

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



Título:

Derecho, Modernidad y Racionalismo Político en Latinoamérica,

Una perspectiva filosófica desde Spinoza.

Presentado por:

Carné

Br. Fernando Israel Linares Roca

(LR15028)

Informe para optar al título de

Licenciado en Filosofía.

Asesor

Maestro. Ricardo Adán Molina Meza.

Ciudad Universitaria, Dr. Fabio Castillo Figueroa, San Salvador, El Salvador,
Enero de 2023.

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

RECTOR

MAESTRO ROGER ARIAS ALVARADO

VICERRECTOR:

DOCTOR RAÚL ERNESTO AZCÚNAGA

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

INGENIERO. JUAN ROSA QUINTANILLA

SECRETARIO GENERAL

INGENIERO. FRANCISCO ALARCÓN SANDOVAL

FISCAL GENERAL

LICENCIADO. RAFAEL HUMBERTA PEÑA

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

DECANO DE FACULTAD

MAESTRO OSCAR WILMAN HERRERA RAMOS.

VICE-DECANO

MAESTRA SANDRA LORENA BENAVIDES DE SERRANO.

SECRETARIO DE LA FACULTAD

LICENCIADO JUAN CARLOS CRUZ.

AUTORIDADES DEL DEPARTAMENTO FILOSOFÍA

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

MAESTRO. GUILLERMO CAMPOS LÓPEZ

COORDINADOR GENERAL DE PROCESOS DE GRADO

DOCTOR. JOSÉ OSCAR BENJAMÍN PONCE PEREZ

DOCENTE ASESOR

MAESTRO. RICARDO ADÁN MOLINA MEZA.

AGRADECIMIENTOS

A mi madre Blanca por el apoyo del desarrollo de este proyecto.

INDICE

RESUMEN.....	8
INTRODUCCIÓN	9
OBJETIVOS	13
JUSTIFICACIÓN	14
I ONTOLOGÍA Y POLÍTICA EN SPINOZA.....	17
1.1 Herencia gnoseológica cartesiana.....	17
1.2 Amor Intellectualis Dei Spinoziano.	20
1.3. La naturaleza.	24
1.4. El derecho natural y el ser humano en Spinoza.....	29
II EL ESTADO Y LA NATURALEZA HUMANA.	39
2.1 Las pasiones.....	39
2.2 El iusnaturalismo y contractualismo, derecho natural y el derecho positivo.	44
2.3 La escolástica en la teoría del Estado, encuentro de Spinoza con San Agustín.	49
2.4 Tipos de Estado con Rousseau, una visión spinoziana	56
2.5 Encuentro Tomas Moro y Erasmo de Rotterdam, una visión spinoziana	60
III. LATINOAMERICA: BEATITUDO SPINOZIANA, POLITICA, DERECHO Y EL SUJETO EN LATINOAMERICA.	70
3.1 Movimientos sociales, teoría del sujeto producido en América Latina.....	70
3.2 Derecho y Democracia Latinoamericana.	96

3.3 Derecho en el marco salvadoreño: Encuentro entre Spinoza y Julio Fausto Fernández.	106
3.4 Modernidad, filosofía política y la crisis Latinoamericana.	118
Bibliografía.....	129

RESUMEN

La época en que vivió Spinoza y el mundo actual sigue siendo marcado por mecanismos de poder que van atados desde la singularidad “sujeto”, “subjetividad” y las instituciones que se encarnan estos. Gracias a la lectura que va desde Deleuze, Guatari y Foucault encontramos unificación a toda la problemática de la política y la época moderna. Spinoza nos dice que hay que huir de las pasiones tristes y encontrarnos en agenciamientos alegres, es decir, aquello que nos compone en el sentido más consensual posible, en este sentido se hace referencia no solo a otros sujetos sino a objetos ya que Spinoza tiene una lectura animista de la realidad. La felicidad del tercer género, la cual contiene el nombre de beatitud, es finalmente una felicidad rara a decir de Deleuze, la felicidad en sí misma depende solo del sujeto, de “mí”. Por todas las razones del mundo cómo y por qué estamos condenados a las ideas inadecuadas, a las pasiones dirá Spinoza a ese término técnico que utiliza en su *more geométrico*. Todo cuerpo sufre los efectos de otros cuerpos. En su *more geométrico* encontramos una salida, un trazo posible. Gracias a las lecturas de la *Ética* y los tratados políticos podemos agenciar un aproximamiento a lo que es el arte de Spinoza, que es claramente el *arte de tomar distancias con aquello que me descompone* y agenciarme con aquello que nos eleva las potencias y este proyecto de investigación filosófica trata de componerse con aquello que nos debería potenciar colectivamente.

Palabras clave: Política; Racionalismo; Subjetividad; Derecho; Movimiento Social.

INTRODUCCIÓN

Baruch Spinoza, en su pueblo holandés del siglo XVII ha sido excomulgado, a la mitad de su vida ha sufrido un jerém, una maldición, es una plaga viviente, un paria, los habitantes de su población le tienen cuidado, se alejan y lo odian porque estar con él es estar maldito, en 1656, a los 24 años (murió a los 44 años). Toda su familia había emigrado desde el Este de Europa, cuando los reinados de Portugal, Castilla y León en el siglo XV, la inquisición de las comunidades judías en este lado de Europa aún estaba presente, asentándose en esta comunidad de La Haya, en este lugar, las comunidades judías del oeste de Europa eran tolerantes (y agregando que la tolerancia es una pasión triste), en su vida tuvo que tener muchas precauciones en tanto la cuestión social, porque esto le causo muchas persecuciones y una vez un intento de asesinato por la inquisición a causa de sus ideas, ya que muere un amigo de él siendo torturado.

En la práctica filosófica y en su modelo político Spinoza es un racionalista, no un materialista como han promulgado algunos teóricos del marxismo acerca del pensamiento político y filosófico de Spinoza, la razón nos da las herramientas necesarias para poder experimentar con todos nuestros existentes, Spinoza es una persona de acción, un filósofo de la acción aunque en su vida personal, posiblemente pareciera que no fuera así. El ser humano gracias a su naturaleza tiene por condición perseverar en su ser, en sí mismo, el conatus. Esta función natural dada por Dios ya es per se, es racional ya per se y en este conatus natural por ser racional y funcionar con sus existentes es lo que causa una mística en toda su teorización filosófica que va más allá de las condiciones que se expondrá en este trabajo de investigación, donde se abordó directamente las fuentes de sus posiciones intelectuales y evidentemente en

siglos posteriores, la influencia que tiene su misticismo y todo el planteamiento filosófico tiene eco en los grandes pensadores donde actualmente, cada uno tiene un lugar importante en la historia de la filosofía posmoderna. En Spinoza, conocemos la teorización política que tiene en sus libros Tratado Político¹ y en su Tratado Teológico Político, la máxima es siempre su sentido racionalista de las cosas y en esta también afecta el modelo que propone de sociedad y de cómo los seres humanos sumergidos en la sociabilidad actúan. Ya sea por sus más abordados conceptos como lo son las pasiones, su conatus. Este modelo de teorización filosófica siempre va a proponer y poner en primer lugar la función de las pasiones y el conatus en la figura central de su apreciación política y estatal, con las instituciones que forman al sujeto social, aquellos lugares donde colectivamente se inicia la subjetivación, que evidentemente, tienen que perseverar en su conatus las pasiones alegres, aquellas donde podemos componernos con el cuerpo de todas las maneras posibles. De este modo, se aborda el comienzo de la propuesta política de Spinoza, y pues, tal vez resulte difícil de modificar con el tiempo ya que los seres humanos siempre están dispuestos a perseverar en sus pasiones tristes, aquellas donde el cuerpo no se ha de componer, donde actúan sin desmedida y descaro cayendo en la mezquindad humana, invadiendo por medio de artefactos militares y cometiendo por esto mismo la función más alejada de la teoría superior filosófica spinoziana. La sociedad y sus instituciones aparentemente deben ser guiadas y afectadas por las afectaciones alegres que, no son las alegrías compensatorias.

“Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante, entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además,

¹Este no lo llego a concluir por causas mortales.

llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, “placer” o “regocijo”, y al de la tristeza, “dolor” o “melancolía”. Pero ha de notarse que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que las restantes, y el regocijo y la melancolía, al contrario, cuando todas resultan igualmente afectadas.” (Spinoza, *Ética Demostrada según el Orden Geométrico*, Parte III, XI, pag 113).

En esta situación moderna, donde aparentemente en las democracias aparece el desarrollo humano como principal portada de presentación, a decir de Spinoza, ¿realmente este Estado y Latinoamérica pueden ser factores claves para poder hablar del concepto de “humanidad”? El ser humano alcanzará ese beatitudo necesario para poder desarrollarse como lo pretende la teorización filosófica y mística de Spinoza, como debería ser en este punto, un proyecto donde el espectro latinoamericano pueda canalizar toda esta beatitudo, el amor intelectual Dei, y por ende perseverando en su conatus para que podamos quizá después hablar de un proceso de “democratización” que no está realizada en estos contextos latinoamericanos. Que evidentemente también es un proyecto político donde cada uno pueda ser parte. Porque obviamente nunca dejamos de lado la naturaleza en el perfil filosófico spinoziano.

Pasando desde la antigüedad hasta llegar al siglo XVII con Spinoza, pasando el atlántico y llegando a la modernidad, podemos ver toda la trayectoria histórica de los personajes en los que Spinoza quizá podría haber conversado al oído, par a par e inyectando todo el proyecto filosófico que un tiempo formo parte de su vida, aunque este le trajera conflictos sociales y le causara un rechazo a la sociabilidad, porque la leyenda cuenta que prefería ver a las arañas de su casa en La Haya, que intentar entablar alguna relación estrecha con otro individuo. Así Spinoza realizo todo este modelo filosófico, y por eso hemos de considerar importante para toda clase de proyecto personal y del estudio filosófico que cualquier persona pretenda llevar a cabo. En el contexto

latinoamericano evidentemente es importante todo este proyecto filosófico y evidentemente en el contexto salvadoreño, que habitualmente siempre ha sido afectado por sus pasiones tristes y el conatus persevero en las tristezas y alegrías compensatorias, en eso se refleja el contexto salvadoreño de la sociedad moderna, y claramente esto es una obturación a todo lo que el proyecto político que propone Spinoza podría llegar a ser. Aunque como vemos, todavía conlleva una gran complejidad política, filosófica y en la modernidad un estancamiento en el espectro social. Que como se ha de proponer, ahora mismo, deberíamos proponer un modelo de teorización filosófica que arranque de raíz el reformismo político al que hemos llegado.

OBJETIVOS

Objetivo General:

- Realizar un estudio sobre la influencia del desarrollo en el derecho y política desde el modelo ético y la filosofía de Baruch Spinoza en el pensamiento moderno y latinoamericano.

Objetivos Específicos:

- Estudiar las condiciones en la que se ha desarrollado la filosofía anterior y posterior al siglo XVII de Spinoza hasta llegar a la modernidad.
- Determinar cómo, las situaciones de la modernidad actual permiten la validez del pensamiento filosófico de Spinoza en la región latinoamericana en el ámbito político y del derecho.

JUSTIFICACIÓN

El objeto de este proyecto de investigación es determinar los alcances del pensamiento filosófico de Baruch Spinoza, su influencia en el derecho con el derecho natural y la política racionalista y la incidencia de su filosofía en algunos pensadores en América latina y en la región centroamericana-salvadoreña. El proyecto de investigación expone los problemas clave en los que se ha caracterizado la situación social de cada evento, los cuales se reducen a los principales problemas tratados por Spinoza, sus aportes desde el racionalismo inspirado por una filosofía de índole cartesiano a su propio modelo que va desde la mística, la filosofía, la ética, el derecho y la política que repercuten en el pensamiento en las que las ramas del humanismo han sido inspiradas desde el siglo XVII hasta la modernidad, toda la función que tiene su contenido filosófico que propone en sus libros en los que ha propuesto las ideas de la formación de la sociedad en su máxima de formarnos en alegrías y pasiones alegres, que llevan a que conozcamos la manera en que se pueden formar estas situaciones, aunque en su momento, sus contemporáneos hayan hecho trabajos y propuestas filosóficas que no concuerdan con toda la teorización del proyecto filosófico que había propuesto, como por ejemplo, la idea del contractualismo.

Como se ha dicho antes, el pensamiento filosófico de Spinoza tiene tres fuertes influencias en la filosofía, la ética, entendida como disciplina practica que modela la moral y conducta de la persona humana y en su caso la de tratar de componerse con sus existentes, una nueva concepción teológica, entendida como concepción universal de la divinidad en la cual ejecuta una concepción libre de los prejuicios teológicos de su tiempo y de los cuales, en su

propuesta fue tachado de hereje y casi condenado por la inquisición, incorporando aspectos propios de las consideraciones de la divinidad que en su racionalidad no podían contradecir la grandeza de los valores establecidos, el mal entendidos por los teólogos de su tiempo. Y una nueva concepción a partir de la racionalidad cartesiana, que presenta al género humano en el centro de las disposiciones del que hacer del pensamiento filosófico.

La investigación que se realizó abarcó un estudio analítico comparativo de la evolución de las distintas corrientes filosóficas posteriores y anteriores a Baruch Spinoza, destacando su influencia racionalista, ética, teológica, políticas y del derecho natural. La evolución de la filosofía de Spinoza, la estudiamos a la luz de su concepción racionalista y de los cambios que le permitieron en la interpretación y practica de esta filosofía para estudiar la evolución de pensamiento de Spinoza, habrá que definir primero que entendemos por la filosofía de Spinoza, en sus principales aportes. La obra teórica de Baruch Spinoza se caracteriza por su racionalismo y por su fundamentación racional de la ética como disciplina practica al igual que el derecho y la política, en sus aspectos teológicos fundamenta racionalmente las consecuencias prácticas de la religión antes que apearse dogmáticamente a una fundamentación en base a la fe, y a la autoridad clerical con la que siempre se opuso e incluso llego a calificar como posturas cómodas a los religiosos de su tiempo. Un aspecto que encontramos a la base del razonamiento de Spinoza es su fundamentación racional, esta racionalidad en Spinoza no solo tiene un antecedente cartesiano sino naturalista, puesto que traslada el racionalismo cartesiano a los aspectos naturales y matemáticos, que a juicio de Spinoza deberían de complementarse racionalismo matemáticas y naturaleza. En Francia aparecen las concepciones racionalistas con Rene Descartes, estas fueron adoptadas por Spinoza como un antecedente metodológico necesario que permitía no solo explicar la lógica de las cosas en su movimiento, sino en un orden matemático necesario en el

cual se manifestaban las cosas de la naturaleza², las cuales deberían reflejarse racionalmente en la vida social principalmente en la filosofía (derecho y en la política).

Si Descartes pretende una metodología racional para la filosofía, Spinoza pretende una metodología Ética para la vida práctica, razón que le condujo a plantearse de forma novedosa los problemas éticos y sobre todo religiosos de su tiempo. Generando así una nueva apreciación de la realidad dándole nuevos matices que aún hoy en día deberían ser dignos de reflexionar. Las temáticas en el área de la filosofía, la ética, la teología, derecho y la política tienen vigencia en nuestros días en tanto la sociedad es dinámica y urge de ideas que cuestionen desde posturas críticas constructivas los postulados que se imponen por grupos sociales como normas que en muchos casos limitan e impiden el desarrollo de la sociedad.

Todo este proyecto de investigación pretende ser un proyecto arqueológico que puede considerarse un esqueleto más para la emancipación de la subjetividad, que es velada por las formas en los que el poder toma forma que son cada institución que forma parte de la vida (el derecho y el concepto de modernidad, etc...) y que abarca tres capítulos donde se expone desde la fuente principal cada concepto e idea que trataron de formular los pensadores que fueron expuestos. Y donde cada aportación es clave para poder complejizar y al mismo tiempo resolver cada temática expuesta en este proyecto.

I ONTOLOGÍA Y POLÍTICA EN SPINOZA.

1.1 Herencia gnoseológica cartesiana.

Es obligatorio reconocer que el punto de partida en la filosofía de Spinoza viste de una larga tradición filosófica vinculada con las ideas platónicas y desde mucho antes con las teorías de Pitágoras acerca de las manifestaciones de las cosas como fueron (regidas según ellos) por las matemáticas o la geometría. En la época moderna es menester reconocer la teoría cartesiana y la duda metódica como influencia de la teoría del conocimiento y toda la metafísica Spinoziana. Aunque este haya sido una influencia directa, su gnoseología y la filosofía de ambos tiene rumbos distintos pues uno toma a Dios como punto final y Spinoza toma a Dios como punto de partida. Spinoza ha de tomar la función de su filosofía en torno a lo que capta de los objetos que se encuentran, pero reconociendo los hechos marcados dentro de su proyecto filosófico que le fue heredado y que este después fue en medida formando, por ese motivo considero que en Spinoza, la gnoseología tiene su fundamento originario o su núcleo no propiamente en la subjetividad humana, sino en lo que le antecede. Por eso Platón explica que la genuina filosofía³, no consiste en un despliegue a partir de lo manifiesto dado en el sujeto, sino en un remontarse a lo que le procede ontológicamente desde ello, El sujeto no proyecta hacia el exterior sus categorías, sino que, desde sí mismo, desde ellas en reverso, se remonta a lo originario, a lo que no es sujeto ni objeto. Es lo que se conoce por gnosis, el conocimiento supremo o Dios. Ahora por ejemplo en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, cómo pueden estas moverse en el nivel de la esencia (Descartes), del objeto en sí, si parten de sus apariencias y estas a su vez se cimentan sobre percepciones que tenemos por la sensorialidad que los seres humanos establecemos con el objeto (Spinoza) por ejemplo

³ En este sentido podemos reconocer la influencia del concepto metafísica introducida por Parménides μετὰ φύσιν (Una lectura del poema de Parménides En busca del “qué” de la filosofía), (Fedro, X X IX).

cuando afirmamos que algo es verde arranca desde la percepción inmediata sobre la que el mismo color se cimienta sobre nosotros con la percepción sensorial. Todo esto es de manera imprescindible para poder dar forma a todo su tratado ético y político que justificaría a lo largo de su vida y después de esta.

El punto en que más se encuentra Spinoza y Descartes en la gnoseología evidentemente y esta se ve reflejada luego en su *Ética o more geométrico*, en este Spinoza se propone encontrar un método para poder explicar el sentido a la vida que le rodea, por el hecho de que este método (*more geométrico*)⁴ es sintético, o sea que se puede demostrar. En este punto Spinoza hace un análisis de las propuestas hechas por Descartes, y como antes se había dicho que este heredo cierto análisis cartesiano, luego lo critica porque de alguna manera se perdió en su búsqueda de la gnoseología, es decir que de alguna manera Descartes se habría excusado en la idea de un Dios que no es posible de alcanzar en tanto conocimiento ni asimilar, con esta premisa se da por hecho que es imposible de reconocer. Dada la naturaleza de la filosofía de Spinoza, este no es el camino, puesto que este va más allá al reconocer una especie de “intuición” porque el sujeto es un ser divino. Para Spinoza su nuevo método barre con la tradición escolástica y con el pensador moderno Descartes, ya que todos estos al igual que los estoicos, nunca superaron el tema de los dioses y el juicio intelectual humano inferior que los propios tenían. Descartes cuando habla de un método se había propuesto una especie de método con una especie de silogismos aristotélicos, de esto habla un ensayista de la filosofía llamado Enrique de Angelis⁵. Esto con propósito de dar lugar a su *more geométrico*. Aunque él mismo ha afirmado que estas consideraciones han sido muy

4 *Intelligo a Deo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam ex infinitis attributorum constitutam* (Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia compuesta de un número infinito de atributos.)

5 El método geométrico de Descartes a Spinoza, Enrique de Angelis, 1968.

confusas a lo largo del tiempo por los distintos pensadores que habían olvidado o traicionado el modo aristotélico, en su ensayo menciona:

“...La oportunidad de tratar matemáticamente la filosofía había sido refutada ya por Aristóteles en muchos lugares de su obra. Por ejemplo, en la Metafísica había escrito: "No faltan algunos que aprueban solamente a quienes hablan según el método matemático..."

"...la precisión propia de las matemáticas no se puede reclamar en todas las cosas, sino sólo en aquellas privadas de materia. No es, pues, una forma de tratamiento para la ciencia natural, porque la naturaleza, quizá toda, está constituida de materia..." (El método geométrico de Descartes a Spinoza, Enrique de Angelis, 1968). Esto ha deferir mucho en su manera de formular su gnoseología porque ha generado sesgos en los debates posteriores entorno a su filosofía.

Volviendo al caso en el que Spinoza comprueba la existencia de Dios para probar su more geométrico:

“...De lo anterior se sigue que existe necesariamente aquello para lo que no hay razón ni causa alguna que impida que exista. De ahí que, si no se puede dar razón ni causa alguna que impida que Dios exista, o que suprima su existencia, hay que concluir sin más que Dios existe necesariamente. Ahora bien, si esa razón o causa se diera, debería residir o en la misma naturaleza de Dios o fuera de ella, es decir, en otra sustancia de distinta naturaleza; ya que, si fuera de la misma naturaleza, se concedería que Dios existe. Pero la sustancia que fuera de distinta naturaleza, no podría tener nada común con Dios, por tanto, poner ni quitar su existencia. Por consiguiente, como la razón o causa que suprima la existencia divina, no puede darse fuera de la naturaleza divina, deberá necesariamente darse -si realmente Dios no

existe- en su misma naturaleza, la cual implica, por tanto, una contradicción. Es así que esto es absurdo afirmarlo del ente absolutamente infinito y sumamente perfecto. Luego ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que suprima su existencia y, por tanto, Dios necesariamente existe” (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte I, prefacio 11.)

Aquí vemos que la cuestión del conocimiento debido a su naturaleza es la misma en los humanos. Porque Dios reside en ella (la naturaleza)⁶, por ende existe. Como ya se dijo anteriormente, en el pensamiento cartesiano hay aun sesgos escolásticos y Spinoza pretende derribarlos. Pero no es menester seguir abarcando y profundizando tales cuestionamientos porque el propósito principal es esclarecer en qué medida Spinoza cala en la política y derecho (iusnaturalismo) de la modernidad.

1.2 Amor Intellectualis Dei Spinoziano⁷.

Antes se dijo que la misma causa de esencia implica la propia existencia de Dios, esto quiere decir que en Dios se expresa toda la naturaleza, fuera de Él no hay nada, es un sin par. Esto sucede con la misma humanidad y su intelecto, por el hecho mismo de la imposible separación humano-Dios que se expresa en lo antes dicho, la esencia-existencia. Estas aclaraciones son importantes para entender los matices de todo el trabajo artístico filosófico de Spinoza (utilizando al modo *artístico* tal como diría Deleuze en “El Anti Edipo” al trabajo filosófico que es propio de la creación de la mente, algo que no se aleja de la tradición griega a *sofia*). Pero ¿cómo pretenden estas premisas involucrar la teoría y trabajo filosófico de Spinoza

6 Deus naturae, natura Dei.

7 Amor intelectual a Dios.

en el derecho y la política moderna? Pues a partir de estos tratados éticos (more geométrico demostrata) y los tratados políticos de Spinoza se da esbozo a toda la complejidad que se pretende realizar en este trabajo. Spinoza como conoce a “el Uno” y su modo de entender las expresiones de este a manera de los tratados que expone, Dios manifiesta una serie de atributos y a estos los encamina a obrar:

“Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es infinita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada, y a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito” (Spinoza, *Ética* I, XXVIII parte I).

