 11.

⁴³⁴ Ibid, p. 14.

de esta gigantesca ruleta financiera, que se esconde detrás del pomposo nombre de neoliberal.⁴³⁵

Trailokyanath Mukerjee, en 1902 y en “A visit to Europe”, escribe este notable párrafo, que es una clara explicación de los avances de lo colonial sobre los pueblos originarios: dado que increíblemente se observa cómo los colonizadores sabían de las tierras nativas y de los nativos más que ellos mismos, dado que poseían el conocimiento de la explotación de la naturaleza y de los hombres con un solo motivo: el beneficio colonial.⁴³⁶

Esta Europa era la de Cervantes, Goethe, Shakespeare y Tolstoy.

La de la Revolución Francesa y la Revolución Rusa.

La de las leyes de la Relatividad y la mecánica cuántica. Pero, como dando fé a las pulsiones de vida y muerte, las cuales pertenecieran al corpus de las últimas teorías de Sigmund Freud, esta Europa, con EEUU, será también la de la bomba atómica y la de hidrógeno, la de Auschwitz Hiroshima, la de Dachau y Nagasaki, la de las purgas soviéticas y la de las torturas en Argelia, el apartheid sudafricano, las bombas de napalm en Vietnam y los actuales desastres humanitarios en Irak, Libia y Siria.

Sobre estas variables se ha ido construyendo un muro que separa la soledad del 1% de esta globalización neoliberal, del 99% de la población mundial. Mientras tanto, este solitario adrede 1%, esconde bajo la alfombra la vergüenza y las ganancias descomunales del tráfico de armas, de dinero, de drogas y de personas.

Para Partha Chatterjee, “la sociedad civil es un grupo cerrado de élites... Separada de la vida social de las comunidades”.

Hay entonces “dos formas diferenciadas: la ciudadanía formal y la ciudadanía efectiva”.⁴³⁷

⁴³⁵ Ibid, p. 16-17.

⁴³⁶ Ibid, p. 47.

⁴³⁷ Ibid, p. 58.

“Gobernabilidad es... el cuerpo de conocimientos y el conjunto de técnicas usadas por aquellos que gobiernan, o en beneficio de ellos”.⁴³⁸

La democracia no es entonces “el mejor de los sistemas” ni “el gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo”, “debería ser vista como la política de los gobernados”⁴³⁹ y “el tiempo homogéneo vacío, es el tiempo del capitalismo”⁴⁴⁰ que atraviesa la sociedad Toda, como si se tratara de una sociedad sin clases.

Y al contar a los individuos, se lo hace con un 1 o con un 0.

Es decir, nunca una fracción.

Y esta distinción franca entre blanco o negro desemboca en que “Una persona puede ser negra o no negra, musulmana o no musulmana, miembro de una tribu o ajeno a ella, nunca parcial o contextualmente miembro de una de estas categorías”.

⁴⁴¹ Sin embargo, el espacio real de lo político es como el espacio de las Leyes de la Relatividad de Albert Einstein: polimorfo, en permanente movimiento, como un mar ondulante, porque se trata de un espacio-tiempo totalmente gravitatorio, entonces el espacio de lo político no es homogéneo sino heterogéneo.

“Es una heteropía”.⁴⁴² Palabra tomada de los últimos textos de Michel Foucault.

Es decir que existe “la tensión continua entre la dimensión utópica del tiempo homogéneo del capitalismo y el espacio real constituido por el tiempo heterogéneo de la gubernamentalidad”.⁴⁴³

Concluye entonces Partha Chatterjee que “la búsqueda utópica de la homogeneidad se vuelve un avatar histórico”.⁴⁴⁴

⁴³⁸ Ibid, p. 58.

⁴³⁹ Ibid, p. 58.

⁴⁴⁰ Ibid, p. 59.

⁴⁴¹ Ibid, p. 61.

⁴⁴² Ibid, p. 62

⁴⁴³ Ibid, P. 65.

⁴⁴⁴ Ibid, p. 67.

Avatar histórico que ha engendrado monstruos, como en el caso del nazismo alemán, del stalinismo soviético, o del imperialismo japonés, y que ha desencadenado tragedias a lo largo y a lo ancho del siglo XX, como han sido el apartheid, las luchas étnicas y las dictaduras genocidas en África y Latinoamérica.

Quizás la más clara demostración de la imposibilidad de la homogenización de una sociedad tan compleja como la india, la da el siempre presente problema de los intocables, la denominada casta inferior de las cuatro castas que tradicionalmente se ha dividido la más grande, en número, democracia del Planeta.

Es interesante recordar las palabras del Mahatma Gandhi al respecto: “Yo, afirmo que represento en mi persona a la vasta masa de los intocables. Aquí no hablo en nombre del Congreso, sino en mi propio nombre, y afirmo que si hubiese una elección entre los intocables, yo obtendría sus votos y encabezaría la lista de los elegidos”.⁴⁴⁵

Es sumamente claro que estas frases replican, de alguna manera, la clara afirmación de Spinoza cuando habla de su preferencia por la Democracia.

Porque este sistema es el único donde los seres humanos no renuncian al uso de su propia potencia.

Sin embargo, Partha Chaterjeé insiste en que “Europa y (Norte) América habrían elaborado ya, en nuestro nombre, no sólo el guion de la Ilustración y la explotación colonial, sino también el de nuestra resistencia anticolonial y el de nuestra miseria poscolonial.

O sea, incluso nuestras imaginaciones deben permanecer colonizadas para siempre”.⁴⁴⁶

Recordemos al respecto que para Spinoza el más imperfecto de los conocimientos, él que él llama primer tipo de conocimiento, es el imaginario.

Partha Chaterjeé se permite volver a una vieja frase: < La imaginación al poder>, porque la presencia de una nueva mirada, lo decolonial, necesita imperiosamente la

⁴⁴⁵ Ibid, p. 74.

⁴⁴⁶ Ibid, p. 92.

libertad de la imaginación, como respuesta a la supuesta homogeneidad de lo colonial.⁴⁴⁷

Poder que, como de costumbre, o implicará la soledad de la Soberanía Absoluta, o se extenderá en el Espacio-Tiempo como una sociedad democrática.

Los peligros de trabajar para la esclavitud, como si fuera la libertad, como lo ha remarcado Spinoza, aparecen en esta frase que toma Partha Chatterjee de Benedict Andersen, en 1998 y en “The Spectre of Comparison”, cuando resalta que: “Cada uno de nosotros siente, de una manera diferente, pero relacionada, que, no importa qué crímenes el gobierno de una nación pueda cometer, pero apoyado por su población, ese país termina siendo, en última instancia, bueno”.⁴⁴⁸

A la lucidez de Karl Marx, en el siglo XIX y en sus *Grundrisse*, adhiere también Chatterjee cuando el pensador alemán predice con estas frases el avance planetario del Capitalismo, al señalar la posibilidad de un Terminator capitalista, arrollando y arrasando antiguos pensamientos, formas de vida, tradiciones nacionales y hasta cultos a la naturaleza.⁴⁴⁹

Pero ¿cuál es el resultado evidente de este avance global?: “Refugiados, campesinos sin tierra, trabajadores eventuales, personas sin techo bajo la línea de pobreza, todas estas son categorías propias de esta triste gubernamentalidad”.⁴⁵⁰

Y explica Chatterjee: “tener éxito significa movilizar grupos de población para contrarrestar, en el ámbito local, la distribución de poder existente en la sociedad, considerada como un todo.

Esta posibilidad se abre paso trabajando con la sociedad política”.⁴⁵¹

Que por cierto no es la sociedad civil, puesto que en la primera transcurre lo político mientras que en la última predominan las formas de representación de la política.

⁴⁴⁷ Ibid, p. 105.

⁴⁴⁸ Ibid, p. 113.

⁴⁴⁹ Ibid, p. 121.

⁴⁵⁰ Ibid, p. 133.

⁴⁵¹ Ibid, p. 142.

Sin embargo, ¿qué sería la sociedad civil, explicitado por Charles Taylor en 1990 y en “Modes of Civil Society”?

Sólo podría existir, toda vez que las asociaciones autónomas de la sociedad civil, puedan llegar a influir en el accionar de las políticas públicas.⁴⁵²

Y estos modos de lo político estarían enfrentados a lo que Benedict Anderson denomina, en 1993 y en “Comunidades imaginadas”, “Capitalismo de imprenta”, donde “se configuran las formas homogeneizadas de una cultura nacional, mediante la estandarización de la lengua, de las normas estéticas y de los gustos del consumidor”.⁴⁵³

Cabe recordar que la ruptura del entramado colonial se produce, tanto en África, como en América y en Asia, “cuando los colonizados se niegan a formar parte de esa sociedad civil de súbditos”.⁴⁵⁴

Es “la historia parroquial de Europa, universalizada por el capitalismo”.⁴⁵⁵

Partha Chatterjee se pregunta cuáles son las categorías que persisten, más allá de los relatos de la naturaleza, del amor y del parentesco, en cada comunidad, ante la tendencia global homogeneizante.

¿Son acaso, Estado y sociedad civil? ¿Público y privado? ¿Regulación social y derechos individuales?⁴⁵⁶

Es importante recordar que Spinoza habla de amor y generosidad para contrarrestar las oleadas de odio y persecución que a veces surgen en todo tipo de sociedades, desde las llamadas primitivas a las que se autodenominan hiperdesarrolladas.

⁴⁵² Ibid, p. 161.

⁴⁵³ Ibid, p. 173

⁴⁵⁴ Ibid, p. 174.

⁴⁵⁵ Ibid, p. 175.

⁴⁵⁶ Ibid, pag. 175-176.

¿Y qué ocurre, mientras tanto, en las sociedades desarrolladas de Occidente? Se trata de “La sociedad sitiada”.⁴⁵⁷

Quizás, el mejor comienzo es referirse a la “Nuda vida”, concepto que denomina a aquellas vidas que permanecen en la línea delgada que separa la inclusión de la exclusión social.

Esta definición pertenece a Giorgio Agamben, sociólogo italiano que identifica vida con biopolítica. Y para él, su mejor ejemplo es el fenómeno del siglo XX, en el cual las democracias parlamentarias se transformaron en estados totalitarios y, luego de la segunda gran guerra, volvieron a ser democracias parlamentarias.

Como decía Karl Marx, en esos diferentes períodos las ideas de los dominadores pasaron a ser las ideas dominantes.⁴⁵⁸

Siguiendo a Jean Pierre Dacheaux, cuando se pregunta sobre la balcanización europea, Zigmunt Bauman señala la doble presión sobre el Estado Nación, soñado como sólido e imperturbable, que es el jamón del sándwich actual, ubicado entre la formidable presión externa debida a la globalización, y las presiones internas, que surgen de la propia diversidad de cada uno de los estados nacionales.⁴⁵⁹

Es evidente que la presión externa lleva a pensamientos del tipo “no tenemos alternativa”, pero al mismo tiempo las flores tribales florecen dentro de la biodiversidad de cada nación soberana.⁴⁶⁰

Resulta obligado citar a Paul Virilio, cuando éste argumenta que ha cesado la expansión geográfica, pero se siguen expandiendo las comunicaciones y los transportes, siendo el nuestro un espacio de velocidad donde se ha globalizado y virtualizado la economía.

⁴⁵⁷ Bauman Zygmunt “La sociedad sitiada”-1ª.ed. 7ª. reimp. .CABA, Fondo de Cultura Económica, 2013

⁴⁵⁸ Ibid, p. 14.

⁴⁵⁹ Ibid, p.15.

⁴⁶⁰ Ibid, p.17.

El espacio-tiempo se ha transformado en espacio-velocidad.⁴⁶¹⁴⁶²

Palabras que se escuchan, como desregulación, flexibilización o recortes del gasto público son la respuesta común de los Estados nacionales.

Es decir, retroceden ante la pregunta sociedad o soledad que Spinoza pronunciara siglos atrás, cuando existía la presencia efímera de la República holandesa.

A su vez, si Platón en su famoso mito de la caverna sugiere que los seres humanos están encadenados en su cabeza y sus pies, y su única visión es la de las sombras que se proyectan en la pared más oscura de la caverna, Max Weber contribuye a esa notable idea que toma su vuelo también en Freud, cuando el autor alemán se pregunta si las acciones concretas de los seres humanos son racionales en la mayoría de los casos, o semiconscientes, o inconscientes, es decir, consecuencia del hábito o del impulso.⁴⁶³

Como he señalado, en la obra de Spinoza, los seres humanos tienen claros sus deseos, que son los productos de sus propias mentes y cuerpos, pero no las causas que los motivan. Pero sin duda hay que agregar a ello el entorno contemporáneo, que tiende a licuar a la sociedad, y que parece un terreno de hielo delgado, a diferencia de lo que sucedía anteriormente. Citando a Daniel Cohen, cuando recuerda al trabajador fordista, <que si trabajaba no bebía> en las célebres palabras de Henry Ford, y como está siendo remplazada la antigua fábrica por la tecnología o, en el peor de los casos, por la bancarrota de la compañía; puede ser excluido a perpetuidad, cuando su relación laboral se ha vuelto obsoleta.⁴⁶⁴

Sin embargo, hay una luz de esperanza basada en las sabias palabras de la filósofa que dio claras advertencias sobre la diferenciación entre lo público y lo privado, Hanna Arendt, cuando señala con propiedad que alguna luz intermitente, o algún

⁴⁶¹ Ibid, p. 23.

⁴⁶² Ibid, p. 32.

⁴⁶³ Ibid, p. 43.

⁴⁶⁴ Ibid, p. 55.

tipo de iluminación, se puede encender en cualquier circunstancia, a través de las vidas y obras de hombres y mujeres en su propio ciclo vital. ⁴⁶⁵

Casos que, sin duda, han sido los de Baruch Spinoza y de la propia Hanna Arendt, con su notable teoría de la banalidad del mal, sobre aquellos pequeños hombres que hacían su trabajo, atados permanentemente a las sombras de su propia obediencia debida.

Y con Aristóteles ocurre algo muy curioso: Si tomamos de él frases aisladas de su Política, como: “Aquellos que son tan inferiores a los otros, como es el cuerpo con respecto al alma, y los animales con respecto al hombre, son esclavos por naturaleza, y es beneficioso para ellos, como corresponde a los seres inferiores, vivir como esclavos”. ⁴⁶⁶

Es importante recordar que Spinoza señala que los hombres trabajan por su esclavitud como si fuera su libertad, en determinadas circunstancias que él liga a los sistemas políticos no democráticos.

Pero refiriéndose a la democracia en sí, el filósofo de los Países Bajos la prefiere justamente a los demás, porque es el único sistema en el que los seres humanos mantienen su potencia.

Sin embargo, en las siguientes frases la coincidencia con Spinoza del filósofo griego, es casi asombrosa: “La fortaleza del hombre se ve cuando manda, la mujer cuando obedece”⁴⁶⁷ Justamente por la cuestión de la obediencia de la mujer al patriarcalismo que tiñe la historia de Occidente, ambos, Aristóteles y Spinoza, excluyen a la mujer, como a los niños, de los derechos políticos.

Sin embargo, cuando Aristóteles se pregunta: “¿Por qué es el hombre un animal político, más que cualquier abeja u otra criatura gregaria?”⁴⁶⁸

Su respuesta es luminosa con respecto a la conformación del Estado, cuando señala con optimismo que los seres humanos pueden ser conscientes de lo dañino y de lo

⁴⁶⁵ Ibid, p. 69.

⁴⁶⁶ Ibid, p. 71.

⁴⁶⁷ Ibid, p. 71.

⁴⁶⁸ Ibid, p. 72.

beneficioso, de lo justo y de lo injusto, y se pueden llegar a asociar para constituir un Estado. ⁴⁶⁹Aquí no coincide con Spinoza ya que, para el filósofo del siglo XVII, lo esencial de los seres humanos es el deseo, y en general son ignorantes de sus causas, pero coinciden ambos en que la amistad aumenta la potencia de los hombres y eso los llevaría a llegar a constituir, no solamente una casa, sino también un Estado.

Sin embargo, la tendencia global a homogeneizar a la sociedad, ya mostrada en el escalofriante 1984 de George Orwell, recuerda las premonitorias palabras de Hanna Arendt referidas a los campos de concentración: ese espantoso experimento que consiste en quitarles la espontaneidad y la dignidad a los seres humanos, para cosificarlos, o sea, transformarlos en cosas desechables. ⁴⁷⁰

Esto es lo que transmuta la posible singularidad intensiva de los seres humanos; lo que los lleva a constituir una sociedad plural y los transforma en sujetos sujetos a su propia esclavitud, es decir, a su propia soledad.

Sostiene Bauman que “las fuentes de la actual inseguridad global se encuentran en lo que Manuel Castells denomina el espacio de flujos”. ⁴⁷¹

Aunque, siguiendo a Eic Le Boucher, expone que, sin embargo, “El mundo no llega todavía a poder dividirse en dos partes distintas; una rica y segura detrás de sus sistemas antimisiles y la otra librada... a sus guerras y arcaísmos”. ⁴⁷²

Pero mientras las guerras se libran a control remoto, donde el antiguo coraje ya no cuenta, los negocios de siempre se siguen desarrollando normalmente. ⁴⁷³

Estas guerras asimétricas hacen recordar las sabias palabras de Aimé Césaire, en su Historia de la Civilización, cuando asegura que “lo que la burguesía cristiana de Europa y sus apéndices no pueden perdonarle a Hitler, no fué el crimen del

⁴⁶⁹ Ibid, p. 73.

⁴⁷⁰ Ibid, p. 89.

⁴⁷¹ Ibid, p. 115.

⁴⁷² Ibid, p. 116.

⁴⁷³ Ibid, p. 134.

genocidio, sino el haberle aplicado a Europa las acciones colonialistas, que hasta el momento, habían soportado los árabes, los culíes de la India y los negros”...⁴⁷⁴

A ello habría que agregarle la terrorífica cifra que oscila entre 70 y 90 millones de indígenas sacrificados en los altares de los reinos de España y Portugal, durante la conquista americana, cuando fueron pulverizadas totalmente sociedades ya constituídas, sin respetarse ni sus costumbres ni sus códigos, donde fueron destruidos sus cuerpos y sus mentes, en aras de una presunta civilización, que no era nada más que la soledad de aquellos que se creían dueños del poder Absoluto y se trataban de repartir, nada menos, que al conjunto del mundo.

Y finalmente esto culmina, como copia certificada contemporánea, con la cifra aproximada de 60 millones de migrantes, entre África, Asia y Medio Oriente, algunos de ellos refugiados en Europa, en sus campamentos “permanentemente temporales”. ⁴⁷⁵

Estos son los “indecibles” de Jaques Derrida. Son los intocables de nuestra orgullosa civilización, los impensables, los inimaginables. ⁴⁷⁶

Sin embargo, el spinozista Goethe se había referido a la “Totalidad de la Vida”; a “la Vida como Totalidad”. ⁴⁷⁷

La Vida como Alegría, pero también la Vida con los sufrimientos inevitables que conlleva, como cuando el príncipe Gautama, sale de su palacio, donde las flores no se marchitaban, para descubrir la enfermedad, la vejez y la Muerte, y para comenzar a transformarse en Buda, el Maestro de la Impermanencia y de la Compasión hacia todos los seres vivos.

Se trata de ese equilibrio inestable, pero justo entre alegrías y pesares, entre las pasiones alegres y las tristes.

⁴⁷⁴ Ibid, p. 139.

⁴⁷⁵ Ibid, p. 144.

⁴⁷⁶ Ibid, p. 145.

⁴⁷⁷ Ibid, p. 146.

De las primeras, que aumentan nuestra potencia, y de aquellas, las segundas, que disminuyen nuestra acción como muestra con claridad el filósofo de los Países Bajos.

Pero, como sostiene Bauman, la idea de felicidad no es la posibilidad de hacer imposible la infelicidad, sino de tratar de llegar a habitar otra realidad diferente a la impuesta.⁴⁷⁸

Sin embargo, en el siglo XXI, existe una ficción que deja verse aún más claramente cuando es difundida por los medios; cuando es vista por televisión y se convierte en un simulacro, de acuerdo a Jean Braudillard, donde se pierde la distinción, el límite, entre lo real y lo irreal, y donde el mapa reemplaza al territorio, aunque el mapa no es nunca el territorio, como lo ha enfatizado Gilles Deleuze.⁴⁷⁹

La pregunta que surge es ¿somos nosotros quienes le damos forma al mundo, o es la televisión la que nos da forma a nosotros?

¿Es la velocidad el problema de la televisión, dado que el tiempo es dinero?

¿Somos ciudadanos autónomos, que habitan sociedades autónomas, como lo soñara Cornelius Castoriadis, como la posibilidad de una democracia supuestamente ideal, o estamos en permanente libertad condicional?⁴⁸⁰

Bauman cita, sin embargo, a George Ritzer en su Tesis sobre la Macdonalización, cuando señala que la esencia del capitalismo moderno ha priorizado la maximización del consumo, como forma de explotación del deseo hasta sus últimas consecuencias.⁴⁸¹

Aunque cabe señalar que en América Latina, así como en Europa, a través de las pomposas palabras, y sus prácticas asociadas, “Flexibilización o Reforma laboral”, se oculta la temible política de la precarización laboral, por la cual naturalmente se dá una pérdida de derechos, y va construyéndose silenciosamente un ejército de

⁴⁷⁸ Ibid, p. 157-158.

⁴⁷⁹ Ibid, p. 197.

⁴⁸⁰ Ibid, p. 199.

⁴⁸¹ Ibid, p. 230.

reserva de trabajadores, ya señalado previamente por Karl Marx, como la forma más acabada de frenar las posibilidades de equidad salarial y justicia social.

Prosigue Zygmunt Bauman, citando a Ulrich Beck en “sociedad de riesgo”, cuando argumenta que la historia “Se reduce a puro presente y todo gira alrededor del propio ego personal y de la propia vida”. ⁴⁸²

Esto, desde ya, se opone al concepto de potencia relacional, cuando Spinoza insiste en que “la amistad aumenta la potencia de los hombres” y, mucho más atrás en la Historia, Buda argumentara que “el error es la separatividad”.

Y en realidad, todo se enfoca hacia la mayor separatividad y a un yo supuestamente triunfante y aislado del resto, como una forma avanzada del más puro Lamarckismo, es decir, el triunfo del espécimen más apto, sin ninguna intervención de lo azaroso y, como reza una conocida frase publicitaria del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires: “En todo estás vos”.

Bauman, a su vez, formula una escabrosa pregunta: “¿Qué hacemos con nuestro conocimiento del sufrimiento de los otros y qué nos produce este sufrimiento?”.

Nos produce, según el pensador contemporáneo, una “disonancia cognitiva” que consiste en asumir al mismo tiempo dos puntos de vista contradictorios e incompatibles”. ⁴⁸³

Por una parte, este sufrimiento de los seres humanos está a la vista y lo podemos percibir desde múltiples enfoques pero, a su vez, en esta lógica del más puro individualismo, cada uno es constructor indiscutible de su propio destino, es decir, culpable de su propio sufrimiento.

Hay, además, una clara manifestación de esa disonancia cognitiva en la noche más oscura de la historia argentina: la genocida dictadura militar de 1976-1983, es decir, nuestros nazis, cuando los miembros de nuestra sociedad argumentaban: “No sabía” o “No podía”, o agregaban que “No podía hacer nada” o “No podía hacer más que lo que hice”, o a veces extremando esa disonancia cognitiva, exclamaban la infame y famosa frase: “¡Por algo será!”. De esta manera, se mantenían al margen de la

⁴⁸² Ibid, p. 239.

⁴⁸³ Ibid, p. 249.

desaparición de personas, la apropiación de bebés, niños, niñas y de bienes diversos, de los cuales es apropiada metáfora la célebre película ganadora del Oscar: “La Historia Oficial” y el film “La Larga noche de Francisco Sanctis”, premiado en el Festival Cinematográfico de Mar del Plata, en 2016, donde, justamente alguien busca largamente a alguien en la noche...

Finalmente, Bauman cita a Petruska Clarson cuando ésta define al espectador como “el nombre con que se designa a una persona que no se involucra activamente en una situación en que la otra necesita ayuda”, y en un poema titulado “Asesinato de la empatía”; siendo también la acusación de Hannah Arendt y de Ernesto Sábato, de haber convertido a los seres humanos en meros engranajes, espectadores pasivos del dolor humano y de la atroz desigualdad.⁴⁸⁴

Pero el filósofo de los Países Bajos ya había contestado en su famosa Ética, argumentando que “al odio y a la intolerancia respondo con amor y generosidad”. Y Bauman se interroga, en pleno siglo XXI, sobre la responsabilidad en esta “sociedad sitiada”: ¿Acaso los nazis no obligaban a los judíos a pagar las tarifas ferroviarias, camino de Auschwitz?”⁴⁸⁵, como una cruel parodia de esa antigua frase popular que dice que todo se paga en la Vida.

No deja, a su vez, de citar a Ryszard Kapuscinski cuando éste se pregunta si los medios reflejan la realidad del mundo, y señala la brecha que hay entre ver y saber, y el hecho de que la continua absorción de imágenes puede coartar la asimilación de conocimientos y bloquear la comprensión de la multiplicidad imaginada, al no permitir adentrarse en sus causas próximas y remotas.⁴⁸⁶

Insiste en que se ha abierto una brecha más grande entre saber y actuar, a pesar de que recuerda a Alfred Weber, cuando éste argumentaba que “El mundo se ha vuelto un lugar mucho más pequeño, y es casi imposible sostener que uno está ignorando lo que está pasando”.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Ibid, p.251-252.

⁴⁸⁵ Ibid, p. 255.

⁴⁸⁶ Ibid, p. 259.

⁴⁸⁷ Ibid, p. 261.

Citando a Luc Boltanski, en “El sufrimiento a distancia”, cuando éste señala que “la oportunidad política por excelencia”, es “un acto que transforme al espectador en actor”.⁴⁸⁸

Pero, para ello, es imprescindible volver a esa gran pensadora que es Hanna Arendt, cuando sostiene que el siglo XX fué un “siglo de espectadores” y advierte que la tarea es, la afirmación de que debemos ser responsables del amor pero también de la muerte, es decir, sabiendo que somos sujetos posibles de una bondad casi infinita o de un mal incalculable”.⁴⁸⁹

Bauman, después de estas impresionantes frases, concluye diciendo: “Y les corresponde a los espectadores que luchan por convertirse en actores, dar respuesta a esa pregunta: siendo ellos mismos la respuesta”.⁴⁹⁰

Pero Giorgio Agamben, en “Homo sacer”, dice que la Soberanía es el poder de incluir o exceptuar; vidas valiosas o vidas precarias serían sus sinónimos, de acuerdo a Judith Butler, y también a Carl Schmitt, cuando define al “Soberano”, como el que decide sobre el estado de Excepción, es decir, sobre la Vida y la Muerte. Pero volviendo a recordar, que para Spinoza, la Soberanía Absoluta es el régimen donde los hombres “luchan por su esclavitud como si fuera su libertad”.

Sin embargo, dice Masao Miyoshi, que habitamos en un mundo aparentemente sin límites para las compañías transnacionales, que se comunican y trasladan globalmente dinero, fábricas, información y tecnología, mientras los que no pueden viajar son las personas descartables.⁴⁹¹

Y Sheila Slughter, sobre las políticas de la economía global, advierte que “las fuerzas del mercado, impersonales, incorpóreas e inexorables” suplantán a las economías nacionales por un mercado global y este “funcionar sin interferencias” necesita que “el único rol aceptable del Estado sea el de policía y juez global,

⁴⁸⁸ Ibid, p. 267.

⁴⁸⁹ Ibid, p. 270.

⁴⁹⁰ Ibid, p. 272.

⁴⁹¹ Ibid, p. 282.

patrullando los márgenes del campo de juego y señalando infracciones y transgresiones comerciales”.⁴⁹²

No cabe duda de que Spinoza también se declararía contra esta otra Soberanía Absoluta, donde impera la Ley Suprema que denunciara Paul Samuelson, Premio Nobel de Economía, cuando redefiniera al neoliberalismo como la violencia solapada de los “Zorros libres en gallineros libres”.

Finalmente, la política, desde su acepción más clásica, se ha referido a los asuntos de la ciudad, es decir, a un lugar determinado. Pero vivimos la época del globalitarismo, mientras la vida comunitaria siempre había sido una cuestión de territorio, o sea, siempre fue un lugar.⁴⁹³

Como lo expresara Paul Virilio en 1986, década en la que comenzara el auge de este dogma económico que se convertiría en político; a partir de ese momento se podría decir que “un estado de derecho no se corresponde con un estado de lugar, con una localidad claramente determinada”.⁴⁹⁴

Y cierra Bauman sosteniendo que, y de acuerdo a la más íntima raíz del neoliberalismo, en un contexto que se dice darwiniano, pero que al no intervenir el azar ha devenido lamarckiano, la felicidad humana se ha convertido en un “asunto privado”.⁴⁹⁵

Contrariando de esa manera, una de las máximas del pensador de los Países Bajos, cuando sostiene que “la amistad aumenta la potencia de los hombres”.

Entonces, la felicidad humana, aquí y ahora, “se asocia a la movilidad y no a un lugar”, y esa movilidad a la “velocidad y la aceleración”.⁴⁹⁶

Es lo que Zigmund Bauman llama tiempo líquido de las sociedades sitiadas.