Entonces como causa esta tiene que obrar en afectos, ¿qué tipos de afectos? Pues se debe marcar la diferencia entre los afectos Amor Dei y los provocados por las pasiones, en el primero es ímpetu que sea fruto de la mente intelectual de Dios:

“El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo” (Spinoza, *Ética*, III, IX).

Además este no puede ser perturbado, En su perseverar encuentra apetito (conato):

“Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito, por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su

conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna, si no es la de que él “deseo” se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos” (Spinoza, *Ética III, IX*).

Ahora para explicar de una manera concisa las pasiones, encontramos en la proposición LVII:

“Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza, según patentizan las definiciones que hemos dado de ellos. Ahora bien, el deseo es la misma naturaleza o esencia de cada cual. Luego el deseo de cada individuo difiere del deseo de otro tanto cuanto difiere la naturaleza o esencia del uno de la esencia del otro. La alegría y la tristeza, por su parte, son pasiones que aumentan o disminuyen, favorecen o reprimen la potencia de cada cual, o sea, el esfuerzo por perseverar en su ser” (Spinoza, *Ética III, LVII*).

Esto es porque no es nuestra alma o el amor Dei, porque las pasiones no conocen claridad y distinción. En este punto es menester explicar un punto, algunos pensadores mencionan que el *amor intelectual Dei* no es un afecto como tal, porque en sí mismo los afectos padecen tarde o temprano. Pero por otra parte si lo consideramos un efecto y por eso lo hemos explicado anteriormente, ya que Spinoza habla que los afectos son dependientes de nuestra naturaleza. En la proposición número XVIII de la parte IV de la *Ética* deja:

“Me queda ahora por mostrar qué es lo que la razón nos prescribe, qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana, y cuáles, en cambio, son contrarios a ellas. Pero antes de empezar a demostrar todo eso según nuestro orden geométrico, conviene primero aludir brevemente a los dictámenes mismos de la razón, para que todos comprendan más fácilmente mi pensamiento. Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia -lo que realmente le sea útil-, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser. Además, que la virtud no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza, y que nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su propia naturaleza, se sigue de ello primero: que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su ser. Se sigue también, segundo: que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma” (Spinoza, *Ética IV, XVIII*).

Spinoza quiere dejar claro que Dios o el amor intelectual Dei no es una visión escolástica de su presente, Dios no está presente como entidad ajena a nosotros como seres en la realidad con una propia singularidad. El amor intelectual Dei pretende más que nada que el ser persevere en conato, pues el afecto de las pasiones retrasa porque nos esclavizan, el alma debe dirigirse a ser libre.

“Lo más alto que el alma puede conocer es Dios, esto es, un ser absolutamente infinito, y sin el cual nada puede ser ni ser concebido y la suprema utilidad del alma, o sea, su supremo bien, es el conocimiento de Dios. Además, el alma sólo obra en la medida en que conoce y sólo en dicha medida puede decirse, absolutamente, que obra según la virtud. Así pues, la virtud

absoluta del alma es el conocimiento. Ahora bien, lo más alto que el alma puede conocer es Dios. Por consiguiente, la suprema virtud del alma es la de entender o conocer a Dios”. (Spinoza, *Ética* IV, XXVIII).

1.3. La naturaleza.

En una de las numerosas cartas que Spinoza intercambia con varios conocidos y amigos, encontramos una donde le escribe a Willen van Blijenberh en la carta número XX, en esta carta él le explica varias inconformidades respecto a lo que Blijenberh considera a Dios como un juez que vela por las obras de cada ser humano. En respuesta de esta carta Spinoza le ha de mencionar sus desaciertos. Spinoza considera que Dios no actúa como juez, sino como razón:

“... Si hubieses leído mi carta con más atención, habrías percibido que el desacuerdo entre nosotros lleva a un único aspecto: las perfecciones adquiridas por los justos ¿les son comunicadas por Dios, en tanto que Dios, de manera absoluta, no provisto de atributos humanos (tal como yo lo concibo), o les vienen de Dios en un papel de juez (tal como usted pretende)? (Spinoza, A Willen van Blijenberh, carta número XX).

Anteriormente en la misma carta menciona que los seres humanos son más justos cuando honran a Dios, considero que él se expresa de esta manera para manifestar el amor intelectual Dei, porque lo único que lo ha de separar de las bestias es este tipo de conocimiento/conato. En este punto al ser el ser humano parte de esta naturaleza y Dios le entrega afectos, debe tratar de perseverar por sí solo, es ley.

Dios al ser ausente de pasiones (pues es un afecto humano exclusivamente) no puede mediar como juez, pues los problemas de los hombres nunca han sido problemas de Dios. En la

misma carta a Blijenberth, Spinoza le explica con un ejemplo, las pasiones que un hombre puede sufrir debido a su “pasionalidad humana”:

“De la misma manera cuando consideramos la naturaleza de un hombre dominado por un bajo apetito sensual y comparamos este apetito con la tendencia que se halla en los hombres de valor, o con la que se encuentra en él mismo en otro momento, afirmamos que este hombre está privado de una tendencia mejor, porque creemos que más le valdría tener una conducta más elevada. Pero no podemos juzgar de esta manera cuando tenemos en cuenta la naturaleza de la voluntad y de los entendimientos divinos, pues, desde ese punto de vista, la tendencia mejor no pertenece ya, para el instante considerado, a la naturaleza de ese hombre más que a la del diablo o a la de la piedra.” (Spinoza, A Willen van Blijenberh, carta número XXI).

De la misma manera ha de explicar que Adán al cometer el pecado del fruto prohibido, Dios entendería el estado de Adán debido a sus pasiones, pero en sí mismo Dios no puede comprender las pasiones porque les son ajenas, Dios solo dio causa para perseverar en conato. Dios no puede actuar en contra de su voluntad, de su propio entendimiento. Por eso mismo, por su naturaleza Divina, Dios no ha de comprender la maldad o lo bueno de cada ser humano. Los humanos mismos consideramos a Dios debido a nuestra naturaleza y nuestra capacidad de razón o intelecto que se va desarrollando desde que somos niños (los afectos)⁸. Entonces de la misma

⁸ Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, sed res tantummodo imaginantur, nihil de rebus affirmant sed res tantummodo imaginantur et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt rerum suaeque naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari et consequenter earum factas esse recordari possimus, easdem bene ordinatas, si vero contra, ipsas male ordinatas, sive confusas esse dicimus. (...)Ceterae deinde notiones etiam praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris tamquam praecipua rerum attributa considerantur; quia, ut iam diximus, res omnes propter ipsos factas esse credunt, et rei alicuius naturam bonam vel malam, sanam vel putridam et corruptam dicunt, prout ab eadem afficiuntur (Y porque aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas, sino que sólo imaginan cosas, no afirman nada acerca de las cosas, sino que sólo imaginan cosas y aprehenden la imaginación en aras del intelecto, por eso creen firmemente que el orden en las cosas ignora las cosas. y de su naturaleza. Porque

manera en que utilicemos la razón en corriente con el alma, todo es útil porque lleva al correcto conocimiento:

“El alma, en cuanto que raciocina, no apetece otra cosa que conocer, y no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento. Ahora bien, el alma no posee certeza acerca de las cosas sino en la medida en que tiene ideas adecuadas, o sea, en la medida en que raciocina. Por consiguiente, sólo sabemos con certeza que es bueno aquello que conduce realmente al conocimiento, y, al contrario, que es malo aquello que puede impedir que conozcamos”.
(Spinoza, *Ética IV, XXVII*).

Spinoza expone en su metafísica en general, la suprema virtud siempre es conocer a Dios, mediante el conocimiento que este nos implanta por ser parte de la naturaleza. Claramente mientras tengamos el método o las ideas adecuadas para lograrlo. Siempre en la *Ética* expone que lo más alto que el alma puede conocer es Dios, esto es, un ser absolutamente infinito, y sin el cual, nada puede ser ni ser concebido, y así la suprema utilidad del alma, o sea, su supremo bien, es el conocimiento de Dios. Además, el alma sólo obra en la medida en que conoce, y sólo en dicha medida puede decirse, absolutamente, que obra según la virtud. Así pues, la virtud absoluta del alma es el conocimiento. Ahora bien, lo más alto que el alma puede conocer es Dios por consiguiente, la suprema virtud del alma es la de entender o conocer a Dios.

como están dispuestos de tal manera que, cuando nos los representan los sentidos, podemos imaginarlos fácilmente, y como resultado podemos recordarlos fácilmente, los mismos están bien dispuestos; Luego, las otras nociones, además de los modos de la imaginación, por los cuales la imaginación se ve afectada de diferentes maneras, no son nada y, sin embargo, los ignorantes las consideran como los principales atributos de las cosas; porque, como ya hemos dicho, todos creen que las cosas se hicieron por sí mismas, y dicen que la naturaleza de una cosa es buena o mala, sana o podrida y corrompida, según les afecta. (Spinoza, *Ética, I*)

Debido a su complejidad, los humanos en su mayoría parece ser que están más inclinados a las pasiones, su apetito y sus deseos al ser parte de sus respectivas pasiones gobiernan con estas y crean (para vivir sin miedos) el derecho natural, en este sentido porque Dios aunque otorgue las primeras facilidades al ser humano para crear, siempre busca perseverar en su ignorancia, y que supuestamente debería actuar con los dictámenes de la razón en sí misma. Como se ha explicado antes, los seres humanos nacemos sin conocimiento alguno. Dios al dotarnos de afectos y apetito (perseverar) nos da la oportunidad que creemos Estados y derechos (el derecho natural). Sobre todo lo mencionado antes ya podríamos tener alguna idea de cómo Spinoza considera la comunidad humana. Pero, ¿cómo los humanos son capaces de llegar a tales acuerdos? Spinoza lo comenta:

“Si el alma ha sido afectada una vez por dos afectos al mismo tiempo, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro”. “Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde imagine el alma uno de ellos, al punto recordará al otro. Ahora bien, las imaginaciones del alma revelan los afectos de nuestro cuerpo más bien que la naturaleza de los cuerpos exteriores. Luego si el cuerpo y, consiguientemente, el alma, han experimentado una vez dos afectos, cuando más tarde el alma sea afectada por uno de ellos, también lo será por el otro”. (Spinoza, *Ética III, XIV*).

Spinoza considera que los dictámenes de nuestra razón deberían aplicarse con mano firme de alguna manera, pues estos anteriormente los habrían escrito personas que habrían de tener desarrollada su razón y su amor intelectual Dei. Estos se deben oponer a las pasiones de los seres humanos. Pero no es del todo cierto, pues Spinoza considera que es muy complicado que los hombres que crean leyes, al crear estas, puedan servirse solamente de la razón, pues como se ha

dicho, los seres humanos nacen sin esta razón, no tienen ni en cuenta nada más que su propia supervivencia:

“Nadie puede dudar, sin embargo, cuánto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derechos a la razón que al odio y a la ira, pues no hay nadie que no viva angustiado en medio de enemistades, odios, iras y engaños, y que no se esfuerce, cuanto esté en su mano, por evitarlos. Y, si consideramos, además, que, sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón, como veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez. En vano, sin embargo, lo hubieran intentado, si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado. Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio”.

(Spinoza, Tratado Teológico Político I, XVI).

Los seres humanos en tanto seres humanos, desde los principios de los tiempos, hemos tenido alguna idea de lo que era “Dios” o tendríamos alguna idea adecuada, con amor Dei,

nuestras ideas son conscientes porque están encaminadas en el alma, que desde el apetito iremos desarrollando a través de la razón, así solo somos conscientes cuando tenemos conciencia de amor Dei, un vínculo que, no puede ser inquebrantable, pues es propio de la naturaleza.

Como podemos ver, las pasiones han servido para desempeñar un papel muy importante en las sociedades humanas. Pero esto lo detallaremos mejor en el capítulo siguiente, pues, en este propiamente solo hemos detallado lo que significa la naturaleza en nuestros cuerpos y el lugar que ocupa Dios y los afectos en él. En Spinoza las verdaderas alegrías son las de la composición, dentro de la misma manera descomponiendo desde la perspectiva de la organización de una ecología. El caballo tiene su more geométrico en la violencia que ejerce cuando se ve atacado o cuando se le interrumpe la tranquilidad y actúa ferozmente, aunque en este sentido no hay que moralizar a los animales, tiene su more geométrico en tanto ese caballo actúa así al igual a los toros por ejemplo, no es aleatorio o sádico.

1.4. El derecho natural y el ser humano en Spinoza.

Podríamos considerar a Spinoza como un pensador oscuro por la compleja forma de su pensamiento filosófico, ya que siempre se le otorgan conceptos erróneos como que es ateo y también radica que, los pensadores entorno a él tienen algunas discrepancias, o simplemente lo odian, ya que, encontraban que Spinoza conjuraba una especie de herejía atea y la depravación moral propia de Letra Escarlata.

Adentrándonos en sus posturas filosóficas en el terreno de la política y el derecho natural, la razón es en gran medida participe de todo este conjunto de ideas que proclama la filosofía política de Spinoza, como vimos anteriormente, es menester ir en caminado con la razón para que

los seres humanos puedan organizarse y de igual manera intentar frenar los afectos pasionales que estos contienen en sí mismos:

“Los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, son lo más útil que hay para el hombre y de esta suerte, es conforme a la guía de la razón el que nos esforcemos necesariamente por conseguir que los hombres vivan, a su vez, bajo la guía de la razón. Pero el bien que para sí apetece todo el que vive según el dictamen de la razón, esto es, el que sigue la virtud, consiste en conocer por consiguiente, el bien que todo aquel que sigue la virtud apetece para sí, lo deseará también para los demás hombres. Además, el deseo, en cuanto referido al alma, es la esencia misma de ésta. Ahora bien, la esencia del alma consiste en el conocimiento, que implica el de Dios y sin el cual no puede ser ni concebirse. Por tanto, cuanto mayor conocimiento de Dios está implícito en la esencia del alma, tanto mayor será el deseo con que el que sigue la virtud querrá para otro lo que apetece para sí mismo”. (Spinoza, *Ética IV*, XXXVII).

A esto lo llamaría Spinoza “concordar en naturaleza”, a través del pacto, también en la misma proposición lo enfatiza de esta manera:

“De otra manera: El hombre amará con más constancia el bien que ama y apetece para sí si ve que otros aman eso mismo, y de este modo se esforzará en que los demás lo amen, y dado que ese bien (por la proposición anterior) es común a todos, y todos pueden gozar de él, se esforzará entonces (por la misma razón) para que todos gocen de él, y tanto más cuanto más disfrute él de dicho bien” (Spinoza, *Ética IV*, XXXVII).

A través del pacto se concilian razón por razón, no hay nada más útil que un ser humano que otro ser humano, con estos esbozos podemos imaginar que Spinoza se refiere en sentido a la

democracia y al liberalismo (hombre en medida y utilidad de otro, Adam Smith⁹). En *Ética IV*, corolario I XXXV:

“No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda más con su naturaleza, esto es (como es por sí notorio), el hombre. Ahora bien, un hombre actúa absolutamente en virtud de las leyes de su naturaleza cuando vive bajo la guía de la razón, y sólo en esa medida concuerda siempre necesariamente con la naturaleza de otro hombre (por la *Proposición anterior*); por consiguiente, nada hay entre las cosas singulares que sea más útil al hombre que un hombre, etc.” (Spinoza, *Ética IV*, corolario I XXXV).

En *Tratado Político*, Spinoza en el primer capítulo, reprocha la utilidad que se le ha dado a la política a través de los tiempos hasta el siglo XVII, ¿la política acaso ha sido una quimera inventada por hombres pasionales? ¿Qué hay de las éticas? Pues él ha de considerar que sí, puesto que los hombres¹⁰ solo ha servido para que estos continúen viciando de alguna manera todos esos vicios, deseos y pecados que se les fueron otorgados con el “pecado original”:

“En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quieren que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra que o debería ser considerada como una quimera o solo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna”. (Spinoza, *Tratado Político*, I)

9
ECONÓMICO.

10

UNAM F. ECONOMIA, LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE EN EL SISTEMA

Ocupando la definición “hombre” como propia de los hacedores de ley.

En el mismo, menciona la intervención de los filósofos en la vida del Estado, que debería ser lo más ideal como en Platón y La Republica, libro VI:

“... Que los filósofos reinen en las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastías practiquen noble y adecuadamente la filosofía, vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco según creo para los del género humano...” (Platón, La Republica, libro VI).

Pero aquí hemos de aclarar, un filósofo no es un político y un político no es un filósofo, pues uno tendrá más experiencia en una cosa que en otra. El trabajo del filósofo o más bien el trabajo spinoziano solo ha dilucidado el entender las acciones que tienen los seres humanos. De esta manera llegamos a la malgama de afectos humanos, como son las emociones y sentimientos que estos pueden tener, estas son siempre necesarias en tanto comprendemos nuestra naturaleza. En el capítulo siguiente es menester estudiar las pasiones.

Como pacto social y organización política, Spinoza entiende ciertos puntos en la filosofía política y de Hobbes, aunque encuentra una diferenciación, que tiene que ver con el contractualismo. En esta Spinoza se lo expresa a Jarig Jelles:

“Señor, me preguntas que diferencia hay entre Hobbes y yo en cuanto a la política: la diferencia consiste en que yo apoyo siempre el derecho natural y que no concedo en ninguna ciudad derecho al soberano sobre los súbditos más que en la medida en que, por su poder, lo ostenta sobre ellos, es la continuación del estado natural” (Spinoza, A Jarig Jelles, carta número L).

Lo que dejaba Hobbes entre dicho era: hombres por hombres en efecto de muerte, y aunque en Spinoza en su derecho natural también se sufrirá este tipo de efectos, contrario a Hobbes de lo que imagina con su contractualismo¹¹, en Spinoza estos son afectos de la naturaleza humana y también en cambio de lo que percibe Hobbes, estos pueden cambiar por medio de la buena usanza de la razón. En Spinoza encontramos que por medio del pacto, los seres humanos se organizan para poder convivir y sobrevivir dentro de la sociedad, en este momento los seres que habitan un Estado y una democracia y por consecuencia una economía, estos se dividen las formas de trabajo:

“La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no solo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas, pues a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltara arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo mundo, repito, le faltarían fuerza y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea”. (Spinoza, Tratado Teológico Político, V).

¹¹ La teoría política de Thomas Hobbes y su influencia en la construcción del principio de legalidad en el Estado moderno, Revista VIA IURIS, Fundación Universitaria Los Libertadores Colombia.

Como vemos con esto ya dicho, en Spinoza es importante la organización que se le debe dar a la sociedad, en Hobbes sucede lo mismo pero a mi parecer, Hobbes tiende mucho al imperialismo europeo de esa época, y como los hechos históricos demuestran¹². El Estado hobbesiano no es el ideal y Spinoza lo deja claro, pues desde su perspectiva, está más lejos del *amor intelectual Dei* que de buen Estado. Aunque como sabemos, en el Derecho natural más que la propia razón también está involucrado el deseo que su primer principio ha de ser el apetito, Spinoza explica en Tratado Teológico Político:

“...Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola...” (Spinoza, Tratado Teológico-político XVI, VI).

¹² Como las masacres y cazas de protestantes antes del siglo XVII en esta región de Europa, ya que por los menos en la región francesa era legal la inquisición.

En el mismo capítulo, nos deja claro que todo lo que sucede en la realidad por obra de la realización humana, es totalmente natural, y en que mayor o menor medida, de esta manera se le ayuda al ser humano en su conservación, la maldad o lo malo es eso, pero en nuestra propia medida, no en la de la naturaleza. De esta manera se prosigue a decir que el ser humano no es bueno ni malo en tanto Dios como juez supremo, nuestra maldad es maldad en nuestra propia medida¹³ (recordando las cartas de Spinoza a Willen van Blijenberh).

Pero si pensamos el concepto democracia, también hay que cuidar de los “absurdos” como llama a Spinoza aquello que va contra la razón, como los gobernantes que son elegidos por una sociedad, como los romanos de los siglos anteriores que convertían su gobierno en tiranías, después con las monarquías déspotas y actualmente en los Estado-Nación latinoamericanos que tradicionalmente la sociedad (por efecto mismo de las pasiones les han otorgado a “absurdos” un gran papel dentro de esta) creyendo que las políticas son una panacea, en el capítulo Spinoza menciona:

“Adviértase, además, que cualquiera podía asumir fácilmente este peligro, a saber, de someterse incondicionalmente al poder y al arbitrio de otro. Ya que, según hemos demostrado, las supremas potestades sólo poseen este derecho de mandar cuanto quieran, tanto en cuanto tienen realmente la suprema potestad; pues, si la pierden, pierden, al mismo tiempo, el derecho de mandarlo todo, el cual pasa a aquel o aquellos que lo han adquirido y pueden mantenerlo. Por eso, muy rara vez puede acontecer que las supremas potestades manden cosas muy absurdas, puesto que les interesa muchísimo velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen

13 *Extra Deum nulla substantia dari potest, a qua ipsa pateretur. Omnia, inquam, in Deo sunt et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt et ex necessitate eius essentiae (ut mox ostendam) sequuntur. Quare nulla ratione dici potest, Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse; tametsi divisibilis* (Spinoza, *Ética I, XV*).

de la razón, a fin de velar por sí mismas y conservar el mando. Pues, como dice Séneca, nadie mantuvo largo tiempo gobiernos violentos. Añádase a lo anterior que tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático, es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo. Lo impide, además, su mismo fundamento y su fin, el cual no es otro, según hemos visto, que evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia, si ese fundamento se suprime, se derrumbará fácilmente todo el edificio. Ocuparse de todo esto incumbe, pues, solamente a la suprema potestad, a los súbditos, en cambio, incumbe, como hemos dicho, cumplir sus órdenes y no reconocer otro derecho que el proclamado por la suprema autoridad.” (Spinoza, Tratado teológico político, XVI, VI).

En Spinoza como se dijo anteriormente cree que los hombres (que crean las leyes) nunca han estado en caminados a la razón y no perseveraron en conato, y como en Platón que también considera que los filósofos no tienen intenciones en gobernar (o bien son obligados) nunca se ha desarrollado un buen ideal de Estado:

“En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. Por eso mismo y por cuanto son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como hombres por lo general, están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza. Pues, para mí, el máximo enemigo es que al que tengo más que temer y del que debo guardarme más.” (Spinoza, Tratado Político II, XIV).

Hobbes representa una relación con el pensamiento de Spinoza en tanto que estado natural, pero diferenciándolo de Hobbes en medida que este alega la idea que su contractualismo

continua en la sociedad civil, pero a decir de Spinoza, al mismo tiempo que el derecho natural continua en sociedad civil¹⁴, también en el derecho natural más bien un hombre al actuar de acuerdo a su naturaleza, este también puede ser reprendido por la razón. Puede decirse que por derecho natural todo es válido para los seres humanos en tanto lo que se ha mencionado antes. Spinoza guarda un ejemplo:

“La promesa hecha a alguien, por la que uno se comprometió tan solo de palabra a hacer esto o aquello que, con todo derecho, podía omitir o al revés, sólo mantiene su valor mientras no cambie la voluntad de quien hizo la promesa. Pues quien tiene la potestad de romper la promesa, no ha cedido realmente su derecho, sino que solo ha dado su palabra. Así pues, si quien, por derecho natural, es su propio juez, llega a considerar, correcta o falsamente (pues equivocarse es humano), que de la promesa hecha se le siguen más perjuicios que ventajas, se convence de que debe romper la promesa y por derecho natural la romperá”. (Spinoza, Tratado Político, II, XII).

Spinoza menciona lo anterior en sentido que todo es en fin de la propia utilidad y conservación de los hombres, que es el eterno orden de la naturaleza, que como dijimos nunca ha sido buena ni mala, esto es solo una percepción meramente humana. No hay sujetos soberanos por naturaleza en more geométrico. Lo que hay es conatus, eso se estimula y gestiona: el deseo de todas las cosas que existen como los planetas, computadoras y la larga cadena quiere programar en el ser y en este sentido en el modelo capitalista hay que programarle la obsolescencia porque si no duraría más de lo que el capitalismo le conviene lo que le duren los objetos técnicos porque todo quiere perseverar en el ser, los cuerpos que se descomponen

14 La teoría política de Thomas Hobbes y su influencia en la construcción del principio de legalidad en el Estado moderno Revista VIA IURIS

funcionan siempre en pos de la organización de una ecología podríamos decirle (un animal comiendo su cría por ejemplo).

II EL ESTADO Y LA NATURALEZA HUMANA.

2.1 Las pasiones.

Como es evidente, toda la filosofía de Spinoza (vinculada a la política) en su esencia, busca conocer la naturaleza humana y en este sentido, desarrollar la política. Spinoza habla desde una posición democrática y lo deja claro en el Tratado Teológico Político porque este va en

caminado en la agregación de todos los componentes presentes en la realidad, con esto me refiero a que por ser humanos todos tenemos derechos naturales y estos a su vez confieren poderes.

“Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derechos a la razón que al odio y a la ira, pues no hay nadie que no viva angustiado en medio de enemistades, odios, iras y engaños, y que no se esfuerce, cuanto esté en su mano, por evitarlos. Y, si consideramos, además, que, sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón, como hemos probado en el capítulo V, veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez. En vano, sin embargo, lo hubieran intentado, si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado. Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio”

(Spinoza, Tratado Teológico Político XVI, II).

En Spinoza aun guardamos alguna especie de “esperanza” en sentido que él considera que deseamos bueno algo porque lo juzgamos bueno, esto es una ley de nuestra naturaleza en cuanto humanos somos:

“Veamos ahora cómo se debe llevar a cabo ese pacto para que sea válido y firme. En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos 10 males, el que le parece menor. Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga. Esta ley está, además, tan firmemente grabada en la naturaleza humana, que hay que situarla entre las verdades eternas, que nadie puede ignorar. Ahora bien, de esta ley se sigue necesariamente que nadie prometerá sin dolo ceder el derecho que tiene a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor”

(Spinoza, Tratado Teológico Político XVI, II).

Spinoza en el mismo capítulo XVI, II expone el ejemplo de las cuestiones del bien mayor o el mal menor, en cuestión de nuestros deseos (que derivan de nuestras pasiones) lo interesante de estos conceptos en Spinoza es la interpretación que hacen los filósofos contemporáneos de la figura del deseo en el sistema o modelo económico actual, como por ejemplo las lecturas de Deleuze y Guatari en los libros *El Antiedipo* y *Mil Mesetas*. Spinoza en sus tantas reflexiones místicas y aludiendo al texto citado anteriormente menciona el ejemplo de un ladrón:

“supongamos que un ladrón me fuerza a prometerle que le daré mis bienes cuando él quiera. Ahora bien, como mi derecho natural sólo está determinado, según ya he probado, por mi poder, es cierto que, si yo me puedo librar de este ladrón con engaños, prometiéndole cuanto él desee, el derecho de naturaleza me permite hacerlo, es decir, pactar con dolo cuanto él quiera. O supongamos que yo he prometido sin fraude a alguien que no tomaría comida ni alimento alguno

durante veinte días, y que después he visto que mi promesa es estúpida y que no puedo guardarla sin gravísimo daño para mí. Dado que estoy obligado, por derecho natural, a elegir de dos males el menor, tengo el máximo derecho a romper mi compromiso y a dar lo dicho por no dicho. Y esto, repito, me está permitido por el derecho natural, tanto si, al percibir que mi promesa fue equivocada, me fundo en la razón cierta y verdadera como en la apariencia de una opinión; porque, tanto si mi percepción es verdadera como si es falsa, temeré el máximo mal y, por prescripción de la naturaleza, me esforzaré en evitarlo de cualquier forma. Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime ipso facto el pacto y queda sin valor. Por tanto, es necio pedir a alguien que nos sea siempre fiel a su promesa si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le siga de ahí más daño que utilidad. Esta doctrina debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar un Estado.”

(Spinoza, Tratado Teológico Político XVI, II).

Ya al finalizar la parte del mismo capítulo podemos comprender con mayor facilidad la utilidad de los deseos y como estos se manifiestan en el mundo de la política, y llevarla a todas las épocas posibles, es decir, podemos entender los procesos sociales en el que somos involucrados como peones por fuerzas políticas dentro de nuestro sistema, y al mismo tiempo como nosotros como seres humanos en tanto somos humanos, los deseos y pasiones prevalecen, es menester poder conservar en conato todas nuestras energías vitales.

Spinoza como místico guarda sus pasiones alegres para perseverar en conato, por eso la capacidad de poder exponer en palabras su posición natural de la política en nuestro mundo en cuanto existimos humanos y evidentemente socializamos

“Claro que, si todos los hombres pudieran ser fácilmente conducidos por la sola razón y pudieran conocer la utilidad y necesidad suprema del Estado, no habría nadie que no detestara de plano el engaño, sino que, por el deseo de este bien supremo, es decir, de conservar el Estado, todos cumplirían, con toda fidelidad y al detalle, los pactos y guardarían, por encima de todo, la fidelidad, supremo baluarte del Estado”

(Spinoza, Tratado Teológico Político XVI, II).

Evidentemente como el derecho natural, las pasiones y deseos (estos últimos en Deleuze y Guatari son gestionados) algunas veces nos vemos en necesidad de rechazar estos pactos. A este punto es muy pertinente pensar en que los humanos no estamos sujetos a promesas y a cumplir sentimentalmente con nadie. Como en la modernidad parece que son muy importantes las promesas en el ámbito amoroso de pareja.

“Pero está muy lejos de que todos puedan ser fácilmente conducidos por la sola guía de la razón, ya que cada uno es arrastrado por su placer y la mente está casi siempre tan ocupada por la avaricia, la gloria, la envidia, la ira, etc., que no queda espacio alguno para la razón. De ahí que, aunque los hombres prometan, con indudables signos de sinceridad, y se comprometan a ser fieles a su palabra, nadie puede, sin embargo, estar seguro de la fidelidad de otro, a menos que se añada otra cosa a su promesa, ya que, por derecho de naturaleza, todo el mundo puede actuar con fraude y nadie está obligado a observar los pactos, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mayor mal”.

(Spinoza, Tratado Teológico Político, XVI, II)

En el siguiente fragmento podemos observar como Spinoza logra mantener coherencia en el discurso de todo su texto desde la perspectiva metafísica de su contenido filosófico acerca de cómo maneja y canaliza las pasiones, deseos y apetitos por ejemplo un infante de un animal.

“El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder. No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las reglas y las leyes de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación. Entretanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón. No están, pues, más obligados a vivir según las leyes de la mente sana, que lo está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león. Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo”. (Spinoza, Tratado Teológico Político XVI, I).

2.2 El iusnaturalismo y contractualismo, derecho natural y el derecho positivo.

Estos conceptos, a la manera spinoziana, son entendidos como naturales (derecho natural) y estas en el ciclo, no deberían modificarse, pues van contra su naturaleza su alteración de alguna manera. Pero por el contrario al contractualismo, es lo que se vendría a llamar el “derecho

positivo” del cual han teorizado muchos pensadores y en los que precisamente no es menester profundizar, puesto que este capítulo aborda solamente las ideas de Spinoza, Aunque él no hable del derecho positivo. Aunque de estos teóricos y pensadores sobre el derecho positivo se encuentran Rousseau, Locke y el popular Hobbes. Lo que parece más interesante en los conceptos filosóficos y por ende políticos de Spinoza son los conceptos de conato, la pasión y el apetito. Spinoza más que un filósofo o teórico de lo político es un místico. El derecho natural y el more geométrico entendidos por Spinoza son entendidos de manera per se y a lo que deberían estar sujetos los seres vivos con capacidad de organizarse y crear leyes y por ende abandonar lo que lo que estos pretenden hacer (así como lo ha hecho Hobbes y su tan afamada personificación Leviatan) que sería el derecho positivo.

Parece interesante la manera en que Spinoza debate en contra de Hobbes al mencionar de esta manera su posición como filósofo, en el capítulo número XVI de su Tratado Teológico Político menciona lo siguiente:

“Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede

o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza” (Spinoza, Tratado Teológico Político, XVI, I).

Las ideas entre el derecho positivo, muy característica del positivismo jurídico, separa al derecho positivo del derecho natural como es evidente, por esto el derecho positivo a de afirmar que no existe otro derecho que el derecho positivo. Algo muy parecido a esto es lo que piensa Spinoza cuando defiende que el derecho, en tanto contiene leyes que obligan de forma efectiva a todos, es derecho positivo, un derecho puesto por el hombre. En el estado de naturaleza, piensa Spinoza, apenas es posible la autonomía jurídica de los individuos, que, en general, están, o temen llegar a estar, bajo el poder o derecho de otros. Pero lo que hay que entender es que no es un derecho positivo, porque a priori conlleva su derecho natural, lo demás solo es consecuencia de su causa. Un individuo en el estado de naturaleza es autónomo si puede evitar ser oprimido por otros. Pero es inútil que un individuo aislado pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno. Además que, en la última parte de esta cita hace referencia a Aristóteles con su idea del animal social.

“Ahora bien, en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno, consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda que uno tiene tantos menos poder y, por tanto,

tanto menos derecho, cuanto más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si, pueden sustentar su vida y cultivar su mente. Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que pueden habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues cuanto más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos. Y, si justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles” (Spinoza, Tratado Político, II, S 15).

En el siguiente, Spinoza recalca que es muy difícil mantener este tipo de contrato, pues somos simples mortales engañados por nuestra naturaleza y de nuestra poca disposición a la razón y nuestro conato:

“Nada extraño, ya que la naturaleza no está confinada a las leyes de la razón humana, que tan sólo miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación, sino que implica infinitas otras, que abarcan el orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a obrar de cierta manera. Así, pues, si algo nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza, y a que queremos que todas las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón. Pero la verdad es que aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza.” (Spinoza, Tratado Teológico Político, XVI, I).

Para Spinoza, todo derecho verdaderamente real es derecho político y su validez depende exclusivamente del decreto de la suprema potestad. En sus tratados políticos siempre debe poner por mera tradición a la naturaleza racional del hombre y en Dios y estos que originalmente solo pueden darse en una comunidad de seres humanos agrupados en el tal llamado Estado, pero ¿qué clase de Estado tendríamos que agregar a la concepción de Spinoza? Pues a la manera más tradicional siempre se ha dicho que para Spinoza debería ser más preciso una democracia, pero más que eso he de creer que en Spinoza la segregación política al llamarla Estado-democracia solo era una manera de romantizar y colorear lo que realmente pensaba de los seres humanos segregados, esto era lo que menos le interesaba y eso es lo más fascinante de su proyecto filosófico.

“Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia, si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia y si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía. (Spinoza, Tratado Político, II, S 17).

Algo en lo que vuelve a ser refutado la teoría hobbeniana y el derecho positivo como tal (los que creen en este derecho positivo a priori a todas las cosas) es donde Spinoza afirma que los

seres segregados en el Estado pueden cometer “agravios” a lo establecido, y donde Spinoza según Atilano Domínguez¹⁵, convierte una categoría moral en categoría jurídica:

“De cuanto hemos explicado en este capítulo resulta claro que en el estado natural no existe pecado o que, si alguien peca, es contra sí y no contra otro. Por derecho natural nadie, en efecto, está obligado, si no quiere, a complacer a otro ni a considerar bueno o malo sino aquello que, según su criterio personal, juzga como tal. En una palabra, por derecho natural nada es prohibido, excepto lo que nadie puede realizar. En cambio, el pecado es una acción que no puede ser realizada según derecho. Y así, si por ley natural los hombres tuvieran que guiarse por la razón, todos se guiarían necesariamente por ella. Pues las leyes de la naturaleza son leyes de Dios, que él estableció con la misma libertad con la que existe, y que fluyen, por tanto, de la necesidad de la naturaleza divina y, por consiguiente, son eternas y no pueden ser violadas. Pero los hombres se guían casi siempre por el apetito, sin ayuda de la razón, y no por eso alteran el orden natural, sino que lo siguen necesariamente. En consecuencia, el ignorante y pusilánime no está más obligado por el derecho natural a organizar su vida, que lo está el enfermo a tener un cuerpo sano”. (Spinoza, Tratado Político, II, S 18)

Solo estando segregados podemos concebir lo “bueno” de lo “malo” y a partir de esto se crea el ordenamiento jurídico posterior.

“El pecado no se puede concebir, pues, más que en el Estado, ya que en este se determina, en virtud de un derecho común de todo el Estado, ya que en éste se determina, en virtud de un derecho común de todo el Estado, qué es bueno y qué es malo, y nadie hace nada con derecho, sino cuanto realiza en virtud de una decisión o acuerdo unánime. Pues es pecado lo que no puede

15 Atilano Dominguez, Spinoza y el surgimiento de la democracia.

hacerse o está prohibido por el derecho, mientras que obediencia es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica”. (Spinoza, Tratado Político, II, S 19).

“No obstante, solemos llamar también pecado lo que va contra el dictamen de la sana razón, y obediencia, la voluntad constante de moderar los deseos según el dictamen de la razón. Yo aprobaría, sin reparo alguno, esta forma de hablar, si la libertad humana consistiera en dar rienda suelta a los deseos, y la esclavitud, en el dominio de la razón. Pero, como la libertad humana es tanto mayor, cuanto más capaz es el hombre de guiarse por la razón y de moderar sus deseos, sólo con gran impresión podemos calificar de obediencia la vida racional y de pecado lo que es, en realidad, importancia del alma, no licencia contra ella misma, y por lo que el hombre se puede llamar esclavo más bien que libre” (Spinoza, Tratado Político, II, S 20).

2.3 La escolástica en la teoría del Estado, encuentro de Spinoza con San Agustín.

La preocupación de la filosofía occidental en la teoría política y propiamente en la edad media y la época moderna y en especial con Spinoza ha sido tratar de organizar un Estado, cuando en estos siglos la democracia aun no era pensada, Spinoza ya estaba hablando de estas ideas subalternas.

San Agustín trata de hacer lo mismo siglos antes de Spinoza y este lo trata a su modo en la “Ciudad de Dios” que implica nuevos ideales sociales en relación al modo esclavista anterior, con la idea de transformar la práctica social y religiosa teniendo en cuenta las grandes conquistas de Roma y al cristianismo que emergía de sus entrañas y todo lo que describe de su época evidentemente.

Las preocupaciones de San Agustín, podrían considerarse una especie de preocupaciones spinozianas, aunque ambos están alejados en siglos, les afecta la misma temática en la que se implica la organización de esta sociedad. San Agustín le dedica de manera teológica la publicación de su obra “La Ciudad de Dios” en los que este capítulo le dedicara ciertos capítulos, empezando con uno donde San Agustín menciona sus preocupaciones en contra la población pagana y lo que representaba Roma antes del cristianismo y luego de esta religión. En la cita siguiente se encuentra un paralelismo con la idea de Spinoza, podríamos considerar que los gobernantes de estos siglos anteriores al siglo VI se manejaban solamente en perseverar en sus pasiones tristes.

“¿Cuáles son las razones lógicas o políticas para querer gloriarse de la duración o de la anchura de los dominios del Estado? Porque la felicidad de estos hombres no la encuentras por ninguna parte, envueltos siempre en los desastres de la guerra, manchados sin cesar de sangre, conciudadana o enemiga, pero humana, envueltos constantemente en un temor tenebroso, en medio de pasiones sanguinarias, con una alegría brillante, sí, como el cristal, pero como él, frágil, bajo el temor horrible de quebrarse por momentos. Para enjuiciar esta cuestión con más objetividad, no nos hinchemos con jactanciosas vaciedades, no dejemos deslumbrarse nuestra agudeza mental por altisonantes palabras, como “pueblos”, “reinos”, “provincias”.

(San Agustín, La Ciudad de Dios, IV, III)

La parte galante de las sociedades es nombrarse así mismas como “pueblos o reinos” pero ¿es posible llenarse de gloria con barbaries (a la manera spinoziana)? Efectivamente no es posible, por eso han fracasado imperios, por el dominio de sus pasiones tristes.

“Imaginemos dos hombres (porque cada hombre, a la manera de una letra en el discurso, forma como el elemento de la ciudad y del Estado, por mucha que sea la extensión de su territorio). De estos dos hombres, pongamos que uno es pobre, o de clase media, y el otro riquísimo. El rico en esta suposición vive angustiado y lleno de temores, consumido por los disgustos, abrasado de ambición, en perpetua inseguridad, nunca tranquilo, sin respiro posible por el acoso incesante de sus enemigos; aumenta, por supuesto, su fortuna hasta lo indecible, a base de tantas desdichas, pero, a su vez, creciendo en la misma proporción el cúmulo de amargas preocupaciones. El otro, en cambio, de mediana posición, se basta con su fortuna, aunque pequeña y ajustada; los suyos lo quieren mucho, disfruta de una paz envidiable con sus parientes, vecinos y amigos; es profundamente religioso, de gran afabilidad, sano de cuerpo, moderado y casto en sus costumbres, vive con la conciencia tranquila. ¿Habría alguien tan fuera de sus cabales, que dude a quién de los dos preferir? Pues bien, lo que hemos dicho de dos hombres lo podemos aplicar a dos familias, dos pueblos, dos reinos. Salvando las distancias, podremos deducir con facilidad dónde se encuentran las apariencias y dónde la felicidad.”

(San Agustín, La Ciudad de Dios, IV, III)

La barbarie y como se dijo antes, las pasiones tristes han tenido predominancia y han sido factor en las sociedades anteriores a San Agustín, en el siguiente capítulo San Agustín hace una comparación entre un individuo con afectaciones tristes y los reinos injustos.

“Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala? Y estas bandas, ¿qué son sino reinos en pequeño? Son un grupo de hombres, se rigen por un jefe, se comprometen en pacto mutuo, reparten el botín según la ley por ellos aceptada. Supongamos que a esta cuadrilla se le van sumando nuevos grupos de bandidos y

llega a crecer hasta ocupar posiciones, establecer cuarteles, tomar ciudades y someter pueblos: abiertamente se autodenomina reino, título que a todas luces le confiere no la ambición depuesta, sino la impunidad lograda”.

(San Agustín, La Ciudad de Dios, IV, IV)

A decir de Spinoza y San Agustín, podemos encontrar una gran verdad, es que a su manera los imperios antiguos no estaban basados en la estricta razón, pues Spinoza le tiene una gran estima y considera de esta una forma de vida¹⁶ en este sentido, los imperios del pasado a pesar de su gran fuerza militar, de conquistar y de construir no pudieron organizarse como una buena sociedad, a pesar que estos habrían deseado o en su idiosincrasia lo pensaban así. Spinoza lo piensa de esta manera en la cita posterior.

“Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad. Pero, como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común, es decir, que todos por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón.” (Spinoza, Tratado Político, VI, III)

Para el mundo de Spinoza, no existían formas de gobierno que se orientaran a la democracia, él mismo piensa en esta noción y la piensa de una manera donde el individuo podrá ser más libre y más poderosa.

¹⁶ Involucrando sus pasiones alegres, el devenir spinoziano.

“Lo cual se consigue, si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado, que nada de cuanto se refiere al bien común, se confíe totalmente a la buena fe de nadie. Ninguno, en efecto, es tan vigilante que o se adormile alguna vez, ni ha tenido nadie un ánimo tan fuerte y tan integro que no se doblegara ni se dejara vencer en alguna ocasión y, sobre todo, cuando más necesaria era su fortaleza de espíritu. Aparte que es una necesidad exigir a otro lo que nadie puede pedirse a sí mismo, a saber, que vele por otro más bien que por sí, que no sea avaro ni envidioso ni ambicioso, etc. Especialmente si uno mismo experimenta a diario el máximo acicate de todas las pasiones.” (Spinoza, Tratado Político, VI, III)

Para San Agustín, no muy lejos de Spinoza, encontramos también una falla en el humano, eso que logra la perversión, eso que es lo defectuoso, lo que haría que los humanos tengamos esa deficiencia en poder perseverar.

“Si dice alguien que la carne es la causa de todos los vicios del mal vivir, ya que el alma, influida por la carne, vive viciosamente, bien claro demuestra que no presta diligente atención a toda la naturaleza del hombre. Ciertamente que el cuerpo mortal es lastre del alma. Y por eso también el Apóstol, tratando de este cuerpo corruptible, del cual poco antes había dicho: Aunque nuestro exterior va decayendo, dice: Es que sabemos que si nuestro albergue terrestre, esta tienda de campaña, se derrumba, tenemos un edificio que viene de Dios, un albergue eterno en el cielo, no construido por hombres y, de hecho, por eso suspiramos, por el anhelo de vestirnos encima la morada que viene del cielo, suponiendo que, al quitarnos ésta, no quedamos desnudos del todo. Sí, los que vivimos en tienda suspiramos abrumados porque no querríamos quitarnos lo que tenemos puesto, sino vestirnos encima, de modo que lo mortal quede absorbido por la vida. Así que somos abrumados por el cuerpo corruptible, y conociendo que la causa de este peso no es la naturaleza y la sustancia del cuerpo, sino su corrupción, no queremos despojarnos del cuerpo,

sino vestirnos de su inmortalidad. Aún existirá entonces el cuerpo, pero no será ya corruptible, ya no abrumará. El cuerpo mortal, pues, es ahora lastre del alma, y la tienda terrestre abruma la mente pensativa. No obstante, están en error quienes piensan que todos los males del alma proceden del cuerpo.” (San Agustín, La Ciudad de Dios, XIV, III).