⁴⁹² Ibid, p. 282.

⁴⁹³ Ibid, p. 287.

⁴⁹⁴ Ibid, p. 288.

⁴⁹⁵ Ibid, p. 291.

⁴⁹⁶ Ibid, p. 292.

Spinoza quería sociedades que fueran el tiempo de la Democracia: “el mejor de los sistemas”, y no el tiempo de esta soledad más extrema, que deja a tantos seres humanos a la intemperie y los condena a la más cruel impotencia en este sistema global.

3.2. El relato imperfecto de la Nación: ¿Existe lo Decolonial?

Completando el pensamiento de Spinoza con respecto al Estado democrático y su fin, la libertad, Judith Butler nos señala que “Cualquiera que sea la libertad por la que luchamos, debe ser una libertad basada en la igualdad.

En efecto, no podemos encontrar la una sin la otra.

La libertad es una condición que depende de la igualdad para realizarse”.⁴⁹⁷

Hanna Arendt había ya alertado sobre las sociedades nacionales, y sobre “ese ámbito curiosamente híbrido en el que los intereses privados adquieren significación pública”.⁴⁹⁸

Es decir, esa disolución de los límites entre lo privado y lo público, límite tan caro para la filósofa alemana, pero borrado en la Argentina neoliberal.

Así como la afirmación de Tom Nair sobre la Nación como “el Jano moderno”, donde sus dos caras son motivadas por el “desarrollo desigual”; universal legado del capitalismo que muestra tanto la progresión como la regresión, la racionalidad como la irracionalidad política, en el código genético mismo de toda nación.⁴⁹⁹

A su vez, no podemos olvidar las narraciones de “lo nacional”, donde, partiendo de las delicias del hogar a leña, se llega con Freud a la conversión de lo familiar en lo siniestro y, con ello, al terror a lo extraño.

Temática que el pensador vienés trata en su texto sobre “lo ominoso”.⁵⁰⁰

Vemos repetirse, con ligeras diferencias, en el nazismo alemán y en el nazismo argentino, en el franquismo y en el fascismo italiano, en el siempre presente ataque a las minorías, en la culpabilidad extendida hacia los migrantes o hacia los pobres de los países vecinos, que se atreven a cruzar las fronteras donde, en una regresión inaudita, se pretende levantar muros en lugar de construir puentes.

⁴⁹⁷ Butler Judith. Entrevista de Daniel Gamper Sachse en el CCCB de Barcelona el 7 de abril del 2010, publicada por Katz Editores. Bs. As. Madrid. 1ª. Ed. 2011.

⁴⁹⁸ Bhabba, Homi K, Nación y narración. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. Pag. 12.

⁴⁹⁹ Ibid, p. 12.

⁵⁰⁰ Ibid, p. 13.

Quizás haya que volver a la notable fuente de Franz Fanon para poder afirmar que “la conciencia nacional, que no es el nacionalismo, nos dará una dimensión internacional”.⁵⁰¹

Y esa dimensión internacional es la que hace que el temido “Otro, nunca está fuera o más allá de nosotros”. Está “entre nosotros”.⁵⁰²

Pero se trata también del patriarcado y del imperialismo, la nación occidental por excelencia, “como uno de los oscuros rincones de la tierra”, según Joseph Conrad, y la pregunta sobre la multitud spinoziana se convierte en la versión múltiple del escritor palestino Edvard Said: ¿Cuándo fue que nos convertimos en un pueblo? ¿Cuándo dejamos de ser un pueblo? O, ¿estamos en vías de serlo? ¿Cuál es el vínculo entre estas grandes preguntas y las relaciones que mantenemos entre nosotros y los demás?⁵⁰³

Preguntas que, por cierto, no son locales sino universales, puesto que cada uno de nosotros puede reformularlas aquí y ahora.

Para Ernesto Renán “la esencia de una Nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que hayan olvidado muchas cosas”.⁵⁰⁴

Como ejemplo de desmemoria, el autor coloca a la noche de San Bartolomé, durante la cual millares de hugonotes protestantes, en 1572, fueron asesinados en Francia. Y como ejemplo argentino, el asesinato de las comunidades originarias, por acción u omisión, desde la Conquista española en adelante.

En esta conferencia, dictada en La Sorbona en 1882, Renán adelanta que “lo cierto es que no hay raza pura”.

Y pone como ejemplos a Inglaterra, Francia, Italia y Alemania.

⁵⁰¹ Ibid, p. 15.

⁵⁰² Ibid, p. 16.

⁵⁰³ Ibid, p. 18.

⁵⁰⁴ Ibid, p. 26.

En una eventual disputa de límites, Renán, con una argumentación spinoziana, sostiene que “pueden consultarse a las poblaciones de las áreas en disputa”. ⁵⁰⁵

Sin embargo, el Estado-Nación está tensionado actualmente entre su mito fundacional, la invención de toda Nación, y el mundo interdependiente que muestra la globalización actual; “una nueva conciencia planetaria”, “una nueva armonía” “una nueva unidad mundial” y un nuevo “consenso”. ⁵⁰⁶

Paul Ricoeur, en 1965, ya decía que la globalización se había instalado con el plástico, las máquinas tragamonedas y la pregunta con respecto a la posibilidad de una respuesta nacional ante la presencia colonial, con nuevas formas científicas y tecnológicas. ⁵⁰⁷

Nuevamente, la tensión permanente entre lo nacional y la globalización.

Sin embargo, Régis Debray sostiene que, en la forma histórica del Estado-Nación, la vida propia se vuelve intocable, o sagrada. Y agrega esta sentencia de vital importancia: “este carácter sagrado constituye la verdadera cuestión nacional”. ⁵⁰⁸

A partir del final de la Segunda Guerra Mundial, aparecerá con fuerza la idea de una democracia formal atravesando los diferentes países.

Pero tanto la palabra Nación como naturaleza surgen de la palabra latina nasci: lo que nace, lo que brota.

Y la pregunta que surge es si toda Nación brotaba o nacía en un suelo vacío hasta ese momento.

Esta es, sin duda, la invención de la historia de cada nación en el Planeta Tierra. Recordemos entonces, a James Joyce en su inmortal Ulises: “Una Nación. Una Nación es la misma gente viviendo en el mismo lugar. Por Dios, <dice Ned, riendo>,”

⁵⁰⁵ Ibid, p. 37.

⁵⁰⁶ Ibid, p. 67.

⁵⁰⁷ Ibid, p. 68.

⁵⁰⁸ Ibid, p. 75.

entonces, en ese caso yo soy una Nación, pues llevo cinco años viviendo en el mismo lugar”.⁵⁰⁹

Sin embargo, Samuel Johnson sostiene que “las lenguas son el linaje de las naciones”.⁵¹⁰

Pero si es cierto lo que dice Spinoza, cuando afirma que la condición humana es una, sería acertada la frase de HG Wells, cuando asegura que “Nuestra verdadera nacionalidad es la especie humana”,⁵¹¹ pero no nos damos cuenta de ello. Aunque Freud expondrá con claridad que pueblos emparentados se repelen.

Pueblos como los alemanes y los italianos del sur, que no soportan a los del norte, los ingleses, que no quieren a los escoceses y los españoles y los franceses, que desdeñan a los portugueses y a los belgas respectivamente, y sigue la lista; los arios contra los semitas y finalmente los blancos contra los negros.⁵¹²

Puesto que, sin duda, la condición humana también es la que muestra André Malraux en su fascinante novela, que lleva justamente ese título, con respecto a la sangrienta guerra civil española.

Del mismo modo, un autor, Jahnheinzen Jahn, al hablar de literatura norafricana, señala el encorsetamiento de sus críticos y puntualiza que para ellos sería como si hubiera una sustancia de la negritud africana, siempre igual en escritos y en sentimientos, con una literatura encorsetada en los límites coloniales.⁵¹³

No hay duda de que Spinoza insistiría en que la condición humana es una, pero también agregaría que es la potencia en acto de cada ser vivo, como modo de la naturaleza, lo que marcará la diferencia.

Y como ejemplo deslumbrante, en este caso sudafricano, podría leerse la Autobiografía⁵¹⁴ de Nelson Mandela, que claramente traspasó las fronteras sociales,

⁵⁰⁹ Ibid, p. 307.

⁵¹⁰ Ibid, p. 307.

⁵¹¹ Ibid, p. 307.

⁵¹² Ibid, p. 313.

⁵¹³ Ibid, p. 317.

⁵¹⁴ Mandela Nelson R. El largo caminar hacia la libertad. Autobiografía.. 6ª. Ed: Aguilar, 2016.

políticas y económicas de su propio nacimiento, para llegar a instalarse como suprema autoridad y prenda de unidad de la nación, dejando atrás una cruenta lucha civil entre blancos y negros.

Indudablemente la literatura enciende a veces una historia e ilumina algo que pareciera indescriptible como en “El corazón de las tinieblas” cuyo autor, el admirado por Jorge Luis Borges, Joseph Conrad, escribe estas inolvidables palabras: “Mi tarea es hacer, por el sólo poder de la palabra escrita, que usted oiga, que usted sienta y ante todo que usted vea. Eso, nada más, y eso es todo”⁵¹⁵.

Esa visión que también aparece en la figura de Kurtz, encarnada por Marlon Brando en esos inolvidables minutos de *Apocalypse Now*, el film de Francis Coppola, que muestran en ese horror de la guerra llevada a su más extrema expresión, el núcleo del corazón siniestro de nuestra civilización.

Pero, a veces, como señala el poeta Auden, en su Museo de Bellas Artes, con respecto al Ícaro del famoso pintor Brueghel, allí donde se visualiza la indiferencia hacia el sufrimiento, en este caso, del niño mitológico que quería volar hacia el Sol:

“Por ejemplo, en el Ícaro de Brueghel

Con qué serenidad,

Todo parece lejos del desastre.

El labrador oyó seguramente

El rumor de las aguas y el grito inconsolable.

Pero el fracaso no lo conmovió.

Brillaba el Sol como brillaba en el cuerpo blanco.

Al hundirse en las aguas verdes.

Y la elegante y delicada nave

Debió haber visto lo inaudito.

La caída de un niño que volaba.

⁵¹⁵ Hommi K. Bahbha. Compilador. Nación y narració. Ibid, p. 332.

Pero el barco tenía un destino

Y siguió navegando con calma”.

Esta es una bella y cruel metáfora de los seres humanos a solas con su Destino, a veces inescrutable, silencioso, y con testigos mudos e indiferentes.

Pero quizás, la belleza de lo local, pueda mostrarla ese impresionante spinozista que es J.W. Goethe, cuando en su obra “Viaje Italiano”, rememora el saludo itálico de su criada en Roma con estas palabras: <Felicissima notte> como muestra de la unión de historia y geografía en un pueblo luminoso.⁵¹⁶

Aunque será Huston Baker, en su “Renacimiento en Harlem”, el que pondrá en cuestión esta supuesta homogeneidad nacional a través de esa estructura “transgresora e invasiva del texto nacional negro” con su “enmascaramiento e inversión de los esclavos fugitivos que vivían en los márgenes de toda promesa, lucro y modos de producción norteamericanos”.⁵¹⁷

Recordando a Freud, en el narcisismo de las pequeñas diferencias: “siempre es posible unir un número considerable de personas mediante el amor, en tanto haya otro pueblo que reciba la manifestación de la agresividad”.⁵¹⁸

El médico vienés, admirador de Spinoza, lo escribió refiriéndose a españoles y portugueses en la época de la Conquista latinoamericana, pero acaso, ¿no podría ser una metáfora de la lucha entre blancos y negros africanos, o norteamericanos, que viene desde la esclavitud, pasando por la guerra civil, atravesando la vida y la muerte de Martín Luther King, y llega hasta nuestros días, después de la Presidencia del mestizo Obama?

Una muestra acabada de la heterogeneidad de una Nación, Los EEUU, que se dice y se presenta como heredera de la Roma Imperial.

⁵¹⁶ Ibid, p. 389.

⁵¹⁷ Ibid, p. 391.

⁵¹⁸ Ibid, p. 396

Es decir, como sostiene Homi Bhabha en *Diseminación*: “la Nación revela en su representación ambivalente y vacilante, la etnografía de su propia historicidad, y abre las posibilidades de otras narrativas del pueblo y su diferencia”⁵¹⁹

Más allá de la homogeneidad ficcional de la invención de toda Nación, la clara y distinta presencia de una heterogeneidad en el aquí y ahora.

Pero toca el turno de escuchar ahora la formidable voz de Michel Foucault, cuando señala en *¿Qué somos hoy?*, que la creación de los estados nacionales desemboca en una múltiple competencia dentro de una historia cada vez más limitada.

⁵²⁰Entonces ¿cuál es la principal característica de la Nación moderna?

Contesta el filósofo francés negando el Leviathan hobbesiano pero señalando la contradicción entre el crecimiento individual y la posibilidad de refuerzo de la totalidad.⁵²¹

Creo que a este juego de Todo o Nada me iré acercando en los próximos ítems. ¿Es que acaso la reflexión del Maestro francés no nos remite a la pregunta formulada por el Maestro de los Países Bajos?: ¿soledad o sociedad?

Ahora bien, esa pérdida de identidad que en “El tiempo de la mujer” denuncia Julia Kristeva,⁵²² conlleva lo que Franz Fanon define como “indecibilidad cultural”.

Cuando Renán, aquél que veía a Spinoza como “ebrio de Dios”, se preguntaba “¿Qué es una Nación”, a su vez afirmaba que “la existencia de una nación es un plebiscito diario, así como la existencia de un individuo es una afirmación perpetua de la vida”, y pontificaba “el deseo de las naciones es el único criterio legítimo, aquel al que siempre debemos regresar”.⁵²³

Pero es un tiempo extraño, porque, como en “lo siniestro” de Freud, está también la dicotomía de olvidar/recordar.

⁵¹⁹ Ibid, p. 397.

⁵²⁰ Ibid, p. 398.

⁵²¹ Ibid, p. 399.

⁵²² Ibid, p. 402.

⁵²³ Ibid, p. 409.

En el caso de Francia, las masacres de los hugonotes y las magdalenas de “En busca del tiempo perdido” de Proust, respectivamente.

Agregando Foucault: “quizás es demasiado conocido lo que se esquiva sin cesar; quizás es como esas transparencias familiares, que por no ocultar nada en su espesor, se ven con toda claridad”.⁵²⁴

Estas frases de Rushdie, el conocido novelista condenado a muerte por el Ayatollah Jomeini, de sus Versos Satánicos podrían ser un retrato doloroso de la Nación actual, porque como en la más fina literatura, un personaje de ficción no puede distinguir los recuerdos de los deseos y de sus propias confesiones, es decir, no es capaz de mirar su propia historia de frente.⁵²⁵

¿Es posible que la Democracia, todavía no muerta, desde el esbozo de Spinoza hasta nuestros días, pueda llegar a mirar su propia Historia con sus propios ojos? Ello depende del poder contestar la acuciante pregunta de Spinoza en el aquí y ahora: ¿soledad o sociedad?

Y ¿acaso no persiste en el mundo lo poscolonial?

Porque “como ayer en la India o en los Estados Unidos, hoy en Ciudad Juárez el cuerpo femenino es trofeo”.⁵²⁶

En el prólogo de los estudios poscoloniales en América Latina, Rita Segato, la profesora de la Universidad de Brasilia, relata las historias en paralelo de “Chandra”, durante el 1849 de la India colonial, y Toni Morrison en “Beloved”, en 1873, que transcurre en el Sur esclavista de los EEUU.

Ambas historias son relatos de embarazos no deseados. Ambas historias terminan en muerte. Ambas historias hablan de lo subalterno: las mujeres de los subalternos, los colonizados. La India con su colonización externa. Los EEUU con su colonización interna.⁵²⁷

⁵²⁴ Ibid, p. 411,

⁵²⁵ Ibid. P. 418.

⁵²⁶ Bidaseca, Karina. Perturbando el texto colonial. 1.ed. Bs. As: SB. 2010.

⁵²⁷ Ibid, p. 13-14.

“Es colonialismo a secas”, como reafirmara Jean Paul Sartre con respecto al colonialismo francés en Argelia, y en las palabras de Aimé Césaire, el poeta de la negritud, cuando lo expresa como la “condición deshumanizante de por sí”, y como Franz Fanon, el admirable africano, termina de definir ese interrogante esencial que ocurre “como en una negación sistemática del otro, una decisión furiosa de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: ¿Quién soy en realidad?”⁵²⁸

Esto habla de la imposibilidad en los hechos de un plano democrático de inmanencia, en el cual los seres humanos puedan mantener su potencia en acto, de acuerdo a las palabras de Spinoza.

Y más cerca del aquí y ahora, en la película “el Odio”, de Mathieu Kossowitz, se señala ¿cómo puede ser que se les negara a los hijos de aquellos africanos, asiáticos o isleños trabajadores y negociantes, la pertenencia francesa y se los abandonara a la marginación, señalándolos como presencias incómodas para la sociedad?⁵²⁹

Estos franceses de última generación serían los hombres de “Piel negra y máscaras blancas” que Franz Fanon, el escritor de la Martinica que muriera a edad temprana, los convoca diciendo: “restauran la presencia de lo marginalizado... iluminan la locura del racismo, el placer del dolor, la fantasía agonística del poder político, siendo el alma del negro el artefacto del hombre blanco”.⁵³⁰

Pero Fanon profundiza, con un brote spinozista similar al que formulara el filósofo de los Países Bajos al asegurar que la Amistad aumenta la potencia de los hombres, y se pregunta: “¿Superioridad? ¿Inferioridad?” ¿Por qué no intentar, sencillamente, la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? ¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del Tú?⁵³¹, como diría Martín Buber, el notable pensador judío.

⁵²⁸ Ibid, p. 20-21.

⁵²⁹ Ibid, p. 37.

⁵³⁰ Ibid, p. 47.

⁵³¹ Ibid, p. 52.

Aquí asoma la posibilidad de la libertad, señalada por Spinoza, para poder construir una sociedad democrática, pero también de la igualdad; el Otro, condimento necesario para dicha construcción, ya señalado por Judith Butler, y que es puesto en duda por el propio Fanon, cuando reafirma que “el colonialismo empuja al pueblo a plantearse constantemente la pregunta: ¿Quién soy en realidad?”⁵³²

Esta pregunta se complejiza porque “El indígena es declarado impermeable a la ética, con ausencia de valores, negación de los valores” y “la Iglesia en las colonias es una iglesia de blancos, una iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios, sino al camino del Blanco, del amo, del opresor”.⁵³³

Y Edvard Said expone esta desigualdad en “Cultura e Imperialismo”, cuando la señala en la ficción literaria, nada menos que de Albert Camus, el pied noir, el argelino convertido al Premio Nobel de Literatura, dado que Mersaúl en “El Extranjero” mata al árabe, o sea, el que puede ser asesinado es un “piel oscura”, y aquí surge la pregunta inquietante ¿alguna vez, en Argelia, un francés fué encarcelado por matar a un árabe?⁵³⁴

Y en “La Peste”, según Said, “La gente que muere en la ciudad es árabe; pero no se le menciona. Los únicos importantes, para Camus y para los lectores europeos, los de entonces e incluso los de ahora, son los europeos. Los árabes están ahí para morir”.⁵³⁵

Por ello Fanon en “Los condenados de la Tierra” advierte que “tenía la necesidad de perderme en la negritud completamente... No es la negritud... un tránsito ni un estado; es puro desbordamiento de sí, es Amor... Pretendemos liberar al hombre de color de sí mismo... y en realidad de lo que se trata es de desamarrar, soltar al hombre”.⁵³⁶

⁵³² Ibid, p. 55.

⁵³³ Ibid, p. 62.

⁵³⁴ Ibid, p. 63.

⁵³⁵ Ibid, p. 63.

⁵³⁶ Ibid, p. 68.

Y en Aimé Césaire, el originario, también de Martinica, se sintetizaría esta singularidad intensiva que predicaba Spinoza desde su inmanentismo, cuando el poeta se pregunta si es posible percibir lo universal como profundización y coexistencia de las singularidades.⁵³⁷

Es decir, no se trata de perder potencia en un hiperindividualismo, ni de disolverse en un universal abstracto, sino de una sumatoria de potencias singulares en Acto, al decir de Spinoza.

En “Orientalismo”, Edvard Said, partiendo del supuesto de Hegel, que señalaba que “Oriente es la infancia de la historia”, declara que la historia en sí es europea, y Oriente no existe sino en el imaginario y la concepción paisajística y romántica de los europeos.⁵³⁸

Y en “Out of place”, de 1999, desmiente que la ocupación ilegal e imperial de Irak por parte de EEUU e Inglaterra sea “parte de un supuesto choque de civilizaciones, interminable, implacable, irremediable”.

Y agrega “Yo, sin embargo, pienso que no es así”⁵³⁹, desde su profundo conocimiento del mosaico oriental en todas sus facetas.

Esa teoría del “choque de civilizaciones”, esbozada por Samuel Huntington, es refutada por Said, quien ganara el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia, en 2002, por la conformación de la orquesta árabe-israelí, junto con el maestro argentino Daniel Barenboim, y muriera en 2003 en NY, con estas certeras palabras: “las culturas son híbridas y heterogéneas... las culturas y las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes, que es difícil realizar una descripción unitaria o simplemente perfilada de su individualidad”⁵⁴⁰, como ocurre con cualquier código genético humano.

⁵³⁷ Ibid, p. 69.

⁵³⁸ Ibid, p. 69.

⁵³⁹ Ibid, p. 71.

⁵⁴⁰ Ibid, p. 71.

En la edición de 1995 de *Orientalismo*, es donde aclara que el orientalismo no es ninguna falsedad, puesto que es el conjunto de relatos europeos, siendo un indudable signo y síntoma del pleno poder colonial.⁵⁴¹

Es decir, Said establece que el Orientalismo “es un dispositivo, es decir, un artefacto de poder-conocimiento, que convierte a las culturas y sus territorios en objetos de conquista y consumo imperiales”.⁵⁴²

Expuesto con claridad por Franz Fanon, en “Los condenados de la tierra”, concluye que, en realidad, del relato europeo, se ha excluido en forma deliberada la constante criminal de lo colonial.⁵⁴³

Todo esto queda muy lejos, por cierto, del plano único de la inmanencia democrática de Baruch Spinoza.

Pero Tzvetan Todorov, quien vivió la discordancia “entre el decir y el vivir” en un país stalinista, argumenta con razón, ante “la Tempestad” de William Shakespeare, su última gran obra: “aunque no falta en Shakespeare el prejuicio etnocéntrico compartido con todo hombre de su tiempo, que construye una oposición entre una naturaleza, pura, salvaje, indomesticada, (Calibán) y otra racional, equilibrada”.⁵⁴⁴. Es decir: Oriente vs. Occidente.

Eric Wolff, en 1987 y en su libro “Europa y la gente sin historia”, explica cómo es falso que la esclavitud fuera sólo de color negro, puesto que a lo largo y a lo ancho de América, los pueblos originarios fueron esclavizados o asesinados.⁵⁴⁵

Era ya conocido que existía la separación en el momento del embarque africano de los miembros de una misma familia, y que “a su llegada a los puertos norteamericanos se mezclaba deliberadamente a esclavos de diferentes orígenes

⁵⁴¹ Ibid, p..72.

⁵⁴² Ibídem, p. 71-72

⁵⁴³ Ibid, p. 75.

⁵⁴⁴ Ibid, p.77.

⁵⁴⁵ Ibid, p. 83-84.

étnicos y lingüísticos, a fin de evitar que hubiera el menor asomo de solidaridad entre ellos”.⁵⁴⁶

Con respecto al pensamiento indígena, es interesante escuchar a Rigoberta Menchú, mujer maya que ganara el Premio Nobel de 1992 y que escribe: “Conservo todavía secretos que nadie puede conocer. Ni siquiera los antropólogos y los intelectuales; no importa cuántos libros hayan escrito, no pueden descubrir nuestros secretos”⁵⁴⁷

Y lo dirá con franqueza inhabitual en Ginebra en 1998, ante una reunión de la ONU sobre Derechos Humanos, cuando afirma que el no escuchar a los pueblos originarios, muestra cómo el relato europeo ha arribado a través de los mares, sin reconocer la posibilidad de que los pueblos originarios pudieran enseñar algo al mundo contemporáneo.⁵⁴⁸

Pero para ello sería necesario salir del pensamiento en los planos trascendentes, inmortalizados por el mito de la caverna de Platón, y aceptar el único plano inmanente de la naturaleza Toda, que implica a Todo lo que Existe, cuestión que planteara desde el vamos el filósofo de los Países Bajos.

Arnold Toynbee, quizás el historiador por excelencia de Occidente, reconocerá a comienzos de la década del 50 en “La civilización puesta a prueba” que, debido a la conquista mundial de Occidente en lo material, eso hace suponer un Oriente inmutable, una historia que no se separa de la línea recta y un narcisismo ilusorio.⁵⁴⁹ Evidentemente, el investigador sajón está indicando lo que para Spinoza ya era claro en el siglo XVII: la condición humana es una; con sus pros y con sus contras, con sus pulsiones de Vida y de Muerte.

Pero será Ramón Grossfogel, en Puerto Rico y en el 2006, quien explicará con detalle lo anteriormente dicho por Toynbee.

⁵⁴⁶ Ibid, p. 84.

⁵⁴⁷ Ibid, p. 85

⁵⁴⁸ Ibid, p. 87.

⁵⁴⁹ Ibid, p. 89.

Para este autor, siempre existió la división Centro y Periferia, marcada desde la Ilustración: por un lado, la gente considerada con historia y de la raza blanca europea, y por el otro, los no blancos y no europeos.⁵⁵⁰

El siempre sagaz y provocativo pensador esloveno Slavoj Žižek, completará el cuadro de situación en el aquí y ahora, sosteniendo que la identidad ya no importa y el vacío del multiculturalismo es una máscara distante y fría hacia el otro, desarraigado culturalmente.⁵⁵¹

Con estas palabras, Žižek nos recuerda nuestra propia historia latinoamericana; con las voces silenciadas de nuestras avanzadas civilizaciones precoloniales, como si en América no hubiera habido Historia antes de Colón, y nos devuelve a la pregunta fundamental del filósofo de los países Bajos: ¿soledad o sociedad?

A continuación, surge otra provocativa pregunta: ¿vivimos un tiempo poscolonial o decolonial?

Karina Bidaseca insiste en que la sociedad civil, ilustrada y minoritaria, sigue representado la ficción política de igualdad y libertad, pero la mentira del capitalismo global se devela cuando aparecen los desclasados, los refugiados, los campesinos sin tierra y los sin techo y sin trabajo.⁵⁵²

Se trata de la multitud, de la que hablara en su Tratado Político Spinoza.

Erna Von der Walde, en 1998 y en su libro “Realismo mágico y Poscolonialismo”, cita al historiador Arif Dirlik, cuando éste sostiene en 1994 que “lo poscolonial comienza cuando los historiadores del Tercer Mundo llegan a la Academia del Primer Mundo”.⁵⁵³

Aunque, a su vez, “la conquista y colonización de América es el momento formativo de la creación del Otro de Europa”.⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ Ibid, p. 90.

⁵⁵¹ Ibid, p. 92.

⁵⁵² Ibid, p. 107.

⁵⁵³ Ibid, p. 115.

⁵⁵⁴ Ibid, p. 117.

Walter Mignolo, el escritor colombiano, en “El giro decolonial”, sostiene que la descolonización latinoamericana entre el siglo XIX y XX fue incompleta, y la decolonialidad tendría que lograr el cambio de las múltiples relaciones jerárquicas, raciales, étnicas, sexuales y de género que quedaron intactas después de la gesta de los libertadores.⁵⁵⁵

Es decir, vuelve a aparecer esta “heterotopía”⁵⁵⁶, término acuñado por Michel Foucault que, al significar etimológicamente “otro lugar”, habla de la heterogeneidad de nuestras sociedades latinoamericanas, lo cual es expresado con precisas palabras por el colombiano Mignolo, cuando insiste en el concepto decolonial, como una energía que se opone a la división internacional del trabajo, a la lógica opresiva de lo neocolonial que persiste en las exclusiones de todo tipo a nivel nacional, y que exige una respuesta decolonial a la violencia del capitalismo global e imperial.⁵⁵⁷

Esta energía “decolonial” sería la que permitiría hacer realidad la potencia en acto a la que se refiere filósofo de los Países Bajos cuando afirma que “El fin del Estado es la libertad”.

Aunque a ello se opone el fantasma de las guerras posmodernas, expresado por el esloveno Slavoj Žižek en 2003 y en “Las metástasis del goce”, dado que dichas guerras persisten y se multiplican en diferentes lugares del globo, sin desenmascarar el pillaje, la conquista, la violencia sobre los símbolos de los vencidos y la muerte de las culturas, haciendo pensar que todos estamos viviendo, inclusive con ausencia de guerra global, una ficción de la paz.⁵⁵⁸

Y Etienne Balibar, en 1988 y en su libro “Raza, Nación y Clase”,⁵⁵⁹ habla de la escisión de la Humanidad en dos grupos: “infrahumanidad” y “suprahumanidad”. Esta división explica en el siglo XX y en el XXI, la persistencia de estas guerras donde juegan míticas nociones raciales, religiosas y de supuestos linajes, y que

⁵⁵⁵ Ibid, p. 119.