La cita anterior nos recuerda a lo que nos dice Spinoza, pero evidentemente San Agustín como todo escolástico está en la vertiente teológica, podríamos llamar en este sentido a San Agustín como un spinoziano cristiano¹⁷

San Agustín es un platónico, y como tal pretende abarcar la metafísica que se le es dada de la herencia filosófica que predica, pero a la manera escolástica.

“No se puede achacar, con injuria del Creador, nuestros pecados y nuestros vicios a la naturaleza carnal, ya que en su género y en su orden es buena. Lo que no es bueno es dejar al Creador bueno y vivir según el bien creado, ya elija uno vivir según la carne, según el alma o según el hombre total, formado de alma y carne (y por ello se le puede designar sólo con el nombre de alma o sólo con el nombre de carne). Pues quienes alaban la naturaleza del alma como bien supremo, y acusan a la naturaleza de la carne como un mal, apetecen carnalmente el alma y huyen carnalmente de la carne, siguiendo en esto la vanidad humana, no la verdad divina.

Realmente los platónicos no son tan insensatos como los maniqueos, detestando los cuerpos terrenos como malos por naturaleza; afirman que todos los elementos de que está formado este mundo visible y tangible, y todas sus cualidades, tienen a Dios por artífice. A pesar de ello, piensan que las almas están tan afectadas por los órganos y los miembros destinados a la

17 Desde su perspectiva ontológica.

muerte, que de ahí les vienen las enfermedades de las apetencias y de los temores, de la alegría y de la tristeza. Que son las cuatro perturbaciones que llama Cicerón, o las cuatro pasiones, como las llaman otros tomándolo del griego, en que se contiene todo el desorden de las costumbres humanas.” (San Agustín, La Ciudad de Dios, XIV, V)

Nos encanta conocer a San Agustín spinoziano, en el sentido que, se las arregla en coincidir de algún modo con la ontología y la mística spinoziana, al tratar las pasiones de manera teológica al estilo platónico agustiniano. San Agustín nos dice:

“Nos interesa conocer cómo es la voluntad del hombre: si es perversa, tendrá esos movimientos perversos, y si es recta, esos mismos movimientos no sólo no serán culpables, sino hasta laudables. En efecto, en todos esos movimientos está la voluntad, mejor aún, todos ellos no son otra cosa que voluntad. ¿Qué es el deseo y la alegría, sino la voluntad encaminada a estar de acuerdo con lo que queremos? Y ¿qué es el miedo y la tristeza, sino el alejamiento de lo que no queremos? Pero recibe el nombre de apetencias cuando en el apetito estamos de acuerdo con lo que queremos; y se llama alegría cuando estamos en el disfrute de esas mismas cosas. Así también, la voluntad se llama miedo cuando rehusamos aquello que no queremos nos suceda, y se llama tristeza cuando rehusamos lo que tenemos presente sin quererlo. En toda la gama de cosas que se apetecen o se rehúyen, a medida que el alma se siente atraída o rechazada, varía o se vuelve a unos u otros afectos.

Por lo cual el hombre que vive según Dios, no según el hombre, necesariamente ama el bien y, como consecuencia, odia el mal. Y como nadie es malo por naturaleza, sino que el malo lo es por vicio, quien vive según Dios tiene un perfecto odio a los malos; es decir, no odia al hombre por el vicio ni ama el vicio por el hombre, sino que odia al vicio y ama al hombre. Si se

cura el vicio, permanecerá todo lo que debe amar, y nada de lo que debe odiar.” (San Agustín, La Ciudad de Dios, XIV, VI).

Como podemos apreciar Spinoza y San Agustín coinciden de alguna manera en la práctica filosófica que le aplicaron a su cotidianidad y de esta manera pensar la sociedad y su organización estatal. Y que la antigüedad fue un gran comienzo para pensar en la posibilidad de escribir una historia (a decir de Spinoza) democrática. Pero no desde la perspectiva contemporánea, sino desde la posición mística que proporcionan las ideas spinozianas.

2.4 Tipos de Estado con Rousseau, una visión spinoziana.

Le damos la bienvenida a un autor importante de la modernidad, él nacido en la actual Suiza, en una ciudad que estaba muy cerca del territorio francés, nacido en el siglo XVIII debido a que estuvo presente en la formación del nacimiento de la posterior revolución francesa, siendo este pensador muy influyente en las ideas que se fraguaban en estos grupos hacedores republicanos, desde cierta perspectiva se puede considerar este hecho algo esperado en el modelo spinoziano ya que parte desde cierta manera de los agenciamientos alegres del ciudadano organizado. Este filósofo es parte de una suerte de atractivo político de la segunda mitad del siglo XX y la primera del siglo XXI y podríamos decir que parte de su pensamiento se colocaría en un concepto que podemos llamar “paraíso rousseauiano”¹⁸. También se le relaciona en gran medida con Locke y los contractualistas más famosos (Hobbes). Este autor está acompañado con Spinoza en el sentido que agregan un valor místico a sus aportaciones filosóficas acerca de lo que se entiende de la sociedad y la política aunque hay autores que los relacionan con la democracia y hemos de suponer que la democracia como una invención griega no ha servido en toda la historia

18 Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, Rousseau 1755

contemporánea, solo heredamos un sinónimo pero la tarea filosófica que propone Spinoza es de crear nuevos valores y conceptos a partir de los cuerpos (nadie sabe lo que es capaz un cuerpo)¹⁹ y en la libertad individual como valor supremo, evidentemente entendida esta como un proceso intelectual y de la razón inherente.

En este sub capítulo trataremos el libro “El Contrato Social” donde expone las ideas que tiene respecto a las ideas contractualistas, donde Rousseau menciona las funciones que los seres humanos se manejan a partir de la libertad e igualdad por medio de un contrato social (en estas ideas se influyen los republicanos franceses del siglo XVIII con el lema “Liberté, Égalité, Fraternité” (Libertad, Igualdad, Fraternidad)

El primer paso para entender la filosofía política de este pensador, es aclarar que en el estado de naturaleza, el ser humano es nacido con libertad:

“El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder resolver esta cuestión. Si no atendiese más que a la fuerza y a los efectos que de ella se derivan, diría: “En tanto que un pueblo está obligado a obedecer y obedece, hace bien, tan pronto como puede sacudir el yugo, y lo sacude, obra mejor aún, pues recobrando su libertad con el mismo derecho con que le fue arrebatada, prueba que fue creado para disfrutar de ella. De lo contrario,

19 Attamen ne quid horum omittam, quod scitu necessarium sit, causas breviter addam, ex quibus termini transcendentales dicti suam duxerunt originem, ut ens, res, aliquid. Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri (quid imago sit explicui in schol. prop. 17. huius) in se distincte simul formandi; qui si excedatur, hae imagines confundi incipient, et si hic imaginum numerus, quarum corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur. (Spinoza, Ética, II P XL)

no fue jamás digno de arrebatársela.” Pero el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones.” (Rousseau, El Contrato Social, Capítulo 1)

En el Capítulo II menciona el papel de la familia, aunque aún no deja de lado la convención romana y patriarcal posterior del paterfamilias

“Esta libertad común es consecuencia de la naturaleza humana. Su principal ley es velar por su propia conservación, sus primeros cuidados son los que se debe a su persona. Llegado a la edad de la razón, siendo el único juez de los medios adecuados para conservarse, conviértase por consecuencia en dueño de sí mismo. La familia es pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo la de los hijos, y todos, habiendo nacido iguales y libres, no enajenan su libertad sino en cambio de su utilidad. Toda la diferencia consiste en que, en la familia, el amor paternal recompensa al padre de los cuidados que prodiga a sus hijos, en tanto que, en el Estado, es el placer del mando el que suple o sustituye este amor que el jefe no siente por sus gobernados” (Rousseau, El Contrato Social, Capítulo II).

Evidentemente para Rousseau es importante una familia como base y sostén de una sociedad, esto ya en siglos posteriores con Freud entra en categorías que se podrían psicoanalizar si deseamos ²⁰

Víctor Hugo Martínez en su *ensayo Rousseau y la nostalgia: La política como estética y liberación* menciona tres hechos importantes en toda la teoría filosófica y política, que son 1) en el estado de naturaleza el hombre es un ser inocente, sin los vicios que los filósofos le

²⁰ La teoría básica de la política rousseauiana.

atribuyeron 2) la sociedad civil, convertida en solución por los demás iusnaturalistas, es en realidad la fuente de los problemas que desatan la desigualdad y la opresión y 3) siendo la sociedad civil el sitio de la desigualdad y la opresión, la República (un nuevo contrato social) será el de la igualdad y la libertad (Víctor, Hugo Martínez, La política roussoniana, página 20).

Le da un claro valor a nuevos conceptos y des automatizar lo que ya existe.

Como vemos en los conceptos básicos, estos pensadores contractualistas han heredado muchas similitudes con filósofos modernos de hace 100 años atrás, en el caso de Rousseau una similitud con Spinoza en la bases de sus teorías. En la siguiente cita trataremos de desglosar una parte importante en toda su teoría, la del contrato social:

“Supongo a los hombres llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él. Entonces este estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiaba su manera de ser. Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservación que el de formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepasar la resistencia, de ponerlas en juego con un solo fin y de hacerlas obrar unidas y de conformidad. Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero, constituyendo la fuerza y la libertad de cada hombre los principales instrumentos para su conservación, ¿cómo podría comprometerlos sin perjudicarse y sin descuidar las obligaciones que tiene para consigo mismo? Esta dificultad, concretándola a mi objeto, puede enunciarse en los siguientes términos:
"Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo

y permanezca tan libre como antes." Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato social". (Rousseau, El Contrato Social, Capítulo VI)

En Rousseau podemos encontrar una defensa del retorno, de la naturaleza humana, pero no como algo malo, sino como algo capaz de entenderse y desarrollarse en un medio, no somos animales sin razón ni toda la capacidad que esta conllevara, en el mundo social nos formamos, y este mundo social tiene una herencia que no es "digna" de poder admirar.

2.5 Encuentro Tomas Moro y Erasmo de Rotterdam, una visión spinoziana.

Entrando al pensamiento anglosajón del medioevo, desde una posición inspirada en Spinoza, podemos revisar a los más interesantes de esta época, Tomas Moro y Erasmo de Rotterdam, que Erasmo consideró su hermano, ambos vivieron la misma época en la Inglaterra gobernada por el famoso *rey tirano* Enrique VIII hijo de los primeros reyes de la dinastía Tudor que gobernó Inglaterra al ganar la "Guerra de las Dos Rosas" donde se enfrentó la casa York y Lancaster, dando comienzo esta con el golpe de Estado hacía el último rey Lancaster Enrique VI, en este contexto político solo se evidenciaba la traición y las intrigas palaciegas en donde cualquier paso resultaba peligroso para todos los integrantes de la familia real inglesa e incluso con los habitantes de las villas, pueblos y comunidades de este país, porque desde el primer rey Tudor se habían incrementado las leyes para detener los planes que podrían fraguar la oposición al rey, los habitantes y la clase monárquica.

Al entender esta posición podemos evaluar que emitir juicios políticos en contra de la monarquía y el rey en el siglo XV/XVI no era considerado válidos porque era penado por las

leyes inglesas. Y este contexto lo vivió Tomas Moro en su propia carne, pues como defensor de sus ideales más democráticos sufrió la pena de muerte ²¹

Tomas Moro fue hijo de un aristócrata que a lo largo de su vida obtuvo matrimonios beneficiosos para la posición de su familia. Este deseaba para su hijo una buena posición como abogado, a los 16 empezó a codearse de los distintos grupos humanistas que había en la comunidad intelectual del corazón de Londres, Inglaterra, pero como Spinoza, este tendría una especie de vida inusual para su tiempo, pues aunque la posición de su padre era la mejor para poder ingresar a los estudios universitarios, este deseaba convertirse en religioso, pues ingreso a un convento y participo de la vida religiosa, se causaría dolor al auto flagelarse (esto lo hizo toda su vida).

Al formar su vida en el matrimonio y tener hijos e hijas (que les brindo la misma educación sin importar la genitalidad y género) pues lo consideraba como iguales y capaces. Tomas Moro fue un juez y considerado como una persona con buena retórica, llego hasta el parlamento inglés y se mostró en contra de muchas leyes y políticas iniciadas por el rey Enrique VII (padre de Enrique VIII) estando a favor del pueblo inglés. A lo largo de los años lograría posicionarse con buenos cargos dentro del país hasta llegar a ser asesor personal del rey Enrique VIII pero este luego sintió mucha desconfianza empezando con la negación del fin de su matrimonio con la hija de los reyes católicos Catalina de Aragón, porque Moro no creía en el divorcio por ser fiel seguidor católico. Se le acusaría de alta traición al rey y la nueva y segunda esposa, la reina Ana Bolena, Fue decapitado y a través de los siglos fue considerado santo mártir de las reformas inglesas.

²¹ Como Spinoza al ser rechazado por su comunidad el siglo posterior, que se puede pensar que no es muy grave, pero en realidad si por la ley judía.

Tomas Moro en su obra Utopía nos describe la sociedad de su tiempo dándole otro aspecto político y social, donde hay pocas leyes y hay un espíritu más comunitario. En este espacio Moro se imagina una isla donde se desarrolla una comunidad que no existe.

“Ciertamente que observó en estos pueblos muchas cosas mal dispuestas, pero no lo es menos que constató no pocas cosas que podrían servir de ejemplo adecuado para corregir y regenerar nuestras ciudades, pueblos y naciones. En otro lugar, como he dicho, hablaré de todo esto. Mi intento ahora es narrar únicamente y referir cuanto nos dijo sobre las costumbres y régimen de los utopianos. Trataré, primero, de reproducir la charla en que, como por casualidad, salió el tema de la República de Utopía.” (Tomás Moro, Utopía, pag 5)

Cuando Moro escribe su Utopía estamos en los primeros años del siglo XVI, en los que se observan cambios económicos y sociales. Se está culminando el desmoronamiento de una sociedad feudal que, con todos sus defectos, resultaba más protectora y comunitaria (por el tema de las guerras libradas en este contexto histórico). Junto con la desaparición de la estructura feudal, se produce, además, una migración masiva de los campesinos a las ciudades, las que comienzan a ser los centros más poblados, pero con economías poco preparadas para hacer frente a las necesidades de todos sus habitantes.

Con ello se comienzan a experimentar altos niveles muy importantes de miseria y pobreza. En este sentido, viviéndose la pobreza contrastaba la realidad de los pobres con la otra parte de la acumulación de riquezas por parte de autoridades de la iglesia anglicana y miembros de la nobleza (esto en el contexto del reino de Enrique VIII en la primera mitad del siglo XVI), que en su mayoría para hacer resaltar su poder y prestigio. Con Enrique VI vemos políticas de alza de gastos por parte de la aristocracia y la población porque se considera a este rey muy

tacaño, pero con Enrique VIII los miembros más cercanos muestran las formas de su poderío económico mediante la construcción de palacios lujosos o el uso de toda una instrumentaría propia de riqueza.

“-Las ovejas -contesté- vuestras ovejas. Tan mansas y tan acostumbradas a alimentarse con sobriedad, son ahora, según dicen, tan voraces y asilvestradas que devoran hasta a los mismos hombres, devastando campos y asolando casas y aldeas. Vemos, en efecto, a los nobles, los ricos y hasta a los mismos abades, santos varones, en todos los lugares del reino donde se cría la lana más fina y más cara. No contentos con los beneficios y rentas anuales de sus posesiones, y no bastándoles lo que tenían para vivir con lujo y ociosidad, a cuenta del bien común -cuando no en su perjuicio- ahora no dejan nada para cultivos. Lo cercan todo, y para ello, si es necesario derribar casas, destruyen las aldeas no dejando en pie más que las iglesias que dedican a establo de las ovejas. No satisfechos con los espacios reservados a caza y viveros, estos piadosos varones convierten en pastizales desiertos todos los cultivos y granjas.” (Tomás Moro, Utopía, pag 10)

Las similitudes entre Spinoza y Moro son muy evidentes si profundizamos en sus obras y vida, en Utopía el personaje principal parece un spinoziano y un místico:

“En efecto, vivir uno entre placeres y comodidades, mientras los demás sufren y se lamentan a su alrededor no es ser gerente de un reino, sino guardián de una cárcel. ¿No será siempre inepto un médico que no sabe curar una enfermedad sino a costa de otra? Lo mismo se ha de pensar de un rey que no sabe gobernar a sus súbditos sino privándolos de su libertad. Reconozcamos que un hombre así no vale para gobernar a gente libre. ¿No tendrá que hacer primero corregir su soberbia y su ignorancia? Con esos defectos no hace sino granjearse el odio y el desprecio del pueblo. Viva honestamente de lo suyo, equilibre sus gastos y sus entradas: así

podrá corregir cualquier desorden. Corte de raíz los males, mejor que dejarlos crecer para después castigarlos. Que no restablezca las leyes en desuso ahogadas por la costumbre, sobre todo, las que abandonadas desde hace mucho tiempo, nunca fueron echadas en falta. Y nunca, por este tipo de faltas, pida nada que un juez justo no pediría de un particular por considerarlo cosa vil e injusta.” (Tomás Moro, Utopía, pag 20).

En este contexto histórico, Moro compartía sus opiniones en la obra “Utopía”, no es extraño que abunde tanto la mendicidad como los delitos, ya que en este siglo, era penado a muerte cualquier “defecto social”, ya que las personas con problemas psiquiátricos, ladrones y demás eran condenadas a muerte. En este siglo aun no existía el término “prisión” como lo entendemos con Foucault.

Al hablar de Erasmo, quien consideraba a Moro como su hermano, ambos comparten una gran similitud en su pensamiento filosófico y político, pues hay una especie de rebeldía política en sus escritos, ya que en Erasmo se entiende que en la educación se debe de dudar de todos los asuntos públicos.

Para el canon familiar de la época en el siglo XVI, el nacimiento de Erasmo no era bien visto, ya que nació de una relación ilegítima entre un sacerdote católico y su ama de llaves. A pesar de la condición social de sus padres, en secreto vivían como una familia, pasando toda su infancia en la ciudad donde nació. Tuvo una educación superior pero en ese momento sufrió la pérdida de sus padres a partir de una epidemia de peste bubónica. A partir de este momento él ingresa a la orden de los agustinos, aunque él no tenía la vocación religiosa. Estudió teología en París, Francia, y se relacionó con muchos humanistas de su tiempo. En Londres conoció a Tomás Moro y siguió su vida como escritor y educador para las familias nobles. También en el mismo

momento en Inglaterra conoció a los Tudor y en La Toscana conoció a los Medici. Su formación educacional se caracterizó por ser un traductor de muchos textos, ya que siempre le gusto expandir su conocimiento a través de los viajes que realizo. Hizo una traducción a la biblia para que fuera más accesible para los habitantes y en este momento Martin Lutero, el reformista alemán tiene acceso a las traducciones del Nuevo Testamento. Lutero confiesa que Erasmo fue una gran ayuda para poder comenzar la reforma protestante, este hecho hizo que Erasmo fuera vigilado por la Santa Inquisición de la iglesia católica. Erasmo nunca tomo una postura radical ante la iglesia ni la reforma protestante y nunca permitió que se le relacionara con estas posturas radicales de la época (ya que en este momento en Europa del este y oeste se estaban librando guerras de religión que durarían muchas décadas). Consideraría estos hechos históricos importantes porque forman parte de la columna vertebral de lo que sería el mundo de Spinoza en su tiempo y siglos después.

Ante el acoso que este estaba recibiendo, evidentemente se pronuncia ante la violencia del clero contra el pueblo, pero los reformistas protestantes exigían que él fuera su cara visible y la iglesia que escribiera en contra de los reformistas.

En su libro “Elogio de la Locura” o “Elogio a la Necedad” dedicado con una especie de cariño que solo Erasmo de Rotterdam podría sentir por Tomas Moro, le explica la inspiración y lo que podría causar para los cristianos y países esa publicación a la que no le importa si es censurada, y en Moro guarda tal escrito con calor.

En Erasmo y en su Elogio a la Locura, encontramos excentricidad en su escritura, evidentemente podemos ver rechazo ante lo que gobernantes hacen en el tema de la opinión pública, que como es sabido, era causante de grandes castigos. Era un crítico de la vida común

Spinoza nos va a decir que en las pasiones tristes no hay nada, hay que huir de las pasiones tristes, si nos encontramos ante una, no hay nada en la tristeza, hay que reemplazar esta pasión triste por una alegre de la misma intensidad. No hay nada en lo que no existe o debiera ser, esto es una pasión triste, Erasmo de Rotterdam reemplaza sus pasiones tristes por alegría.

“Pero ¿para qué voy a insistir en esto, como si no llevase grabado en el rostro y en la frente qué clase de pájaro soy, como dice el pueblo, o como si alguno que me confundiese con Minerva o con la Sabiduría, no hubiera de convencerse al punto de su error con sola una mirada y sin necesidad de recurrir a la palabra, pues la cara es el espejo infalible del alma? En mí no hay lugar para el engaño, ni llevo una cosa en el corazón y otra en la boca, soy siempre y en todas partes idéntica a mi misma, de tal modo que no pueden disimularme ni aun aquellos que saben cubrirse con una apariencia dándose y echándose las de sabios, cuyo nombre se arrogan como monas vestidas de púrpura o como asnos con piel de león, que no dejan de asomar por algún sitio las formidables orejas de Midas, por muy bien que se disfracen. Ingrata, sin duda, es esta clase de hombres que, siendo mis más fieles partidarios, avergüéncense de mi nombre delante del mundo, hasta el punto de lanzarlo con frecuencia a los demás como un grave insulto. Siendo estos, pues, en realidad, archinecios, aunque quieran pasar por unos sabios y por unos Tales de Mileto, ¿no merecerían, por derecho propio, que los llamásemos morósofos, es decir, sabios-necios?”

(Elogio a la Locura, Erasmo de Rotterdam, capítulo V)

El deseo en Spinoza es el deseo de existir, de perseverar en el ser, es una fuerza que tienen todos los cuerpos, lo que deseo es desear porque el deseo es una fuerza vital para existir, perseverar en el ser, Erasmo menciona a los estoicos como también buscadores del placer, los estoicos desean el placer para perseverar en la recta naturaleza, y en esto también encuentra

similitud Erasmo de Rotterdam. Hasta en los organismos simples siempre desean existir y procuran perseverar en su ser, aunque lo hagan consiente, inconscientemente o en ninguno de estos porque fuera de esta esfera terrestre, no existen.