⁵⁵⁶ Ibid, p. 107.

⁵⁵⁷ Ibid, p. 122.

⁵⁵⁸ Ibid, p. 246.

⁵⁵⁹ Ibid, p. 231.

desembocan invariablemente en soledad en lugar de la sociedad a la que la potencia en acto spinoziana intuyera.

CAPÍTULO 4 . RELACIÓN DE LA DEMOCRACIA CONTEMPORÁNEA CON EL ESBOZO DE SPINOZA

4.1: Decadencia o persistencia del mito democrático: de Carl Schmitt a Carlo Galli

Carl Schmitt es un notable pensador político que justificó el ascenso y la permanencia de Adolf Hitler en el poder de la Alemania del nazifascismo, dado que su tesis principal consiste en considerar a la Democracia un régimen perimido, argumentando que la auténtica Soberanía sólo puede ejercerse en el Estado de Excepción, al que había advenido y en el que persistiría el Führer, Adolfo Hitler, hasta el ocaso del III Reich, al finalizar la Segunda Gran Guerra Mundial. Curiosamente, en su Teología Política, Schmitt menciona como adversario, dado que el pensador alemán se basa en la conocida teoría de la Soberanía Absoluta de Thomas Hobbes, a Baruch Spinoza, argumentando: “Pero es que ahora la libertad individual de pensamiento se convierte en principio configurador, mientras que los imperativos y el derecho del poder estatal soberano se han transformado en simples reservas”, y agrega con un claro sesgo racial, clásico del nazifascismo: “Un leve giro del pensamiento, provocado por una exigencia esencial del espíritu judío, hace que el destino del Leviathan se trastrueque enteramente en el curso de unos pocos años”, dado que se opone, con claridad, a la doctrina del Estado de Excepción.⁵⁶⁰

Conocida es, por cierto, la posición del filósofo de los Países Bajos con respecto a la Democracia, mientras que el pensador alemán copia la definición de Hobbes en su libro sobre “La teoría de Estado de Thomas Hobbes” cuando dice: “Esta es la generación del Gran Leviathan, o mejor del Dios Mortal, ante el cual nos cobijamos, como un Dios inmortal, para nuestra defensa y nuestra paz”.⁵⁶¹

⁵⁶⁰Schmitt Carl. El Leviathan. En la teoría del Estado de Thomas Hobbes. Editorial Struhart. Citado por el autor de esta Tesis: Miranda Fernando F. en Carl Schmitt y Baruch de Spinoza dialogan sobre Teología Política, Trabajo presentado en el Coloquio Spinoza de Vaquerías. Córdoba. Pag. 57.

⁵⁶¹ Ibid, pag. 19

Se trata del Soberano Absoluto, que Schmitt define en “El Leviathan” como contrato mítico, en el cual: “Nace una persona o representación corporativa, que convierte a la multitud contratante en una persona, es decir en un Estado”⁵⁶²

Y redefine al Soberano Absoluto: “El titular del Poder Supremo, Rector y Gobernador del Estado.

Rector, en el texto latino, Governor en el inglés, dispone las penas y las recompensas.

Este Rector, no el Estado como totalidad y unidad política, es comparado por su <ingens potentia> al Gran Leviathan, porque la Biblia dice del Leviathan en el libro del Job, cap 41, 24: <Ningún Dios de la Tierra puede compararse con él>”. ⁵⁶³

Y aclara Schmitt, con respecto al siglo XVII, el de Hobbes, Spinoza y Locke, que en dicho siglo se entabla la lucha del poder absoluto estatal, alejada ya la nobleza feudal, pero en beligerancia constante con las diferentes iglesias. ⁵⁶⁴

Prosigue, a su vez, Schmitt con un pequeño libro escrito en 1656 sobre “Las preguntas concernientes a la libertad, Necesidad y Azar” donde Hobbes señala allí que el título adecuado para oponerlo al Leviathan sería: Behemoth contra Leviathan.

El Behemoth... es un símbolo de la anarquía producida por el fanatismo y sectarismo religioso”. ⁵⁶⁵

Concluye Schmitt esgrimiendo que, para él como para Hobbes, el Leviathán, es decir el Poder Absoluto, debe sojuzgar al Behemoth, el poder anárquico revolucionario que representa para ambos autores la lucha de todos contra todos. ⁵⁶⁶

Carl Schmitt, al recalcar la interpretación hobbesiana, marca su distancia sideral con respecto al filósofo de los Países Bajos, señalando que cuando reina el estado de naturaleza: “puede cada uno matar a quien quiera: Todos pueden llegar a este

⁵⁶² Ibid, pag. 19.

⁵⁶³ Ibid, pag. 19-20.

⁵⁶⁴ Ibid, pag. 19.

⁵⁶⁵ Ibid, pag. 20.

⁵⁶⁶ Ibid, pag. 21

extremo... todos son débiles ante los demás. Reina, por consiguiente, la Democracia". ⁵⁶⁷

Pero, esta anarquía no es, por cierto, la Democracia esbozada por Baruch Spinoza.

Sin embargo, Paul Hirst, con acierto, redefine la posición de Schmitt con respecto a Hitler, a quien apoyó en el período 1933-1936, pero a quien eligió, sobre todo, como presunta opción de orden ante el caos, desatado en la República de Weimar luego de finalizar la Primera Gran Guerra, y la subsecuente hiperinflación alemana; esa época crepuscular, pre-nazi, retratada magistralmente por Ingmar Bergman en su inolvidable película, "El huevo de la serpiente", filmada en los colores sepia del expresionismo alemán. ⁵⁶⁸

Para Schmitt, continúa Hirst, "la democracia liberal... es antipolítica, legalismo limitado por las reglas... el deseo de que los ciudadanos individuales gocen de una esfera privada, garantizada por la ley... la dejan impotente". ⁵⁶⁹

Para Schmitt, la esencia de lo político es la lucha, es decir, la relación amigo-enemigo. Porque Schmitt sostiene que, de la correcta evaluación constante del dilema amigo-enemigo, depende la existencia del necesario Orden en toda sociedad.

El problema teórico que se presenta es que en "la República de Weimar, el estado de excepción estaba cerca de acabar siendo la norma"⁵⁷⁰

Porque la presencia de la disolución social y la falta de reglas, o sea la anomia, estaban siendo primeros actores del drama alemán durante esa crucial época.

Es evidente que, si la afirmación de Carl Schmitt resultara cierta, dado que "el soberano es el que toma una decisión sobre la excepción", la gobernabilidad no existiría en los períodos democráticos habituales.

⁵⁶⁷ Ibid, pag. 29.

⁵⁶⁸ Chantal Mouffe Compiladora. El desafío de Carl Schmitt- 1ª.ed.-Bs-As. Prometeo Libros, 2011. Pag. 19.

⁵⁶⁹ Ibid, El decisionismo de Carl Schmitt. Pag, 21.

⁵⁷⁰ Ibid, p. 31.

A su vez, siguiendo dos de sus afirmaciones, en 1947 y en *Glossarium*, y en “*Ex Captivitate salus*” respectivamente: “Soy un teólogo de la ciencia” y “los teólogos apuntan a definir al enemigo como algo que puede aniquilarse. Pero soy un jurista, no un teólogo”.⁵⁷¹

Esta última afirmación, curiosamente, aunque Schmitt no lo reconozca en ningún momento, lo estaría acercando a Spinoza y alejando de Hobbes, al situarlo en un plano institucional más allá del Leviathan hobbesiano, al cual le rindiera franco tributo en su primera época.

Pero hay un diagnóstico del pensador alemán, expresado en 1929, que resulta asombroso por su actualidad, dado que en ese momento, crítico entre guerras, Schmitt entreve la decadencia inevitable del Estado, como modelo de unidad política y de monopolio de la fuerza.⁵⁷²

Y es en 1930, cuando confirma esto, con su lógica conclusión porque: “El concepto del Estado presupone lo político”.⁵⁷³

Con su diagnóstico, el autor nos adelanta que ese debilitamiento del Estado conlleva una clara disminución del aspecto político, elemento clave del funcionamiento de toda sociedad, porque se trata, nada más y nada menos, que de “los asuntos de la Ciudad” en la ya clásica definición de Aristóteles, más allá de la relación amigo-enemigo, reclamada como esencial por el pensador alemán.

Resulta notable lo que agrega Schmitt en 1948 a “El diagnóstico y el pronóstico” de Max Weber, cuando advierte que el derecho se convertiría en un mecanismo técnico- racional que, en consecuencia, puede ser modificable a los fines funcionales del poder de turno y, por ende, perdiendo su supuesta sacralidad.⁵⁷⁴

Es esa cruel flexibilización del Derecho de los últimos años argentinos, como ocurriera en la funesta dictadura cívico-militar del 76 al 83, y durante el período menemista y delarruista, que eclosionara dramáticamente en el ocaso del 2001.

⁵⁷¹ Ibid, p. 82.

⁵⁷² Ibid, p. 84.

⁵⁷³ Ibid, p. 85.

⁵⁷⁴ Ibid, p. 212.

Finalmente, en sus últimos escritos sobre “Nomos de la tierra” y ya en la década del 50, Schmitt, con notable perspicacia, está anunciando la lucha entre el multilateralismo y el unilateralismo de la potencia hegemónica, es decir, dominante.⁵⁷⁵ No hay duda de que esta segunda posibilidad de las dos enunciadas por Schmitt limita, a su vez, fuertemente la posibilidad democrática de las naciones.

Inclusive su visión va más allá cuando intuye un neocolonialismo basado en el mando de las zonas industrializadas sobre las zonas menos desarrolladas del capitalismo planetario.⁵⁷⁶

Lo cual también conllevaría otro jaque a la democracia, sobre ese supuesto plano único de la inmanencia spinoziana.

Pero el 26 de febrero del 48, en su Glossarium, Schmitt cita a Vittoria y preanuncia, casi como un clarividente, las guerras del siglo XXI: “Toda la lógica inquietante de la guerra justa, la transformación del enemigo en criminal condenado... el vencedor como juez... la total privación de derechos”.

Y finalmente, en Casalonga, Santiago de Compostela, durante el verano del 58, el pensador alemán redefinirá al Leviathan hobbesiano de manera escalofriante en el Prólogo de su *Captive Salus*, ya que su intuición visualiza la eliminación de todo rastro de romanticismo, mientras se capta al individuo aislado y se criminaliza a las masas inorgánicas y el capitalismo devora pueblos enteros.⁵⁷⁷

Es que luego de la Segunda Gran Guerra, Carl Schmitt, quien había permanecido todo el tiempo en la Alemania Nazi, había quedado en arresto automático en un campo de concentración en la Berlín ocupada, durante el período 1945-46, con prohibición de escribir, como le ocurriera a Giordano Bruno trescientos cuarenta y cinco años antes, con la Inquisición romana; pero a diferencia del teólogo, dominico y científico italiano, pudo hacer anotaciones, por la generosidad de un médico norteamericano.

⁵⁷⁵ Ibid, p. 102.

⁵⁷⁶ Ibid, p. 104.

⁵⁷⁷ Schmitt Carl, *Captive Salus*. Ed. Julio Pardos. Minima Trotta

Finalmente, Schmitt fue liberado, mientras Bruno fue quemado vivo en el Campo del Fiori, el 17 de febrero del 1600.

Esta última descripción del Leviathan hobbesiano, aparece como la contracara de la definición de Baruch Spinoza, cuando en su esbozo de Democracia sostiene que “La misión del Estado es la libertad”.

A su vez, Carlo Galli, Profesor de Filosofía y Ciencias Políticas en la Universidad de Bolonia, trata de definir “El malestar de la Democracia” del siglo XXI.⁵⁷⁸

Se trata, según el autor, no del odio hacia el sistema, sino de las dudas que conlleva su oscuro desempeño en el siglo que transcurre, a nivel global.

Galli insiste en que “democracia” es un término polisémico, o sea, con múltiples significados.⁵⁷⁹

Aristóteles la había definido como el gobierno “de los pobres y de los libres, que en general constituyen la mayoría”, mientras que Platón, en su diálogo en la República, la presenta como un “Individualismo anárquico y desenfrenado”.⁵⁸⁰

Atenas, la ciudad Estado, privilegiaba la “Párrresía”, que era la libertad de palabra en público, y la “isonomía”, que era la igualdad ante la ley, escrita y no escrita, de la ciudad o de los dioses griegos.⁵⁸¹

Pericles, el que dio nombre y renombre a un siglo, el V a C, redefine a la democracia no solo como el gobierno legítimo de la mayoría, moderado por que ama el justo medio, ponderado por Aristóteles, y que reconoce el mérito y la grandeza.⁵⁸²

Será Maquiavelo, el “acutísimo fiorentino”, antecesor de Spinoza, quien partiendo de la República romana de los dos Cónsules, uno del Pueblo y otro del Senado, esgrime que “puede pensar en el pueblo como parte de la ciudad, en lucha

⁵⁷⁸ Galli Carlo. “El malestar de la Democracia”.- 1ª. Ed- F. de Cultura Económica, 2013.

⁵⁷⁹ Ibid, pag. 12

⁵⁸⁰ Ibid, p. 16.

⁵⁸¹ Ibid, p. 16

⁵⁸² Ibid, p. 17.

permanente contra los nobles y darle a la República el significado del gobierno del pueblo, cuya virtud nace del conflicto y se manifiesta en él. ⁵⁸³

Las palabras de Maquiavelo la diferencia profundamente, sostiene Galli, del republicanismo posterior: una mezcla de “democracia formal-Estado, representación, poder del capitalismo y de la economía política, y que halla sus propios centros en la subjetividad individual, libre e igual y en el orden político legal neutral,”⁵⁸⁴ tan criticado por Marx, desde su separación de Hegel.

Pero, con agudeza, Galli explica que más allá de la imagen y la representación, falta un orden unitario y soberano, y está fallando a su vez, la fábrica de ideas.⁵⁸⁵

En suma, continúa Galli “que la Soberanía le pertenezca al pueblo, tiene un doble significado; que el pueblo es el poder constituyente y que el pueblo está representado como soberano por un poder constituido”. ⁵⁸⁶

Las dificultades de la transferencia del poder, de la “multitud” a las “Supremas Autoridades”, ya habían sido esbozadas por Spinoza en su TP, donde señala la posibilidad de asambleas realmente numerosas, para evitar que el poder no recaiga en unos pocos en particular, que son los legisladores, mientras se evita la voluntad general de la mayoría. ⁵⁸⁷

Pero ello se complejizará más aún, porque aparecerá en el Norte americano, y luego se trasladará a través de Alberdi a nuestro país, el principio “federal que prevé la coexistencia de varias asambleas legislativas en el mismo territorio, bajo la soberanía de la Constitución. Nace la unión del federalismo y de la <judicial review> de la Corte Suprema sobre el accionar del Parlamento; los dos pilares del sistema institucional de Estados Unidos. Un gobierno de leyes y (supuestamente) no de hombres”. ⁵⁸⁸

⁵⁸³ Ibid, p. 22.

⁵⁸⁴ Ibid, p. 23

⁵⁸⁵ Ibid, p. 26.

⁵⁸⁶ Ibid, p. 27.

⁵⁸⁷ Ibid, p. 29.

⁵⁸⁸ Ibid, p. 32.

Sin embargo, los regímenes más antidemocráticos, antiliberales y anti-social-demócratas en el siglo XX, afirmaron ser “la verdadera democracia”.⁵⁸⁹

Como ocurriera en el Este europeo, post Segunda Gran Guerra.

El capitalismo, a su vez, “nace junto con el colonialismo, la servidumbre, la piratería y el tráfico de esclavos”,⁵⁹⁰ en su versión moderna.

En los últimos ítems de esta Tesis me ocuparé de su versión postmoderna, neoliberal y profundamente antidemocrática.

Es decir que, sostiene Galli, pareciera que la Democracia del siglo XXI, “deba asegurar la igualdad en ciertos ámbitos y la desigualdad en otros”.⁵⁹¹

La contradicción básica de la Democracia se da en la histórica definición de Abraham Lincoln, cuando habla del “gobierno del Pueblo, por el Pueblo y para el Pueblo”, porque para Galli la pregunta es si, aquí y ahora, no hay un exceso de representación y en realidad el pueblo, es decir, la multitud spinoziana, está ausente.⁵⁹²

Como sostiene, con extrema lucidez Carlo Galli: “el individuo moderno, -que se quiere centro, origen y fin de la política-, está doblemente determinado: por una parte, se encuentra dentro del sistema de producción capitalista; por otra, se encuentra dentro del Estado”.⁵⁹³

Es decir que el dilema de Spinoza vuelve a surgir con fuerza: “soledad o sociedad”. Porque, insiste Galli, con respecto al Estado: “Éste quiere al individuo, pero sólo lo quiere como ciudadano, no como sujeto inmediatamente integrado”.⁵⁹⁴

⁵⁸⁹ Ibid, p. 33.

⁵⁹⁰ Ibid, p. 34.

⁵⁹¹ Ibid, p. 38.

⁵⁹² Ibid, p. 41.

⁵⁹³ Ibid, p. 43.

⁵⁹⁴ Ibid, p. 43.

Y Galli se hace la pregunta subyacente, que es si la Democracia es apreciada por los individuos en todo momento, o sea, querida y defendida diariamente.⁵⁹⁵

El pensador italiano está expresando ese interrogante, que planteara Michel Foucault, como sujeto- sujetado, y contrastara Gilles Deleuze, como posibilidad de singularidad intensiva.

En las palabras de Spinoza, la Democracia es el mejor de los sistemas políticos, siempre y cuando sus individualidades hagan uso de su potencia en acto.

Como el propio Galli aclara: “para Spinoza el soberano no debe ser una persona instituida, sino un Imperium colectivo que no tenga más poder que los súbditos, los cuales conservan el mismo poder que tienen en el estado de naturaleza”.

En el siglo XIX, Alexis de Tocqueville deduce que “la democracia es sólo igualdad ante la Ley, producida por el Estado... pero el vaciamiento de sustancia, es decir de participación política y de libertad individual, genera inercia y apatía social”.⁵⁹⁶

Y en el siglo XX, será feroz el ataque de Max Weber a la burocracia estatal, a la cual califica como “espíritu coagulado, jaula de hierro, que cierra los espacios de libertad de la política moderna y la convierte en máquina”.⁵⁹⁷

Posteriormente, y también en el siglo XX, será Herbert Marcuse quien completará este pensamiento, realizando una crítica devastadora sobre “La burocracia soviética”, profetizando su incapacidad de reforma y su posterior debacle. Pero será esta misma Escuela de Frankfurt, con Horkheimer y Adorno en “Dialéctica del Iluminismo”, post Segunda Gran Guerra, la que señala el peligro permanente de la razón instrumental: tanto en el capitalismo como en el comunismo, el individuo queda sometido a potencias exteriores que lo dominan.⁵⁹⁸

Es decir, la reducción del individuo a un ser masificado, anónimo y serial, aplastado por poderes nada transparentes; económicos, tecnológicos y militares”...⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ Ibid, p. 44.

⁵⁹⁶ Ibid, p. 50.

⁵⁹⁷ Ibid, p. 51.

⁵⁹⁸ Ibid, p. 54.

⁵⁹⁹ Ibid, p. 54.

Bajo este manto, dejaría de existir la ponencia spinoziana, que sostiene que “La misión del Estado es la libertad”.

Mientras Galli predica que en la técnica instrumental del capitalismo, se corroe la igualdad y aparece la servidumbre voluntaria, donde lo plural, político y social, queda convertido en una mera fachada.⁶⁰⁰

Porque hay que recordar que para Spinoza y para “Hannah Arendt, la Democracia es acción; no representación”...⁶⁰¹

Aunque podría ser, en palabras de Galli: “un mero discurso del poder, sobre sí mismo... no es política sino administración, no es liberal sino autoritaria; el consenso que alcanza no es espontáneo, sino pasivo”⁶⁰² Pero “pese a sus contradicciones, la Democracia derrotó al Totalitarismo, en 1945 y 1989”.⁶⁰³

Dentro de la Democracia, especialmente en el siglo XX, se ha producido una evolución feminista contra el patriarcalismo real, que ha colocado casi siempre en la Historia Humana, en condición de debilidad, a lo que la formidable pensadora francesa Simone de Beauvoir titula con propiedad: “El segundo sexo”.

Existe además en el siglo XXI y, sobre todo por la infinitud de la nube, es decir la web, una “movilización global y por consiguiente todo puede suceder en cualquier lugar y a cada instante”,⁶⁰⁴ como si fuera aquí y ahora.

Sin embargo Ulrich Beck, en “Poder y contrapoder en la era global” afirma que la democracia se ha convertido en la religión del pasado, y la pregunta que sigue es si persiste más allá de las urnas ,o como señalara Nietzsche, se trataría, como en la Teología, de un Dios muerto que todavía aparenta estar vivo.⁶⁰⁵

Pero agrega Galli que pareciera que ni el capitalismo ni el Estado tuvieran necesidad, aquí y ahora, de las figuras del trabajador y del ciudadano, y les

⁶⁰⁰ Ibid, p. 55.

⁶⁰¹ Ibid, p. 55.

⁶⁰² Ibid, p. 57.

⁶⁰³ Ibid, p. 59.

⁶⁰⁴ Ibid, p. 62.

⁶⁰⁵ Ibid, p. 62.

convendría reemplazarlas por el consumidor y el espectador pasivo de la política-espectáculo, saturado de imágenes y desprovisto de crítica.⁶⁰⁶

Sin duda, Spinoza diría, en este caso: Potencia 0, y Friedrich Nietzsche definiría en su “Así habla Zaratustra”, a este “último hombre”, como engolosinado en su “miserable bienestar”.

Por ello, Carlo Galli redefine a la democracia del siglo XXI como cada vez más frágil y contradictoria, conviviendo como puede con el liberalismo, el capitalismo, las multinacionales, los partidos políticos, el Estado.

O sea, el riesgo es pretender ser muchas cosas a la vez.⁶⁰⁷

Y quizás el más grande desafío de la Democracia postmoderna sea el de pasar de la “nuda vida”, de la “Vida Precaria”, en la visión de Judith Butler, a la de “más Vida”, aunque “una vida no se califica como buena, sino como evento y conflicto”⁶⁰⁸ en la visión del pensador italiano.

Finalmente, Carlo Galli propone una concepción dinámica *de la* Democracia en el aquí y ahora, y en su porvenir, siendo consecuencia de una lógica de descolonización y de deconstrucción, y de diferenciación no jerárquica a nivel del poder político.⁶⁰⁹

Se trataría de la expresión del plano dinámico, de pura Inmanencia, que esbozara en el siglo XVII y en su compleja ontología, teología y política el filósofo de los Países Bajos.

⁶⁰⁶ Ibid, p. 67.

⁶⁰⁷ Ibid, p. 70.

⁶⁰⁸ Ibídem, p. 77.

⁶⁰⁹ Ibid, p. 78.

4.2: Lo político. Del consenso a la democracia radical

Para profundizar la cuestión de la Democracia contemporánea, resulta interesante seguir el recorrido de Chantal Mouffe con respecto a sus interrogantes.⁶¹⁰

Los que surgen desde el vamos, son los que yuxtaponen los valores democráticos, igualdad y soberanía popular, al discurso liberal de la libertad individual y los derechos humanos.

Comenzando por uno de los popes del neoliberalismo, F. Hayek, en su obra “En el camino de la servidumbre”, escrita en 1944, donde argumenta que “la democracia <es> esencialmente un medio, un dispositivo utilitarista, para salvaguardar la paz interior y la libertad individual”.

Ya sabemos que en el polo opuesto se han considerado a las instituciones liberales “libertades formales burguesas”⁶¹¹, es decir, ya obsoletas en el siglo XX.

Pero la propia legitimidad democrática se basa en la soberanía popular, a pesar de que la pensadora francesa no vacila en mostrar que “es legítimo señalar límites a la soberanía popular en nombre de la libertad”.⁶¹²

Ya había señalado otra paradoja el Premio Nobel de Literatura Thomas Mann, cuando dijera en su famosa novela “Doktor Faustus” que la gran contradicción de la Democracia, es que, siendo un régimen de libertad, debería privar de la libertad a los enemigos de la libertad.

Y Chantal Mouffe no ahorra críticas al neoliberalismo, al argumentar que “representa una amenaza para las instituciones democráticas”.⁶¹³

Pero sintetiza Mouffe, que hay una tensión no resuelta en las palabras y en los hechos, entre lo democrático que atañe al pueblo y lo liberal que constituye lo singular.⁶¹⁴

⁶¹⁰ Mouffe Chantal. La paradoja democrática. Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1ª. Ed. 2000.

⁶¹¹ Ibid, p. 21.

⁶¹² Ibid, p. 22.

⁶¹³ Ibid, p. 23.

⁶¹⁴ Ibid, p. 22.

Mouffe se declara claramente antiesencialista, como también lo fuera Spinoza, con su clave de comprensión de la Existencia Toda a través de la diversidad de potencias y que, como aclarara Gilles Deleuze, en sus lecciones sobre el filósofo de los Países Bajos son, finalmente, diferentes gradaciones de potencias, a través del Espacio-Tiempo.

La tensión constitutiva de la que habla Mouffe, se expresa por el lado del liberalismo político como imperio de la Ley, separación de poderes y derechos individuales, y por el lado democrático, a través de la soberanía popular.

Para la pensadora francesa, “la diferencia crucial reside en la aceptación del pluralismo, que es constitutivo de la democracia liberal moderna.... lo que Claude Lefort denomina: la disolución de los marcadores de certidumbre”. ⁶¹⁵

Esta “finalización de la idea sustantiva de la vida buena es la legitimación del conflicto y la división, la emergencia, de la libertad individual y la afirmación de igual libertad para todos”. ⁶¹⁶

Sólo en ese contexto se podría sostener el lema de Spinoza, cuando afirma que “la misión del Estado es la libertad”.

Pero también, continúa Mouffe con cautela, sobre que ello puede implicar “una multiplicidad de identidades, sin ningún denominador común y es imposible distinguir entre las diferencias que existen, pero no deberían existir y las diferencias que no existen, pero deberían existir”. ⁶¹⁷

A su vez la pregunta clave que hace Mouffe es con respecto a la posibilidad de un pluralismo, sin antagonismo.

Pero a su vez: “su carácter democrático, sólo puede venir dado por el hecho de que ningún actor social limitado, puede atribuirse la representación de la totalidad”. ⁶¹⁸ Esta es, sin duda una velada amenaza del neoliberalismo que, detrás de la máscara de una aparente neutralidad, habla de un consenso total, lo cual sería tan absurdo,

⁶¹⁵ Ibid, p. 36.

⁶¹⁶ Ibid, p. 36.

⁶¹⁷ Ibid, p. 37.

⁶¹⁸ Ibid, p. 39.

como declarara públicamente en varias ocasiones Ernesto Laclau: poder responder afirmativamente a las más variadas demandas de la sociedad, satisfaciéndolas a todas y al mismo tiempo, lo cual implicaría el utópico fin de la política.

Ahora bien, sobre esta cuestión existe lo que la pensadora francesa denomina un “velo de ignorancia”, o una “disonancia cognitiva”.

Pues qué es la Política, sino una confrontación de posibilidades diferentes y de diferencias posibles.

Ya Aristóteles señalaba la existencia posible de tres sistemas, el Absoluto, el oligárquico y el democrático, y, desde ya, la posibilidad del disenso.

En nuestro ejemplo, he dicho ya que, en el siglo XVII, Baruch Spinoza escribe su TTP con una razón militante: la defensa del proyecto republicano que él trae desde Maquiavelo y, a su vez, éste, desde la posibilidad de la República romana, donde el disenso está instalado a través de la presencia simultánea de dos cónsules: el del Pueblo y el del Patriciado.

En su TP inconcluso, el filósofo de los Países Bajos iría más allá aún, mostrando su predilección por el sistema democrático, el cual es un juego de potencias no subyugadas, ni a una voluntad única ni a ninguna teología que marque un mandato determinado, desde una obediencia ciega, basada en lo ilusorio; sino un razonable imaginario, donde prime la necesidad de aunar fuerzas, para que esa Amistad aumente la potencia de esos seres humanos y, por consecuencia, de la sociedad Toda.

Finalmente, en las palabras de Mouffe, quien reafirma a Judith Butler, se trata de Igualdad y libertad, es decir, de sostener a ambas.

Aunque insiste Mouffe con que en la “utopía neoliberal”⁶¹⁹, que es un no-lugar, la política sería neutral; no habría desacuerdos posibles, dado que todo estaría determinado previamente, sin poder dilucidarse cómo se podría neutralizar a los adversarios de esta hegemonía.⁶²⁰⁶²¹

⁶¹⁹ Ibid, p. 46.

⁶²⁰ Ibid, p. 47.

⁶²¹ Ibid, p. 47.

Y este es un “ideal que se autorefuta”, porque existe desde el postestructuralismo: un “exterior constitutivo”, que es lo interior de lo interior, que excluimos de nuestra identidad y que, de ese modo, pasa a ser contingente e incompleta.