“Poco supondría, sin embargo, haberos demostrado que yo soy el principio y la fuente de la vida, si no os demostrara además que todas las dichas de este mundo las debes también a mi munificencia. ¿Qué sería, en efecto, la vida, si vida pudiera entonces llamarse, si se le quitara el placer? Veo que aplaudís. Bien sabía yo que ninguno de vosotros era bastante cuerdo, o, mejor, bastante necio, mas vuelvo a decir bastante cuerdo para no ser de mi opinión. Los mismos estoicos, aunque es cierto que no desprecian el placer, saben disimularlo con gran sagacidad y decir de las mil perrerías cuando están delante de la gente, pero es sólo con el objeto de apartar a los demás del pastel y gustarlo ellos después a todo su sabor. Pero díganme, por Júpiter: ¿hay un solo día en la vida que no sea triste, monótono, insípido, aburrido y molesto, si no se le adereza con el placer, es decir, con la salsa de la necesidad?

El testimonio de Sófocles, nunca bastante ponderado, sería en verdad suficiente para probarlo. Pues él fue el autor de aquel hermosísimo elogio que hizo de mí, al decir que la vida más agradable sólo se alcanza no sabiendo absolutamente nada. Pero esto no basta; hay que probar ahora en particular todo lo dicho.

(Elogio a la Locura, Erasmo de Rotterdam, capítulo XII)

Las propiedades humanas y las propiedades naturales son inseparables, el ser humano aun en sus más altas funciones siempre está a la merced de la naturaleza, y estas poseen cualidades, de esta manera estas no son buenas, malas o siniestras, pero bajo esto está fundamentado la “Humanidad”

“Nadie ignora que la primera edad del hombre es la más venturosa y la más grata de todas. Y ¿qué es lo que vemos en los niños que nos mueve a besarlos, a abrazarlos, a acariciarlos, y que hace que nos parezca que hasta tienen la virtud de desarmar al enemigo, sino el atractivo de la necesidad, con que la prudente Naturaleza ha adornado las frentes de los recién nacidos, a fin de que puedan pagar en placer los trabajos de la crianza y conquistar por su amabilidad la protección que necesitan? Y la juventud, edad que sucede a la infancia, ¡cuán placentera es a todos! ¡Como es por todos festejada! ¡Con qué solicitud se le ayuda y con qué interés se le tiende una mano en su auxilio! Pregunto yo ahora: ¿De dónde proviene este encanto de la juventud sino de mí, a quien se debe que los que menos saben sean, por ello mismo, los que menos se enojen? Tendríase por embustera si no añadiese que, a medida que el adolescente va entrando en años y la experiencia de las cosas y el estudio de las ciencias le hacen adquirir algunos conocimientos, comienza también a marchitarse su hermosura, a languidecer su gallardía, a enfriarse su donaire y a disminuir su vigor. Cuanto más se aparta de mí, menos va viviendo cada día, hasta que, al fin, llega a la refunfuñadora vejez, edad tan molesta, no sólo para los demás, sino también para sí mismo, que ningún mortal podría soportarla si yo, compadecida nuevamente de sus trabajos, no le echase la mano. Pues como los dioses de que nos hablan los poetas, suelen salvar en los peligros a sus protegidos mediante alguna metamorfosis, así yo, cuando los veo próximos al sepulcro y en cuanto me es posible, los torno a la infancia, razón por la cual la gente suele llamar a la vejez segunda infancia. Si alguien desea saber cómo hago este rejuvenecimiento, no voy a ocultarlo. Para hacerlo, condúzcalos a las márgenes del Leteo, río que nace en las islas Afortunadas (pues por el Infierno no corre más que un pequeño riachuelo), para que allí, bebiendo a grandes sorbos el agua del Olvido, vayan poco a poco aminorando sus cuidados y vuelvan a la juventud.

(Erasmus de Rotterdam, Elogio de la Locura, capítulo XIII).

Si todos llegamos a una determinada edad, nos enfermaremos, la esencia de todos los cuerpos que existen (hasta la estrella llamada Sol) es perder fuerza, desintegrarnos, morir. Nos degradamos. Erasmus de Rotterdam le brinda una gran poética a lo que en similitud sería la mística de Spinoza.

Los cuerpos entonces están destinados a perseverar, de esta manera tenemos que hacer caso a lo que quiera el cuerpo, escuchar y sentir lo que el cuerpo nos dice, siempre incrementando nuestras potencias en lo que nos ayude a mantener el cuerpo y evitar que se pudra rápidamente, porque no hay salud, solo existen distintos niveles y tiempo de pudrición.

III. LATINOAMERICA: BEATITUDO SPINOZIANA, POLITICA, DERECHO Y EL SUJETO EN LATINOAMERICA.

3.1 Movimientos sociales, teoría del sujeto producido en América Latina.

Los movimientos sociales ya los había tratado la filosofía posmoderna y en especial con filósofos occidentales provenientes de Europa, justo con la filosofía francesa haciendo mención especial a Deleuze (fiel seguidor de Spinoza). Estos movimientos se caracterizan con la subjetividad, es decir que estamos tratando con “el yo”. Esta pieza es fundamental para entender toda la filosofía a partir del siglo XIX y el posmodernismo, abarcan todo el sujeto y las condiciones que lo crean. Pasando por Kant (sujeto consiente y pensante) y Marx (conciencia de sí mismo y ser capaz de tomar decisiones) con sus nociones del sujeto que va y viene, respira y existe. El sujeto de la modernidad se caracterizara por esta gran máquina que le da sentido a los

significados (a lo subjetivo) y que es para el capitalismo industrial, el posfordismo y con esto todas las instituciones que constituyen al sujeto entran en crisis a partir de la segunda mitad del siglo XX. No es por nada que Deleuze se interesara tanto en la subjetividad y abarcara de manera especial a las instituciones que forman al sujeto de la modernidad. En esta postura encontramos dos caminos marcados que le dan paso a pensar de alguna manera al campo de los movimientos y en este sentido se le otorga una caracterización, pero esta caracterización deriva en naturalizar al movimiento, al pensamiento que es de índole occidental.

Con el capitalismo que nace luego del feudalismo, hay una manera de pensar la nueva forma de ser y estar en el mundo, el capitalismo actual “como es evidente” no es el mismo que pensó Marx ni todos los filósofos antes de la primera mitad del siglo XX, a decir de Spinoza este nuevo sistema económico no es more geométrico, en tanto se autofagocita, solo parece “componerse” descomponiendo, Entonces a su vez no forma parte de las alegrías activas. El capitalismo no compone ni a quienes dice componer, ¿puede algo componer a alguien si descompone todo lo que existe? No puede decirles no consuman que está mal, de hecho en este punto no existe ni el bien ni el mal, sino el cómo. No obstante se seguirá diciendo que tal vez esa contraproduktividad tenga que ver con no hacer, dejarse caer, no participar, no dejarse gestionar los afectos tristes en alegrías compensatorias del consumo. Si el consumo está atado al salario (señalando de una manera a Marx) por ende si lo que pone triste a un sujeto es el salario, no hay manera de que el consumo alegre a un sujeto porque el consumo está atado al salario, el consumo del salario, la tarjeta de crédito o las monedas digitales, las trasgresiones gestionadas en forma de libertad y fiesta. Nada más libre que el mercado neoliberal... De la misma manera con la democracia, ¿Cómo puede haber una democracia moderna bajo el marco de la gestión y las relaciones mercantiles que muchas veces llevan a la destrucción? Y en este sentido junto como lo

han nombrado los pensadores europeos a estos movimientos sociales (racionalidad, irracionalidad) y estos conceptos velan en la subjetividad de cada movimiento social en Latinoamérica.

La irracionalidad pretende ser un concepto en el cual, los movimientos sociales son de índice irracional, vulgar o por así decirlos de clase baja, es un pensamiento burgués, tratan estos movimientos como un error del propio sistema estatal, estos protagonizan este error social, son los *sick-illnes* o los enfermos activistas (ACT UP) o los participantes de los Disturbios de Stonewall, etc. Estos movimientos y en esta década, son los que el sistema normativo con lo que en Foucault lo llamaríamos biopoder²² o el sistema de normalización de los cuerpos, con el aparato médico, psi, jurídico los tacharían de enfermos, estos movimientos escapan ya del sistema de control de la norma, de la normalización social.

La racionalidad pretende ser un movimiento en el cual, se le da contestación al primer concepto que proviene de la limpieza social. Pero este concepto pretende ser más complejo, ya que se le añade teorías (de la Movilización o Proceso Político) como podríamos llamarlo en Spinoza, este concepto tiene su propio conatus, ya que pretende perseverar en sí mismo, contiene una suerte de espíritu ²³que lo hace querer mejorar. Aunque estos conceptos son propios de la academia occidental, no se desprenden, aunque a estas alturas de la blanquitud occidental, le es difícil desprenderse de algunas ideas, cuando en realidad lo mínimo que se podría hacer es tratar de trascenderlas a otra cosa. Así como todo tiene principio de conservación o conatus, así lo tiene el capitalismo como ya dijimos antes, el capitalismo moderno no es el mismo que se instaló hace décadas. Se instalan en esta época, los nuevos movimientos sociales, que su gran problema

22

Michel Foucault, La Historia de la Sexualidad: La Voluntad de Saber.

23 No siguiendo el concepto cristiano-religioso

sería la problemática de la subjetivación que es más o menos propia del mercado neoliberal con todo lo que eso significa (en el mercado de identidades y los deseos prefabricados). En los primeros años de los movimientos sociales, esta fue el punto de escape, ya que solo pocos se lo problematizaron según Melucci:

“La cuestión de los nuevos movimientos sociales se convierte en realidad en la cuestión de que instrumentos de análisis se necesitan para comprender algo que se nos escapa”. (Melucci, Los movimientos sociales. De la ideología a la identidad, pag 368) Y esto indudablemente se vuelve un problema epistemológico grande, ya que plantea Melucci, si no hay una transcendencia, no se podrá superar este bache dentro de los movimientos sociales, que ahora, pretenden ser postindustriales.

“Si no conseguimos establecer un análisis conceptualmente adecuado y aplicar distintos instrumentos de análisis a estos fenómenos compuestos, simultáneamente nuevos y viejos, nunca saldremos del marco mental de la sociedad industrial o de las categorías cognitivas que nos mantienen anclados en el viejo mundo” (Melucci, Los movimientos sociales. De la ideología a la identidad, pag 368)

Un punto fundamental de la filosofía posmoderna es la función que tiene el significado, lo que sucedía con la filosofía moderna es que esta no podía explicar por sí misma la función de los significados y con esto explicar la nueva realidad que iba tomando forma junto con los movimientos sociales. Con esto prácticamente se plantea que la academia funciona con la epistemología que propone el pensamiento posmoderno, al menos para el sociólogo Melucci y evidentemente con filósofos contemporáneos. El significado y el símbolo pretenden ser desafíos para este movimiento racionalista, porque en este momento como se ha explicado, estos toman

un papel protagónico en el sentido que, para los movimientos sociales modernos es importante esta función: sujeto, poder institución.

Con los movimientos sociales en auge y el movimiento racional en marcha, entrando en funcionamiento estos pretenden ser una crítica, un rechazo a todas las filosofías neológicas, que piensan al sujeto como semejanza al poder soberano (Foucault). Con Spinoza podemos afirmar todo este movimiento en tanto que el sujeto actúa por su propia naturaleza, la naturaleza en sí misma le otorga razón:

“Si la sociedad concede a alguien el derecho y, por tanto, la potestad de vivir según su propio sentir, cede ipso facto algo de sus derechos y lo transfiere a quien dio tal potestad. Pero, si concedió a dos o más tal potestad de vivir cada uno según su propio sentir, dividió automáticamente el Estado. Y si, finalmente, concedió esa misma potestad a cada uno de los ciudadanos, se destruyó a sí misma y ya no subsiste sociedad alguna, sino que todo retorna al estado natural. Todo ello resulta clarísimo por cuanto procede.

Por consiguiente, no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir, por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir, por tanto, este juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente en virtud de la constitución política, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad.” (Tratado Político, Spinoza, Cap III S 3)

Aunque tampoco es casualidad que, en el neoliberalismo triunfase el sujeto enunciado por el productor fordista y taylorista, el capitalismo feroz y aquellas políticas que pretende ejercer el poder soberano que entendemos con Foucault. Spinoza cree que esta función del sujeto en la sociedad no es casual, porque este también pretende perseverar.

“El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad de cada uno tiene de juzgar, pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad.” (Spinoza, Tratado Político, Cap III S 3)

El movimiento social, dicen los teóricos de los movimientos sociales, se desarrollan al mismo tiempo en que Uno o el soberano también se desarrolla así mismo, en el movimiento posmoderno se desarrolla la idea que al contrario del movimiento irracional, ²⁴estos en sí mismos refieren un carácter filosófico, político y ético. Con Deleuze y Guatari, entendemos la idea de la multiplicidad, eso que en Spinoza nace con la idea de “Nada sabe lo que puede un cuerpo” la multiplicidad nace de la intensidad, de las potencias de un sujeto dado, del Uno que es sujeto pero en la singularidad del cuerpo y del perseverar en las potencias y afecciones alegres, porque la multiplicidad solo funciona en este sentido. Deleuze y Guatari entienden esto ya no en un sentido kantiano, ya que no son parte de las filosofías neológicas, la esencia del sujeto ya no es a

priori, sino que es elaborada a partir de la fabricación de esta misma multiplicidad dada en las intensidades.

“Principio de multiplicidad: sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, como multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo. (...) Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza” (Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, pag 13, 14).

Como ya vimos en la cuestión de los movimientos sociales es importante el sujeto y la subjetividad, en cómo se produce este sujeto de la enunciación que a través del tiempo transforma esta subjetividad en función de la sociedad en la que se le es impuesta una gran maquinaria de subjetivación que va desde los espacios de encierro, el hospital, el psiquiátrico, las instituciones jurídicas (y desde el momento del nacimiento) y otras instituciones que lo constituyen, a este y a los deseos que son fabricados (Deleuze)

Si el movimiento racional propone la idea del sujeto inestable y para esto se le propone una máquina que debe operar en este (por ejemplo el aparato Psi), para Foucault esto no es posible, porque ya dejamos de lado todo el estructuralismo que venía acarreado la filosofía occidental desde la primera mitad del siglo XX. Foucault pone a colación la *visibilidad de la sustancia* aunque este mismo no lo llamaría así, y un gran ejemplo de esto tendría que ser la idea del panóptico y todo el modelo disciplinar que viene desde el siglo XVIII con la prisión. En este sentido todo sujeto es un presunto error de la maquinaria cognitivo social, en Foucault obtendríamos un nombre apropiado para este que sería “delincuente” o al menos este es el sinónimo más apropiado para este, prisión-sujeto y preso-sustancia. Como vemos la maquinaria

de imposición de castigo o de rehabilitación que pretendía el movimiento racional ha sido transformado, el siglo XX propone distintas maneras de visibilizar al sujeto, y esta es el sistema de castigos que evidentemente propone la prisión, porque todo elemento de sociabilidad visible (en el movimiento social) debe ser de alguna manera rehabilitado para el propio bien del sistema al que este sumergido. En Foucault encontramos en sus clases que impartía en la Universidad de Paris, más allá de la definición, encontramos la funcionalidad de este tipo de visibilidad, que no es jurídico ni gira en torno a la rueda del enderezar cierta sustancia torcida, sino que trata más de una funcionabilidad financiera propia del sistema vivo en el que está sumergida.

“¿Qué productividad pretende el poder de las prisiones?”

M. Foucault: Ésa es una larga historia. El sistema de la prisión, quiero decir de la prisión represiva, la prisión como castigo, fue establecido muy tarde, prácticamente a finales del siglo XVIII. Con anterioridad a esa época, la prisión no era un castigo legal, se hacía prisionera a la gente simplemente para retenerla antes de instruirles un proceso y no, salvo casos excepcionales, para castigarles. Pues bien, se crearon las prisiones como sistema de represión, afirmando lo siguiente: la prisión será un sistema de reeducación de los criminales. Después de una estancia en prisión, gracias a una domesticación de tipo militar y escolar, vamos a poder transformar al delincuente en un individuo que obedezca las leyes. Con su paso por la prisión, se buscaba la producción de individuos obedientes.

Ahora bien, muy pronto, desde los primeros tiempos del sistema de prisiones, se cayó en la cuenta de que no conducía de ninguna manera a ese resultado, sino que producía realmente un resultado exactamente opuesto: cuanto más tiempo pasaba el individuo en prisión, menos se reeducaba y era más delincuente. No solamente nula productividad, sino productividad negativa.

En consecuencia, normalmente el sistema de prisiones hubiera debido desaparecer. Sin embargo ha permanecido, continúa y cuando preguntamos a la gente qué se podría instaurar en lugar de las prisiones, nadie responde. ¿Por qué siguen existiendo las prisiones a pesar de resultar contraproducentes? Yo respondería: precisamente porque producen delinquentes y la delincuencia tiene cierta utilidad económico-política en las sociedades que conocemos.” (Michel Foucault, *Estética, Ética y Hermenéutica*, pag 247-248)

En Deleuze la funcionalidad de esta maquinaria disciplinaria y de visibilización no cambiaría, encontramos que su pensamiento guarda similitud con el anterior:

“La prisión como forma de visibilidad del crimen no deriva del derecho penal como forma de expresión, procede de un horizonte completamente distinto, “disciplinario” y no jurídico, y el derecho penal produce sus enunciados de “delincuencia” independientemente de la prisión, como si siempre se viera obligado a decir de alguna manera esto no es una prisión (...) Y, sin embargo, existe coincidencia incluso si ésta se produce por un malabarismo. Se diría que la prisión sustituye al delincuente penal por otro personaje, y, gracias a esta sustitución, produce o reproduce la delincuencia, al mismo tiempo que el derecho produce y reproduce a los presos” (Deleuze, Foucault, pag 91)

La prisión es considerada tan natural que es difícil imaginarse una vida sin ella²⁵ nuestra organización social ha sido creada por la prisión, legado del gran proyecto disciplinario del individuo, junto otros espacios de encierro propio del sistema de castigos, y esta es aceptada por el sujeto obrero del capitalismo posfordista y neoliberal, como un elemento de orgullo, que

25 El sistema de visibilización.

asimilo el sujeto trabajador, la institución carcelaria funciona en contra posición a este orgullo obrero, como algo impuro. Esto es una domesticación y aquellos no la aceptaron de alguna manera.

La racionalidad en el elemento latinoamericano tiene una función especial en la filosofía de la liberación, pero no pretenderemos abordar este movimiento filosófico a fondo, y continuando, esta tiene una opción preferencial por el sujeto pobre, que lo son en el sentido de víctimas, supone una ética de la responsabilidad que sin dejar de serlo por la víctima concreta, lo es también y fundamentalmente en las instituciones que evidentemente constituyen este elemento de sujeto y pobreza y claramente una victimización del sujeto, por cualquier motivo, aquellas que reducen al sujeto pobre o racializado como la totalidad de aquellas maquinarias que funcionan en contra de la racionalidad que propone el movimiento occidental. Esta estructura que es parte de la teorización que propone el modelo irracional es parte de la violencia misma institucional de las maquinarias de las subjetividades latinoamericanas desde México, pasando los Estados del centro de América hasta la Patagonia. La alternativa que propone el movimiento racional o en estos términos, supone también y fundamentalmente la solidaridad posible en términos de eficacia objetiva que pasa por la transformación de las estructuras que evidentemente produce este sistema de visibilización que proponía el modelo racional con toda esta maquinaria carcelaria-delincente y la institución normativa que propone el modelo Psi (para arreglar la desviación).

El economista Hinkelammert en el siglo XX opinaba al respecto:

“El efecto no intencional de la acción, destruye la intención. Una ética reduccionista de simple inferioridad del sujeto no pregunta más que por la intención y la afectividad de implementarla. En el caso del ejemplo (buscar el pleno empleo por una política de mercado a

ultranza): pregunta por la intención del pleno empleo y por la implementación de una correspondiente política de mercado a ultranza, pero no incluye, en su juicio, el efecto no intencional de destrucción de la intención. El sujeto está salvado, aunque haya aumentado el desastre. El ámbito de estos efectos no intencionales son las estructuras. Por tanto, en el grado bélica, frente vidas, en que la ética toma en cuenta los efectos no intencionales de la acción intencional, se pre ocupa de las estructuras institucionales, que ahora se transforman en un lugar éticamente relevante. Para el sujeto reducido a la ética individual no son más que un campo de ejercicio de sus virtudes. Para el sujeto completo, en cambio, son potencialmente lugares de pecado y hasta demoníacos. La capacidad del hombre de hacerse responsable por sus actos, se decide precisamente en su relación con las estructuras. No solamente la intención eficaz subjetiva, sino la eficacia objetiva en el alcance de los fines, entra en el campo de la responsabilidad. No hacer solamente acciones subjetivas para el pleno empleo, sino objetivamente eficaces, es ahora éticamente decisivo. No es suficiente haber hecho, dentro de estructuras dadas, todo lo posible para lograr el pleno empleo. Se deriva ahora del derecho al empleo la obligación de cambiar las estructuras, en el caso en que las estructuras dadas producen efectos no intencionales de la acción intencional hacia el pleno empleo que destruyen esa intención. Aparece ahora un imperativo ético que se dirige hacia las estructuras y sus efectos sobre las consecuencias no intencionales de la acción”. (Hinkelammert, Democracia y totalitarismo, pag 248, 249).

El capitalismo en este sentido del planteo anterior de Hinkelammert, ha profundizado el sistema opresivo de las víctimas y más bien a planteado las no alternativas justamente en términos estructurales. Ya que este ha planteado una situación de subjetivación muy compleja, porque a decir de Foucault, ha somatizado tanto aquellos deseos y deberes para convertirlos en la

forma de la subjetividad, entre tantos como la locura, la sexualidad (entendida a la manera de Foucault y no tanto como la entenderán en el siglo XXI filósofos contemporáneos como Butler o Preciado²⁶, ya que Foucault, a decir de P. Preciado, no habrá colocado las nociones de la sexualidad con conjunción a lo que aparato médico llamaría género), la tarea de disciplinar cuerpos y una larga cadena, estos en su originalidad no tienen una naturaleza propiamente dicha, no hay una idea natural humana, entonces estas, a través de las visibilidades han sido producidas sus naturaleza, una línea entre poder y saber a la manera de Foucault. Aunque, tanto o más que el poder, en este tipo de estudios lo que él desea es interrogar lo que concierne al sujeto, cómo se produce, qué es lo que habita y lo que el lenguaje se expresa fuera y etc.

Si el capitalismo de la segunda mitad del siglo XX hay una transformación subjetiva del sujeto que le dan vida al movimiento social, a la escuela chicana de los negros afroamericanos y latinos en Estados Unidos y esa larga cadena de sujetos “sub alternos”, lo que tratan de hacer los máximos exponentes de todo este movimiento occidental como Deleuze y Guatari, para estos en el sujeto y la multiplicidad de este es compleja, tratamos con una herencia spinoziana traída con Deleuze, hablamos de lo que viene antes del sujeto que ya lo hemos tratado, pero estos agregan el concepto de lo pre: lo molar y lo molecular. El primero le da significado a las representaciones seguidas y marcadas X y Y el segundo, a los flujos que le dan el significante al deseo. Lo molecular está compuesto siempre de multiplicidades. Es irreducible a los pares X y Y de lo molar. Lo molecular es flujo, flujo de intensidades o sea el deseo. Lo molar sería el corte de los flujos, la producción de objetos delimitados y organizados a través de la serie de cortes que

26 Tecnologías de disidencia de género, Preciado, 2010

producen las maquinas sociales. Lo molar es racional o racionalizable, pero lo molecular no. Su funcionamiento es ajeno a tal principio.

“La esquizofrenia o la producción deseante es el límite entre la organización molar y la multiplicidad molecular del deseo; es preciso que este límite de desterritorialización pase ahora al interior de la organización molar, que se aplique a una territorialidad facticia y sometida. Entonces presentimos lo que significa Edipo: desplaza el límite, lo interioriza. Antes un pueblo de neuróticos que un solo esquizofrénico logrado, no autistizado. Incomparable instrumento de gregarismo, Edipo es la última territorialidad sometida y privada del hombre europeo. (Además, el límite desplazado, conjurado, pasa al interior de Edipo, entre sus dos polos.) Una palabra sobre la vergüenza del psicoanálisis en la historia y en la política. El procedimiento es harto conocido: se nos coloca ante el Gran Hombre y la Multitud. Se pretende hacer la historia con estas dos entidades, estos dos fantoches, el gran Crustáceo y la loca Invertebrada. Se coloca a Edipo al principio. En un lado se tiene al gran hombre definido edípicamente: por tanto, ha matado al padre, este asesinato que nunca acaba, ya para anonadarlo e identificarse con la madre, ya para interiorizarlo, colocarse en su lugar o reconciliarse con él (y, en detalle, otras tantas variantes que corresponden a las soluciones neuróticas, psicóticas, perversas o «normales», es decir, sublimatorias...). De cualquier manera, el gran hombre ya es mayor, puesto que en el bien o en el mal ha encontrado una determinada solución original del conflicto edípico. Hitler aniquila al padre y desencadena en sí mismo las fuerzas de la mala-madre, Lutero interioriza al padre y establece un compromiso con el super-yo. (Deleuze y Guatari, El Anti-Edipo, pag 107-108).

También podemos leer en este fragmento:

“Sobre el cuerpo sin órganos, en tanto que bisagra, frontera entre lo molar y lo molecular, se realiza la separación paranoia-esquizofrenia. ¿Debemos creer, entonces, que las catexis sociales son proyecciones secundarias, como si un gran esquizoico de dos caras, padre de la horda primitiva, estuviese en la base del socius en general? Hemos visto que no era nada de esto. El socius no es una proyección del cuerpo sin órganos, sino que más bien el cuerpo sin órganos es el límite del socius, su tangente de desterritorialización, el último residuo de un socius desterritorializado. El socius: la tierra, el cuerpo del déspota, el capital-dinero, son cuerpos llenos vestidos, mientras que el cuerpo sin órganos es un cuerpo lleno desnudo; mas éste está al final, en el límite, no en el origen.” (Deleuze y Guatari, *El Anti-Edipo*, pag 290-291).

Con este fragmento podemos entender la idea de multiplicidad a la manera spinoziana de las potencias y multiplicidades del cuerpo, o sea el cuerpo sin órganos que siempre está al final, desnudo.

Como la variabilidad de todos estos mecanismos es muy larga. Todas ellas afectan a estas multiplicidades, es decir, en este proceso existe la marcación y esta afecta a los cuerpos o las máquinas. Una máquina molar marca el corte entre el hombre y la mujer, le asigna a cada uno un rol social, un cuerpo, una genética, una forma de vestir, manera en las que existe por medio de las gesticulaciones, sexo, género, etc. También hay un funcionamiento molar que corta la multiplicidad del deseo sexual para producir la dicotomía heterosexual y homosexual (estas ficciones políticas que surgen a partir de 1868 para la creación de un régimen de lo normal y lo patológico dentro de la maquinaria Psi) Las máquinas deseantes, en el primer capítulo de *El Antiedipo*

“Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquélla. La boca del anoréxico vacila entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma). Una máquina-órgano para una máquina energía, siempre flujos y cortes. El presidente Schreber tiene los rayos del cielo en el culo. Ano solar. Además, podemos estar seguros de que ello marcha; el presidente Schreber siente algo, produce algo, y puede teorizarlo. Algo se produce: efectos de máquina, pero no metáforas”. (Deleuze y Guattari, El Anti Edipo, pag 11).

Aunque para Deleuze y Guattari este tipo de máquinas siempre funcionan pero estropeadas:

“Las máquinas deseantes no funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar. El presidente Schreber “durante largo tiempo vivió sin estómago, sin intestinos, casi sin pulmones, el esófago desgarrado, sin vejiga, las costillas molidas, a veces se había comido parte de su propia laringe...”. El cuerpo sin órganos es lo improductivo, y sin embargo, es producido en el lugar adecuado y a su hora en la síntesis conectiva, como la identidad del producir y del producto (la mesa esquizofrénica es un cuerpo sin órganos). El cuerpo sin órganos no es el testimonio de una nada original, como tampoco es el resto de una totalidad perdida. Sobre todo, no es una proyección; no tiene nada que ver con el cuerpo propio, o con una imagen del cuerpo. Es el cuerpo sin imágenes. El, lo improductivo, existe allí donde es producido, en el tercer tiempo de la serie binaria-lineal. Perpetuamente es reinyectado en la producción. El cuerpo catatónico es

producido en el agua del baño. El cuerpo lleno sin órganos pertenece a la antiproducción, no obstante, una característica de la síntesis conectiva o productiva consiste también en acoplar la producción a la antiproducción, a un elemento de antiproducción”. (Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, pag 17).

Es evidente, según en la razón, Spinoza siempre alegara en estos casos a hacerle caso al cuerpo, a la máquina, hay que hacer caso a lo que el cuerpo pide, es decir para que este persevere en cada momento de su vida, hay personas que desean seguir haciendo lo mismo siempre, en este caso la mayoría de cuerpos solo siguen los lineamientos que, festejan capitalismo, es probable que un cuerpo en ciertas circunstancias vaya terminando como en la era del internet y redes sociales como influencers siempre joven, siempre bella, rejuvenecida y suficientemente capaz, y lo mismo con grandes celebridades del mundo del espectáculo. Esto solo pasa bajo las lógicas del capitalismo y el neoliberalismo voraz.

“El arte a menudo utiliza esta propiedad creando verdaderos fantasmas de grupo que cortocircuitan la producción social con una producción deseante, e introducen una función de desarreglo en la reproducción de máquinas técnicas. Como por ejemplo los violines quemados de Arman o los coches comprimidos de César. O de una forma más general, el método de paranoia crítica de Dalí asegura la explosión de una máquina deseante en un objeto de producción social. Sin embargo, ya Ravel prefería el desarreglo al desgaste y sustituía la marcha lenta y la extinción gradual por las detenciones bruscas, las vacilaciones, las trepidaciones, los fallos, las roturas. El artista es el señor de los objetos, integra en su arte objetos rotos, quemados, desarreglados para devolverlos al régimen de las máquinas deseantes en las que el desarreglo, el romperse, forma parte del propio funcionamiento; presenta máquinas paranoicas, milagrosas, célibes, como otras tantas máquinas técnicas, libre para minar las máquinas técnicas con máquinas deseantes.

Además, la propia obra de arte es máquina deseante. El artista amontona su tesoro para una próxima explosión, y es por ello por lo que encuentra que las destrucciones, verdaderamente, no llegan con la suficiente rapidez”.

(Deleuze y Guattari, El Anti Edipo, pag 38).

Aunque como vemos toda esta maquinaria de flujos en los que es envuelto el sujeto todavía va más allá, en realidad es una puesta en escena para analizar en el contexto latinoamericano, pues los movimientos sociales, en Latino América, son de gran envergadura y apenas son tratados en filosofía por la filosofía de la liberación en el contexto salvadoreño. Siguiendo con las ideas anteriores, Deleuze y Guattari hablan de los flujos que constituyen sujeto en sí mismo, por el propio capitalismo esquizofrénico, pero en un sentido más concreto

“La propia idea de código la sustituye en el dinero por una axiomática de las cantidades abstractas que siempre llega más lejos en el movimiento de desterritorialización del socius (componente social del comportamiento y la vida mental de un ser vivo). El capitalismo tiende hacia un umbral de descodificación, que deshace el socius en provecho de un cuerpo sin órganos y que, sobre este cuerpo, libera los flujos del deseo en un campo desterritorializado. ¿Podemos decir, en este sentido, que la esquizofrenia es el producto de la máquina capitalista, como la manía depresiva y la paranoia son el producto de la máquina despótica, como la histeria el producto de la máquina territorial?

La descodificación de los flujos, la desterritorialización del socius forman, de este modo, la tendencia más esencial del capitalismo. No cesa de aproximarse a su límite, que es un límite propiamente esquizofrénico. Tiende con todas sus fuerzas a producir el esquizo como el sujeto de los flujos descodificados sobre el cuerpo sin órganos -más capitalista que el capitalista y más

proletario que el proletario-. Tender siempre hacia lo más lejano, hasta el punto en que el capitalismo se enviaría a la luna con todos sus flujos: en verdad, todavía no hemos visto nada. Cuando decimos que la esquizofrenia es nuestra enfermedad, la enfermedad de nuestra época, no queremos decir solamente que la vida moderna nos vuelve locos. No se trata de modo de vida, sino de proceso de producción.” (Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, pag 40).

Siguiendo con la idea del capitalismo y la maquina esquizofrénica, no cabe duda que las maquinas o sea los individuos vivos a los que el sistema les agrega la forma de la subjetividad, no pueden continuar viviendo sin ese estropeo, no puede vivir sin excederse, la máquina y el cuerpo se agotan, la máquina y el cuerpo capturan y es capturado, pero no cesa en este mismo sentido, es continuo.

“No se trata tampoco de un simple paralelismo, aunque el paralelismo ya sea más exacto, desde el punto de vista del fracaso de los códigos, por ejemplo, entre los fenómenos de deslizamiento de sentido en los esquizofrénicos y los mecanismos de discordancia creciente en todos los estratos de la sociedad industrial. De hecho, queremos decir que el capitalismo, en su proceso de producción, produce una formidable carga esquizofrénica sobre la que hace caer todo el peso de su represión, pero que no cesa de reproducirse como límite del proceso. Pues el capitalismo no cesa de contrariar, de inhibir su tendencia al mismo tiempo que se precipita en ella; no cesa de rechazar su límite al mismo tiempo que tiende a él. El capitalismo instaura o restaura todas las clases de territorialidades residuales y facticias, imaginarias o simbólicas, sobre las que intenta, tanto bien como mal, volver a codificar, a sellar las personas derivadas de las cantidades abstractas. Todo vuelve a pasar, todo vuelve de nuevo, los Estados, las patrias, las familias. Esto es lo que convierte al capitalismo, en su ideología, en «la pintura abigarrada de

todo lo que se ha creído». Lo real no es imposible, sino cada vez más artificial.” (Deleuze y Guattari, El Anti Edipo, pag 40).

El poder panóptico es el poder disciplinar²⁷ los mecanismos del poder ejercen influencia en todos los espacios del sujeto y también en las instituciones que controlan este, el cuerpo se vuelve una maquina sumisa del poder jurídico e institucional, esto es lo que conoceremos como producción de la identidad, estas grandes mecanismos del sistema que producen masas gregarias. Pero al leerlo con cuidado, ya que si bien hay una producción de subjetividades dentro de las instituciones, éstas no las produce de raíz, ya que estas son máquinas molares, o sea no tienen capacidad de otorgar un corte, lo molar es racional. Deleuze haciendo una cita a Wilhen Reich en el libro “Psicología de masas del fascismo”

“Sin embargo, Reich no llega a dar una respuesta suficiente, ya que a su vez restaura lo que estaba abatiendo, al distinguir la racionalidad tal como es o debería ser en el proceso de la producción social, y lo irracional en el deseo, siendo tan sólo lo segundo justiciable por el psicoanálisis. Por tanto, reserva al psicoanálisis la única explicación de lo “negativo”, de lo “subjetivo” y de lo “inhibido” en el campo social. Con lo cual, necesariamente, llega a un dualismo entre el objeto real racionalmente producido y la producción fantasmática irracional” (Deleuze y Guattari, El Anti Edipo, pag 36).

Las instituciones no pueden ser entendidas como fuentes de creación de poder, estas solo son fuentes del ejercicio de este, es un lugar donde se maquila producto, pueden ser entendidas si

27 Vigilar y Castigar, Foucault, 1975.

utilizamos el ejemplo de las máquinas que operan en una fábrica, si de alguna manera lo queremos llamar así

“Y si hay dos clases de fantasmas de grupo, es debido a que la identidad puede ser leída en los dos sentidos, según que las máquinas deseantes sean tomadas en las grandes masas gregarias que forman, o según que las máquinas sociales sean relacionadas con las fuerzas elementales del deseo que las forman. Por tanto, puede suceder, en el fantasma de grupo, que la libido cargue el campo social existente, comprendido en sus formas más represivas; o puede suceder, al contrario, que proceda a una contracatexis (proyección de energía sobre aquellas representaciones que pueden impedir el acceso a la conciencia de los deseos inconscientes) que conecte el deseo revolucionario con el campo social existente (por ejemplo, las grandes utopías socialistas del siglo XIX funcionan, no como modelos ideales, sino como fantasmas de grupo, es decir, como agentes de la productividad real del deseo que hacen posible una descarga, retiro de catexis (Concepto del psicoanálisis en la atribución de energía mental a un objeto o a una persona), o una “desinstitución” del campo social actual, en provecho de una institución revolucionaria del propio deseo). Pero, entre ambas, entre las máquinas deseantes y las máquinas sociales técnicas, nunca existe diferencia de naturaleza. Existe una distinción, pero sólo una distinción de régimen, según relaciones de tamaño. Son las mismas máquinas, con una diferencia aproximada de régimen, y ello es lo que precisamente muestran los fantasmas de grupo”.

(Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, pag 37).

Como vemos, la institución es un lugar de capturas, no crea en sí mismo el sujeto de producción de la subjetividad, este ya viene hecho de algún modo, llega para poder ser moldeado a partir de una masa sin forma, o sea que llega a parar a un aparato molar, que sería en este caso las instituciones que forman aquella subjetividad. El individuo que nace en el Estado ya está

regulado, se le ha de aplicar todo un mecanismo pedagógico, sexual, anatómico, natural, con leyes impuestas, una función económica y un famulus (familia) o sea será parte de un sistema de esclavos (originalmente la familia, es eso, no busca ser un núcleo amoroso) además que es un perfecto modelo económico que sigue transformándose con la formación de nuevos modelos de familia.

“entre los fenómenos de deslizamiento de sentido en los esquizofrénicos y los mecanismos de discordancia creciente en todos los estratos de la sociedad industrial. De hecho, queremos decir que el capitalismo, en su proceso de producción, produce una formidable carga esquizofrénica sobre la que hace caer todo el peso de su represión, pero que no cesa de reproducirse como límite del proceso. Pues el capitalismo no cesa de contrariar, de inhibir su tendencia al mismo tiempo que se precipita en ella, no cesa de rechazar su límite al mismo tiempo que tiende a él” (Deleuze y Guattari, El Anti Edipo, pag 40).

El poder de reconducir, normalizar y regular, todo estos procesos van asociados a la tendencia capitalista moderna, aquel lugar donde se resumen todos los ejercicios molares del poder.

“El capitalismo instaura o restaura todas las clases de territorialidades residuales y facticias, imaginarias o simbólicas, sobre las que intenta, tanto bien como mal, volver a codificar, a sellar las personas derivadas de las cantidades abstractas. Todo vuelve a pasar, todo vuelve de nuevo, los Estados, las patrias, las familias. Esto es lo que convierte al capitalismo, en su ideología, en “la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído”. Lo real no es imposible, sino cada vez más artificial. Marx llamaba ley de la tendencia opuesta al doble movimiento de la baja tendencial de la tasa de ganancia y del crecimiento de la masa absoluta de plusvalía. Como

corolario de esta ley está el doble movimiento de la descodificación o de la desterritorialización de los flujos y de su nueva territorialización violenta y facticia. Cuanto más desterritorializa la máquina capitalista, descodificando y axiomatizando los flujos para extraer su plusvalía, tanto más sus aparatos anexos, burocráticos y policiales, vuelven a territorializarlo todo absorbiendo una parte creciente de plusvalía.” (Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, pag 41).

Si así mismo, el capitalismo produce todas estas formas de vida y producciones de subjetividad, como dice Deleuze y Guattari, también produce al mismo modo individuos esquizofrénicos, de este modo, se introduce de algún modo la teoría farmacopornográfica que propone Paul Preciado

“Durante el siglo XX, periodo en el que se lleva a cabo la materialización farmacopornográfica, la psicología, la sexología, la endocrinología han establecido su autoridad material transformando los conceptos de psiquismo, de libido, de conciencia, de feminidad y masculinidad, de heterosexualidad y homosexualidad en realidades tangibles, en sustancias químicas, en moléculas comercializables, en cuerpos, en biotipos humanos, en bienes de intercambio gestionables por las multinacionales farmacéuticas. Si la ciencia ha alcanzado el lugar hegemónico que ocupa como discurso y como practica en nuestra cultura, es precisamente gracias a lo que Ian Hacking, Steve Woolgar y Bruno Latour llaman su “autoridad material”, es decir, su capacidad para inventar y producir artefactos vivos. Par eso la ciencia es la nueva religión de la modernidad. Porque tiene la capacidad de crear, y no simplemente de describir, la realidad. El éxito de la tecnociencia contemporánea es transformar nuestra depresión en prozac, nuestra masculinidad en testosterona, nuestra erección en viagra, nuestra fertilidad/esterilidad en píldora, nuestro sida en triterapia. Sin que sea posible saber quién viene antes, si la depresión o el prozac, si el viagra o la erección, si la testosterona o la masculinidad, si la píldora o la

maternidad, si la triterapia o el sida. Esta producción en auto-feedback es la propia del poder farmacopornográfico”. (Paul Preciado, Testo Yonqui, pag 32, 33).

En este sentido es el cuerpo individual, algo que los teóricos de los movimientos sociales no habían tomado en cuenta hasta finales del siglo XX, que los movimientos sociales de principios del siglo XX ya no son iguales a los anteriores, ya no se trata de grupos, sino de individuos y subjetividades propias, de máquinas y deseos propios de individuos deseantes, esto es clave porque estamos vivenciando un camino a la posmodernidad, en políticas de la representación, pero ¿qué cuerpos e identidades subjetivas estaban siendo visibilizadas en el contexto de los movimientos sociales y de contestación política? Pensemos en los primeros movimientos sociales feministas, que siempre había puesto en evidencia a las mujeres blancas, de clase media y alta, incluso en el gobierno de Raegan en los 80 con la crisis del VIH/SIDA, casi todas feministas reaccionarias se aliaron a la presidencia de este e implementaron políticas públicas en contra de los servicios de salud en Estados Unidos para no permitir que las personas con orientación sexual e identidades sexo/género diversas accedieran a atención médica y con ello arrasarían con la poca ayuda que tenían las personas con VIH/SIDA (incluidas mujeres). Contando que el VIH/SIDA afecta enormemente a las mujeres, la lucha contra el mismo es una lucha interseccional. Como casi toda pandemia o afectación parecida, siempre hay comentarios e ideas, en este caso se obvió el tema de que las mujeres podrían contraer VIH/SIDA por ideas que venían desde el feminismo radical blanco a mano de Sheyla Jeffreys, Raymond y otras que se habrían encargado de difundir este mito, ya que querían que toda la responsabilidad de la pandemia y el virus del vih/sida recayera totalmente en los hombres. Y de igual manera el movimiento de visibilización y contestación política de los varones homosexuales blancos de

clase media y alta. En Preciado vemos una contestación a estas formas en que se articula el poder:

“En el circuito de tecnoproducción de excitación no hay ni cuerpos vivos ni cuerpos muertos, sino conectores presentes o ausentes, actuales o virtuales. Las imágenes, los virus, los programas informáticos, los internautas, las voces que responden a los teléfonos rosas, los fármacos, y los animales de laboratorio en los que estos son testados, los embriones congelados, las células madre, las moléculas de alcaloides activos... no presentan en la actual economía global un valor en tanto que “vivos” o “muertos”, sino en tanto que integrables en una bioelectrónica de la excitación global o no. Haraway nos recuerda que “las figuras del cyborg, así como la semilla, el chip, el gen, la base de datos, la bomba, el feto, la raza, el cerebro y el ecosistema, descienden de implosiones de sujetos y objetos, de lo natural y lo artificial”. En este sentido, todo cuerpo, incluso un cuerpo “muerto”, puede suscitar fuerza orgásmica, y por tanto ser portador de potencia de producción de capital sexual. Esta fuerza que se deja convertir en capital no reside en el bios, tal como se entiende desde Aristóteles hasta Darwin, sino en el tecnoeros, en el cuerpo tecnovivo encantado y su cibernética amorosa. De aquí la conclusión: tanto biopolítica (política de control y producción de la vida) como tanatopolítica (política de control y gestión de la muerte) funcionan como farmacopornopolíticas, gestiones planetarias de la potentia gaudendi.” (Paul Preciado, Testo Yonqui, pag 40).

A la contestación que ofrece el Anti Edipo también marca una señalización a toda la producción de significados de los cuerpos producidos.

“El producir, un producto, una identidad producto-producir... Precisamente es esta identidad la que forma un tercer término en la serie lineal: un enorme objeto no diferenciado.

Todo se detiene un momento, todo se paraliza (luego todo volverá a empezar). En cierta manera, sería mejor que nada marchase, que nada funcionase. No haber nacido, salir de la rueda de los nacimientos: ni boca para mamar, ni ano para cagar. ¿Estarán las máquinas suficientemente estropeadas, sus piezas suficientemente sueltas como para entregarse y entregarnos a la nada? Se diría que los flujos de energía todavía están demasiado ligados, que los objetos todavía son demasiado orgánicos. Un puro fluido en estado libre y sin cortes, resbalando sobre un cuerpo lleno. Las máquinas deseantes nos forman un organismo: pero en el seno de esta producción, en su producción misma, el cuerpo sufre por ser organizado de este modo, por no tener otra organización, o por no tener ninguna organización. “Una parada incomprensible y por completo recta” en medio del proceso, como tercer tiempo: “Ni boca. Ni lengua. Ni dientes. Ni laringe. Ni esófago. Ni vientre. Ni ano.” Los autómatas se detienen y dejan subir la masa inorganizada que articulaban. El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible. Antonin Artaud lo descubrió, allí donde estaba, sin forma y sin rostro. Instinto de muerte, éste es su nombre, y la muerte no carece de modelo. Pues el deseo también desea esto, es decir, la muerte, ya que el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, del mismo modo como desea la vida, ya que los órganos de la vida son la *working machine*”. (Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, pag 17).