Y la noción de este <exterior constitutivo> nos obliga a aceptar la idea de que el pluralismo implica la permanencia del conflicto y del antagonismo”. ⁶²²

Concluyendo la pensadora francesa que “en una organización política democrática, los conflictos y las confrontaciones, lejos de ser un signo de imperfección, indican que la democracia está viva y se encuentra habitada por el pluralismo”. ⁶²³

Quizá sea importante señalar que tiene una enorme importancia el acercamiento que realiza la pensadora francesa a Ludwig Wittgenstein, del que decía su amigo inglés, John M. Keynes, que era Dios por su sabiduría.

Mouffe comienza a explicar a Hanna Pitkin en su “Wittgenstein and Justice”, cuando ésta afirma en 1972, “que en el último Wittgenstein, hay... un intento de vivir y aceptar una condición humana sin ilusiones, es decir, la relatividad, la duda y la ausencia de Dios”.⁶²⁴

Lo cual podría responder a la famosa fórmula spinoziana de “La naturaleza o sea Dios”, ante la ausencia del Dios monoteísta.

Sigue profundizando sobre el concepto liberal de neutralidad, apoyándose en John Gray, cuando éste en 1972 afirma, en “Liberalism, Essays in Political Philosophy”, que se trata de acuerdos formulados y vinculados a una determinada forma de vida.⁶²⁵ En las propias palabras de Wittgenstein y en sus “Philosophical Investigations” de 1953, nos dice: “Por consiguiente, Ud, nos está diciendo que el acuerdo humano decide lo que es cierto y lo que es falso; y están de acuerdo en el lenguaje que usan. No es un acuerdo de opiniones, sino un acuerdo sobre formas de vida”. ⁶²⁶

⁶²² Ibid, p. 48.

⁶²³ Ibid, p. 50.

⁶²⁴ Ibid, p. 76.

⁶²⁵ Ibid, p. 78.

⁶²⁶ Ibid, p. 82.

Prosigue el pensador austríaco, que enseñara en Inglaterra e insiste con que estas proposiciones que nos parecen verdaderas, en realidad, nosotros las actuamos como formas de lenguaje.⁶²⁷

Es decir, vuelve a hablar Wittgenstein de formas de vida y prosigue con más profundidad aún: “cuando lo que se enfrenta son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes. He dicho que combatiría al otro- pero ¿no le daría razones? Sin duda, pero ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la persuasión”.⁶²⁸

Aquí se estaría abriendo la posibilidad democrática.

Porque, pese a la posibilidad de la guerra, se abre el camino del diálogo; lo posible de la persuasión en el tablero democrático.

Las dudas sobre los hechos y las interpretaciones, ya señaladas por Friedrich Nietzsche, reaparecen en las “Philosophical Investigations” de Wittgenstein, cuando éste señala que en realidad los signos pueden interpretarse equívocamente, a saber: un poste indicador ¿vincula nuestra posición a la dirección que señala o quizás a la opuesta?⁶²⁹

Es fácil deducir que Wittgenstein, en la visión de Mouffe, está señalando las bifurcaciones que aparecen marcadas en el campo del pluralismo democrático.

A continuación, Wittgenstein hace notar la indeterminación humana, a través del ejemplo de dos personas reaccionando a una misma orden de manera diversa, a pesar de un entrenamiento similar, y entonces surge la pregunta sobre quién acierta y quién falla.⁶³⁰

La distinción entre <seguir la regla> o <ir contra ella> es lo que Mouffe señala como diversidad democrática y transformación de enemigos en adversarios, y lo sintetiza como “pluralismo agonista”.⁶³¹ Porque a su vez, como Jaques Derrida argumenta en

⁶²⁷ Ibid, p. 84.

⁶²⁸ Ibid, p. 84-85

⁶²⁹ Ibid, p. 85-86.

⁶³⁰ Ibid, p. 87.

⁶³¹ Ibid, p.

Deconstruction and Possibility of Justice en 1992; en cada decisión que nos parece justa, más allá del acontecimiento, aparece la presencia fantasmal de lo indecible.⁶³² Esta imposibilidad de ir más allá de lo decible está presente en Wittgenstein, cuando asegura: <Si he agotado las justificaciones, he alcanzado la roca firme y mi pala se ha doblado, me siento inclinado a decir: “Esto es simplemente lo que hago”>. ⁶³³

Es decir que Mouffe, citando a Stanley Cavell en su obra “Conditions Handsome and Unhandsome” de 1988, refirma la imposibilidad de una “solución final” en el tablero múltiple del juego democrático, porque no hay posibilidad de una justicia que muestre un vencedor final, sin que pueda aparecer la posibilidad del desacuerdo y, en consecuencia, la diversidad de pareceres. ⁶³⁴

Estos modos particulares son los diferentes grados de potencia que configuran toda sociedad democrática, según el filósofo de los Países Bajos.

No hay que olvidar, sin embargo, que hay dos tradiciones.

Por un lado, lo liberal implica el derecho de expresión y de propiedad, a la manera lockeana, mientras que, por otro lado, remite a las añejas libertades, reivindicadas por Jaques Rousseau como libertad política e igualdad en la vida pública.⁶³⁵

A su vez, Seyla Benhabib, en “Democracy and Difference” de 1992, se pregunta si es posible una vida democrática con deliberación colectiva, de individuos libres e iguales, o se trata de otra utopía.⁶³⁶

Esto es enfatizado por John Rawls en “Political Liberalism” de 1993, cuando señala que esta posibilidad sucede sólo a través del acuerdo constitucional, que logre encuadrar principios e ideas racionales para la mayoría de los ciudadanos.⁶³⁷

⁶³² Ibid, p. 91.

⁶³³ Ibid, p. 88-89.

⁶³⁴ Ibid, p. 89.

⁶³⁵ Ibid, p. 99.

⁶³⁶ Ibid, p. 102.

⁶³⁷ Ibid, p. 103.

No cabe duda de que estos dos autores señalan la posibilidad del consenso como una realidad que, desde el siglo XVII, negaron con sus teorías tanto Thomas Hobbes como Baruch Spinoza.

A su vez, la crítica de Mouffe vuelve a hacerse desde Wittgenstein, cuando éste se refiere en “Sobre la certeza”, y la pensadora francesa lo aplica a la democracia deliberativa, a “un apasionado compromiso con un sistema de referencia. De ahí que, pese a ser creencia, sea, en realidad, una forma de vida o una forma de evaluar la propia vida”⁶³⁸

Cuando esto ocurre, prosigue Wittgenstein, mostrando la dificultad que se produce cuando no existe la fricción democrática, entramos en un terreno como de hielo resbaladizo, donde el caminar se hace imposible y tenemos que volver a encontrar la dura fricción de la tierra.⁶³⁹

De esta manera, Mouffe, a través de las palabras del filósofo, que enseñara en Oxford y en Cambridge, está afirmando que, en realidad, no existe un supuesto punto de vista imparcial y racional que permita un consenso universal.⁶⁴⁰

Lo que sí predica Mouffe, apoyado en ese campo de Inmanencia que es la Democracia y que expresara en el siglo XVII Spinoza, es que es necesario salir de la disyuntiva amigo- enemigo, que Schmitt postulara como esencia de lo político, es decir, la apuesta es deconstruir al enemigo y reconstruir al adversario que, en el campo democrático, se convierte en un contrincante legítimo en libertad e igualdad.⁶⁴¹ Mouffe postula que “el antagonismo es una lucha de enemigos, al estilo Carl Schmitt, mientras que el agonismo es una lucha entre adversarios”.⁶⁴²

O sea que estamos hablando de “lo político”, la lucha en el tablero inmanente de ajedrez de la política, mientras que “la política” es el conjunto de prácticas,

⁶³⁸Ibid. p. 111.

⁶³⁹Ibid. p. 111.

⁶⁴⁰ Ibid, p. 111.

⁶⁴¹.Ibid, p. 115.

⁶⁴² Ibid, p. 115.

instituciones y discursos que se ocupan de las cosas de la ciudad, como ya la definiera Aristóteles.

Insiste Mouffe en que estamos ante lo que Max Weber definiera como “desencantamiento del mundo”, y ante la posibilidad de un “consenso conflictivo”.⁶⁴³ Esto desembocaría en lo que la pensadora francesa denomina “pluralismo agonístico”,⁶⁴⁴ lo cual se refiere a la imposibilidad de alcanzar algún consenso sin ninguna exclusión, como explicara largamente Ernesto Laclau y la propia Chantal, dado que todo consenso logrado, implica la presencia simultánea de inclusión y exclusión de actores sociales.

Mouffe reafirma que “los antagonismos pueden adoptar muchas formas y es ilusorio que podrán ser eliminados algún día. Esta es la razón por la cual sería preferible darles una salida política dentro de un sistema plural y ‘agonístico’”.⁶⁴⁵

Lo que Mouffe ve como un peligro evidente es que “el espacio de la política quedó disociado del espacio de la economía”, debido al “divorcio entre los intereses del Capital y los intereses del Estado-Nación”.⁶⁴⁶

Evidentemente, Mouffe está reclamando “la elaboración de un nuevo proyecto hegemónico, que vuelva a incluir en la agenda. la lucha por la igualdad, que ha sido descartada por los fundadores y abogados del neoliberalismo”.⁶⁴⁷

Recordando que, para Norberto Bobbio, el notable pensador italiano, la igualdad ha sido la columna vertebral de la izquierda, “mientras que la derecha, en nombre de la libertad, ha permitido siempre diversas formas de desigualdad”.⁶⁴⁸

⁶⁴³ Ibid, p. 116.

⁶⁴⁴ Ibid, p. 117

⁶⁴⁵ Ibid, p. 126.

⁶⁴⁶ Ibid, p. 131.

⁶⁴⁷ Ibid, p. 133.

⁶⁴⁸ Ibid, p. 134.

Inclusive, Mouffe se arriesga a proponer ideas igualitarias como: un ingreso mínimo universal, una reducción de los horarios laborales y una economía de rasgos plurales en lugar del fundamentalismo del mercado.⁶⁴⁹

Finalmente, Mouffe se pregunta, junto con John Rachman en “Truth and Eros”: “¿Qué tipo de comunidad podemos compartir, en tantos sujetos divididos?”.⁶⁵⁰

Y concluye: “descartar la ilusión de una posible conciliación entre la ética y la política, y aceptar la interminable puesta en cuestión de lo político por lo ético, es de hecho el único modo de reconocer la paradoja democrática”.⁶⁵¹

Volviendo a Spinoza, imaginar un Estado cuya misión es la libertad y donde los seres humanos mantengan la potencia en acto, que les permita construir y reconstruir, remite a la “paradoja democrática” de la que nos habla Mouffe.

La pensadora francesa insiste con la “naturaleza pluralista del mundo social”⁶⁵², con la conflictualidad evidente que ello conlleva.

Y cita que esto, que ya fue señalado con su característico pensamiento antiliberal por Carl Schmitt cuando, en “El concepto de lo político”, señala la decadencia sistemática del Estado y de la política producida por el ejercicio liberal, apareciendo divisiones claras entre ética y economía, crítica y comercio, educación y propiedad.⁶⁵³ Pero Mouffe propone “pensar con Schmitt contra Schmitt”, y esta diferencia muestra que lo esencial es defenestrar el antagonismo amigo-enemigo y entronizar el agonismo del campo político común, para que el conflicto no desborde el curso de la democracia.⁶⁵⁴

⁶⁴⁹ Ibid, p. 137.

⁶⁵⁰ Ibid, p. 150.

⁶⁵¹ Ibid, p. 151.

⁶⁵² Mouffe Chantal. “En torno a lo político”. 1ª. Ed. 2ª Reimpresión. FCE, 2011, pag. 17.

⁶⁵³ Ibid, p. 18-19.

⁶⁵⁴ Ibid, p. 27.

Resumirá todo esto diciendo que mientras que el enemigo no es aceptable en el campo democrático, el adversario circula dentro del mismo, con los procedimientos de la ley.⁶⁵⁵

La pensadora francesa cita largamente y como ejemplo a Elías Canetti, en el capítulo “Masa e Historia” de su libro “Masa y Poder”, porque todo esto se llega a expresar con claridad en una votación parlamentaria, más allá de los legisladores presentes antes de que se midan las fuerzas, porque cuando los votos son contados, la batalla democrática ha finalizado.⁶⁵⁶

Se trata de la Democracia, no cabe duda, y el autor italiano resalta que todas estas operaciones, demuestran la renuncia a la muerte como instrumento final de decisión. La fuerza de los adversarios se transforma en un número.

Ahora, cuando ese número desaparece o se falsea, vuelve a aparecer la máscara de la muerte.⁶⁵⁷

Esta es la diferencia, clara y distinta, que Chantal Mouffe define entre antagonismo y agonismo, en el tablero de ajedrez de la lucha democrática.

El pensador italiano vuelve a resaltar el juego democrático y sus límites, cuando dice que la votación no implica una victoria absoluta, puesto que nadie deja de creer voluntariamente en sus convicciones, pero la hora del voto es la hora de la verdad, aunque esa verdad sea solo relativa a ese momento de la historia.⁶⁵⁸

En estas notables frases de Canetti, surge esa posibilidad spinoziana de diferentes grados de potencia, que a su vez son impermanentes como fenómeno social, pero presentes en el agonismo democrático, y que pueden reemplazar al antagonismo hobbesiano-schmittiano de la guerra de todos contra todos; emblema de la tajante división amigo-enemigo.

Esta posibilidad agonista o antagonista latente, considera la pensadora francesa, que está presente en Freud, cuando éste afirma: “Siempre es posible ligar en el

⁶⁵⁵ Ibid, p. 28.

⁶⁵⁶ Ibid, p. 29.

⁶⁵⁷ Ibid, p. 29

⁶⁵⁸ Ibid, p. 30.

amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden afuera, para manifestar su agresión”⁶⁵⁹, con lo cual la posibilidad del consenso neoliberal queda excluida.

A su vez, la explicación del antagonismo es citada por Mouffe, en la voz de Slavoj Žižek, cuando el autor esloveno muestra cómo las causas nacionales excluyen al otro como siniestro, culpable de atacar algún mito fundacional, como ocurriera con los judíos, los gitanos, los seres con minusvalía, los disidentes y los llamados subversivos a lo largo del siglo XX y en muy diferentes geografías. ⁶⁶⁰.

Claro que ello implica aplicar lo siniestro a algún Otro que esté robando ese goce mitológico, que es imaginariamente nacional y homogéneo.

Es decir que el nacionalismo, desde una posición trascendente, obraría como motor de una exclusión que impediría la posibilidad democrática de una sociedad, en el plano único de la inmanencia spinoziana.

Pero Mouffe no deja de señalar la otra posibilidad, la de la post democracia neutral, afirmada por Jaques Rancière en “El desacuerdo”, cuando augura la posibilidad de una práctica de los gobiernos y los dispositivos estatales para tratar de armonizar las energías e intereses sociales de una población ⁶⁶¹, con lo cual quedaría clausurada la posibilidad de construcción de cualquier hegemonía provisoria funcionando en el estado democrático, es decir, un Estado sin el antagonismo de Schmitt y también sin el agonismo predicado por la pensadora francesa.

Pero más interesante aún es la postura de Ulrich Beck, en “The reinvention of Politics”, cuando define a la subpolítica y afirma que el diseño social también incluye profesionales, investigadores y técnicos; trabajadores, movimientos sociales, expertos en la esfera pública, o sea, todos aquellos que llegan a poder diseñar políticas a futuro.⁶⁶²

⁶⁵⁹ Ibid, p. 33.

⁶⁶⁰ Ibid, p. 35.

⁶⁶¹ Ibid, p. 36.

⁶⁶² Ibid, p. 46.

En el esbozo spinoziano, serían los que no pierden potencia y la revalidan en el vasto campo de juego de ajedrez de la Democracia.

Sin embargo, Anthony Giddens, en su “Beyond left and Right”, advierte que dada la globalización, pueden llegar a surgir diálogos de confianza activa, pero a su vez, destacando que está siempre presente el peligro de los fundamentalismos.⁶⁶³

Esta confianza en un consenso natural, exceptuado por ésta llamativa última frase, se nutre también de la famosa “tercera vía”, que quería dejar atrás el agonismo entre liberalismo y comunismo pero, como me ocuparé más adelante, terminó neutralizando totalmente a la socialdemocracia europea.

En palabras de Mouffe, convirtiéndola en “una variante socialdemócrata del neoliberalismo”.⁶⁶⁴

Es decir, dejándola en una vía muerta y quitándole su potencia, que venía de las lejanas épocas de Rosa Luxemburgo, en la Alemania prenatal.

Quizás, para mostrar lo falso de las posiciones aparentemente conciliatorias posdemocráticas y pospolíticas, Chantal Mouffe vuelve a citar a Carl Schmitt, cuando éste afirma que los conceptos políticos, dependen del poder de quien los enuncia, como en el caso de la Roma Imperial, César es el dueño de la gramática y las palabras tienen el valor y el significado que les otorga el poder.⁶⁶⁵

Y, como ocurre también en “Alicia en el País de las Maravillas” de Carroll, las palabras pueden llegar a tener sólo el significado que el poder de turno quiera darles.

Es que, con esta notable advertencia del pensador alemán, pareciera que el hobbesiano Schmitt quisiera retomar el diálogo con su viejo adversario Baruch Spinoza, sobre la pregunta que atraviesa este escrito: ¿soledad o sociedad? O sea ¿individualismo posesivo o sociedad?.

⁶⁶³ Ibid, p. 54.

⁶⁶⁴ Ibid, p. 69.

⁶⁶⁵ Ibid, p. 94.

4.3: Un fantasma recorre el Mundo: el neoliberalismo

Aldo Ferrer, el Maestro argentino, Profesor Emérito de la UBA, escribe, antes de su fallecimiento, su último artículo en El Dipló, que se publica en Marzo del 2016.⁶⁶⁶

Su título es esclarecedor: “El regreso del neoliberalismo”. Allí Ferrer discrimina entre dos modelos latinoamericanos: el nacional - popular y el neoliberal, que “se despliegan dentro la economía de mercado”.

Y distingue a ambos: el primero caracterizado por “el protagonismo del Estado, el impulso soberanista y el énfasis en la inclusión social. El segundo, por su confianza en las virtudes del mercado, la apertura incondicional al orden mundial y la prescindencia en la distribución del ingreso”.

Y agrega, con su poder de síntesis: “la industrialización por sustitución de importaciones predomina en el modelo nacional y popular; el énfasis en la producción de las exportaciones primarias y las finanzas en el neoliberal, donde las decisiones sobre qué y donde se debe producir y consumir, las toma predominantemente el mercado”.

Mientras tanto, Jorge Luis Borges señala en “Otras inquisiciones” que “el hombre que ordenó la edificación de la casi infinita muralla china, fué aquel primer Emperador, Shi Huang Ti, que asimismo dispuso que se quemaran todos los libros anteriores a él”.

Curiosamente, desde el punto de vista político, el neoliberalismo aparece amurallado, no permitiendo ninguna crítica que atraviese las gruesas paredes de su ideología, y ha decidido quemar desde su teoría toda aquella vasta bibliografía que lo pueda refutar, con lo cual contradice a Karl Popper, cuando éste enfatiza que toda teoría supuestamente científica, debe poder ser refutada.

En “El libro de los seres imaginarios” el mismo escritor argentino, que moriría y sería enterrado en Ginebra, cerca de las tumbas de Calvino y de Ginastera, relata lo que se podría llamar el hechizo de los espejos, dado que los seres imaginarios que

⁶⁶⁶ Le Mponde Diplomatique. Marzo del 2016. P. 4 a 7.

quisieron invadir la Tierra, por la magia del Emperador Amarillo, quedaron confinados a los espejos y a repetir incansablemente las actividades de los humanos.

Deberíamos preguntarnos si en este momento de la Humanidad, los hombres del Común, están condenados, como en el exquisito cuento borgeano, a repetir las acciones neoliberales, que en este caso son reflejos de su servidumbre.

Es decir que, como sostenía el filósofo de los Países Bajos, los hombres pueden llegar a luchar por su esclavitud, como si se tratara de su libertad.

Pero ¿cuándo y dónde comienza el neoliberalismo? No precisamente con Adam Smith, el fundador del liberalismo económico, quien diría: “ninguna sociedad puede prosperar y ser feliz si la mayoría de sus miembros son pobres y desdichados”, en su tan famoso libro “La riqueza de las naciones”.

Es el pensador austríaco Friedrich Hayek el fundador del neoliberalismo, y lo hace con estas palabras: “Hemos de afrontar el hecho de que la libertad individual es incompatible con la plena satisfacción de nuestra visión de la justicia distributiva”.⁶⁶⁷ Es decir, Hayek prefiere la soledad del hiperindividualismo a la sociedad, donde se cumpla la justicia distributiva mediante la cual, en palabras del esbozo de democracia de Spinoza, sus habitantes puedan mantener vital su propia potencia.

Cuando Hayek enseña en la London School of Economics, ante la posibilidad de que se concretara el hecho, en la post-Segunda Gran Guerra, de que el laborismo tome el poder en Inglaterra, lo compara con el nazifascismo hitleriano, como si la literatura del democrático y pacífico partido laborista de la Gran Bretaña, tuviera algo que ver con la máquina de guerra, destrucción y aniquilación humana, impulsada por Hitler y el III Reich.⁶⁶⁸

Sin embargo, esta prédica contra lo que podría denominarse la social democracia, resultará sumamente eficaz, por lo que certifica John Maynard Keynes, citado en la obra de Robert Skildelski sobre el economista británico: “Sugerir la acción social

⁶⁶⁷ Judt Tony. “Algo anda mal”. Santillana Ediciones Generales. Madrid, 2ª. Ed, 2010, p. 94.

⁶⁶⁸ Ibid, p. 102.

sobre el bien público en la ciudad de Londres, es como discutir el origen de las especies con un obispo hace sesenta años”.⁶⁶⁹

Y completará con proféticas palabras este fundamentalismo del Mercado en el aquí y ahora global cuando señala la esclavitud y la dependencia con respecto a las voces de algún antiguo economista, y al inmenso poder de los intereses creados para favorecer la restricción del pensamiento.⁶⁷⁰

La notable perspicacia de Keynes para visualizar el futuro del capitalismo se desliza, cuando rigurosamente comenta la primera Revolución Industrial y su falta de grandeza, al no utilizar sus inmensos recursos técnicos y materiales, para construir una deslumbrante ciudad y, en lugar de ello, en ese entonces, y en este capitalismo tardío, el resultado son las villas miseria en el cinturón de las megalópolis del siglo XXI y la destrucción consiguiente del paisaje urbano.⁶⁷¹

Keynes se está adelantando a profetizar la calamidad del capital financiero, pero asumirá con su clara inteligencia la posibilidad condicionada del capitalismo, cuando indica las dificultades del voraz capital, para compatibilizar una forma de vida satisfactoria en lo individual con una eficaz organización social.⁶⁷²

Y la misión del Estado, como símbolo de pertenencia a la Nación que representa, surge en estas lúcidas palabras del economista inglés: “Lo importante no es que el gobierno haga cosas que los individuos están haciendo, y que las haga un poco mejor o un poco peor; sino que haga las cosas que ahora no está haciendo nadie”.⁶⁷³ Pero el remate rotundo a la falacia de Hayek con respecto al Estado, la da Edmund Burke en sus “Reflexiones sobre la Revolución Francesa”, cuando sostiene que “Toda sociedad que destruye el tejido de su Estado, no tarda en “desintegrarse en el polvo y las cenizas de la individualidad”.⁶⁷⁴

⁶⁶⁹ Ibid, p. 107.

⁶⁷⁰ Ibid, p. 107.

⁶⁷¹ Ibid, p. 151-152.

⁶⁷² Ibid, p. 151.

⁶⁷³ Ibid, p. 186.

⁶⁷⁴ Ibid, p. 119.

Como podemos ver, reaparece, iluminada con una luz diferente, la pregunta clave de esta tesis, formulada en el siglo XVII por el filósofo de los Países Bajos: “sociedad o soledad”.

Resumiendo, el neoliberalismo nace en el ocaso de la Segunda Gran Guerra. Su líder es Friedrich Hayek con su ataque al laborismo inglés, como he expuesto, y su texto clave es “Camino de Servidumbre”, de 1944.⁶⁷⁵

Milton Friedman, Karl Popper, Ludwig Von Mises, Walter Lippman y Salvador de Madariaga, entre otros, fundan la sociedad de Mont Pelerin: una especie de transnacional neoliberal, que está en contra de lo que se denomina igualitarismo del Estado de Bienestar, tanto europeo como norteamericano, que surge a través del New Deal de F.D. Roosevelt, y sobre todo contra los sindicatos y en general, rompiendo lanzas con todo el movimiento obrero.

El éxito de la ideología neoliberal fue notable. No solamente apalancó los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan en Inglaterra y EEUU respectivamente, en la década de los 80, sino que fué acompañada por las socialdemocracias europeas, exceptuando a Escandinavia, Austria y ahora a Portugal, e hizo eclosión en las llamadas democracias del Este, luego de la caída del Muro de Berlín en 1989.

Son muy descriptivas, acerca de ello las palabras de Vaclav Klaus, Primer Ministro Checo, publicadas en The Economist, donde increíblemente, pontifica contra la realidad del Estado de bienestar, como si hubiera hecho desaparecer el sentido del trabajo y de la responsabilidad individual.⁶⁷⁶

Con estas lapidarias palabras, el político checo estaba refrendando, claramente, el escudo protector de la Dama de Hierro inglesa, cuando sostenía: “No hay alternativa”.

Es decir, entre sociedad y soledad, el camino estaría trazado hacia el triunfo de la segunda alternativa, a través del individualismo posesivo, ya señalado por C. B. Macpherson.⁶⁷⁷

⁶⁷⁵ Sader Emir y Gentili pablo (comp). La trama del neoliberalismo. 1ª, ed, 1ª. reiimp. Bs. As. Eudeba. 2012, p. 15.

⁶⁷⁶ Ibid, p. 23.

⁶⁷⁷ Ibid, p. 53.

A su vez, Goran Therbon, Profesor de la Universidad de Gotemburgo, Suecia, reafirma: “El neoliberalismo es una superestructura ideológica y política que acompaña a una transformación histórica del capitalismo moderno”.⁶⁷⁸

Thorbon analiza sus tesis pasando por cuatro estadios.

El primero, en el capitalismo competitivo clásico, el tamaño de la empresa, el Estado como poder político, el poder empresarial, de mando y de negociación, y el sistema de mercados como poder de la competencia tenían un mismo tamaño.⁶⁷⁹

En el capitalismo monopolista, el segundo estadio, si bien el Estado y los mercados guardan el mismo tamaño, crece ostensiblemente el del poder empresarial.⁶⁸⁰

En la tercera etapa del capitalismo keynesiano o de Bienestar, son las empresas las que guardan el mismo tamaño pero es el Estado el que se magnifica.⁶⁸¹

Pero en el actual, decir, el nuevo capitalismo competitivo, son las empresas y el Estado los que mantienen el mismo tamaño pero crece desmesuradamente el de los mercados, en este caso globales.⁶⁸²

El que fuera Presidente de la sociedad Escandinava de Sociología pone como ejemplo límite, que los mercados financieros internacionales con sede en Londres mueven en un día las divisas correspondientes al Producto Bruto Interno de México, y en un día y medio los traficantes de divisas venden y compran el equivalente al PBI anual de Brasil, sosteniendo que estamos ante la presencia de una crisis estructural del capitalismo, de raíz sociológica y que se expresa en la creciente desigualdad, el incremento de la pobreza y la miseria, el aumento exponencial de la violencia que abarca la casi totalidad de la geografía planetaria.⁶⁸³

Cabe recordar el asesinato en masa de jóvenes simpatizantes laboristas noruegos por un joven connacional neonazi al grito de: “¡Mueran los comunistas y los

⁶⁷⁸ Ibid, p.31.

⁶⁷⁹ Ibid, p.32-33

⁶⁸⁰ Ibid, p. 33.

⁶⁸¹ Ibid, p. 34.

⁶⁸² Ibid, p. 34.

⁶⁸³ Ibid, p. 38-29.

islamistas!!". El pensador escandinavo concluye sugiriendo el creciente "fin del eurocentrismo y el centralismo norteamericano" mientras que "los procesos actuales de globalización de la economía, de la política y de las comunicaciones, no se manifiestan en una uniformización planetaria, ni en una polarización mundial, sino en desigualdades más visibles y próximas". ⁶⁸⁴

Finalmente, Therbon profetiza que "Mientras el dinamismo del capitalismo está siendo desplazado en dirección a los países de Asia Oriental, la dinámica futura de la izquierda será más nuevomundista que europea o asiática". ⁶⁸⁵

Sintetiza Therbon que quizás la misión del Nuevo Mundo sea crear una nueva dinámica, que se proponga la posibilidad de la integración social, como contracara de la creciente desintegración neoliberal. ⁶⁸⁶

Lo que está en cuestión es la posibilidad de la persistencia de "la misión del Estado es la libertad", como dijera el filósofo de los Países Bajos en el siglo XVII, o la libertad desenfrenada de los mercados.

A su vez, Pierre Salama, Profesor de la Universidad de París, (París XIII), advierte sobre la "pauperización de la pobreza"⁶⁸⁷, es decir, que ha crecido la desigualdad entre los propios pobres en la región latinoamericana, mientras diversas estadísticas muestran que en la Argentina del 2019, la pobreza en sí misma alcanzaba la escalofriante cifra del casi 40% de su población.

Sintetizando: 1 de cada 3 argentinos es pobre, e insiste Salama: "Siempre existe la posibilidad de que el capitalismo sea más salvaje". ⁶⁸⁸

Mientras tanto, en la Argentina del 2018 había 15 millones de pobres, 17 millones de semipobres y 8 millones de niños pobres. Es decir que, en la democracia argentina no todos pueden mantener su potencia sino que ni siquiera les es permitido mantener su pobreza y el resultado es desigualdad y miseria.

⁶⁸⁴ Ibid, p. 40.

⁶⁸⁵ Ibid, p. 41.

⁶⁸⁶ Ibid, p. 112.

⁶⁸⁷ Ibid, p. 95.

⁶⁸⁸ Ibid, p. 105.

Mientras tanto, y volviendo a la hegemonía neoliberal: “la ola de privatizaciones ha sido (y es) monumental a nivel mundial”, ⁶⁸⁹ sostiene Perry Anderson, Profesor de la Universidad de California. (Los Angeles).

Pero Michel Lowy, Profesor de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, señala que le “parece promisorio la aparición limitada y embrionaria de diversas resistencias sociales a la hegemonía liberal”. ⁶⁹⁰

Y Emir Sader, Profesor de la Universidad de San Pablo y de la Universidad del Estado de Río de Janeiro, se pregunta si el Estado será capaz de hacerse cargo de los siguientes asuntos: “regulación económica, política de estabilidad, regulación social, control fiscal y sobre el mercado”. ⁶⁹¹

En una palabra, a través de estos interrogantes contemporáneos que se van sucediendo sin solución de continuidad, está puesto en cuestión el esbozo del Estado democrático de Baruch Spinoza y su evolución posterior.

⁶⁸⁹ Ibid, p. 101.

⁶⁹⁰ Ibid, p. 161.

⁶⁹¹ Ibid, p. 172.

4.4: El poder y el espectro de la información.

¿Dónde reside el poder y cuál es la información espectral que no se puede visualizar a primera vista, ya que no aparece en los titulares de ningún medio del mundo, cualesquiera sean sus soportes?

Para responder a la primera parte de la pregunta me basaré en un pensador alemán, Joseph Vogl, que la Goethe Institut trajo a Bs. As., en 2015, para exponer sobre su último libro,⁶⁹² titulado “El espectro del Capitalismo”.

El primer hecho relevante que señala Vogl es la presencia de Alan Greenspan, “director durante varios años de la Reserva Federal norteamericana y tenaz defensor de los mercados financieros desregulados”, y su silencio ante la crisis global del 2008, donde “la economía financiera colapsó por completo”.⁶⁹³

Lo que resulta sumamente interesante es detectar el comienzo de todo esto; cuando el Banco de Inglaterra surge en 1694 con el aparente propósito de “legalizar las acciones predatorias de una monarquía rapaz”,⁶⁹⁴ en las personas de Carlos I y Carlos II, quienes se habían apropiado de bienes particulares sin remordimiento alguno.

Pero William Paterson, uno de los fundadores del Banco, pretendía “al adelantarle a la casa Real un millón doscientos mil libras esterlinas, a una tasa de interés del 8 % para poder convertir el posible robo principesco, en un contrato entre deudores y acreedores”.⁶⁹⁵

Cabe hacer notar que desde los tiempos de la Ilustración, los pagarés, billetes y préstamos debían estar respaldados por metales preciosos u objetos de valor.⁶⁹⁶

Pero ya en el siglo XVIII, mientras en Francia los “certificados representaban el valor de bienes expropiados al clero, ese papel estatal se devaluó rápidamente.

⁶⁹² Vogl Joseph El espectro del Capital. 1ª. Ed. 2015. Cruce Casa Editora. Bs. As.

⁶⁹³ Ibid, p. 21-22.

⁶⁹⁴ Ibid, p. 71.

⁶⁹⁵ Ibid, p. 71.

⁶⁹⁶ Ibid, p. 72.

Finalmente, no hizo más que materializar la insolvencia del gobierno de la revolución”.⁶⁹⁷

Aunque, como en espejo, el mismo febrero de 1797 “El Banco de Inglaterra quedaba relevado de la obligación de cambiar billetes por metálico, y por lo tanto ya no debía garantizar en forma permanente el papel moneda en circulación”.⁶⁹⁸

Es decir, el espectro del capital se ha transformado, como señala Vogl, en los futuros inciertos, las falsas expectativas y una intranquilidad que debilita los equilibrios financieros e instala movimientos incesantes de desequilibrio.⁶⁹⁹

Esto no tendría explicación alguna sin remitirse a los acuerdos de Breton Woods, realizados en New Hampshire en 1944, y que dieron origen al Fondo Monetario Internacional, al Banco Mundial y a la Organización Mundial de Comercio. Lo más importante era que “todos los países debían atar sus monedas a un valor de cambio fijo, o con variaciones mínimas, al dólar estadounidense como moneda de referencia, y éste a su vez debía mantener un tipo de cambio fijo en relación con el oro”.⁷⁰⁰

Pero “la convertibilidad del dólar fue suspendida, el patrón oro se volvió obsoleto y el fin de los acuerdos de Breton Woods quedó sellado en forma definitiva en 1973”.⁷⁰¹ Aquello fue “el cierre de lo que se conocía como < ventana del oro>”.⁷⁰²

Vogl sostiene que, a partir de ese momento, se genera “Una condición posmoderna económica”.⁷⁰³

Y su bautismo lo dará Milton Friedman a fines de 1971 en “The needs for future Markets of Currencies”.

⁶⁹⁷ Ibid, p. 72.75.

⁶⁹⁸ Ibid, p. 77.

⁶⁹⁹ Ibid, p. 90.

⁷⁰⁰ Ibid, p. 93.

⁷⁰¹ Ibid, p. 95.

⁷⁰² Ibid, p. 95.

⁷⁰³ Ibid, p. 96.

Allí aboga Friedman por la creación de “nuevos mercados financieros y contratos con divisas a futuro, o futuros, con moneda extranjera” agregando <cuanto mayor es el volumen de las actividades especulativas, mejor> y más eficiente se torna el funcionamiento del Mercado”...Es decir: si “la libertad era la misión del Estado” en el esbozo de Democracia de Spinoza, con Milton Friedman, en esta democracia postmoderna, la libertad pasa a ser la misión del Mercado. Y en palabras de Friedman: “mercados libres, abiertos y justos”. ⁷⁰⁴

Este mercado de derivados llega a “unos 100000 millones de u\$s en el siglo XXI, con lo cual triplica el volumen de facturación de los bienes de consumo”. ⁷⁰⁵

Esto había sido profetizado por Max Weber cuando señalaba que en los mercados a futuro, la mercadería no está presente y se entrega antes de recibirla, a un tercero con ganancia, y se sigue organizando increíblemente la ganancia, posponiendo simplemente la entrega. ⁷⁰⁶

Pero es Pierre Legrende quien, en 1988 y en “le desir politique de Dieu”, sostiene que “a través de la efectuación, se establece un nexo entre las fuerzas de la Providencia y el formato de un orden racional, aludiendo a una figura dogmática del sistema”. ⁷⁰⁷

Es decir, lo que adelanta el pensador francés es que, a contracara de las intervenciones de Spinoza y Schmitt en la Teología Política, estamos asistiendo, en esta postmodernidad democrática, a la eclosión de una Teología Económica.

Sin embargo, Vogl sostiene que “apostar por cotizaciones futuras se asemeja a un chimpancé que arroja dardos con los ojos vendados a la sección bursátil de un periódico”.⁷⁰⁸

Y la pregunta que surge es, si se trata de la aparición de una nueva Teología o esto es simplemente Azar. O quizás una ruleta con trampa.

⁷⁰⁴ Ibid, p. 97.

⁷⁰⁵ Ibid, p. 99.

⁷⁰⁶ Ibid, p. 109.

⁷⁰⁷ Ibid, p. 108.

⁷⁰⁸ Ibid, p. 110.

Parecería, a su vez, el final de un tiempo cíclico de adquisición y consumo, que señalaría Anaximandro en la Antigua Grecia, hallando su límite en la abolición de las carencias⁷⁰⁹ que, tanto él como Aristóteles, consideraban como lo justo.

Estamos pasando ahora a aquello de lo que ya se ocuparon los autores políticos ingleses del siglo XVII, posteriores a Spinoza, o sea, a la adquisición de riquezas; la llamada, en la Antigua Grecia, <Chrematistiqué>. ⁷¹⁰

Pero para Aristóteles “la intervención de la riqueza como función, dispara un movimiento de escalada ruinoso”...”la imagen distorsionada en el espejo o doble de la primera”⁷¹¹; señalada por Anaximandro como <oikonomía>. ⁷¹²

Es decir que en la “<Chrematistiqué>, la adquisición deja de reconocer su propio límite en el uso o en la necesidad, para redirigirse internamente hacia el terreno de lo ilimitado, donde el uso deliberado de los medios con un determinado fin, aspira a multiplicar los medios”⁷¹³; o sea, finalmente el dinero.

Y “la participación recíproca deja de estar ligada a las necesidades mutuas y hacia el bien común de una vida plena, para apuntar, en cambio, a obtener ganancias sin fin”,⁷¹⁴ lo que la Ética de Aristóteles denomina claramente “injusticia”⁷¹⁵ y Spinoza, soledad.

Sin embargo, la recomendación de “consejos a un joven comerciante”, de Benjamín Franklin en el siglo XIX, señala la conveniencia de dejar que el dinero se reproduzca como un animal preñado, haciéndolo a través del interés del capital, apuntando al crecimiento monetario. ⁷¹⁶

⁷⁰⁹ Ibid, p. 130-131.

⁷¹⁰ Ibid, p. 130.

⁷¹¹ Ibid, p. 131.

⁷¹² Ibid, p. 133.

⁷¹³ Ibid, p. 132.

⁷¹⁴ Ibid, p. 134.

⁷¹⁵ Ibid, p. 134.

⁷¹⁶ Ibid, p. 141.

La generación de dinero se compara entonces con la etimología de la palabra naturaleza, es decir, lo que nace, lo que brota; una forma de naturalizar el proceso de multiplicación sin límites del dinero.

Como lo dice Karl Marx en El Capital: el dinero “ha obtenido la cualidad oculta de engendrar valor porque es valor. Pare crías vivientes o por lo menos, pone huevos de oro”. ⁷¹⁷

La tendencia final es, de acuerdo a Vogl, “generalizar el mercado a todo el cuerpo social”. ⁷¹⁸

Pero ¿se trata del “enfoque económico” ⁷¹⁹ o de la “financiarización del campo social”? ⁷²⁰

¿O, lisa y llanamente, se trata de la Teología Económica, al servicio del Dios Financiero?

Joseph Vogl, replicando al pensador que Foucault denominara el filósofo del siglo XXI, Gilles Deleuze, agrega: “una sociedad actual es algo que hace agua desde lo financiero, desde lo ideológico, hay goteras por doquier”. ⁷²¹

Por otro lado, Benoît Mandelbrot, matemático franco polaco, llega en sus estudios a conclusiones sorprendentes con respecto a las variaciones de precios a lo largo del tiempo cuando expresa que “no se producen movimientos esperables sino, a lo sumo, fluctuaciones con momentos absurdos y periodicidades absurdas”, agregando: “determinadas fluctuaciones de un <efecto José> siete años de abundancia y siete años de escasez... se dan en combinación con <efectos Noé>, es decir con cambios y quiebres, en ciertos modos diluviales y bruscos”. ⁷²²

⁷¹⁷ Ibid, p. 145.

⁷¹⁸ Ibid, p. 149.

⁷¹⁹ Ibid, p. 151.

⁷²⁰ Ibid, p. 154.

⁷²¹ Ibid, p. 155.

⁷²² Ibid, p. 159.

E insiste Mandelbrot, replicando al presocrático Heráclito: “Todo cambia” “nada es constante”,⁷²³ y agrega Joachim Peinke hablando de las turbulencias en el Mercado de Finanzas: “El caso ideal en que se quisiera conocer y entender el movimiento del detalle del flujo <turbulento>, demuestra ser al cabo de una breve reflexión, ilusorio”.⁷²⁴ Es decir, sintetiza Vogl: “los mercados se asemejan a aguas turbias”⁷²⁵, lo cual refleja: “la crisis de un modelo teórico que apuesta a que en los mercados haya una tendencia interna a la estabilidad”.⁷²⁶

Lo cual implica a “las dudas sobre la vigencia de los principios clásicos y neoclásicos: el equilibrio, la autoregulación, la eficiencia, las expectativas racionales y el poder de coordinación de los indicadores de precios”.⁷²⁷

Volviendo atrás en el tiempo, a Carl Schmitt, con su Teología Política y sobre todo a Baruch Spinoza, con su TTP, valdría recordar que, si esto es Teología Económica, la Teología, según Spinoza, implica simplemente obediencia y no precisamente razón. Recordando a uno de los teólogos máximos del neoliberalismo, Milton Friedman, quien en 1978 y en “Capitalismo y libertad” llega a la conclusión de que “en resumen, si se lleva la cuestión a fondo, en la economía de la sociedad, no puede haber nada menos significativo que el dinero”.⁷²⁸

Pero ya en la década de los 90 el dinero “no puede ser entendido como un medio de intercambio neutral o... de encubrimiento en las transacciones económicas; se presenta como un medio de eficacia y de fuerza propias”.⁷²⁹

Es decir, en esta Teología, esos agujeros negros <lógicos, devastadores>, la crisis del 2001 y la actual en Argentina, las precedentes del Tequila en México y de la Caipirinha en Brazil, ambas en la misma década del 90, y la hipotecaria de los EEUU en el 2008, seguida del derrumbe inmobiliario español, todo ello implica “una nueva

⁷²³ Ibid, p. 161.

⁷²⁴ Ibid, p. 162.

⁷²⁵ Ibid, p. 163.

⁷²⁶ Ibid, p. 165.

⁷²⁷ Ibid, p. 166.

⁷²⁸ Ibid, p. 166.

⁷²⁹ Ibid, p. 169.

configuración del objeto financiero-económico, que nos sirve para llegar a entender que los procesos anormales y la inestabilidad sistémica se dan como resultado del funcionamiento normal del sistema capitalista”.⁷³⁰

Sería volver a hablar de los excesos de los que habla Spinoza, de la conversión económica de la Democracia liberal de la que habla Schmitt y mucho más atrás de lo que ya he expuesto, como Aristóteles en su Ética denomina <crematística>, o sea injusticia, el afán desmedido de riquezas.

Esa Teología es profetizada por Gabriel Tarde, en “Psicología Económica”, cuando en 1902, por “la coincidencia de las opiniones colectivas, por los mecanismos del gran número; por sus opiniones y creencias conformistas”,⁷³¹ se está adelantando 100 años, a los tsunamis del siglo XXI.

Y baste recordar al respecto la crisis de entreguerras de la República de Weimar en la Alemania prenazi, y la crisis de la Bolsa, en los EEUU de 1929-1930, en la Norteamérica anterior a Franklin Delano Roosevelt.

Según Hyman P. Minsky, en 1982 y en “Estabilizando una Economía inestable”, sobresale llamativamente que “el equilibrio de las deudas pendientes se genera a partir de inversiones de mayor riesgo”.⁷³²

Es decir, cuando se produce un aumento de la preferencia por el dinero “los acontecimientos se vuelven inciertos y turbulentos”, porque “toda fase estable es transitoria, y en un mundo de finanzas capitalistas no es verdad que, si todos los individuos persiguen sus propios intereses, la economía tiende al equilibrio”.⁷³³

Históricamente, resulta interesante señalar que en 1999, en EEUU, se revocó la Ley Glass-Steagall, “que regulaba la separación entre la banca de depósito y la banca de inversión”.⁷³⁴

⁷³⁰ Ibid, p. 169.

⁷³¹ Ibid, p. 173.

⁷³² Ibid, p. 176.

⁷³³ Ibid, p. 178.

⁷³⁴ Ibid, p. 179.

Las titulizaciones (securitization), “permitieron los mercados secundarios como títulos respaldados por activos”⁷³⁵ expresadas como <obligaciones de deuda colateral>.

Es decir, “los riesgos del crédito quedan deslindados de sus prestamistas primigenios”. ⁷³⁶

Sin embargo, esta ruleta que no resultó norteamericana sino rusa, por los resultados para los inversores, fue defendida teológicamente por la pseudo-Inquisición de nuestra época: el Fondo Monetario Internacional, en su Global Stability Report de 2006, que parece tan acertado como lo que la Inquisición original dedicara a Galileo Galilei sobre el movimiento de la Tierra, dado que esos nuevos inversores no ayudaron a amortiguar los impactos del pasado, sino que afectaron a todo el sistema financiero internacional sumido en la insolvencia.⁷³⁷

Y, si Spinoza sostenía que la misión del Estado es la libertad y estamos viendo que ésta contemporánea Teología cambia la palabra Estado por la de Mercado, en la crisis de las hipotecas norteamericanas, donde las víctimas del gigante del Norte se quedaron sin hipotecas, sin casas y sin dinero, su resultado fue tan ominoso, como llegar a ser una de las causas más importantes que llevaran al poder al excéntrico Donald Trump, 8 años después en USA, quien parecería una nueva encarnación actoral del Guasón de Batman, por su eterna sonrisa.

Pero es muy claro que “los bancos tienden a incorporar riesgos a algunas inversiones, a diversificarlas y venderlas nuevamente, inaugurando la posibilidad de negociar con los riesgos de la reproducción de insolvencia”. ⁷³⁸

El Film norteamericano “La Gran Apuesta” se encarga de mostrar fielmente, siguiendo casos reales, a los apostadores de la insolvencia de las hipotecas, develando la devastadora realidad económica con enorme sagacidad.

⁷³⁵ Ibid, p. 180.

⁷³⁶ Ibid, p. 180.

⁷³⁷ Ibid, p. 180.

⁷³⁸ Ibid, p. 183.

Es sumamente interesante la reflexión de John Vogl al respecto: dado que el mercado se sueña infinito, pero los recursos materiales y humanos son finitos y sus límites reaparecen constantemente, o sea que la pseudo-certeza infinita y la incertidumbre finita, se potencian constantemente. ⁷³⁹

Y el filósofo alemán cita una muy interesante frase: “el diablo no quiere que los presentes del futuro se correspondan con los futuros del presente”⁷⁴⁰, en relación con la certeza e incertidumbre de las llamadas operaciones a futuro y/o derivados. Es decir, acentúa Vogl, estamos ante “a lo sumo, a una ciencia de lo inexacto”. ⁷⁴¹ Pero hay un “orden financiero mundial”⁷⁴² y el filósofo alemán arriesga una definición de este momento histórico, dado que se trataría de una realidad de diversas tecnologías culturales para tratar de controlar lo incierto y lo peligroso, interpretar las comunicaciones y las relaciones entre las cosas para asegurar el poder y la acumulación del capital. ⁷⁴³

Agregando que esta “neoescolástica económica apunta a que la alianza entre el <neo>liberalismo siga siendo lo que era, más precisamente la verdadera metafísica de Occidente y la secularización del saber económico; busca abarcar economías sin Dios, mercados sin providencia y sistemas económicos sin armonías preestablecidas”. ⁷⁴⁴

¿Será un “futuro pérfido”?⁷⁴⁵, como arriesgara a decir John Maynard Keynes, “puesto que las prácticas competitivas de los mercados financieros no traen aparejados el bien común, al menos eso es ya sabido”,⁷⁴⁶ concluye Vogl.

⁷³⁹ Ibid, p. 183.

⁷⁴⁰ Ibid, p. 186.

⁷⁴¹ Ibid, p. 189.

⁷⁴² Ibid, p. 191.

⁷⁴³ Ibid, p. 191.

⁷⁴⁴ Ibid, p. 192.

⁷⁴⁵ Ibid, p. 193.

⁷⁴⁶ Ibid, p. 194.

Esta es la pregunta que queda abierta, desde el esbozo de democracia de Spinoza hasta estas críticas contemporáneas que ponen en cuestión su existencia, en el aquí y ahora.

Sin embargo, ese andamiaje teórico que consagra una cierta Teología es realmente espectral; no aparece en la superficie de las cosas ni tampoco es tapa de los principales diarios del mundo ni de las más renombradas y prestigiosas agencias de noticias.

Entonces, tenemos que referirnos a las palabras que pronuncia el famoso filólogo norteamericano Noam Chomsky cuando asegura que “La propaganda es a la democracia lo que la violencia es a un Estado totalitario”.⁷⁴⁷

Esta frase inaugura el prólogo canadiense a un libro de Edward Bernays, sobrino por partida doble de Sigmund Freud, considerado “creador de las relaciones públicas y de lo que los americanos llaman el spin, es decir, la manipulación- de las noticias, los medios y la opinión-, así como la práctica sistemática y a gran escala de la interpretación, y la presentación sesgada de los hechos”.⁷⁴⁸

A su vez, el australiano Alex Carey, de la Universidad de South Wales sostiene que existen en el siglo XX, más allá del éxito de la democracia, la aparición de la propaganda como fuente de poder de las empresas y justamente de salvaguardas frente a los estados democráticos.⁷⁴⁹

A pesar del origen vienés de Bernays (hijo de una hermana de Freud y del hermano de la mujer del fundador del psicoanálisis), “Propaganda” es un libro que se publica en los EEUU en 1928.

El autor había nacido en 1891 y moriría en Cambridge, Massachusetts, habiendo sobrepasado la centuria, en 1995.

⁷⁴⁷ Bernays Edward: “Propaganda: como manipular la opinión pública en Democracia”- 1ª.Ed.- CABA: Libros del Zorzal. Traducción de Albert Fuentes, p. 11.

⁷⁴⁸ Ibid, Prólogo de Norman Baillargeon, p. 12.

⁷⁴⁹ Ibid, p. 12.

“A Bernays le gustaba concebirse como un psicoanalista de las corporaciones, y a éstas en situación de supuesto y total desamparo”. ⁷⁵⁰

Sin embargo, había comenzado apoyando, a través de una fundación que él mismo creara, una obra de teatro de Eugène Brieux, elogiada por una muy prestigiosa revista médica, porque hablaba libremente de la sífilis y de las formas de prevenir la terrible enfermedad infecciosa de transmisión sexual.

Tenía entonces sólo 21 años y sería agente de publicidad del tenor Enrico Caruso, del eximio bailarín Nijinski y de los Ballets Rusos.

Pero es la época que el famoso escritor norteamericano Mark Twain denomina, junto con Charles Dudley Warner, “La edad dorada”, título de una novela basada en los “barones ladrones”: Carnegie de la Carnegie Steel, Rockefeller de la Standard Oil y Vanderbilt con sus ferrocarriles”. ⁷⁵¹

Ellos serán defendidos por el periodismo habitual, pero esto es nada comparado con la posterior Comisión Creel, presidida por George Creel, periodista que visibiliza a personalidades que discursen o poetizan sobre las razones que obligarían a los Estados Unidos, a entrar en guerra, entusiasman a la población a movilizarse y, sobre todo, a odiar al enemigo. ⁷⁵²

Si se pudiera sintetizar lo que viene, que sigue en marcha a pleno en el aquí y ahora, bastarían las notables palabras del propio Edward Bernays, quien había integrado la Comisión Creel desde el vamos, con respecto a su funcionamiento: “Desde luego, es el asombroso éxito que recogió la Comisión durante la guerra lo que abrió los ojos de una minoría de individuos inteligentes en cuanto a las posibilidades de movilizar la opinión para cualquier tipo de causa”. ⁷⁵³

Uno de sus maestros será el periodista Walter Lippman, a posteriori gran amigo de los Kennedy, y quien en 1922 en “La opinión pública”, mostrará cómo se fabrica el asentimiento de la población hacia las políticas públicas, basadas tanto en la

⁷⁵⁰ Ibid, p. 15.

⁷⁵¹ Ibid, p. 21.

⁷⁵² Ibid, p. 26.

⁷⁵³ Ibid, p. 27.

investigación psicoanalítica aplicada, como en los masivos medios de comunicación.⁷⁵⁴ Es decir, está surgiendo entre las sombras una nueva Biblia, basada en: “lo dijo la radio”, “lo dijo la TV”, “está en la portada de los diarios”, “está en las redes”, etc.

Y esta Nueva Biblia, como ya lo señalara Spinoza, va a engendrar también obediencia, que graficará con estas lúcidas y aterradoras palabras, el propio Bernays cuando señala que a través de los estudios de Le Bon, Walter Lippman y otros, se observa la diferencia entre el comportamiento individual y el de las masas, para así poder comprenderlas, poder manipularlas y controlarlas, para llegar a movilizarlas a voluntad.⁷⁵⁵

Joseph Goebbels, el siniestro jefe de Propaganda Nazi, el del famoso “Miente, miente, que algo quedará”, frase muy usada habitualmente por los medios hegemónicos argentinos, será uno de los alumnos más aventajados de esta tesis. Pero dicha tesis había aparecido previamente en las voces fundadoras de los EEUU: “La gran bestia ha de ser domada”: Alexander Hamilton; “Mantener la minoría adinerada al resguardo de la mayoría”: James Madison, y Bernays se hace eco cuando dice: con “el sufragio universal y la generalización de la instrucción, la burguesía comenzó a temerle al pequeño pueblo, a las masas que, de hecho, esperaban reinar”.⁷⁵⁶

Resumiendo: Lippman describirá esta “revolución en la práctica de la democracia” “la fabricación de consentimientos “puesto que “el público debe ser puesto en su lugar, a fin de que los hombres responsables puedan vivir sin temer ser pisoteados o embestidos por la manada de animales salvajes”.⁷⁵⁷

Pero Bernays, indudablemente, ve, y ve más allá todavía, cuando en 1923 habla de “Cristalizar la opinión pública” y “formalizar los consentimientos” en 1955, mientras que, en su obra magna, “Propaganda” dirá: “La manipulación consciente, inteligente de las opiniones y los hábitos organizados de las masas, juega un rol crucial en la

⁷⁵⁴ Ibid, p. 33.

⁷⁵⁵ Ibid, p. 34.

⁷⁵⁶ Ibid, p. 35.

⁷⁵⁷ Ibid, p. 36.

sociedad democrática. Quienes manipulan ese mecanismo social imperceptible, forman un gobierno invisible que realmente dirige el país”.⁷⁵⁸

Y sintetiza aún más, cuando dice que la minoría descubre como influir en la mayoría, tanto en el campo político como en el financiero, industrial, agrícola-ganadero, educativo y hasta en la beneficencia, o sea, la propaganda puede llegar a gobernar desde lo invisible.⁷⁵⁹

Estamos ante la nueva Biblia de una nueva Teología.

Pero el origen de la palabra propaganda proviene del latín “propagare”, que simplemente significa propagar, que es aplicado primero a lo religioso: ej. Propagar la fe cristiana, sigue en la Revolución Francesa, para propagar doctrinas u opiniones, y en el siglo XIX, el diccionario Littré, define hacer propaganda como intentar propagar una opinión, un sistema político, social (o) religioso”.⁷⁶⁰

Sin embargo, el propio Bernays comprobará el veneno que puede suscitarse a través de la propaganda, cuando llega a enterarse por un periodista norteamericano instalado en Alemania, que “Goebbels usaba mi libro, para elaborar su destructiva campaña en contra de los judíos de Alemania.

Era evidente que los ataques contra los judíos en Alemania, no eran en absoluto un arrebatado emotivo de los nazis, sino que se inscribían en una campaña deliberada y organizada”⁷⁶¹

Y no solamente los judíos: los gitanos, los homosexuales y los seres humanos con capacidades diferentes sufrieron también ese oprobioso trato.

El huevo de la serpiente ya había eclosionado y la Propaganda sería pieza clave de la posibilidad cierta del Holocausto.

El antídoto lo señala el mismo Bernays en, quizás, su última entrevista en 1991, realizada por Stuart Ewen, cuando el doble sobrino de Freud le señala, con no

⁷⁵⁸ Ibid, p. 36.

⁷⁵⁹ Ibid, p. 37.

⁷⁶⁰ Ibid, p. 3.

⁷⁶¹ Ibid, p. 44.

disimulado pesar “Pero eso, fué antes que la gente adquiriera conciencia social”. ⁷⁶²
El canadiense, autor del prólogo, señala a su vez que para que de estas tinieblas se haga la luz, “la democracia ha de ser vivida a plena luz del día por participantes lúcidos e informados”. ⁷⁶³

Y en el escrito de Bernays, éste cita al famoso historiador H.G.Wells, con respecto a los cambios en la vida moderna, cuando asegura que la masividad de los medios de comunicación, ha mostrado un mundo de ideas y frases efectivas para transmitir un designio mucho más poderoso que cualquier interés sectorial. ⁷⁶⁴

Baste recordar que el notable director y actor de “El Ciudadano Kane”, Orson Welles, tomando un texto del mismo historiador sobre una invasión de marcianos al Planeta Tierra, provocó, con una transmisión radial realizada en cadena para los EEUU, un terror colectivo que desembocó hasta en el suicidio y la huida de algunos oyentes, espantados ante las supuestas malas nuevas.