Podríamos decir que la funcionalidad del movimiento social, por sí mismo tiene que ser repensado y seguir actualizando los modos en los que pueda operar en el ámbito de la esfera pública, ya que siempre hay modos en que estos son capturados, hasta estos mismos por la representatividad, algo que no es pensando nunca por ningún movimiento de activismo político, social y un gran etc. ¿Quiénes son los sujetos de los que habla el movimiento? En todo este camino tortuoso es necesario comprender también que estas políticas de representatividad y

visibilizacionismo siempre tienen que ver con el Estado, ya que este por medio del aparato molar hace que se le capturen, siempre. Toda reacción política de visibilizacionismo comprende siempre que es parte de una reacción al mismo aparato molar, no se separa de lo molar ni de lo molecular, toda lucha de movimientos y reivindicación política siempre es pensada ya por las grandes maquinarias molares y moleculares. El individuo soberano yo quiero/yo puedo, nunca es individuo, cada sujeto o individuo no es jamás ni la fuente ni la esencia de lo que piensa que es su subjetividad, no hay nada que le pertenezca, no hay naturaleza fija ni nada natural.

“pero nada de todo esto constituye un material inconsciente, ni concierne a las producciones del inconsciente. Todo ello está más bien en el cruzamiento de dos operaciones de captura, aquella en que la producción social represiva se hace reemplazar por creencias, aquella en la que la producción deseante reprimida se halla reemplazada por representaciones. En verdad, no es el psicoanálisis quien nos hace creer: preguntamos, volvemos a preguntar por Edipo y la castración, y estas demandas vienen de otra parte, más profunda. Pero el psicoanálisis ha encontrado el medio siguiente, y cumple la siguiente función: hacer sobrevivir las creencias incluso después del repudio, hacer creer a los que ya no creen en nada..., rehacerles una territorialidad privada, un Urstaat²⁸ privado, un capital privado (el sueño como capital, decía Freud...). Por ello, el esquizoanálisis debe entregarse con todas sus fuerzas a las destrucciones necesarias. Destruir creencias y representaciones, escenas de teatro. Nunca habrá para esta tarea actividad demasiado malévolas. Hacer estallar a Edipo y la castración, intervenir brutalmente, cada vez que un sujeto entona el canto del mito o los versos de la tragedia, llevarlo siempre a la fábrica. Como dice Charlus, “¡pero te importa un bledo tu abuela, eh, golfilla!”. Edipo y la

²⁸ El Urstaat es el límite interior inhibido de la forma estatal capitalista, como origen reprimido, retorna en la máquina.

castración no son más que formaciones reactivas, resistencias, bloqueos y corazas, cuya destrucción llega demasiado lentamente. Reich presiente un principio fundamental del esquizoanálisis cuando dice que la destrucción de las resistencias no debe esperar al descubrimiento del material. Pero es por una razón mucho más radical que la que él pensaba: ocurre que no hay material inconsciente, de tal modo que el esquizoanálisis no tiene que interpretar nada. No hay más que resistencias, y además máquinas, máquinas deseantes. Edipo es un resistencia: si hemos podido hablar del carácter intrínsecamente perverso del psicoanálisis es a causa de que la perversión en general es la re-territorialización de los flujos de deseo, cuyas máquinas, al contrario, son los índices de producción desterritorializada. El psicoanálisis re-territorializa en el diván, en la representación de Edipo y de la castración. El esquizoanálisis, por el contrario, debe desgajar los flujos desterritorializados del deseo, en los elementos moleculares de la producción deseante”. (Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, pag 324).

Parece ser también que, las ciencias sociales han obviado la temática y lo redundan en movimientos representativos, cuando no debería ser así, en principio por todo lo expuesto, los movimientos sociales no pueden ser representados ni devenir organizaciones, en teoría debería ser producidos por instituciones expresivas que por el contrario de la representatividad no tiene que ver en sí misma la representación, sino en un rechazo de esta.

“Este descubrimiento del inconsciente productivo implica dos correlaciones: por una parte, la confrontación directa entre esta producción deseante y la producción social, entre las formaciones sintomatológicas y las formaciones colectivas, a la vez que su identidad de naturaleza y su diferencia de régimen; por otra parte, la represión general que la máquina social ejerce sobre las máquinas deseantes, y la relación de la represión con esa represión general. Todo esto se perderá, al menos se verá singularmente comprometido, con la instauración del Edipo

soberano. La asociación libre, en vez de abrirse sobre las conexiones polívocas, se encierra en un callejón sin salida de univocidad. Todas las cadenas del inconsciente dependen bi-unívocamente, están linealizadas, colgadas de un significante despótico. Toda la producción deseante está aplastada, sometida a las exigencias de la representación, a los limitados juegos del representante y del representado en la representación”. (Deleuze y Guattari, El Anti Edipo, pag 60).

3.2 Derecho y Democracia Latinoamericana.

Así mismo, la filosofía posmoderna aborda esta temática en el sector latinoamericano y al mismo tiempo propone una muerte del sujeto, del sujeto soberano. Desde el comienzo de la modernidad el ser humano o el hombre cartesiano en Descartes con el ego cògito, luego con Spinoza y el principio universal que rige la naturaleza que es el conatus. Tiene absoluta disposición de la realidad que se le ha dotado, de un sujeto feudal a uno político estructural más marcado que llegaría hasta la teoría filosófica marxista que marca la función estructural de su sociedad, la del sujeto soberano burgués y la del proletariado y la culminación de esta se daría con la finalización de la lucha de clases donde el sujeto del proletariado alcanzaría su emancipación. Lo que es importante en este momento de la historia es saber que quienes alcanzan una visibilidad hegemónica y como hemos dicho antes, desde una posición buenista, saludable y apta para el statu quo de un Estado-Nación siempre es el sujeto soberano del poder Yo quiero/Yo puedo, aquellos que tienen dominios de estos Estados nacionales, el poder de financiación artística, militar y de las instituciones que recalcan quien es sano o apto para contribuir a estos. En esta sustancia dicotómica se encuentra parado el sujeto de todos los movimientos de contestación política latinoamericano.

Estos sujetos capaces y aptos son por tanto la máxima realización o visibilización del sujeto occidental hegemónico, porque el mismo sistema político por decirlo de alguna manera, los reconoce o más se auto-reconoce, se auto-reafirma como sujeto soberano. Y si este sistema de visibilización permite o permitiera diferencias, estas no deben de ser asimétricas, no deben representar otra cosa que no sea parte del sistema de visibilización que se le ha dotado por la gran maquinaria. ¿Se puede hablar de democracias en estas nociones? Cuando los sujetos soberanos contienen mayores capacidades de perseverar en un mundo distópico en el que como dijimos antes, en estas condiciones políticas y económicas donde impera el capitalismo y el neoliberalismo voraz, a la manera de Spinoza, el capitalismo o estas condiciones económicas no son more geométrico, estos modelos solo se autofagocitan, solo parecen componerse descomponiendo, así que evidentemente no podría formar parte de las alegrías y las afectaciones alegres. Porque estos modelos económicos y políticos no componen ni a quienes dice componer. Lo máximo que puede hacer es fingir, pero a su vez propone solo afectaciones tristes y que evidentemente son muy insuficientes, no supera estas asimetrías. Al igual, otro modelo imperante en la problemática de la democracia y el derecho del sujeto latinoamericano, podríamos agregar y hablar del modelo Psi que propone esta gran maquinaria, estas maquinarias disciplinarias a la manera de Foucault, no podrían tampoco componer en afectaciones alegres, el modelo Psi tampoco podría ni componerse en sí mismo, no puede servir como modelo de paradigmas a los movimientos sociales ni a la contestación política como algunas personas en la actualidad pretenden (subjectividades latinoamericanas invisibilizadas) ya que, estas maquinarias funcionan perfectamente desde el comienzo de su funcionamiento, o sea, de represión social, capacidad de captura y del capitalismo voraz.

“El capitalismo no se enfrenta a esa situación desde afuera, puesto que de ella vive y encuentra en ella a la vez su condición y su materia, y la impone con toda su violencia. Su producción y su represión soberanas no pueden ejercerse más que a este precio. El capitalismo nace, en efecto, del encuentro entre dos clases de flujos, flujos descodificados de producción bajo la forma del capital-dinero, flujos descodificados del trabajo bajo la forma del “trabajador libre”. Además, al contrario que las máquinas sociales precedentes, la máquina capitalista es incapaz de proporcionar un código que cubra el conjunto del campo social. La propia idea de código la sustituye en el dinero por una axiomática de las cantidades abstractas que siempre llega más lejos en el movimiento de desterritorialización del socius. El capitalismo tiende hacia un umbral de descodificación, que deshace el socius²⁹ en provecho de un cuerpo sin órganos y que, sobre este cuerpo, libera los flujos del deseo en un campo desterritorializado. ¿Podemos decir, en este sentido, que la esquizofrenia es el producto de la máquina capitalista, como la manía depresiva y la paranoia son el producto de la máquina despótica, como la histeria el producto de la máquina territorial? (Deleuze y Guatari, El Anti-Edipo, pag 40).

Del mismo modo que el modelo Psi no puede proponer un modelo de contestación, por la misma manera que sirven al modelo capitalista actual de represión y control social.

“El capitalismo universal y en sí no existe, el capitalismo está en la encrucijada a de todo tipo de formaciones, siempre es por naturaleza neocapitalismo, desgraciadamente inventa una versión oriental y otra occidental, y la transformación de ambas. De todas formas estas distribuciones geográficas no nos llevan por el buen camino. ¿Estamos en un callejón sin salida? Qué más da. Si de lo que se trata es de mostrar que los rizomas tienen también su propio

²⁹ superficie de inscripción, cuerpo capaz de ser psicoanalizado.

despotismo, su propia jerarquía, que son más duros todavía, está muy bien, puesto que no hay dualismo, ni dualismo ontológico aquí y allá, ni dualismo axiológico de lo bueno y de lo malo, ni tampoco mezcla o síntesis americana.” (Deleuze y Guattari, Mil Mesetas, pag 24).

Para los que buscan cambios transcendentales hacia los ciudadanos del sufrimiento psíquico en el modelo psi, mejor buscar en otro lugar en palabras de Deleuze y Guattari. A la manera de Foucault, es imposible, ya que compartiendo opiniones, es como pedir cambios al sistema de control y disciplinamiento que otorga el poder policial, cuando estos en los momentos de mayor crisis en el contexto latinoamericano, solo han servido para el hostigamiento a la lucha y a la visibilización del sujeto no soberano, no apto, no saludable, no capaz. Este modelo de disciplinamiento que propone el poder policial no puede defender ante un proyecto de injusticia social, política y etc.

El modelo psi siempre ha servido para visibilizar al sujeto hegemónico occidental capaz, los profesionales psi, llevando mayor terapeutización de problemas sociales y psiquiatrizar a mayor porcentaje de la población que esta es siempre la no visible, la no apta, la no capaz. La sociedad capitalista actual en el contexto latinoamericano es totalmente cuerdista, los Estados nacionales son una máquina que propone microfascismos de raíz, ya que adentrándonos en el contexto salvadoreño, las leyes y la clase política siempre tienen una biblia a lado de sus comentarios y sus decretos, leyes a favor de la moral cristiana, a favor de la moral capitalista, fascista y microfascista (ya que en este contexto siempre se puede ser más o se puede ser menos). La Asamblea de este Estado-nación tiene adornado la palabra Dios encima de sus curules.

En estas sociedades latinoamericanas, la democracia propone cierto orden de convivencia entre todos los sujetos sumergidos en la sociabilidad, en esta, claramente el crimen es posible,

todo acto político donde visibilizarse alberga mucha complejidad también es posible, solo que en estas sociedades uno está en mayor medida más “legitimado” que el otro, hablando propiamente del contenido general de lo legitimado en el espacio público. Porque también existe el orden de legitimación privado que le incube a la domesticidad, que abarca la visibilización de lo masculino y femenino, el espacio público siempre es de representación masculina y el espacio privado de domesticidad le corresponde a la feminidad. También esta estructuración afecta la manera en que vamos al baño y hacemos necesidades fisiológicas, lo privado y lo público, lo femenino y masculino en la estructuración social que crean subjetividades. Todo esto forma parte de la subjetivación del sujeto político actual sumergido en la sociabilidad y si queremos nombrar al proyecto civil que propone el Estado, la “Democracia”. A la manera de Spinoza, esta construcción solo es posible de algún modo cuando los sujetos perseveran en su conatus (como se ha dicho al principio de estos escritos) perseverar en su naturaleza que de alguna manera puede ser afectada por sus pasiones alegres y siempre incrementar estas intensidades, no solo como un proyecto común humano, también estos deseos no solo tienen que tener en cuenta la afectación con comunidades humanas, pensemos en las afectaciones que podríamos tener con los animales domésticos. Este proyecto de afectación y de incrementación de las pasiones alegres tal vez, ya no tendrían que ver con el plan que propuso el Estado-nación hegemónico y heterosexual, este proyecto democrático tiene que ver con la cooperatividad y el agenciamiento de unos con otros, la de la huelga del útero reproductor para negar traer descendencia a un mundo capitalizado donde solo unos pocos son los aptos y capaces. La manera en que también se desarrollan los úteros en este proyecto democrático spinoziano es anti reproducción, donde la “maternidad deseada” o la no deseada no es un vínculo para incrementar las potencias ni las afectaciones alegres. La democracia siempre será la idea de un orden en que los sujetos sumergidos en la sociabilidad logren convivir, aunque con ello impliquen poderes facticos.

“Por ejemplo, no sólo la feudalidad presupone un Estado despótico abstracto al que segmentariza según el régimen de su propiedad privada y el desarrollo de su producción mercantil, sino que éstas inducen, en cambio, la existencia concreta de un Estado propiamente feudal, en el que el déspota vuelve como monarca absoluto. Pues, es un doble error creer que el desarrollo de la producción mercantil basta para reventar la feudalidad (en muchos aspectos, por el contrario, la refuerza, le proporciona nuevas condiciones de existencia y de supervivencia) y creer que la feudalidad por sí misma se opone al Estado que, por el contrario, como Estado feudal, es capaz de impedir a la mercancía que introduzca la descodificación de flujos que sería ruinoso sólo para el sistema considerado. En ejemplos más recientes, debemos seguir a Wittfogel cuando muestra hasta qué punto los Estados modernos capitalistas y socialistas participan del Estado despótico originario. Democracias, ¿cómo no reconocer en ellas al déspota que se ha vuelto más hipócrita y más frío, más calculador, ya que él mismo debe contar y codificar en lugar de sobrecodificar las cuentas? No sirve de nada hacer el inventario de las diferencias, a la manera de concienzudos historiadores: comunidades aldeanas aquí, sociedades industriales allí... Las diferencias no serían determinantes más que si el Estado despótico fuese una formación concreta entre otras, a tratar comparativamente. Pero él es la abstracción, que se realiza, ciertamente, en las formaciones imperiales, pero que no se realiza en ellas más que como abstracción...”

(Deleuze y Guatari, *El Anti-Edipo*, pag 227).

Estas sociedades están marcadas también por un hecho, por el cálculo de vidas, aunque algunos latinoamericanos solo apelan a la democracia utópica, que esta pretende siempre seguir desarrollándose en favor del mismo concepto de Democracia. Y de este modo la Democracia puede servir como un proyecto regulador.

“El capitalismo, y también el socialismo, están como desgarrados entre el significante despótico, que adoran, y la figura esquizofrénica, que les arrastra. Por tanto, tenemos plenos derechos para mantener dos conclusiones precedentes que parecía que se oponían. Por una parte, el Estado moderno forma un verdadero corte hacia adelante, con respecto al Estado despótico, en función de su realización de un devenir-inmanente, de su descodificación de flujo generalizado, de su axiomática que viene a reemplazar los códigos y sobre-códigos. Pero, por otra parte, nunca ha habido y no hay más que un solo Estado, el Urstaat, la formación despótica asiática, que constituye hacia atrás el único corte para toda la historia, puesto que incluso la axiomática social moderna no puede funcionar más que resucitándola como uno de los polos entre los que se ejerce su propio corte. Democracia, fascismo o socialismo”. (Deleuze y Guatari, El Anti-Edipo, pag 268).

Aunque en este sentido, Latinoamérica ha sufrido mucho y ha derramado la sangre de todos sus ciudadanos en favor de la Democracia en pos de defender esta de los intereses comunistas que asolaban la región en el siglo XX, desde México, pasando por la región centroamericana y finalizando con el sur del continente con las poblaciones chilenas y argentinas. Aunque más bien se trataba de salvaguardar todas las instituciones de índole privado que poseían todas estas regiones los sujetos soberanos, la elite latinoamericana que guardaba su integridad en las instituciones políticas del visibilizacionismo correcto. Estás en el contexto latinoamericano, acercándonos al siglo XXI y hasta la segunda década de este, la democracia de estos Estados-nación solo sirvió para restaurar de nuevo toda esta estructuración del sujeto político burgués y hegemónico. La transformación del sistema posfordista que marca el sujeto latinoamericano se caracteriza en la producción a gran escala de todo lo que contiene el mercado de los bienes materiales, tecnológicos y tecnocientíficos donde queda claro que la pereza sea la

peor enemiga de este sistema neoliberal industrial que imposibilita el equilibrio entre la llamada Democracia en el mundo laboral obrero/proletariado, donde evidentemente esta vaciado de una posibilidad de estar en equilibrio con su propia naturaleza humana y circundante. El mismo sistema que de una manera u otra obliga diligencia hasta el estrés patológico (maquina-humano) en el que originalmente, los individuos estaban totalmente libres. Estas prácticas de trabajo/disciplinamiento están muy marcadas en el individuo latinoamericano y este al ser la principal mano de la matriz del mercado en los territorios donde habita, vivirá marcada por el miedo y la exclusión que de alguna manera afecta ya en mayor o menor medida su situación política.

En el contexto salvadoreño vemos una marcada ausencia del Estado-nación en temas de protección y seguridad y de alguna manera esto asegura que hay una presencia fuerte en términos de represión social y política en contra del sujeto no soberano, del individuo enfermo, el *sickillnes*. Aunque todo esto está siempre a favor de generar políticas de mercado, donde este impera en mayor medida a costa de la integridad del sujeto que fortalece el mercado centralizado y totalizado. Como se puede ver en la segunda década del siglo XXI con leyes y medidas neoliberales de expansión económica a partir de los recursos naturales y la sociedad civil. Aunque aparentemente, fruto de la violencia que se ha centralizado en el discurso de las grandes maquinarias disciplinarias, se ha instalado en las subjetividades del humano productor de esta economía y sociedad, el deseo de la opresión, tal cual lo mencionaba Reich:

“Lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas, lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga.

¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos?

Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehúsa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando pide una explicación a partir del deseo, en términos de deseo: no, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario”.

(Deleuze y Guatari, El Anti-Edipo, pag 36)

A decir verdad, la explicación del deseo de porque las subjetividades de la no visibilización optan por desear el trabajo (que es un castigo romano) también desear familia (famulus, un término utilizado en la Antigua Roma para designar a sirvientes, también es utilizado para llamar así a los esclavos de una casa, casa del amo.) este es un esclavo con menos valor que el “servus”. El pater familias es el dueño del fundo. Y más deseos gestionados por la gran maquinaria disciplinaria, donde en la modernidad, los movimientos de contestación política, los movimientos sociales, la subjetividades que no son visibles ante los derechos que debería otorgar los Estado-nación, estos siempre son capturados por esta maquinaria molar. Así que de esta manera las subjetividades siempre cumplen los deseos que propone la maquinaria capitalista y neoliberalista actual, aunque estos intenten abogar por movimientos de contestación política. Estos son reconocidos siempre por la maquinaria molar y disciplinaria, son asimilados, capturados y transformados siempre en pro del desarrollo de la gran estructura.

“...No basta con decir: han sido engañados, las masas han sido engañadas. No es un problema ideológico, de desconocimiento y de ilusión, es un problema de deseo, y el deseo

forma parte de la infraestructura. Las catexis³⁰ preconsciouses se hacen o deberían hacerse según los intereses de clases opuestas. Pero las catexis inconsciouses se realizan según posiciones de deseo y usos de síntesis, muy diferentes de los intereses del sujeto que desea individual o colectivo. Estas pueden asegurar la sumisión general a una clase dominante, haciendo pasar cortes y segregaciones a un campo social en tanto que catexizado precisamente por el deseo y no por los intereses. Una forma de producción o de reproducción social, con sus mecanismos económicos o financieros, sus formaciones políticas, etc., puede ser deseada como tal, totalmente o en parte, independientemente del interés del sujeto que desea. No es por metáfora, incluso por metáfora paterna, que Hitler ponía en tensión a los fascistas. No es por metáfora que una operación bancaria o bursátil, un título, un cupón, un crédito pongan en tensión a gentes que no son tan sólo banqueros. ¿Y el dinero que crece, el dinero que produce dinero? Existen “complejos” económico-sociales que también son verdaderos complejos del inconscious, y comunican una voluptuosidad de arriba a abajo de su jerarquía (el complejo militar industrial)”.

(Deleuze y Guatari, *Anti Edipo*, 110).

3.3 Derecho en el marco salvadoreño: Encuentro entre Spinoza y Julio Fausto

Fernández.

El autor salvadoreño recalca su oficio como jurista y también se guía en su pensamiento al lado racionalista de la filosofía y la política, siente principal simpatía para sus teorías jurídicas

³⁰ Las catexis preconsciouses se hacen o deberían hacerse según los intereses de clases opuestas. Pero las catexis inconsciouses se realizan según posiciones de deseo y usos de síntesis, muy diferentes de los intereses del sujeto que desea individual o colectivo. Estas pueden asegurar la sumisión general a una clase dominante, haciendo pasar cortes y segregaciones a un campo social en tanto que catexizado precisamente por el deseo y no por los intereses. Una forma de producción o de reproducción social, con sus mecanismos económicos o financieros, sus formaciones políticas, etc... Deleuze y Guatari, *Anti Edipo*, 110.

y políticas inspiradas por San Agustín, Comte, Kant, Hobbes, Leibniz. Este ha de pensar que en el lado del derecho, siempre está el sujeto:

“El concepto de persona –esencial en el estudio del Derecho, puesto que el orden jurídico ha sido creado por y para la persona humana-” (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 16)

Pero estas medidas son entendidas por él, que vivió a finales de la primera mitad del siglo XX, aún quizá, no comprendía lo que luego otro pensador llamado Habermas en su diccionario de 1992 puntualizara que todo proceso del derecho también se verá caracterizado por un proceso de modernización que comienza en los años 50 del siglo XX. Este proceso comprenderá un proceso a la democracia liberal, como tratamos en el capítulo anterior, es decir, que a partir de los 50 nos encontramos con un proceso mega industrial del desarrollo de todo el mercado. Julio Fausto Fernández apela a una moral del derecho (y no a una ética). Aunque el autor propone una teoría a partir del Derecho Natural, explica que hay que tener precauciones con la aplicación en la realidad social y del derecho, siempre apelando al orden jurídico.