Con respecto al gobierno de las minorías sobre las supuestas mayorías, Bernays es explícito cuando afirma que un nuevo presidente de los Estados Unidos puede surgir de una mayoría abrumadora, pero su nombre pudo haber sido decidido previamente por pocas personas reunidas alrededor de una mesa, en una recóndita habitación de hotel.⁷⁶⁵

Además, esto tiene otras consecuencias de las que también habla Bernays: “En opinión de los millones de pequeños inversores, las fusiones y los monopolios son gigantes bondadosos y no ogros”...⁷⁶⁶

Creo que huelgan comentarios al respecto, sobre todo cuando Bernays agrega: “La nuestra debe ser una democracia del liderazgo, administrada por una minoría inteligente, que sepa como disciplinar y guiar a las masas” ⁷⁶⁷

⁷⁶² Ibid, p. 47.

⁷⁶³ Ibid, p. 48

⁷⁶⁴ Ibid, p. 54.

⁷⁶⁵ Ibid, p. 83.

⁷⁶⁶ Ibid, p. 139.

⁷⁶⁷ Ibid, p. 189.

Es decir que a la pregunta de Spinoza habría que agregarle la disyuntiva de la soledad de los poderosos o la sociedad de los que son capaces de unir sus potencias mayoritarias, a través de la Amistad. Sin embargo, no querría alejarme de Edward Bernays sin hacer notar que también “trabajó como asesor de la Asociación nacional por el Progreso de las Personas de Color. Fué quien eligió a la ciudad de Atlanta, como sede de la primera convención anual de la Asociación, que se celebró en 1920. También se ocupó de que los periódicos y los líderes de opinión de los Estados del Norte, recibieran con alborozo la noticia”. ⁷⁶⁸

A su vez, María Cristina Menéndez en su libro sobre “La era de la Información” incorpora muy interesantes conceptos al trabajo fundacional de Bernays. ⁷⁶⁹ Comienza Menéndez con la definición de “opinión pública”, del Diccionario de la Real Academia Española: “Sentir o estimación en que coincide la generalidad de las personas, acerca de asuntos determinados”.

Siguiendo a Hermann Ocken, a principios del siglo XX, esta definición se complica, porque se puede referir a asuntos públicos que se expresan en asambleas o diarios y revistas, que podría ser factor de poder, y deslumbrar al gobierno de turno, o no tener ninguna importancia, porque pertenezca a un pequeño núcleo. ⁷⁷⁰

Profetizando, John B. Thompson, en “Comunidad y sociedad” y en el año 1947: “los actores políticos deben operar en la actualidad, dentro de un ambiente de información, que es más extensivo, más intensivo y menos controlable de lo que era en el pasado”⁷⁷¹

Pero John Locke, que como ya he dicho era del mismo siglo que Spinoza y Hobbes, va a sostener que “la ley de la moda se manifestaba en la opinión pública”⁷⁷². Agregando que “la mayor parte de la gente se guía por esta ley de la moda”. ⁷⁷³

⁷⁶⁸ Ibid, p. 222.

⁷⁶⁹ Menéndez María Cristina. Política y medios en la era de la información. 1ª. Ed. Bs. As: La Crijía, 2009.

⁷⁷⁰ Ibid, p. 14.

⁷⁷¹ Ibid, p. 16.

⁷⁷² Ibid, p. 17.

⁷⁷³ Ibid, p. 18.

David Hume, en el siglo XVIII, agregará: “los gobernantes nada tienen que les sostenga excepto la opinión. Y esta máxima se aplica tanto a los gobiernos despóticos y militares como a los más libres y populares”. ⁷⁷⁴

Pensamiento de una notable actualidad. JJ Rousseau, también el siglo XVIII, argumentará con respecto a la opinión pública refiriéndose a la misma como a “un factor desconocido por nuestros teóricos de la política, pero del que depende el éxito de todo lo demás”. ⁷⁷⁵

Y Julien Freund, en pleno siglo XX, agregará un factor muy interesante: “la opinión pública parece no tener memoria”. ⁷⁷⁶

Pero Gabriel Tarde, a mediados del siglo XIX, dice que “la tradición es la opinión de los muertos... la razón es... de una minoría selecta... (y) la opinión se convertía en la opción con mayor potencial”. ⁷⁷⁷

Y agregaba algo sumamente importante a través de los tiempos: “la prensa era su fuente principal”. ⁷⁷⁸

Para Ferdinand Tönnies a fines del siglo XIX, “la opinión pública era a la sociedad, lo que la religión era para la comunidad”. ⁷⁷⁹

Y con Max Weber, a fines también del siglo XIX, aparece “la concepción del receptor como consumidor...(y) la conversión de la política en un espectáculo, por parte de los medios de comunicación de masas” definiendo el “poder de la prensa sobre la política... como un poder más amplio que el de los Estados nacionales, limitados por sus fronteras”. ⁷⁸⁰

Elizabeth Noelle Neumann, en pleno siglo XX y en su trabajo sobre el poder de la clase media, define a la “espiral del silencio... de acuerdo a éste la sociedad

⁷⁷⁴ Ibid, p. 18.

⁷⁷⁵ Ibid, p. 20.

⁷⁷⁶ Ibid, p. 22.

⁷⁷⁷ Ibid, p. 28.

⁷⁷⁸ Ibid, p. 28.

⁷⁷⁹ Ibid, p.

⁷⁸⁰ Ibid, p. 31.

amenaza con el aislamiento y la exclusión a los individuos que se desvían del consenso... como conclusión, los que creen pertenecer al grupo mayoritario se expresan y los perdedores tienden a callar”.⁷⁸¹

Pero lo más importante que añade Noelle-Neumann es el concepto de ignorancia pluralista “en la cual la gente tiene una idea equivocada acerca de lo que piensa la mayoría, originada por la influencia mediática”.⁷⁸²

Estamos hablando entonces de un poder al que no se refirió, por razones obvias Spinoza en el siglo XVII. Me estoy refiriendo al llamado Cuarto Poder, el poder de los medios de comunicación masivos.

Y a ello agrega Noelle- Neumann, con notable perspicacia, “el efecto del carro ganador, registrado frente a la expectativa de victoria política, que trastoca las originales intenciones de voto, provocando cambios abruptos hacia el carro ganador, como expresión del deseo de evitar el aislamiento”.⁷⁸³

Y concluye: “Pero el aislamiento que se teme es el del grupo de pertenencia”.⁷⁸⁴

La espiral del silencio tiene su rostro trágico en la Alemania nazi y en la Argentina del Proceso, y conviene escuchar a nuestro Guillermo O. Donnell, en su trabajo de 1997 sobre “Autoritarismo y Democratización”, cuando sostiene que no hubieran bastado los militares ni su autoritarismo nazifascista, para controlar a toda la población, pero parte de ella, adhirió a ese orden victorioso que impulsaba la teoría de nosotros- los militares- o el caos.⁷⁸⁵

Puede verse que también se registra “la imposición mediática de temas o cuestiones minoritarias por sobre una mayoría silenciosa”⁷⁸⁶ y “esta perspectiva de la opinión

⁷⁸¹ Ibid, p. 48.

⁷⁸² Ibid, p. 51.

⁷⁸³ Ibid, p. 52.

⁷⁸⁴ Ibid, p. 55.

⁷⁸⁵ Ibid, p. 58.

⁷⁸⁶ Ibid, p. 60.

pública, como forma de control social contra el comportamiento transgresor o inconformista”.⁷⁸⁷

Y a su vez, sobre todo este poder manipulativo de la opinión pública, debe aparecer la agenda setting, por E. Shaw en 1979, que con elocuentes palabras señala cómo gracias a la televisión, los trolls en las redes y los periódicos, la gente presta atención o ignora, resalta o pasa por alto, incluye o excluye, lo que los mass media reflejan u opacan deliberadamente.⁷⁸⁸

Augurando Nicolás Negroponte, en 1998 y en “Ser digital”, que “la lingua Franca de los bits... la imagen y el sonido, el espacio y el tiempo, adquirirán un nuevo sentido, como la relación emisor- receptor se transformará en una relación interactiva”.⁷⁸⁹ Quizás sea Marshall Mac Luhan el que se muestra como el más profundo de los pensadores de la era digital, cuando en 1996, en “la Aldea Global”, sostiene que “la TV expresaba ese ojo brillante fosforescente que parece un altar situado al fondo el living”.⁷⁹⁰ Aunque, lamentablemente, creía en la Utopía del fin de la Historia, con respecto a nuestro siglo XXI, destacando un pensamiento optimista sobre una posible sinfonía de todas las naciones, dadas las posibles implicancias de una era electrónica total e inclusiva.⁷⁹¹

A su vez, Negroponte, hace notar que la famosa frase de Mac Luhan: “El medio es el mensaje” debería reemplazarse con estas palabras: “un mensaje puede tener diversas encarnaciones, que derivan automáticamente de los mismos datos”.⁷⁹² ¿Este fenómeno ocurrirá tan automáticamente como plantea Negroponte? Me pregunto si no debería remitirse a la antigua frase de Friedrich Nietzsche, cuando nos dice que no hay hechos sino interpretaciones; aún con los mismos datos.

A su vez Manuel Castells, en el 2001 y en “La era de la información”, afirma que “El surgimiento de un nuevo sistema de comunicación electrónico, caracterizado por su

⁷⁸⁷ Ibid, p. 60.

⁷⁸⁸ Ibid, p. 65

⁷⁸⁹ Ibid, p. 73.

⁷⁹⁰ Ibid, p. 74.

⁷⁹¹ Ibid, p. 75.

⁷⁹² Ibid, p. 76.

alcance global, su integración de todos los medios de comunicación y su interactividad potencial, está cambiando nuestra cultura y lo hará para siempre”.⁷⁹³ Ello tuvo dos ejemplos espectaculares: la pérdida de la elección española por parte del Partido Popular, a manos de los socialistas, luego del terrible atentado de la estación de Atocha en Madrid; puesto que los conservadores, en la voz de Manuel Aznar, culparon del hecho, sin prueba alguna, al ETA, movimiento de liberación vasco, y a través de las redes sociales se extendió el repudio a la mentira y el subsiguiente voto al socialismo de Rodríguez Zapatero.

El segundo ejemplo pertenece a la primera elección de Barack Obama en los EEUU, cuando, a través de las redes sociales, comenzó a crecer la candidatura de este senador afronorteamericano de Chicago, contra la muy conocida Hillary Clinton en el Partido Demócrata; logrando ganar con comodidad la elección general, reiterando ese excelente uso del potencial de Internet.

El propio Castells sintetiza muy apropiadamente esta coyuntura global, al señalar que internet es un ‘aquí y ahora’, red de redes, medios de comunicación, de interacción social y espacio de flujos y de tiempo que habla de una nueva y original organización del hacer cotidiano.^{794 795}

Cuando el pensador español muestra el “hacer creer creando el hacer”, está hablando de lo que Spinoza señala con claridad en su Tratado Teológico Político: toda creencia implica obediencia, y la obediencia excluye el pensar, excluye a la propia potencia, de la necesaria reflexión sobre Sí Mismo, los demás y la naturaleza Toda.

Y a su vez, Castells, insiste con respecto a lo político en nuestro siglo: “la capacidad del Estado para afrontar las lógicas del capitalismo global, los movimientos sociales basados en la identidad y los movimientos defensivos de los trabajadores y consumidores condicionan en buena medida el futuro de la sociedad en el siglo XXI”.⁷⁹⁶ Esto ha tenido un claro ejemplo en la Argentina postcrisis cuasiterminal del 2001,

⁷⁹³ Ibid, p. 80.

⁷⁹⁴ Ibid, p. 81.

⁷⁹⁵ Ibid, p. 85

⁷⁹⁶ Ibid, p. 92.

con el gobierno que inaugurara Néstor Kirchner en el 2003, aunque haya terminado por ser una muestra acabada en el aquí y ahora de la impermanencia.

Sin embargo, Cornelius Castoriadis, al insistir con el tema de la imaginación radical, pone en escena también en el 2001 y en “Figuras de lo pensable”, una notable explicación antropológica de los fundamentalismos, tan en boga en nuestro tiempo al sostener que las sociedades humanas, como las de los primates, excepto los bonobos, que practicaban el diálogo, el matriarcado y la poligamia, están estructuradas por el principio de alambre de púas o electrificado, que significa: nuestra visión es única, las demás son inferiores y/o perversas.⁷⁹⁷

Es el tema de las ideas imaginarias, que motivara un caústico comentario de Spinoza al preguntarse si los hombres saben que sus ideas imaginarias son imaginarias y tiene un antecedente muy valioso en el “acutíssimo florentino” Nicolás Maquiavelo, cuando en “El Príncipe”, revela que cada uno ve lo que le parece ser, y pocos comprenden la realidad del Estado al que pertenecen.⁷⁹⁸

A su vez, sobre la importancia de la imagen y de lo imaginario, en sus famosos “Discursos sobre la primera década de Tito Livio” el notable pensador de Florencia agrega: “No hay mejor muestra del carácter de un hombre que las compañías que frecuenta. Y por eso, muy apropiadamente, el que tiene compañías respetables adquiere un buen nombre, porque es imposible que no haya ninguna semejanza de carácter y de costumbres entre él y sus conocidos”.⁷⁹⁹

Sin embargo, se hace necesaria la presencia de un amplio espectro de asociaciones y movimientos ciudadanos, de control del poder político, más allá de los períodos electorales, por parte de la sociedad civil, dado que John B Thompson en pleno siglo XX señala en “naturaleza y consecuencia de los escándalos políticos” que la información en redes globales provoca que los actores políticos no puedan velar totalmente sus actividades y están permanentemente expuestos a que sus dichos o acciones aparezcan divulgadas sorpresivamente.⁸⁰⁰

⁷⁹⁷ Ibid, p. 99.

⁷⁹⁸ Ibid, p. 103.

⁷⁹⁹ Ibid, p. 103.

⁸⁰⁰ Ibid, p. 108.

Variados hechos de la historia universal son la prueba irrefutable de las notables aseveraciones de John B Thompson.

A su vez, Giovanni Sartori, el politólogo italiano fundador de la carrera de Ciencia Política en la UBA, destaca la posibilidad de la opinión pública autónoma o heterónoma, en 1992 y en su obra *Homo Videns*.⁸⁰¹

Partiendo de la base de la posibilidad del tutelaje, que ya se menciona en la “República” de Platón, donde la tutela aparece de la mano de los filósofos, aunque al propio Platón le iría tan mal, cuando intentara ser el tutor de la historia con el tirano de Siracusa.

Entonces, la opinión pública heterónoma, “sería la dirigida verticalmente, desde las élites y autoritariamente; en una única dirección, complaciente al poder de turno”.⁸⁰² Aquí aparece la bóveda del miedo, que nadie se atreve a perforar, esperando que sea otro el que lo haga, en oposición a la opinión pública autónoma, donde aparecería el modelo en cascada, puesto que la opinión es vertida, después de atravesar múltiples instancias.

Para ello, debe existir lo que Spinoza remarcaba en su TTP y en su inconcluso TP, a saber: libertad de palabra oral y escrita, y, desde luego, de opinión; superando lo que el filósofo de los Países Bajos denominaba con agudeza el “odio teológico”.

Pero hay que aclarar que, como dicen en 1991 Alford y Friedland en “Los poderes de la teoría”, “Sin información, la participación es ciega y sin sentido”.⁸⁰³

Recalcando dichos autores que: “El hecho de que existan pocos estudios pluralistas sobre las causas y consecuencias de un acceso parcializado o desigual a la información, constituye un silencio significativo”.⁸⁰⁴

⁸⁰¹ Ibid, p. 112.

⁸⁰² Ibid, p. 112.

⁸⁰³ Ibid, p. 118.

⁸⁰⁴ Ibid, p. 119.

A lo que Randall Collins agrega: “En consecuencia, los valores importantes son los expresados públicamente, por individuos que claramente ocupan puestos en instituciones políticas dominantes”.⁸⁰⁵

Más aún, Alford y Friedland sostienen que las élites desean controlar el acceso a la información que pudiera usarse contra ellos, tratando de que la opinión pública les siga siendo favorable.⁸⁰⁶

Esto me lleva a la pregunta: ¿En qué grado puede existir la opinión pública autónoma contemporánea? Ello, desde ya, dependerá de los flujos de información en esta era digital.

Por ello Manuel Castells, en 1999 y en “la era de la información”, cambia la palabra “democracia” por “mediocracia”.⁸⁰⁷

Y Bernard Manin, en 1992 y en “Metamorfosis de la Representación”, se refiere a “un público que reacciona a los términos que le son expuestos y propuestos en la escena pública; (por ello se la ha denominado democracia de lo público a esta forma de representación)”.⁸⁰⁸

Esto significa, según Mario Wolff en 1996 y en “La investigación de la comunicación de masas”, que “el conflicto entre impulsos y conciencia se resuelve con la adhesión acrítica a los valores impuestos”.⁸⁰⁹

Habría que considerar un campo de discursos dominantes, que E. Shaw en su clásico texto de 1979 sobre “agenda setting”, resume sosteniendo que la gente tiende a incluir o excluir de sus propios conocimientos, lo que los medios incluyen o excluyen, o sea, los incita a pensar sobre determinados temas o personas”.⁸¹⁰

Esta “mediocracia” implica, según Castells, que a la crisis de los partidos políticos tradicionales, hay que agregar la penetración de las nuevas tecnologías de la

⁸⁰⁵ Ibid, p. 121.

⁸⁰⁶ Ibid, p. 121.

⁸⁰⁷ Ibid, p. 125.

⁸⁰⁸ Ibid, p. 127.

⁸⁰⁹ Ibid, p. 129.

⁸¹⁰ Ibid, p. 135.

información, que llega a repercutir en toda relación que incluya al Estado y a la sociedad.⁸¹¹

Y prosigue Castells, puntualizando la importancia que tiene el hecho de la unión del sistema mediático con las instituciones judiciales y su influencia en todos los procesos de la democracia.⁸¹²

A esto agrega el pensador español que “los jueces, fiscales y miembros de las comisiones de investigación entran en una relación simbiótica con los medios de comunicación”.⁸¹³

El sistema político está como atrapado en la telaraña de los medios, reducido a mediocres liderazgos personales, manipulados tecnológicamente, con financiación ilegal y opacidades en casos relevantes que minan la confianza pública.⁸¹⁴

Y aquí hace su aparición la notable importancia que resalta el poderío de los medios hegemónicos, que globalmente es de tal naturaleza, que interconectados pueden escapar a los controles más variados, logrando a su vez decisiones gubernamentales favorables a sus intereses empresarios.⁸¹⁵

Concluye Manuel Castells que: “debido a los efectos convergentes de la crisis de los sistemas tradicionales y del espectacular aumento de la penetración de los nuevos medios, la comunicación y la información políticas han quedado capturadas en el espacio de los medios”.⁸¹⁶

En los últimos tiempos, la enorme importancia de los grandes medios en Brasil y Argentina, ha sido demostrada con claros ejemplos de direccionar la opinión pública en contra de las dos Presidentas del siglo XXI, Dilma Russef y Cristina Fernández de Kirchner respectivamente, y los desplazamientos del poder de ambas, en circunstancias que parecieran diferentes, pero que tienen la misma matriz mediática:

⁸¹¹ Ibid, p. 136.

⁸¹² Ibid, p. 148.

⁸¹³ Ibid, p. 150.

⁸¹⁴ Ibid, p. 152.

⁸¹⁵ Ibid, p. 142.

⁸¹⁶ Ibid, p. 172.

la oposición sistemática de la media hegemónica a todo lo que no sea sacralizar y declarar eterna a la teología neoliberal, y que concluyen, a su vez, con las injustas prisiones preventivas del ex Presidente Lula Da Silva en Brasil y de la activista social Milagro Sala en Argentina. Con lo cual la soledad de la minoría de grandes ganadores se impone claramente, y por el momento, a la posibilidad del bienestar de la mayoría de la sociedad.

4.5: De Zorros Libres en Gallineros Libres a lo Común

Comienzo este último capítulo de mi Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con un notable ensayo de Christian Laval y Pierre Dardot sobre el siglo XXI titulado Común.

Junto a mi Directora de Tesis, la Dra. Mariana Gainza, tuvimos la oportunidad de escuchar al primero de ellos en el Centro Cultural de la Cooperación en Bs. As. en el 2016.

Y encabezó este punto con la notable frase del Premio Nobel de Economía Paul Samuelson, cuando el autor describe la teoría neoliberal, tan cara a Milton Friedman y a sus amigos de Chicago, sosteniendo que se trata simplemente de “zorros libres en gallineros libres”.

Lo novedoso del trabajo de ambos autores franceses es que comienza con un claro diagnóstico de aquello de lo que no se habla.

Se trata del silencio en la izquierda tradicional, de la defección del comunismo stalinista y sus derivados, y del notorio fracaso de la socialdemocracia europea, con excepción de los países escandinavos y quizás, en la actualidad, de Portugal, para impedir el triunfo global de la que he denominado Teología del Mercado o doctrina neoliberal.

Estamos asistiendo a lo que la eminente Hanna Arendt denominaba “desolación”.⁸¹⁷ Contra el cerco mediático y el encierro del neoconservadurismo, se alza la posibilidad de lo Común, contra la “ficción propietaria”.⁸¹⁸

El principio político de lo Común (más allá de su parentesco con las históricas luchas de la Comuna de París, de la cual la novela épica de Víctor Hugo “Los Miserables” es su más alta expresión literaria) es el sentido de los movimientos, luchas y discursos que se han opuesto a lo neoliberal global.

Y aquí hay que prestar atención a la presencia del “bien común” como norma superior.⁸¹⁹

⁸¹⁷ Christian Laval y Pi8erre Dardot. Común. EditoriL Gedisa. S. A. 1a. Ed. Bs.As. p. 20.

⁸¹⁸ Ibid, p. 23.

⁸¹⁹ Ibid, p, 31.

Pero desde la Iglesia se nos hace saber que “Bien Común” es el magisterio del catolicismo sobre el matrimonio, la sexualidad, la familia, es decir, sobre las relaciones sociales.⁸²⁰

Aunque los bienes comunes saltan a la vista desde la Antigua Roma; son los caminos, los ríos, las plazas y los teatros.⁸²¹ También se pueden considerar como bienes comunes, el agua del mar, la luz del Sol o de la Luna, el aire atmosférico, las montañas y los bosques.

Los autores van a retomar una de las frases más notables de Karl Marx cuando en su VI Tesis sobre Feuerbach asegura que “son las prácticas mismas las que hacen de los hombres lo que son”.⁸²²

Y señalarán que la actividad humana es siempre co-actividad, co-obligación, co-operación y reciprocidad.

Inclusive el slogan “uno para todos y todos para uno es el fundamento de la práctica de lo común”.⁸²³

Cabe recordar que para Baruch Spinoza en el siglo XVII era “la amistad la que aumenta la potencia de los hombres”.

Laval y Dardot señalan algo de lo que me he ocupado en el capítulo anterior, que es la llamada “disonancia cognitiva”, es decir, algo que se sabe pero que se calla, como los ideales maravillosos de la revolución rusa de 1917, llevan a negar las siniestras realidades del terror stanilista.⁸²⁴

Mucho más lejos en el tiempo, allá por 1796 y en la Francia revolucionaria, Sylvain Marechal manifestaría la posibilidad del viejo concepto del bien común y la posible comunidad de los bienes que serían contrapuestas al terror posterior a 1789.⁸²⁵

⁸²⁰ Ibid, p. 39.

⁸²¹ Ibid, p. 43.

⁸²² Ibid, p. 59.

⁸²³ Ibid, p. 60.

⁸²⁴ Ibid, p. 69.

⁸²⁵ Ibid, p. 71.

Y entre 1830 y 1840 “el léxico que prolifera, forjado sobre la raíz latina comunis... se impone en el vocabulario revolucionario”.⁸²⁶

Pero ello va a ser reemplazado en la Revolución Rusa, ya institucionalizada, por el “monopolio burocrático y policial, más valdría decir terrorista del poder”.⁸²⁷

En las palabras de Spinoza, ya no sería “la misión del Estado es la libertad”, sino su reemplazo por el Dogma, es decir, la policía de la Inquisición burocrática stalinista. Sin embargo, la primera acepción de la palabra comunismo estaba ligada a comunidad, es decir, igualdad entre iguales.

La segunda, a la sociedad que proclamara Karl Marx, en el siglo XIX como dueña de su destino, pero la tercera, ya en el siglo XX, fue “el poder del Partido único sobre la administración de la sociedad”.⁸²⁸

Es decir, desde la “excelencia de la Comunidad”⁸²⁹ se ha trasvasado, sin escalas, entre siglo y siglo, al Terror Rojo.

Más lejos aún, la comunidad de los esenios, judíos anteriores a Jesús de Nazareth, practicaban la igualdad y la fraternidad, sin restricciones de ningún tipo.

Se dice que eran los que ocupaban la última fortaleza que resistió a las legiones romanas, sin rendirse en Masada, cerca del Mar Muerto.

Michel Foucault se refiere a los taboritas, vencidos en 1434. “Todos los hombres vivirán juntos como hermanos, ninguno estará sometido a otro”.⁸³⁰

Este concepto reaparecerá bajo el término de “iguales”, en el siglo XVII en Inglaterra, “con esta exigencia de igualdad absoluta en la comunidad de los Diggers (los cavadores); la República comunista-cristiana de los guaraníes en el Paraguay, y también en los Hermanos de la Vida Común en Holanda”.⁸³¹

⁸²⁶ Ibid, p. 71.

⁸²⁷ Ibid, p. 71.

⁸²⁸ Ibid, p. 73.

⁸²⁹ Ibid, p. 73.

⁸³⁰ Ibid, p. 81.

⁸³¹ Ibid, p. 81.

Babeuf, en 1793 y en Francia, dice: “se establecerá en la República una gran comunidad nacional cuyos bienes comunes serán explotados por todos sus miembros y cuyos frutos serán compartidos por todos de acuerdo con reglas legales”.⁸³²

En 1831, Saint Simón reemplaza “la comunidad de los bienes” por la “asociación de los individuos”.⁸³³

Esta “sociedad en acto”, fundada por Ferdinand Tonnies en 1887, sitúa a la comunidad rural como el comunismo primitivo y al socialismo como guía del comercio y de la industria a través del Estado.

Pero para Karl Marx y Friedrich Engels, ya la diferenciación era entre “comunismo utópico y comunismo científico”.⁸³⁴

El primero era todo lo anterior y el segundo era entonces: “teoría científica (conocimiento del movimiento) y práctica revolucionaria”⁸³⁵, que aparece clarificada en “La ideología alemana” donde ambos autores sostienen: “El comunismo se distingue de todos los movimientos que lo han precedido hasta ahora, por el hecho que conmueve la base de todas las relaciones de producción e intercambios anteriores...”.⁸³⁶

Sin embargo, Karl Marx, a su vez, se había conmovido, y había traducido al alemán y publicado en fascículos el TTP de Baruch Spinoza y, como el filósofo de los Países Bajos, junto con Engels, se opondría a la Teología Política de su época y juntos remarcan que el comunismo “Por primera vez, trata conscientemente todas las condiciones naturales previas, como creaciones de los hombres que nos han precedido, las despoja de su carácter natural y las somete al poder de los individuos unidos”.⁸³⁷

⁸³²Ibid, p. 83

⁸³³ Ibid, p. 85.

⁸³⁴ Ibid, p. 86.

⁸³⁵ Ibid, p. 87.

⁸³⁶ Ibid, p. 87

⁸³⁷ Ibid, p. 87.

Todo culminaría cuando los que se han apoderado desde el vamos del Capital, sean despojados de él.

Es decir, la “expropiación de los expropiadores”.

Con respecto a ello, que nunca ha ocurrido, C. Castoriadis, en 1955 y en “Socialismo o Barbarie”, se pregunta qué ha quedado de las relaciones de producción socialista, en este capitalismo post-industrial, donde han desaparecido millares de trabajos en grandiosas industrias propias de la era fordiana.⁸³⁸

Sin embargo, la palabra <Asociación> de los trabajadores>ya había aparecido como la cooperación de los seres humanos libres, y el manifiesto de Karl Marx, en 1948, profetiza la forma posible de la sociedad futura.⁸³⁹

Pero ¿es entonces el comunismo “una creencia moral” o el “pasado de una ilusión”?⁸⁴⁰, como sostiene François Furet.

Sin embargo, nos estábamos acercando al “monopolio político del partido único”, es decir, al “socialismo en un solo país”, que sintetizara Victor Serge en 1947, con estas palabras: “el gran hecho esencial es que en 1927-28, mediante un golpe de fuerza perpetrado en el Partido, el Estado-partido revolucionario se convierte en un Estado policial burocrático. Esto había sido claramente sintetizado en 1918, por la revolucionaria Rosa Luxemburgo, cuando señala la diferencia entre la teoría y la praxis de la revolución rusa, donde la transformación socialista aparece como receta nunca aplicada.”⁸⁴¹

En 1920, Alexandra Kollontai tratará, sin éxito, de defender las ideas de la “creatividad de la clase obrera” y la “actividad autónoma de las masas”.⁸⁴²

⁸³⁸ Ibid, p. 89.

⁸³⁹ Ibid, p. 90.

⁸⁴⁰ Ibid, p. 91.

⁸⁴¹ Ibid, p. 93.

⁸⁴² Ibid, p. 94.

Pero, en realidad, se producirá “la dirección de la sociedad por el Partido”.⁸⁴³ Que resume con claridad Yves Cohen: “El Estado todo lo provee, es la voz del proletario y del pueblo. El partido es el lugar de la verdad y del derecho, los cuales no pueden darse sino en la subordinación”.⁸⁴⁴

Aquí, la “administración de las cosas” llevó a “administrar a los hombres como cosas”.⁸⁴⁵

Recordemos que para Spinoza “El fin del Estado es la libertad”.

Ello trató de revertirlo la revolución húngara de 1956, con Imre Nagy, que tantas ilusiones despertara en Occidente, con “la politización universal de la sociedad”, “democracia directa”, “igualdad política verdadera”, “Reivindicación de la autogestión y abolición de las normas de trabajo”; advirtiéndolo, “sin representación, nada de impuestos”, puesto que “nada se puede ejecutar sin que todos tengan igual parte en la decisión”.⁸⁴⁶

No hace falta recordar que la Revolución húngara, la de las flores, fue abortada por los tanques rusos, con casi total indiferencia de las potencias occidentales y del resto de los países de la órbita soviética.

Pero esta brutal represión no es nada en comparación con la “hambruna que Stalin organizó en Ucrania, y que causó ocho millones de muertos en 1933”, según Jean François Billeter, aunque el Partido Único en la China de Mao, por cierto no se

⁸⁴³ Ibid, p. 96.

⁸⁴⁴ Ibid, p. 97.

⁸⁴⁵ Ibid, p. 98.

⁸⁴⁶ Ibid, p. 100.

quedó atrás, puesto que según el historiador Jasper Becker, “se estima en treinta millones las víctimas de la hambruna de los años 1959-61”.⁸⁴⁷

En 1967, Mao Tsé Tsung invoca el nombre de la Comuna de París para la Comuna de Shangai.

Luego teme que ello implique “nombrar y revocar dirigentes”.

Esa “movilización política de las masas, que querían extender a la esfera de la producción, termina siendo una combinación de manipulación cínica, engaño y terrorismo”.⁸⁴⁸

A esto habría que agregar la tragicomedia de Corea del Norte, con su líder al estilo Macbeth, aunque con condimentos de Hamlet, dado que son frecuentes las muertes sospechosas de familiares.

Pero, como en la tragedia del Castillo de Elsinore, no se trata precisamente de una representación sino de un Partido Único, mientras el supuesto Líder sigue sonriendo, como el que simula al Guasón en el poder de EEUU.

Esto nada tiene que ver con Jean Jaurés, el socialista francés que, al hablar de “democracia social y económica, hablaba de <un comunismo de las energías>”. “El socialismo se planteó como problema de la cooperación, la institución de la cooperación económica y social, y respondió con la fórmula de la asociación libremente consentida y colectivamente gestionada por los productores”.⁸⁴⁹

Es decir, estaríamos ante tres modelos:

La comunidad de los bienes, ya señalada antiguamente por los Diggers en Inglaterra, los guaraníes en Paraguay, una secta holandesa y mucho más arcaicamente por las primitivas sectas cristianas.

El segundo, señalado por Durkheim como socialismo, que es el de la asociación de productores, con democracia de la gestión cooperativa.

⁸⁴⁷ Ibid, p. 101.

⁸⁴⁸ Ibid, p. 104.

⁸⁴⁹ Ibid, p. 105.

El tercero, organizado administrativamente, encarnado en una organización superior de <saber científico> y que desembocaría en el Partido Único, ya conocido vastamente en lo que Occidente denominaba, <detrás de la Cortina de Hierro>, hasta la caída del Muro de Berlín en 1989.

Resumiendo: “no puede ser postulado como un origen a restaurar, ni considerarlo dado inmediatamente en el proceso de producción, ni ser impuesto exteriormente, desde arriba”. ⁸⁵⁰

Estamos hablando de “lo Común”; estamos hablando de Democracia.

Aquella esbozada por Baruch Spinoza en el siglo XVII, “donde los seres humanos conservan su potencia”.

Sin embargo, la militante india Vandana Shiva, en “Water Democracy” y en 2004, sobre la recuperación del agua, en la Bolivia de Evo Morales, pone los puntos sobre las íes cuando proclama que “Si la globalización es el cercamiento <enclosure> de los comunes- nuestra agua, nuestra biodiversidad, nuestros alimentos, nuestra cultura, nuestra salud, nuestra educación-; recuperar los comunes es el deber político, económico y ecológico de nuestra época”. ⁸⁵¹

Pero no hay que engañarse; la <terapia de choque> ha implicado en la Argentina consecuencias oscuras.

Tenemos como ejemplos en nuestra historia las políticas instaladas por el Proceso de Reorganización nacional (1976-1983), el menemismo-delarruismo (1989-2001) y la etapa inaugurada a fines del 2015 y finalizada en 2019, con la privatización parcial o total de las empresas de energía, telecomunicaciones, salud y educación en sus tres niveles, la “introducción total de los mecanismos de competencia y rentabilidad... los patrimonios de los más ricos se han disparado... las organizaciones obreras y los partidos de izquierda han perdido su función mediadora... la sociedad se ha polarizado, fragmentado”⁸⁵², además de los escandalosos índices de pobreza, indigencia y desigualdad que muestran que un

⁸⁵⁰ Ibid, p. 107.

⁸⁵¹ Ibid, p. 112.

⁸⁵² Ibid, p. 113.

tercio de la población no supera la línea que le impide arribar a una vida sustentable y digna.⁸⁵³

Es Naomi Klein, justamente en el emblemático 2001 para los argentinos, quien publica “Reclaiming the commons” <reclaiming es tanto reivindicación como reclamar en inglés>.

En su obra, la autora señala que “la privatización de todos los aspectos de la vida cotidiana y la transformación de toda actividad y valor en mercancía...pero el mundo no está en venta, (o sea) la recuperación de los comunes”.⁸⁵⁴

Se trata de una toma de conciencia global de lo que he llamado una Nueva Teología que, desde luego, no asombraría a dos autores tan experimentados como Baruch Spinoza en el siglo XVII y Carl Schmitt en el siglo XX.

Pero, con perspicacia, Klein señala que “se opone a la privatización del mundo y lucha por el control democrático de los intercambios y la explotación de los recursos comunes”.⁸⁵⁵

D. Bollier, en “Les commons”, se pregunta qué nos pertenece colectivamente, como el aire, los mares, las nubes y el código genético, además del espacio de dominio público, es que todo ello, aparece actualmente como objeto de explotación y privatización.⁸⁵⁶

Y, a su vez, en la terminología de Ernesto Laclau y en su publicación histórica sobre “Hegemonía y estrategia socialista”, el concepto de <los comunes> asegura “una cadena de equivalencias, entre luchas en campos muy diferentes”.⁸⁵⁷

Y en la denominada <guerra del agua> el boliviano Oscar Olivera expresa con extrema lucidez que el núcleo de la privatización en Cochabamba, que impedía

⁸⁵³ Indices de la UCA, sobre la deuda social publicados en el diario La Nación del viernes 10 de marzo del 2017.

⁸⁵⁴ Ibid, p. 121,

⁸⁵⁵ Ibid, p. 121.

⁸⁵⁶ Ibid, p. 122.

⁸⁵⁷ Ibid, p. 122.

recolectar agua de lluvia, ponía en cuestión no solamente las condiciones naturales de los recursos, sino las condiciones de vida y de trabajo de sus habitantes.⁸⁵⁸

En palabras de Spinoza, se trata de restituir y reivindicar la democracia en el sentido de reclamar la potencia como bien de uso de la mayoría de los seres humanos, es decir, como en NY, que sea devuelta al 99% por ese 1% que la posee en exclusividad, en nombre de un dogma y una Teología, y que no es otra cosa que la terrible descripción de Paul Samuelson, que reitero: “zorros libres en gallineros libres”.

Pero esto ya había sido señalado por J. Bachét en 2005, en “la Rébellion zapatiste”, cuando los pueblos originarios de Chiapas, México, también víctimas de la sobreexplotación neoliberal, comenzaron una “lucha por la Humanidad contra el neoliberalismo”.

Nuestros piqueteros y asalariados quienes, luego de la catástrofe argentina del 2001, ocuparon bajo gestión obrera cientos de empresas recuperadas, ejemplificaron esta resistencia.

Pero no debemos olvidar las crudas realidades, expresadas en el “Manifiesto por la recuperación de los bienes comunes”, del Fórum Mundial Social del 2009 en Belem, Brasil, porque se acelera la privatización y mercantilización de los recursos humanos, del conocimiento, de la salud, de la educación, de las comunicaciones, y todo lo viviente pasa a ser un recurso más de lo financiero; lo cual conlleva sufrimiento, muerte de la biodiversidad, cambio climático, empobrecimiento de la población, y crecimiento de la ignorancia a costa del conocimiento.⁸⁵⁹

Pero Garrett Hardin, en 1968 y en la Revista Science, en “Tragedy of Commons, advierte que: “el aire que se respira, los parques públicos y los mecanismos de seguridad social, son objeto, inevitablemente, de una sobreexplotación por parte de individuos racionales, deseosos todos ellos de maximizar sus ganancias a expensas de los demás”.⁸⁶⁰

⁸⁵⁸ Ibid, p. 123

⁸⁵⁹ Ibid, p. 126.

⁸⁶⁰ Ibid, p. 127.

A su vez, esta Teología, en la actualidad, “ha pasado a considerar... los efectos benéficos de las prácticas monopolísticas, en el perpetuo huracán de la destrucción creativa característica de la dinámica del capitalismo”.⁸⁶¹

Un daño colateral de esto se ha demostrado en lo que Vandana Shiva, en 2013 y en “Monsanto and the seed of suicide”, llama <dioses de la vida> en la India, puesto que “el aumento de los costos, consecuencia de los royalties acumulados por la firma, ha llevado a muchos campesinos a endeudarse hasta la ruina. Esta dependencia extrema ha desencadenado una ola de suicidios”...⁸⁶²

Como advertía el Maestro de los Países Bajos en el siglo XVII; en esta otra Teología, también los hombres trabajan por su esclavitud como si lo hicieran por su libertad.

Ahora bien, para poder visualizar cómo comenzó la expropiación de lo Común tendríamos que referirnos al Maestro Tomás Moro, en su Utopía de 1516, cuando señala la explotación de la lana y de la tierra, no permitiendo los cultivos y derribando los pueblos, por parte de los nobles, de los religiosos y de los ricos.⁸⁶³ Cuatro siglos después, en 1983, K. Polanyi en “La Grande Transformation”, completa esta histórica denuncia al hablar de los cercamientos como revuelta de los ricos contra los pobres, con la consiguiente ruina de las ciudades y de los pueblos, diezmando sus poblaciones y convirtiendo a los labradores en ladrones y mendigos.⁸⁶⁴

Y será nada menos que Karl Marx, el traductor que publica al alemán el TTP del Maestro de los Países Bajos, quien emita sus conclusiones al respecto en su libro clave “El Capital”:

El autor expone esta <violencia extraeconómica> que luego muda a “las relaciones económicas (que) sellan el dominio del capitalista sobre el trabajador”... “el proceso histórico de separación del productor de los medios de producción”, (puesto que) “todo el mundo sabe que en la historia real, el papel principal lo desempeñan la

⁸⁶¹ Ibid, p. 128

⁸⁶² Ibid, p. 137.

⁸⁶³ Ibid, p, 138

⁸⁶⁴ Ibid, p. 139.

conquista, el sometimiento, el crimen y el pillaje. En una palabra: la violencia”.⁸⁶⁵ Es decir, “la disolución de la propiedad privada, fundada en el trabajo personal”...⁸⁶⁶

Rosa Luxemburgo, la mítica revolucionaria alemana asesinada entreguerras, dice en “L’Accumulation du capital”, sintetizando este pensamiento que desde la gestión que abolió la economía feudal y destruyó la tradición de las comunas, convirtiendo a sus habitantes en clientes capitalistas, se completa el cuadro con el robo y el exterminio en América de los tesoros y las riquezas de los pueblos originarios.⁸⁶⁷

Lo que Louis Althusser, el marxista admirador de Spinoza, denuncia exponiendo que: “En los países coloniales y ex coloniales, los medios de la peor violencia”⁸⁶⁸ son utilizados en el siglo XX, y también en el siglo XXI, con los casos testigo de Afganistán, Irak y Siria.

D. Harvey, en 2010 y en “The enigma of Capital and the crisis of Capitalism”, habla de la “Acumulación por desposesión”.⁸⁶⁹ Esto se ha vivido y se intentó revivir en el historial argentino “cuando los sistemas de jubilación por reparto de recursos fueron reemplazados por seguros privados, o cuando las universidades públicas se vieron debilitadas en provecho de establecimientos privados”, como en las gestiones menemistas, delaruístas y macristas.⁸⁷⁰

Esta nueva Teología, el neoliberalismo, es descripta por Harvey de la siguiente manera: “tiene como característica principal la ampliación de los dominios que pueden ser objeto de depredación”.⁸⁷¹

A su vez, “en estos últimos años, la privatización (de la vivienda social, de las telecomunicaciones, de los transportes, del agua, por ejemplo en Gran Bretaña), <y también en Argentina> ha abierto campos muy amplios al capital sobre-acumulado”.

⁸⁶⁵ Ibid, p. 140-141.

⁸⁶⁶ Ibid, p. 142.

⁸⁶⁷ Ibid, p. 145.

⁸⁶⁸ Ibid, p. 145.

⁸⁶⁹ Ibid, p. 147.

⁸⁷⁰ Ibid, p. 147.

⁸⁷¹ Ibid, p. 148.

⁸⁷² Todo esto ha llevado a la “Crisis de la democracia, es decir el dominio directo ejercido por los poderes económico-financieros en los procesos de decisión política”.⁸⁷³

Y “su característica principal es que tiende sistemáticamente a someter la reproducción social en todos sus componentes -salarial, familiar, política, cultural, generacional, subjetiva- a la reproducción ampliada del capital”.⁸⁷⁴

Y la palabra Comunes “desde los años 1990, designa y federa los modos de resistencia más diversos al sometimiento de la sociedad, la subjetividad y lo vivo al capital”.⁸⁷⁵

Resumiendo, y volviendo al dilema de Spinoza, que es el de esta Tesis, estamos ante la elección de Vida que significa: o la soledad del Gran Capital o la sociedad de los seres humanos libres.

Y resulta interesante destacar que este cosmopolitismo global “hace del Mercado la regla, y del Estado la excepción”.⁸⁷⁶

Sin embargo, Elinor Ostrom, Premio Nobel de Economía del 2009, reconoce que “Un común es un recurso compartido por un número de personas”.⁸⁷⁷

Y André Gorz, en *Ecologíe* y en 2007, había postulado que “la salida del capitalismo ya ha empezado” puesto que “la informática e Internet socavan el reino de la mercancía en su propia base” puesto que “el área de la gratuidad se extiende irremisiblemente”.⁸⁷⁸

En realidad, en este siglo XXI se postula, se insiste y se persiste en la existencia del Homo Economicum, que solamente persigue su propio beneficio, que desconoce el hacer y utilizar en Común y que no se hace cargo de la posibilidad del daño que

⁸⁷² Ibid, p. 148.

⁸⁷³ Ibid, p. 154.

⁸⁷⁴ Ibid, p. 154.

⁸⁷⁵ Ibid, p. 155.

⁸⁷⁶ Ibid, p. 158.

⁸⁷⁷ Ibid, p. 158.

⁸⁷⁸ Ibid, p. 159.

produce, por ejemplo, la polución medio ambiental y el calentamiento global. Esto último se define como free-riding, el <pasajero clandestino>, el que se cuela o va a remolque de los demás, sin ningún costo particular.⁸⁷⁹

Inclusive, la indiferencia para diferenciar lo público de lo privado, que horrorizaría a Hanna Arendt, quien tanto ha insistido con dicha distinción, ha llevado a la Unión Europea a hablar, en lugar de dicha diferencia esencial, de “servicios de interés general”⁸⁸⁰, lo cual no es más que una cortina de humo para posibilitar que lo privado se haga cargo de lo público, sin ningún tipo de escrúpulo.

Sin embargo, Garrett Hardin, en 1988, y en Science, en su artículo titulado “la tragedia de los comunes”, postula que un grupo de pastores envueltos en la doctrina del Homo Economicus, puede maximizar su número de ovejas para, a su vez, maximizar sus ganancias, pero que esto irremediablemente terminaría con la fertilidad de la tierra, lo que concluiría con el final del rebaño, cumpliendo un trágico destino, no de mano de los comunes sino por la libertad de explotación, o sea la sobreexplotación, que “conduce a la ruina de todos”.⁸⁸¹

Lo cual es una gran mentira, porque Davis Bollier, el autor de “Los Comunes”, demuestra que “El paradigma de los comunes no considera de entrada un sistema de propiedad, de contratos y de mercados, sino normas y reglas sociales, así como mecanismos legales, que permiten a los individuos compartir la propiedad y el control de los recursos”.⁸⁸²

Y Benjamín Coriat, también en “Los Comunes”, define a los comunes inmobiliarios como el conjunto de recursos que facilite una explotación ordenada de los mismos y una distribución de derechos entre los participantes que permita su reproducción y no su agotamiento.⁸⁸³

⁸⁷⁹ Ibid, p. 162-163.

⁸⁸⁰ Ibid, p. 163.

⁸⁸¹ Ibid, p. 167.

⁸⁸² Ibid, p. 170.

⁸⁸³ Ibid, p. 171.

Es sumamente interesante lo que señalan Laval y Dardot al respecto, cuando muestran que ni lo recíproco ni la democracia son eternos por sí.

Debe construirse un marco reglamentario e institucional, que organice esta nueva realidad para evitar tanto el pasajero clandestino como lo pasivo ante las ventanillas del Estado.⁸⁸⁴

Aunque Elinor Ostrom advierte que las reglas institucionales deben ser una inversión constante y pueden ser cambiantes en este entorno incierto y fluctuante.⁸⁸⁵ Es decir, no es fácil el sendero para alejar la soledad y entrever la sociedad, en este contexto global que, por razones ya señaladas, va exactamente por la vía inversa.

Sin embargo, como sostienen Hollingsworth y Boyer en *Contemporary Capitalism* “las instituciones están encastradas en una cultura, cuyas lógicas están fundadas simbólicamente, estructuradas organizacionalmente, condicionadas técnica y materialmente, y, a su vez, sostenidas políticamente”.⁸⁸⁶

Es decir, lo Común no aparece en un terreno llano y exento de obstáculos, como tampoco lo hacía, en el siglo XVII de Baruch Spinoza, la Democracia.

A su vez, los comunes en la actualidad no son solamente los recursos del agua, los bosques, la fauna, la pesca o la flora; aquí y ahora tenemos la <actividades cognitivas>, <digitales> o <informacionales>.⁸⁸⁷

Y la categoría de común puede abarcar cosas tan distintas como “la gestión familiar de un frigorífico, la biblioteca municipal, el conocimiento científico o la atmósfera del planeta, con la consideración de que se trata, en todos los casos, de recursos compartidos”.

Sin embargo, Thomas Jefferson en una carta a Isaac McPherson del 13 de agosto de 1813 advierte que “la naturaleza no ha hecho una sola cosa menos adecuada que otras para la propiedad exclusiva (que) el poder de pensar lo que se llama una idea”, y explica a continuación (porque) un individuo puede conservar su propiedad

⁸⁸⁴ Ibid, p. 173.174.

⁸⁸⁵ Ibid, p. 176.

⁸⁸⁶ Ibid, p. 179.

⁸⁸⁷ Ibid, p. 181.

privada exclusiva mientras la guarda para sí exclusivamente, pero en cuanto es divulgada, se convierte irremisiblemente en la propiedad de cualquiera, y el que la recibe ya no puede ser desposeída de ella.”⁸⁸⁸

Entonces “necesita ser gestionado, controlado y protegido para garantizar su sostenibilidad y su preservación” sostienen Laval y Dardot.⁸⁸⁹

Hess y Ostron, en 2015 y en “Understanding knowlege and Commons”, sostienen que el difícil equilibrio es “cómo combinar sistemas de reglas y normas propias de estos nuevos comunes, para garantizar un acceso general al conocimiento, que refuerce las capacidades de los individuos, aunque asegurando el reconocimiento y el sostén de quienes crean el conocimiento en sus formas más variadas”.⁸⁹⁰ Nuevamente, vuelve a asomar la pregunta de Spinoza: ¿sociedad o soledad? En las redes, o sea en la nube, es Raymond, en Cyberlexis y en 1997, quien hace una clara distinción entre el hacker, palabra cuyo origen es “el que fabrica muebles con hacha”, del cracker, que es un pirata informático.

Mientras que al primero se lo entiende como con cierta ética de la libertad, cuyo paso final es el “don generalizado”, al segundo se lo conoce como dark-side-hacker: <el lado oscuro de la fuerza>⁸⁹¹, o sea, Darth Vader, el sombrío héroe de Star Wars. Ahora bien, esta organización cooperativa de la Red, <un nuevo espíritu del capitalismo>⁸⁹² choca frontalmente con la finalidad clave de la empresa que es, por cierto y siempre: la pura rentabilidad.

Para ello, colaboran “estrategias de marketing... que organizan la cooperación gratuita de los clientes... el recurso de crowdfunding... de los usuarios para evaluar productos o mejorar los servicios”, “la gente común se ha convertido en una gran reserva de mano de obra barata”.⁸⁹³

⁸⁸⁸ Ibid, p. 185.

⁸⁸⁹ Ibid, p. 187.

⁸⁹⁰ Ibid, p. 187.

⁸⁹¹ Ibid, p. 195.

⁸⁹² Ibid, p. 205.

⁸⁹³ Ibid, p. 206.

A eso hay que agregar el “branding, que hace de cada consumidor que acepta llevar la insignia o el logo de la marca, un colaborador voluntario en marketing”. ⁸⁹⁴

En una palabra, volviendo a soledad o sociedad y citando a Richard Stallman, en 2002 y su <Ethique et communauté...>: “Los ordenadores y la web hacen más fácil el trabajo colaborativo y la mejora continua de las publicaciones (pero) la mentalidad propietaria podría tener una intención deliberada de privarnos de esa ventaja de internet”. ⁸⁹⁵

Es decir, “ciertas características de la arquitectura tecnológica podrían favorecer la constitución de comunidades, mientras que, a la inversa⁸⁹⁶, otras características podrían destruirlas”.

Es E. Ostrom que en “Governing the Commons” y en 2010, señala la imposibilidad de la cooperación cuando los individuos son presa de su propio interés. Desplazando las cuestiones cruciales de la producción hacia las instituciones”. ⁸⁹⁷ Hay que recordar que la “tragedia de los comunes” se produce cuando los recursos se convierten en imposible cooperación, porque en realidad Ostrom está señalando que “lo común, es una dimensión ética y un principio de actuar: una lógica que reclama una nueva teoría”. ⁸⁹⁸

Pero ¿dónde reside <el poder fundamental social>?

A lo que C. Castoriadis contesta, en “La institución imaginaria de la sociedad”, traducida en 1983, que el poder fundante es el instituyente, que pertenece al imaginario colectivo del idioma, las familias, las costumbres y las ideas de las que todos van participando y forman parte de él. ⁸⁹⁹

Es lo que Baruch Spinoza en el siglo XVII llama “multitudo”. Multitud, de donde emana toda soberanía. Y el propio Castoriadis tratará de aclarar aún más su

⁸⁹⁴ Ibid, p. 209.

⁸⁹⁵ Ibid, p. 211.

⁸⁹⁶ Ibid, p. 211.

⁸⁹⁷ Ibid, p. 213.

⁸⁹⁸ Ibid, p. 213.

⁸⁹⁹ Ibid, p. 480.

propuesta, dado que este imaginario radical, está abierto a lo colectivo anónimo, que significa creación de una sociedad instituyente que pueda representar lo afectivo y lo intencional de esta nueva multitud.⁹⁰⁰

Cabe hacer notar cómo en la obra de Spinoza y no en “El error de Descartes”, como advierte el neurobiólogo Antonio Damasio, lo mental, lo psíquico está unido a los cuerpos, o sea al soma y a su vez, Castoriadis resalta, que “la fuente última de la creatividad histórica es el imaginario radical de la sociedad anónima”.⁹⁰¹

O sea, volvemos a la “multitudo”, la multitud de los cuerpos y las mentes spinoziana.

¿Y cómo sería la praxis, o sea, la práctica?

Según Castoriadis sería “la actividad que se dirige a los otros como sujetos potencialmente autónomos, y quiere contribuir a que accedan a su plena autonomía”.⁹⁰²

Esta autonomía sería, a su vez, lo que Spinoza denomina potencia, ligada a la propia actividad.

Y Karl Marx, en el 18 Brumario, destaca que “Los hombres hacen su propia historia” como “actividad autotransformativa condicionada”,⁹⁰³ dado que cada acción humana tiene un cierto teatro espaciotemporal, que es donde se enmarca necesariamente. Castoriadis lo llama a esto “institución de lo social histórico”⁹⁰⁴, dado que hay una tradición que lo precede, que es una condición necesaria.

Pero esta praxis condicionada puede engendrar su propio veneno “como la pulsión de muerte, es de ella misma, de su propia interioridad”.⁹⁰⁵

Aquí aparece el concepto de transversalidad, “que no es ni la verticalidad jerárquica oficial ni la horizontalidad contingente de aquellos que se encuentran allí como por

⁹⁰⁰ Ibid, p. 484.

⁹⁰¹ Ibid, p. 484.

⁹⁰² Ibid, p. 485.

⁹⁰³ Ibid, p. 494-495

⁹⁰⁴ Ibid, p. 497.

⁹⁰⁵ Ibid, p.

casualidad” para poder “emprender una transformación efectiva”, ⁹⁰⁶ según Felix Guattari.

Y Laval y Dardot ponen el ejemplo de la fábrica de baldosas Zanon, en Neuquén, la provincia argentina que, con un “bricolage comunitario”, término acuñado por Máxime Quijoux, “y recuperada por el colectivo de asalariados, después de ser abandonada por sus propietarios”, “no dudaron en donar miles de metros cuadrados de baldosas a los hospitales, escuelas, comedores populares, y se dirigieron a los movimientos locales de desempleados, cada vez que creaban puestos de trabajo”. ⁹⁰⁷ Porque esta praxis instituyente “se trata de entrada y ante todo, de la cuestión de la institución de lo Común como algo que excede a toda forma de propiedad”. ⁹⁰⁸

O sea, en palabras de Spinoza, simplemente se trata de “sociedad o soledad”, o de sociedad de los Comunes o individualismo posesivo en la contemporaneidad.

A su vez, dos Premios Nobel (Akerloff y Shiller) se ocuparon en 2016 de la “Economía de la Manipulación”⁹⁰⁹; un excelente texto para comprender los excesos y los abusos de lo que se ha denominado el libre Mercado. Ponen como primer ejemplo a las devoradoras “máquinas tragamonedas”, que atrapan durante horas a multitud de gentes en el mundo entero, que por otra parte saben que acabarán perdiendo, y ponen como ejemplo límite, que cuando puede suceder el “paro cardíaco de un jugador, los demás jugadores que se encuentran a su alrededor siguen jugando, a pesar de que la víctima esté literalmente a sus pies”. ⁹¹⁰

Los autores hablan de que “las emociones de un incauto psicológico se imponen a los dictados del sentido común”, o “los sesgos cognitivos que actúan como ilusiones ópticas, hacen malinterpretar la realidad”. ⁹¹¹

⁹⁰⁶ Ibid, p. 508

⁹⁰⁷ Ibid, p. 511.

⁹⁰⁸ Ibid, p. 512.

⁹⁰⁹ Akerloff George y Shiller Robert. “La Economía de la manipulación” 1ª. Ed. CABA, Ed. Paidós, 2016.

⁹¹⁰ Ibid, p. 19.

⁹¹¹ Ibid, p. 22.

Y el primer axioma que discuten estos dos economistas, que han recibido el Premio Nobel de Economía, es si “las personas invariablemente toman las mejores decisiones para sí mismas”⁹¹², la cual es una regla invariable de la llamada economía clásica, es decir, “el individuo racional”, que solamente existiría a nivel de la que John Kenneth Galbraith, profesor emérito de Harvard y economista de Franklin Delano Roosevelt durante la Segunda Gran Guerra, denominaría “la ciencia oscura”.

Los autores, con un agudo sentido del humor, toman como muestra de “decisión necia”⁹¹³ la bíblica de Eva, ante la insistencia de la serpiente con respecto a la mítica manzana, fruto del árbol del Bien y del Mal, en el Paraíso terrenal”.

Es fácil deducir que la citada decisión no tiene vuelta atrás y podría sería lamentada por el resto de sus vidas.

Ambos economistas llegan a la conclusión de que “el sistema de libre mercado, explota nuestras debilidades automáticamente”.⁹¹⁴

Y agregan los autores que, como en experimentos realizados con monos capuchinos, éstos son capaces de tomar decisiones que no son buenas para ellos y que, en general, “no somos conscientes de ese mono sobre nuestros hombros”. Y son ellos, los monos sobre nuestros hombros, “los que de forma sustancial controlan la situación”.⁹¹⁵

Entonces, ¿desde dónde proviene este malentendido?

Los autores lo contestan rápidamente: “Adam Smith, en “La riqueza de las Naciones”, escribió que los mercados, como guiados por una mano invisible, (o sea) <cada persona> persiguiendo su propio interés, promueven el bien general”.

Cabría recordar que Spinoza, en una de sus frases más célebres, argumenta que los seres humanos, cuya esencia es el deseo, saben lo que desean pero no tienen la menor idea de las causas de ese deseo, y las consecuencias pueden saltar a la

⁹¹² Ibid, p. 23.

⁹¹³ Ibid, p. 37.

⁹¹⁴ Ibid, p. 40.

⁹¹⁵ Ibid, p. 43.

vista, cosa que avalan con sus respectivas experiencias, tanto Sigmund Freud como Jaques Lacan.

Resulta importante recordar que estos economistas estrellas nos siguen advirtiéndolo sobre los monos capuchinos sobre nuestros hombros. Es decir “cuando existen mercados completamente libres, no sólo existe libertad para elegir; existe también libertad para engañar”. ⁹¹⁶

Está en ello la persuasión oculta, la información falsa, la contabilidad creativa y la tendencia de nuestros monos sobre los hombros de no creer que puedan perder en alguna ocasión de sus vidas.

Aparecen en el siglo XXI los “bancos en la sombra”. “Una buena parte de sus pasivos renueva su vencimiento cada noche”. Son “acuerdos de recompra”⁹¹⁷, de los cuales los clientes no tienen la menor idea.

Del mismo modo que “un niño con una tijera puede cortar un papel de colores en un número infinito de formas y tamaños, los pagos de los paquetes de hipotecas podrían, en forma similar, ser repartidos de cualquier número de maneras.

Y esas formas y piezas podrían venderse como paquetes separados por sí mismas”.

⁹¹⁸

Y todo esto fue desnudado luego en un gran film, “The Big Short”⁹¹⁹, que llegaría a las pantallas argentinas bajo el título “La gran apuesta”, donde un grupo de desconocidos pero muy astutos terminan apostando, contra los bancos, que los precios de las hipotecas caerían fuertemente, cosa que había sido marcadamente disimulada con contabilidades y calificaciones ilusorias.

En palabras de los autores “existía el mito en la nueva economía, de que los títulos complejos, respaldados por hipotecas, estaban diseñados de tal manera que el riesgo había desaparecido”. ⁹²⁰

⁹¹⁶ Ibid. p. 44.

⁹¹⁷ Ibid, p. 81.

⁹¹⁸ Ibid, p. 88.

⁹¹⁹ Ibid, p. 90.

⁹²⁰ Ibid, p. 93.

Pero lo que negaría Spinoza desde su ya lejano siglo XVII, es que los hombres supieran que las ideas imaginarias son imaginarias. Lamentablemente, este es uno de los notables casos que otorga total primacía al mundo de lo ideado en nuestras cabezas, y hasta quizás por los “monos capuchinos”.

Akerloff y Shiller califican a todo esto con la denominación de “saqueo financiero de las empresas”⁹²¹ y lo ponen como ejemplo pleno de la economía de la manipulación.

Parte también de la economía de la manipulación son las tarjetas de crédito, las industrias alimentarias, con su comida chatarra o basura, y las farmacéuticas, para imponer medicaciones riesgosas con controles dudosos, y para ello debo retroceder, nada menos, que al trabajo fundacional de Edward Bernays, ya citado, sobre Propaganda.

Estamos ante dos tipos de engaño: el de tipo psicológico, como el del sujeto que se atraganta de comida llena de grasa, azúcar y sal, y piensa que nada malo le puede ocurrir, y el engaño informacional sesgado, del cual puede ser un muy buen ejemplo el mitológico Rey Midas de la Antigua Grecia, quien al convertir en oro todo lo que tocaba, ya no tenía posibilidades de alimentarse de ninguna manera.

Finalmente, los autores ponen como ejemplo de regulación estatal necesaria la de la Seguridad Social, la de los mercados y las leyes de financiación de los partidos, y recuerdan que esta manipulación no ocurre solamente en los Estados Unidos y requiere una correcta interpretación del flujo político y económico, porque más allá de la democracia y de los mercados, existe la manipulación económica.⁹²²

Nuevamente, la pregunta de Baruch Spinoza, sobre qué estamos eligiendo diariamente: “sociedad o soledad”, disyuntiva que contemporáneamente es entre sociedad e individualismo posesivo. Pero, ¿cuáles son las propuestas de Laval y Dardot para sostener la vigencia de lo Común frente a la manipulación de la que hablan Akerloff y Shiller? Ante todo, los autores franceses señalan con Maurice Godelier, de su obra “lo ideal y lo material” en 1989, que “los seres humanos no se conforman con vivir en sociedad sino que producen sociedad para vivir”.⁹²³

⁹²¹ Ibid, p. 94.

⁹²² Ibid, p. 333.

⁹²³ Laval C. y Dardot P. Común. Pag. 523.

Y citan las palabras del mártir de la paz, Jean Jaurés, cuando sostenía que para ello es necesario el pasaje del estado de competencia brutal y conflicto permanente, a las estrategias e iniciativas que coordinen las energías hacia la acción y el bien común.⁹²⁴

Cabe recordar entonces que el filósofo de los Países Bajos, en el siglo XVII, ya advertía que es la Amistad lo que eleva la potencia de los seres humanos.

Los autores franceses se refieren a la extensión abarcativa de lo político hacia la sociedad Toda, en la luminosa definición de Hanna Arendt, cuando describe “el advenimiento de lo social que sale de la penumbra del hogar para instalarse a la luz del dominio público”.

Recordando con C. Castoriadis, en “Aquella democracia”, que resulta utópico imaginar una esfera política que funcione con total independencia y sin referencia a la esfera social y económica.⁹²⁵

Es necesario regresar a Baruch Spinoza, cuando éste sostenía lo activo como presupuesto de la propia potencia mientras que lo pasivo, es decir, lo que nos viene de afuera sólo podría sernos de utilidad si a través de nociones comunes eleva nuestra potencia de perseverar en nuestro ser, o sea, si es Alimento y no Veneno.

A su vez el derecho de propiedad puede estar limitado por el usufructo, que es “el derecho de gozar de las cosas cuya propiedad ostenta otro”.⁹²⁶

Pero en el caso de las cosas comunes “hay cosas que no pertenecen a nadie y cuyo uso es común a todos... (se trata de) la regla del uso común”.⁹²⁷

También la economía del <leasing o alquiler> “tiene la gran virtud de plantear la cuestión del uso”.⁹²⁸

⁹²⁴ Ibid, p. 523.

⁹²⁵ Ibid, p. 525-526

⁹²⁶ Ibid, p. 531.

⁹²⁷ Ibid, p. 531.

⁹²⁸ Ibid, p. 537.

Los autores franceses niegan claramente “la noción jurídica de cosa común” dado que “el uso instituyente de los comunes no es un derecho de propiedad; es la negación en acto del derecho de propiedad en todas sus formas, porque es la única forma en que es posible hacerse cargo de lo inapropiable.”.⁹²⁹

Luego Dardot y Laval citan a Jacques Rancière en la posibilidad de “autonomía de acción y representación, cultural, moral y política... (es decir), acción colectiva y trabajo crítico, <aquí y ahora><para hacer> surgir una nueva conciencia”...⁹³⁰ Cabe destacar que también existe la posibilidad de la “resistencia cooperativa y de cooperación resistente”,⁹³¹ tan presente en la postrada Argentina del 2001 y que sigue hasta nuestros días, como testigos inocultables de las lacras del neoliberalismo.

Y Danièle Linhardt, en su pregunta formulada en el 2009 “¿Trabajar sin los otros?”, reivindica “lo que ella llama la dimensión altruista del trabajo”, dado que la Amistad, que aumenta la potencia de los seres humanos, según Spinoza, se puede enlazar indisolublemente con lo Común.

Aunque “las políticas del neomanagement, que se basan en la competencia y la propaganda neoliberal, estimulan el odio contra la solidaridad y los servicios públicos, no hacen más que agravar esta pérdida de sentido de lo común y todos los sufrimientos que la acompañan”⁹³², sostiene T. Croutot en su “Crítica de la organización del trabajo” del 2002.

Es un decir que, sintetiza C. Castoriadis, en “Capitalismo moderno y Revolución” y en 1979, cuando explica cómo “la empresa neoliberal” reduce a los asalariados a simples ejecutores, que obedecen a una lógica que permanece ajena al cumplimiento de su actividad”.⁹³³

⁹²⁹ Ibid, p. 544-546

⁹³⁰ Ibid, p. 545-548

⁹³¹ Ibid, p. 549.

⁹³² Ibid, p. 552.

⁹³³ Ibid, p. 552.

En otras palabras, sería “pasar de una cooperación forzada a una actividad autodeterminada y autoorganizada”. ⁹³⁴

En palabras de Spinoza, sería pasar de lo pasivo a lo activo, que es donde pueden aparecer las pasiones alegres, las cuales elevan la potencia de los seres humanos. Y en palabras de Dardot y Laval, “instituir lo común en el dominio de la producción, implica que la empresa liberada de la dominación del capital, se convierta en una institución democrática”. ⁹³⁵ “Hacer que la Revolución baje al taller”, decían los revolucionarios franceses en 1830. ⁹³⁶

A su vez, Thierry Jeantet, en “la economía social, una alternativa al capitalismo del 2013, resume con estas palabras: “Un proyecto colectivo sostenido por la cooperación de sus actores”. ⁹³⁷

M. Mauss ya había advertido en su “Apreciación sociológica del bolchevismo” y en su oposición al manejo burocrático de los Soviets, que “hay lugar para otra libertad comercial e industrial, la de las propias colectividades, cooperativas, grupos profesionales, etc.”. ⁹³⁸

Y, con respecto a la función del Estado, L Duguit, en “Soberanía y libertad”, editado en 2013, advierte que “...si la cooperativa ha funcionado mal, o las circunstancias son tales que las pérdidas afectan más a uno que a otros, entonces la colectividad entera debe intervenir para reparar el perjuicio que ha sufrido”. ⁹³⁹

¿Es acaso el ciudadano “un idiota sumergido en un consumo insaciable de bienes individuales y en el goce pasivo de sus derechos subjetivos”⁹⁴⁰ ? ¿O todavía existe <la ciudadanía social> “como el conjunto de los derechos sociales relacionados con

⁹³⁴ Ibid, p, 553.

⁹³⁵ Ibid, p. 555.

⁹³⁶ Ibid, p. 558.

⁹³⁷ Ibid p. 570.

⁹³⁸ Ibid, p. 573.

⁹³⁹ Ibid, p. 577.

⁹⁴⁰ Ibid, p. 581.

la protección social, la educación, la salud y el trabajo? ⁹⁴¹, que es lo que sucede en los países escandinavos.

Todo esto está en cuestión, como la espera de una democracia más plena, que es la que esbozara Baruch Spinoza en el siglo XVII, para que la misión del Estado sea la libertad y la Igualdad de los Comunes.

⁹⁴¹ Ibid, p. 583.

CONCLUSION

Pablo Bernasconi, con su maestría habitual, dibuja en la segunda página del diario “La Nación” de Bs.As., el domingo 25 de junio del 2017, una complicada maquinaria de monedas de diferentes tamaños, que ofician de engranaje de una gran correa sinfín, y la titula con una frase notable del llamado filósofo francés del siglo XXI, Gilles Deleuze, que dice: “Lo propio de la máquina capitalista es hacer la deuda infinita”, y aclara a pie de página algo muy doloroso, ya que implica a varias generaciones: “A 100 años, el Gobierno Argentino, lanzó la semana pasada un bono a un siglo”. Con esta referencia local, que podría significar “Pinta tu aldea y pintarás el Mundo”, podríamos ejemplificar el jaque perpetuo que el neoliberalismo global plantea a las Democracias existentes en este momento del siglo XXI.

A mi vez he tratado de retratar el esbozo de Democracia que trazara, en el ya lejano siglo XVII, el filósofo de los Países Bajos. He tenido que transitar por su notable biografía, sus minuciosos Tratados y su desemboque en la inmortal Ética.

A lo largo de toda su obra, Baruch Spinoza, ha pulido cuidadosamente, como lo hiciera con los lentes que fabricara, una ontología que, partiendo de su clara definición de no distancia entre Dios y la naturaleza, implica un plano único inmanente, donde se afincan su amor por la libertad, su esbozo de Democracia y su ejemplo, y sus palabras, con el deseo de que los seres humanos no elijan la servidumbre como resultado de sus ideas confusas y mutiladas, y sacrifiquen, en consecuencia, sus cuerpos en cualquier altar del Absolutismo.

Además, Spinoza se ocupa en forma muy clara de la relación de los afectos con lo Político y resalta, sobre todo en su obra máxima, la Ética, de acuerdo al modo geométrico, lo primordial que significa lo Activo en la Política, es decir, el no dejarse vencer por lo Pasivo, que son las fuerzas exteriores o interiores y, por consiguiente, la importancia de la Amistad como motor del aumento de la potencia, sin olvidar en ningún momento la cautela que adornaba su escudo, y que es indispensable en la agitada vida de los seres humanos en sociedad.

Sin embargo, todo esto está en entredicho en el mismo siglo XVII con la aparición del individualismo posesivo en los escritos de John Locke.

El uso del trabajo propio y ajeno, la acumulación de tierras y de oro y plata para aumentar sus propiedades, y el uso del interés sobre el dinero para seguir acumulando posesiones, avalado todo esto también por Thomas Hobbes, marca una diferencia indeleble entre el pensamiento de la construcción de una sociedad plena de amistad y potencia, y la soledad de los poderosos; entre el filósofo de los Países Bajos y los restantes tratadistas políticos.

Curiosamente Hobbes y Spinoza, pudieron volver a enfrentarse en lo político del siglo XX, en las voces tan calificadas de Herbert Marcuse y el propio Gilles Deleuze

A su vez, es indudable que en la Historia de la Democracia, persiste una tensión irresuelta en sus dos componentes esenciales: Igualdad y libertad, donde reaparece en autores muy diferentes y en muy diversas épocas, una tendencia a la Igualdad en lo formal pero también una tendencia clara a la desigualdad, tanto social como económica, fomentada por las élites socio-económicas.

Pero los tiempos se han acelerado, desde la explotación colonial en África, Asia y América Latina, hasta un sistema global que no vacila en precarizar las vidas humanas y el trabajo, donde las ganancias financieras y multinacionales viajan a la velocidad de la luz, y los migrantes se ahogan en el mar o permanecen en campos de refugiados sin término, expulsados de sus países por una sociedad que los ha ido exterminando, sitiados ante la indiferencia de los que todavía tienen hogar y trabajo, vaciando de contenido a la idea democrática y convirtiéndola en un mito y un simulacro de Igualdad y libertad.

Supuestamente hemos dejado atrás un pasado colonial en los países del llamado Tercer Mundo, también llamados países en desarrollo.

Sin embargo, el modelo poscolonial ha mantenido las diferencias entre centro y periferia, que siguen pareciéndose al Mundo Ideal platónico: lo luminoso, que sería el Centro, y el mundo de las sombras en la caverna, que es el que habitamos; esa periferia que nos condena a no ver la Luz del Sol.

Para alcanzar el esbozo spinoziano de Democracia en Acto, de libertad e Igualdad, será necesario transitar el sendero decolonial, donde de sujetos sujetos pasemos a ser singularidades intensivas democráticas.

Carl Schmitt, el pensador alemán, y Carlo Galli, el pensador italiano, se encargan de desnudar la decadencia del mito democrático, convertido en razón instrumental, como profetizara Max Weber.

Para Schmitt no hay salida; la Democracia se convierte en una jaula de hierro tecnocrática y económica, cuya llave está arrojada fuera de los estados nacionales. Para Galli, todavía se esboza una esperanza vinculada al plano de la conciencia ciudadana, que retome el plano de inmanencia potente enunciado como posibilidad por el Maestro de los Países Bajos. La incógnita sigue abierta.

La pregunta que realiza Chantal Mouffe es sobre la posibilidad de superar el antagonismo predicado por Carl Schmitt, en la configuración permanente de amigo-enemigo, o si es posible, siguiendo a Ludwig Wittgenstein, el notable Maestro de Oxford y Cambridge, un diálogo entre diferentes modos de vida. Mouffe cree que es posible instalar el agonismo en el tablero de ajedrez inmanente de la Democracia, en lugar del antagonismo radical, sin que ello implique consensuar dos esquemas políticos diferentes, sino más bien aceptar las diferencias irreductibles y la lucha política –como lucha entre adversarios legitimados por la propia esencia democrática, y no entre enemigos irreconciliables. Aceptando la imposibilidad de una definición resolutoria de este agonismo, así como la imposibilidad de un consenso tal que anule todos los conflictos producidos por las diversas demandas, lo cual significaría el fin de lo político.

Quizás le asombraría a Baruch Spinoza enterarse de que estamos ante una nueva Teología en el siglo XXI...

El Estado, a nivel mundial, está siendo reemplazado a velocidades vertiginosas por el Mercado. Las políticas socio-económicas a partir de las cuales se instalara el Estado de Bienestar, implementadas por las enseñanzas de John Maynard Keynes, y que todavía resisten en el Primer Mundo de Escandinavia, Australia, Canadá y Portugal, están siendo reemplazadas por jugadas financieras sin ningún control y deudas crecientes a nivel global que ya motivaron crisis como las del Sudeste asiático, México y Brasil en la década del 90, la cuasi terminal de Argentina en el ocaso del 2001, los funestos derrumbes hipotecarios en el 2008 de EEUU, con sus réplicas en España y el desempleo creciente a nivel de Gran Bretaña y la Europa continental. Todo es incertidumbre, pero esta Teología aparece como una fórmula a

través de la cual los seres humanos repiten lo que tanto inquietara al filósofo de los Países Bajos: que los hombres trabajen por su esclavitud como si se tratara de su libertad. Pero todo ello no debería ocurrir si no se hubiera colocado a nivel del globo terrestre un cerco electrónico global, que santifica y opaca de diversos modos esta Teología del Mercado y que fulmina con sus medios hegemónicos a todo aquel que, como durante el medioevo, ose, desafiante, interrogarse sobre esta Teología única, dominante e intolerante.

A través de diversos modos de propaganda, las ganancias excesivas son disimuladas, los dueños de lo financiero se siguen moviendo en las sombras del anonimato o en los paraísos fiscales, todo sirve para criticar al Estado y a la razón de las mayorías.

En palabras del sobrino nieto de Freud, por partida doble Edvard Bernays, creador de la propaganda, se convence a la gente de las bondades del ogro filantrópico, mientras siguen cayendo los derechos de gentes, que costaran tanta sangre derramada, y las conquistas obreras son puestas en cuestión con los pomposos nombres de reforma y flexibilización laboral.

Como en el ominoso final del socialismo real en 1989, en el siglo XXI la sociedad global tiende a constituirse solamente en dos clases: los que mandan y los que obedecen.

Pero voces calificadas que no han podido ser acalladas siguen advirtiendo sobre esta economía de la manipulación y sus nefastas consecuencias, mientras Dardot y Laval en su expresivo trabajo sobre lo Común, abren un interrogante luminoso sobre el porvenir de nuestra especie en la Tierra.

Sería entonces adecuado, luego de este recorrido por las más primigenias ideas de democracia y por lo complejo de su azaroso devenir, plantearnos si, después de tanto tiempo, las ideas de Spinoza o, en todo caso, las ideas que él tenía de democracia, son un mito o son realmente factibles.

Han pasado muchos años y habría que pensar la razón por la cual los problemas que impiden un desarrollo correcto o eficiente de este sistema siguen siendo los mismos.

Este es un enigma a develar, como el del cambio climático, demográfico y tecnológico de nuestra centuria, pero quizás esté allí la posible respuesta humana a la pregunta persistente y lúcida del filósofo de los Países Bajos en el siglo XVII: sociedad o soledad.

ADENDA

El 6 de febrero de 1941, el oficial Alfred Rosenberg de las SS alemanas estacionadas en Holanda, con su grupo de tareas nombre de tan nefasta memoria entre nosotros entre 1976 y 1983, irrumpe en la que, en la época de Baruch, se conocía como la Calle del Paraíso y en la modesta casa en Rijnsburg, a casi una hora en automóvil desde la capital Ámsterdam, que ocupara el filósofo de los Países Bajos entre 1660 y 1663.

Secuestran los 159 volúmenes de su biblioteca, que estaba reconstituida totalmente, gracias a las actas notariales, al momento de su deceso, y de la cual reaparecerían menos dos volúmenes, en una mina de sal al norte de Alemania en 1946, en la postguerra de la segunda gran conflagración mundial.

Se trataba, según el acta oficial nazifascista, de “obras de gran importancia para el examen del Problema Spinoza”. ⁹⁴² Irving Yalom, en su libro novelado “El enigma Spinoza”, cuenta que esa problemática se debía a la incompreensión absoluta que el propio Rosenberg percibía por la admiración entusiasta que el más grande pensador alemán de todos los tiempos, Goethe, sentía por el filósofo nacido en los Países Bajos, dado el indudable origen judío de este último.

Sin embargo, el totalitarismo, quizás en una de sus expresiones más acabadas, tenía y tiene una sola forma de tratar esa clase de problemas.

Y la clave está en el encuentro fortuito en la germana mina de sal. Es decir, enterrando el problema. Tratando de hacerlo desaparecer. Porque esta es la “Disposición final”⁹⁴³, que llegamos a conocer en el mar, en los ríos, en nuestros nazis vuelos de la Muerte, o también en la desaparición en la tierra, método del cual nuestros antropólogos- genetistas han duda buena cuenta de ello.

Pero parece que, esos cuerpos, esos modos, al decir de Spinoza, vuelven a emerger, pese a todo, porque, como sostienen los maestros de Oriente, nadie en ningún lugar de la tierra, ni en lo alto de las montañas o en el fondo del mar, puede escapar a las consecuencias de sus propios actos.

⁹⁴³ “Disposición final” tanto para los cuerpos humanos como para los objetos, tanto en la Alemania nazi, como en la Argentina del Proceso.

Quizás también porque, si los practicantes de cualquier poder absoluto, cualquier Teología, quieren ahogar a sus respectivas comunidades con el peso atroz de alguna tiranía, siempre emerge, tarde o temprano, una voz que registra, que indica, y que se hace carne en la prístina idea de que “la misión del Estado es la libertad”, como proclamara hace más de tres siglos aquél que en su penumbra “labrara el Infinito que es todas sus estrellas”, pero que, a su vez, asegurara a su propia generación y a las posteriores que el mejor de los sistemas políticos es la Democracia, porque es allí donde los seres humanos no abdicar de sus derechos naturales, pues son parte de la potencia infinita de la naturaleza, es decir Dios, y pueden elegir entonces entre la soledad del individualismo posesivo y la sociedad de los seres humanos libres.

Bibliografía:

- Akerlof George A. y Shiller Robert J., *La economía de la manipulación*, 1ª Ed. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- ALTINI, Carlo. *La fábrica de la soberanía*; 1ª ed. Buenos Aires: Editorial Cuenco de Plata, 2005.
- ARUGUETE Natalia- *El poder de la agenda: política, medios y público*, - 1ª. Ed. Buenos Aires: Biblos, 2015.
- BHABHA Homi K. *Nación y narración*.- 1ª. ed.- Buenos Aires: Siglo XXI
- BALIBAR Etienne. *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*. 1ª. Ed.-Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2009.
- BALIBAR, Etienne. *Spinoza y la política*. -1ª. Ed.- Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. *La sociedad líquida*.- 1ª. Ed. 7ª. Reimpresión.- Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2013.
- BENITO OLALLA, Pilar. *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. 1ª. Ed.- Madrid:Biblioteca Nueva, 2015.
- BERNAYS, Edward. *Propaganda. Como manipular la opinión en democracia*.- 1ª. Ed. -- Buenos Aires, Ediciones del Zorzal, 2016.
- BIDASECA, Karina. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en AméricaLATINA*. 1ª. ED. BUENOS AIRES: SB, 2010.
- BUTLER, Judith. *Contingencia, hegemonía, universalidad*; 2ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- BUTLER Judith. *Vida Precaria*-1ª. Ed-Buenos Aires: Paidós, 2006.
- CALCAGNO, Alfred Eric. *El universo neoliberal*. 1ª. ed. Buenos Aires. Siglo XXI, 2006.
- CHATTERJEE, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo*; 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2008.
- DIETER, Nohlen. *Instituciones políticas en su contexto*; 1ª ed. Sana Fe: Rubinsal-Cunzoni, 2007.
- DUJOVNE León, *Spinoza. Tomo I. La vida. La época, de Baruj Spinoza. Prólogo de Diego Tatián* 1ª. ed. Buenos Aires. Biblioteca Nacional, 2015.
- DUJOVNE, León, *Spinoza, Tomo II. La obra, La influencia de Baruj Spinoza. Prólogo de Diego Tatián*. -- 1ª. ed.- Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- GALLI, Carlo. *El malestar de la democracia*; 1ª ed. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- HAMPSHIRE, Stuart. *Spinoza and Spinozism*. 1ª ed. New York: Oxford University Press Inc., 2002.
- JAQUET, Chantal. *Spinoza o la prudencia*- 1a. ed.- Buenos Aires: Tinta limón, 2008.
- JUDT, Tony. *Algo anda mal*. 2a. Ed. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2010.

- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*; 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LAVAL Christian y Dardot Pierre. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, 1ª ed. Barcelona: Gedisa Editorial, 2015. Buenos Aires: Bibliográfika, 2016.
- LORDON, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre*. 1ª ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- MARCUSE, Herbert. *Tecnología, Guerra y fascismo..* 1ª. Ed. CABA. Ediciones Godot Argentina, 2019
- MCPHERSON, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*; 1ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- MENENDEZ, María Cristina. *Política y medios en la era de la información*. -1ª. ed.- Buenos Aires: La Crujía, 2009.
- MIGNINI, Filippo. *¿Más allá de la idea de tolerancia?.*- 1ª ed.- Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2009.
- MIGNINI, Filippo. *Spinoza. Opere.III* Edizione. I Meridiani. Milano Arnaldo Mondadori Editore, 2009.
- MOUFFE, Chantal. *La paradoja democrática*; 1ª ed. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.
- MOUFFE, Chantal (compiladora) *El desafío de Carl Schmitt.*- 1ª. ed.- Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011
- MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*; 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- MOUFFE, Chantal. *Dimensiones de democracia radical*; 1ª ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.
- NEGRI, Antonio. *Spinoza subversivo*; 1ª ed. Madrid: Ediciones Akal, 2000.
- NEGRI, Antonio. *Spinoza y nosotros*; 1ª ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2011.
- NEGRI, Toni. *Biocapitalismo*, 1ª. Ed. Buenos Aires: Quadrata, 2014.
- PATTON, Paul. *Deleuze y lo político*; 1ª. Ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
- PRZEWORSKI, Adam. *Qué esperar de la democracia*; 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2010.
- SADER Emir y Gentili Pablo, (comp): *La trama del neoliberalismo: mercado, crisis y exclusión social*. 1ª, Ed, Buenos Aires- Eudeba, 2012.
- SALVADORI, Massimo L. *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*. 1ª. ed.- Roma: Donzelli Editore, 2015,2016.
- SCRUTON, Roger. *Spinoza: A very short introduction*. 1ª ed. New York: Oxford University Press Inc., 2002.
- SHILER, Robert J. *La economía de la manipulación: como caemos como incautos en la trampa del Mercado/ Robert J. Shiler; George A Akerlof*-1a. Ed. -- Buenos Aires: Paidós , 2016.
- SOUZA DE CHAUI, Marilena. *Política en Spinoza*; 1ª ed. Buenos Aires: Gorla, 2003.

- SPINOZA, Baruch. *Tratado Breve. Prólogo, traducción y notas de Atiliano Domínguez*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del Entendimiento. Traducción y prólogo de Boris Eremievmy Luis Placencia*. -1ª. ed.- Buenos Aires: Colihue Clásica, 2008.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*; Dominguez, Atiliano (traducción y edición). 3ª edición. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SPINOZA, Baruch. *Correspondencia completa. Juan Domingo Sánchez Estop* (traducción, introducción, notas e índices). 1ª. ed. Madrid: Ediciones Hiperión, 1988.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado político*; Dominguez, Atiliano (traducción, introducción, notas e índices). 1ª edición. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*; Dominguez, Atiliano (traducción, introducción, notas e índices). 1ª edición. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- STAVRAKAKIS, Yannis. *La izquierda lacaniana*; 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- TATIÁN, Diego. *La cautela del salvaje*; 1ª ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.
- TATIÁN, Diego. *Spinoza; una introducción*; 1ª ed. Buenos Aires: Cuadrata, 2009.
- TATIÁN, Diego. *Spinoza: el don de la filosofía*; 1ª ed. Buenos Aires: Colihue, 2012.
- TATIÁN, Diego. *Baruch*; 2ª ed. Buenos Aires: Ediciones La Zebra, 2015.
- TELES, Annabel Lee. *Política afectiva. Apuntes para pensar la vida comunitaria*. 1ª. ed. Paraná. Entre Ríos. Fundación La Hendija, 2009.
- VOGL, Joseph. *El espectro del Capital*, 1ª. Ed. Cruce Casa Editora, 2015.0