“El problema del Derecho Natural y de sus modos de existencia puede y debe ser aclarado a partir de la existencia objetiva de los valores jurídicos de justicia, seguridad social, bien común, libertad, paridad esencial de los seres humanos y fraternidad espiritual.

Junto con el problema del Derecho Natural, algunos otros que le son afines tales como el de la normatividad, el de obligación y el fundamento del deber ser, deberán ser igualmente aclarados.

El viejo problema de si la coercibilidad es nota esencial del Derecho será, sin duda, aclarado cuando se haga un pulcro deslinde en la constelación de valores cuya realización es postulada por todo orden jurídico.

Sobra añadir que el concepto mismo de Derecho podrá ser esclarecido a la luz de la axiología. De lo dicho se desprende la necesidad de una correcta teoría general de los valores que sirva de propedéutica a la Filosofía Jurídica. La importancia de ésta para la formación de verdaderos juristas no necesita ser enaltecida, basta acudir a Brentano, cuya autoridad hemos invocado en el epígrafe de este trabajo”. (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 17)

Cuando él cita a Brentano, lo hace a referencia a una cita de Platón hablando sobre el poder de la gobernación, puntualizamos:

“Platón ha dicho que el Estado no prosperará hasta que el verdadero filósofo sea rey o los reyes se hagan verdaderos filósofos. En nuestra época constitucional, la expresión más adecuada será decir: que nuestra vida política, con sus numerosos defectos, no se encaminará hacia su mejoramiento, como no se procure enérgicamente dar a los juristas una educación filosófica en consonancia con su alta misión, en vez de suprimir lo poco que de ella se les ofrece en las instituciones actuales”. (Francisco Brentano, tomado del epígrafe de Los Valores y el Derecho, pag 17)

Julio Fausto Fernández sigue mucho las ideas de Brentano, siempre hace mención de su teoría en su libro, ambos creen en un derecho natural, o sea en un iusnaturalismo, pretende que todos los planes de estudios en las universidades y estudios del Derecho abarquen temas filosóficos para comprender mejor como relacionar la realidad social y el derecho, es decir, para

este y Brentado hay una posibilidad de visibilizacionismo político a través de estas dos ramas de la sociedad moderna, la Filosofía y el Derecho, apela a la moralidad a través de la axiología de las cosas. Ya que para Julio Fausto Fernández existe una naturalidad entre lo justo y lo moral, convirtiéndolo en el derecho natural.

Continuando con la anunciación anterior sobre lo que opina Julio Fausto a través de la teoría de Brentano

“Antes de entrar en materia, Brentano recuerda a los que pretenden excluir a la Filosofía de los planes de los estudios jurídicos, las siguientes palabras de Leibniz: “¡Oh, si los juristas renunciasen a su menosprecio de la filosofía y comprendiesen que sin filosofía la mayor parte de los problemas de sus JUS son laberintos sin salida!”

Cuando hablamos de Derecho Natural, la palabra “natural” puede tener dos significaciones:

a) Puede significar lo dado naturalmente, lo inmediato, por oposición a lo que se adquiere mediante educación o experiencia.

b) Puede referirse también a una “regla que en sí y por sí, y por naturaleza, es cognoscible como justa y obligatoria”, en oposición a lo determinado por decreto positivo. (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 37)

Ambos, consideran que solo en el proceso racional e iusnaturalista de las cosas en sociedad, pueden llevar a la mejor manera el ámbito político y todo lo relacionado al Estado. Toda acción racional debe ser puesta en primer lugar para poder llevar a bien práctico todas las situaciones en las que interviene el derecho como tal. Además que ambos tienen la teoría de

hacer hincapié a la idea platónica del bien, es decir que, desea como bueno aquello que es nombrando como bueno:

“Lo bueno y conocido como bueno es preferible a algo malo y conocido como malo”

“La existencia de algo conocido como bueno es preferible a su no existencia, así como la no existencia de algo conocido como malo es preferible a su existencia”

“Lo bueno en puridad es preferible a ese mismo bien mezclado con el mal, el mal mezclado con el bien es preferible al mal puro”. (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 37)

Aunque el encuentro con Spinoza y Julio Fausto Fernández, aunque encuentren similitud en el derecho natural, no es en la práctica, es decir, Julio Fausto Fernández y Brentano encuentran más similitudes, no lo es con Spinoza en el sentido gnoseológico, porque en Spinoza no hay una alusión al bien estrictamente. Para empezar en Spinoza el poder, el derecho, lo justo o los mecanismos con los que estos fluyen, solo entristecen, luego, con Spinoza encontramos una preferencia a la ética entendida como la manera de discernir aquello que incrementa las potencias y agenciamientos con aquello que lo incrementa, alejarnos de aquello que disminuye toda potencia y afectación alegre.

Spinoza tampoco apela al buenismo ni a la idea del mal, no hay cosas buenas o malas diría Spinoza a Julio Fausto Fernández y Brentano, lo anterior sería más como un deseo subjetivo y esto ya no funciona dentro de las posibilidades de contestación al derecho, a la política y la democracia moderna. Hay cosas que le convienen o no le convienen al cuerpo, juzgamos al

bueno porque lo deseamos de esa manera, no deseamos algo porque lo juzgamos bueno, nuestro deseo lo convierte en bueno. Y como es evidente, todo deseo es captura.

En su texto, Julio Fausto Fernández Menciona:

“Después de haber añadido, en nota posterior a la conferencia, el estudio de dos casos más, y de haber señalado que en multitud de ocasiones no hay criterio válido de preferencia, como cuando se trata de decidir si es mejor un acto de intelección verdadera que un amor noble, Brentano, criticando de paso el hedonismo, llega a una importante conclusión. “En efecto, de todo cuanto hemos dicho sobre los casos de una preferencia caracterizada como justa, dedúcese este importante principio: que la esfera del bien práctico supremo es toda la esfera sometida a nuestra acción racional, por cuanto en ella pueda realizarse un bien. No sólo el propio yo, sino la familia, la ciudad, el Estado, el mundo entero actual de los seres vivos terrestres, y aun los tiempos del futuro, pueden entrar en consideración. Todo esto se deduce del principio de la adición del bien. Fomentar el bien, según sea posible, en este amplio conjunto, tal es evidentemente el fin justo de la vida, al cual ha de ordenarse toda acción. Este es el mandamiento supremo de que dependen todos los demás. La entrega de sí mismo y, en determinadas circunstancias, incluso el sacrificio es, pues, un deber, el mismo bien, donde quiera que esté (aun en otro) habrá de ser amado según su valor (por igual, pues, donde quiera), y quedan excluidas la envidia y los bajos celos”.

Todos los casos en donde faltó un criterio de preferencia, como la elección entre una intelección verdadera y un amor noble, pueden ahora ser resueltos si se considera que “todo bien más reducido debe ser puesto en relación de fin con el bien de esa amplísima esfera”, que es el “bien práctico supremo”. “Cierta desarrollo y aplicación armónicos de todas nuestras

disposiciones nobles parecen ser, por tanto, desde este punto de vista, el fin a que debemos aspirar”. (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 49-50)

Julio Fausto Fernández cree (como todo jurista) que el deber ser debe estar orientado al deber jurídico, ya que en esta encuentra una manera en que se podría desarrollar la sociedad y la estructura del trabajo asalariado, esta condición pretende ser buena para poder desarrollarnos, entonces en este sentido podemos vivir correctamente en sociedad. Aunque él lo menciona desde una perspectiva ética. Tiene la idea de un “código positivo de moralidad” y como el yin y el yang, presenta algo bueno o algo malo, pero él al igual a Brentano pretenden que lo bueno sea más que lo malo, en este sentido menciona que, al cumplirlas, estamos en orientación a cierto “amor” para con el bien máximo supremo.

El autor por medio de toda una genealogía, desde la antigüedad hasta finales de la segunda mitad del siglo XX, menciona que estos son los bocetos que son parte de la creación de toda esta estructura del derecho y la racionalidad política que podrían abarcan el contexto latinoamericano y también en el salvadoreño, si el contexto fuera puramente partiendo desde el derecho natural. Pero recalca que desde su cosmovisión en el derecho, en su momento histórico, la teoría que más cabida tiene es la teoría objetivista, en especialmente la subjetivista de los valores. A la manera de explicar este contenido agrega unas líneas de una obra de Shakespeare llamada “Troilo y Crésida”, Julio Fausto Fernández al parecer les tiene estima a los artistas y dramaturgos, ya que cuando menciona el término lo hace de igual manera comparándolo con el quehacer filosófico.

“...pone en boca de Troilo una teoría subjetivista de los valores y en labios de Héctor una cabal definición objetivista de los mismos. Discutiendo ambos personajes legendarios sobre el caso de Helena, cuyo rapto por Paris ha desatado la guerra de Troya, hablan así:

“Héctor. -Hermano,lla no vale lo que nos cuesta conservarla.

“Troilo. -¿Qué valor puede tener una cosa sino el que nosotros le demos?

“Héctor. -No, el valor no depende de la querencia individual; tiene su propia estimación y dignidad, que le compete no menos en sí mismo que en la apreciación del hombre”. (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 56)

Aunque con Enhrenfels comparte similitud con Spinoza, ya que estos, a decir de Julio Fausto, comparten la idea del deseo agregado a las cosas, o sea, nosotros mismos le agregamos el deseo del bien a las cosas:

“Ehrenfels sostuvo la tesis de que son valiosas las cosas que deseamos. El valor es, según eso, una proyección de nuestros deseos sobre las cosas que, por esa circunstancia, se convierten en bienes. Los bienes tienen valor porque los deseamos: es el deseo nuestro el que les confiere la categoría de cosas valiosas”. (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 56)

Otro pensador que se asemeja a las ideas filosóficas de Spinoza es Meinong, propone conceptos como la Teoría de los Objetos, las ideas abstractas pueden existir en la realidad si uno así lo quiere, también en que ambos tienen una peculiaridad en la escucha al cuerpo, hacerle caso al cuerpo cuando algo nos dice este. Aunque también lo podemos relacionar con ideas epicúreas sobre las cosas y eso es valioso de acatar.

“Meinong propuso la teoría de que el valor radica, no en nuestros deseos, sino en el agrado o desagrado que las cosas nos producen. Las cosas que nos agradan tienen un valor positivo y las que nos desagradan poseen valor negativo: “valor es el cariz que sobre el objeto proyectan los sentimientos de agrado y desagrado del sujeto”. Las cosas, consideradas en sí mismas, no son valiosas ni antivaliosas, solamente son valiosas o antivaliosas para un sujeto determinado: es el placer o el enojo de éste el que les confiere dignidad de valiosas en uno u otro sentido”. (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 56).

Para el autor, le parece siguiendo a Kant y a Scheler, en el derecho debe estar fundada la idea de que el valor por sí mismo debe importar más que la idea que uno le agrega, es decir, el valor tiene valor por sí mismo, este debe determinarse a el mismo y no al revés, el humano no puede otorgarle ideas a este, ya que no es propio del valor y el derecho, estos valores tienen conciencia y este está sometida a los objetos. Además que agrega tres ideas sobre el valor y evidentemente estos tienen que ver con la función que debe tener el derecho.

“a) todo valor moral es, de una manera mediata, un valor de bien y como tal, relativo al sujeto para quien este valor es un bien; b) todo valor moral es valor de una conducta, pero toda conducta es conducta frente a alguien o para con alguien, lo cual quiere decir que tiene un objeto término y ese objeto término es una persona o una colectividad de personas; y c) todo valor moral adyace a un sujeto capaz de querer y obrar, capaz de proponerse fines y de realizarlos intencionalmente o sea: el portador del valor moral es el sujeto personal.” (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 134).

Aquí vemos como los valores morales actúan por sí mismos en los objetos, nosotros no le agregamos valor, sino al revés. Él los enumera en tres secciones para resumir su idea de los valores, recordemos que estos son de influencia kantiana y de otros pensadores del siglo XIX

a) Todo valor moral es, de manera mediata, un bien para alguien. La fidelidad es un bien para aquél con quien se es fiel, la amistad es un bien para aquél de quien se es amigo, la caridad es un bien para aquél a quien se socorre. Esto quiere decir que concomitante con el valor moral hay un valor de bien y que este último es “relativo” a la persona o grupo de personas a que beneficia. Pero el valor moral, en sí mismo, es distinto del valor de bien que le acompaña e independiente del beneficio, provecho o utilidad que este último representa para la persona a la cual se relaciona. El valor moral, dice Hartmann, “subsiste por sí mismo como cualidad de una persona o de su conducta como tal”, aunque no llegue a beneficiar a otra y aunque no sea conocido por persona alguna. De lo cual se concluye que la relacionalidad de que aquí se habla no es estructura relacional del valor ético propiamente dicho, sino relatividad que afecta únicamente al valor de bien concomitante. (Julio Fausto Fernández, *Los valores y el Derecho*, pag 134-35).

b) Hemos dicho que todo valor moral es un bien para otra persona. Esto significa que en el valor moral hay un sujeto ético (activo) y un sujeto pasivo, que es la persona o grupo de personas beneficiadas. El amante y la persona amada, el caritativo y los socorridos, el fiel y la persona a quien se es fiel, etc. El hecho de que el valor moral sea un bien para una persona extraña se funda en otro hecho más importante, en el hecho de que, internamente considerado, el acto moral va siempre dirigido a una persona ajena, hay una rintoncionalidad especial en todo acto moral: se es fiel, se ama o se hace caridad a alguien. La fidelidad, el amor y la caridad son un bien para ese alguien en virtud de que el sujeto ético orienta intencional mente su acto hacia la

persona ajena. Repetimos que todo valor moral es concomitante con un valor de bien. Hay aquí una doble relacionalidad: el valor de bien, como vimos en el párrafo “a”, es relativo al beneficiario, pero esta relatividad del valor de bien des cansa o se funda en una relatividad estructural del propio valor moral. “La interna relatividad intencional en la estructura de la materia del valor moral dice Hartmann- condiciona la externa relacionalidad del valor moral que le adyece”. (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 134-35).

Aquí el autor también nos dice que en el campo del derecho, también son una conducta estos valores morales, que todos están orientados a la idea del “mejorar” y de ser beneficioso para otros. Los objetos siempre deben ser beneficiados, porque toda acción es un principio moral. También radica en el campo ético siempre para adentro, para sí con los demás objetos del espacio público. Dicho en otras palabras, todo valor moral es valor de una conducta, toda conducta es conducta para con alguien, el objeto de la conducta moral es una persona o grupo de personas (sujeto beneficiado).

“c) La tercera y más importante forma de la relatividad o relacionalidad de los valores morales se refiere a su objeto portador propio. Ciertos valores se hallan referidos a un portador especial. Así como, según Scheler, los valores estéticos son valores de cosas, así también los valores vitales se refieren a los seres vivientes y los valores de bienes a los bienes mismos. El portador propio de los valores morales es el sujeto personal, Sólo es susceptible de conducta moral el ser capaz de querer, esto es, de proponerse intencionalmente fines y de elegir medios de realización adecuados”. (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 134-35).

A partir del momento donde comienza a indagar sobre el derecho natural, supone muchas problemáticas ya que para muchos juristas este no es el camino que debe tomar el derecho, y en

estas se ve expresada la teoría jusnaturalista del racionalismo. El positivismo del siglo XIX creyó haber destruido estas doctrinas pero no fue así, pues estas doctrinas del pensamiento jurídico son heredadas por un saber filosófico anterior, que comienza desde la rebeldía que representaban los estoicos y epicúreos, San Agustín. San Pablo. Y muchos otros pensadores abarcaron esta idea del derecho que se transformó en el naturalista. Julio Fausto sigue con su propuesta sobre el bien y el mal.

“Y es que el conocimiento de los aspectos primordiales del derecho natural se expresó primeramente en normas sociales en lugar de en juicios personales. Por consiguiente, podemos decir que el conocimiento se ha desarrollado dentro del doble tejido protector de las inclinaciones humanas y de la sociedad humana”. (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 226.)

El Derecho Natural, a partir de una serie de propuestas dadas, es considerado necesario e inherente al ser humano, y por ende al ámbito del derecho, ya que se propone que es algo ontológico, ya que propone una función natural, también propone una idea cosmológica ya que en estas dos funciones se resume al ser humano en su totalidad.

El Derecho Natural también propone un elemento gnoseológico

“El Derecho Natural, entendido en su aspecto ontológico, está dentro del ser del hombre, como su misma esencia, y precede a toda formulación. Pero si el Derecho Natural ha de ser, además, algo así como una ley, no puede ser obligatorio mientras el hombre no tenga de él un conocimiento más o menos claro. En efecto, no basta que la ley sea promulgada, es necesario también conocerla, o suponer que se la conoce, para que pueda tener fuerza obligatoria. El Derecho Natural sólo puede obligar en tanto sea conocido.”

(Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 226)

El fundamento del derecho natural siempre es evitar hacer el mal y hacer el bien. De este axioma moral se derivan multitud de consecuencias.

“El hombre, en razón de las exigencias de su naturaleza, posee ciertos derechos fundamentales e inalienables anteriores por su esencia a la sociedad y superiores a ella en cuanto que únicamente el respeto a dichos derechos hace posible la vida en sociedad.

Sin embargo, no todos los derechos y deberes que la ley natural impone a los hombres son de la misma naturaleza, ni el conocimiento que los torna obligatorios es siempre igualmente claro y distinto. A este respecto Jacques Maritain dice lo siguiente: “por los partidarios de la ley natural se subraya que, si bien ciertos derechos fundamenta les responden a una exigencia inicial de esta ley, y otros derechos a una exigencia posterior o incluso a un simple anhelo de esta última, nuestro conocimiento de unos y otros queda en todo caso sometido a un desarrollo lento y azaroso, por lo cual sólo emergen como reglas de conducta reconocidas a medida y en virtud del progreso de la conciencia moral y del desarrollo histórico de las sociedades”. (Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, pag 227)

Julio Fausto Fernández pretende con esto que, el Derecho Natural no sea un código escrito, con todas estas afirmaciones que vienen desde una genealogía filosófica establecida, pretende que conforme pasen los años o la sociedad se desarrolle, pueda optar por estos medios, donde el Derecho Natural, sea necesario como algo inherente al derecho y a la jurisprudencia como tal, pues está fundado en la cosmología y naturaleza humana, no es en sí misma una fabricación que viene desde la moral, sino algo que existe previo, a la manera de Spinoza. La conciencia moral de la sociedad debe ser un proceso paulatino que debe lograrse en medida del

Derecho Natural. Que es algo meramente instintivo, no es algo meramente racional, más bien, es un proceso donde el ser humano debería inclinarse.

3.4 Modernidad, filosofía política y la crisis Latinoamericana.

Según varios teóricos latinoamericanos, entre ellos José Martí, Ureña y siguiendo a Fernet y otros, al igual que como mencionamos antes, los movimientos sociales, el pensamiento latinoamericano y el derecho no han hecho aportaciones significantes para el cambio que tendría que suceder en la modernidad. Pero también en este caso la filosofía latinoamericana pretende poner en la mesa un proyecto de emancipación del sujeto del que este habla, algo que no han hecho antes ninguna propuesta filosófica moderna, que debe ser un proyecto de autocrítica, de repensarse, de pensar a los sujetos de la enunciación y por ende todos los demás ámbitos de los que se habla. Aunque lo pretenda hacer proponer como una alternativa a los problemas, la filosofía latinoamericana no logra comprender ni resolver estos, la realidad cultural, política y social de estas sociedades latinoamericanas no han podido encontrar un medio de alternativa hacia las grandes preguntas y problemas que enfrenta. A decir verdad de algunos teóricos, proponen una filosofía latinoamericana que sea escucha de los individuos y de los otros, haciendo referencia a una presencia que ya no se enfoque en las presencias identitarias pues estas solo son sociales, culturales y no biológicas.

La filosofía latinoamericana y su proyecto teórico deben reconocer que el esencialismo identitario es una herencia colonial y es una estrategia de Estado para generar fractura y debilitamiento de los movimientos sociales. Debe cambiar desde su profundidad, porque si no existe una transformación será muy complicado ofrecer o teorizar proyectos de cambio para las realidades políticas y del derecho latinoamericano. La filosofía latinoamericana o el pensamiento

latinoamericano debe enfocarse en tratar de resolver problemáticas que afectan a su contexto político y cultural, con posiciones práctico-reflexivas que solo pueden ser tratadas desde esa posición. Que desde luego deberían estas ser posiciones que la subjetividad social se deba vulnerable, desde el lado de su fragilidad, no desde la fuerza y la violencia, políticas del no participar como diría Hannah Arendt

“Políticamente hablando, la debilidad del argumento ha sido siempre que quienes escogen el mal menor olvidan con gran rapidez que están escogiendo el mal” (Hannah Arendt, Responsabilidad personal bajo una dictadura, 1967).

Sino que reconocer que somos producidos por el poder, y donde hay poder hay resistencia y que inevitablemente podemos transitar. Hay que desagregarnos, a decir de Foucault, la resistencia más efectiva no tiene que ver con la trasgresión sino con la contra productividad, y la contra productividad en momentos de aceleración como los que se está viviendo en Latinoamérica y en específico en el contexto salvadoreño tiene que ver con el dejar de hacer o no hacer. Aunque esta teorización que se propone puede ser muy poco abordada por los movimientos de contestación política, pues estas políticas del no hacer son poco prácticas en este contexto porque simplemente no son occidentalizadas. Quizá ese sea el mayor problema del contexto del que se habla. Ya que, toda la tradición filosófica de contestación política desde el siglo XX, que ha sido las filosofías marxistas, socialistas y desde la última mitad del siglo XX lo que ha sido la filosofía de la liberación o la teología de la liberación con el pensamiento de los sacerdotes jesuitas en el contexto salvadoreño. ¿Estos movimientos/modelos de pensamiento realmente han tratado realmente a sus sujetos de enunciación de los que habla? En ningún momento de la situación histórica de estos movimientos se han pensado en la vejez ni las formas de trabajo, en los cuerpos discapacitados físicos y como los neuroatípicos y todas las condiciones

mentales discapacitantes ³¹en presos políticos que precisamente son criminales por el Estado por ser irracionales, en los enfermos crónicos ni las ficciones de subjetividad de los ciudadanos, es decir la función del efecto que tiene la solidez somática en estos cuerpos (nombrarse hombre, mujer, homosexual, heterosexual, bisexual, cisgénero, trans, intersexual y etc...) o como el nombramiento histórico de las identidades raciales o culturales como la identidad indígenas americanos o afro/asia americanos. Vemos que el problema de los anteriores movimientos/modelos de pensamiento que propuso el siglo XX no hace una apreciación general sino que solo realizan una hegemonización de todo el espectro latinoamericano respecto a sus sujetos del enunciado: hombre - obrero, sujeto – sindicalista. Que al parecer de todo este entramado podría parecer simple y reduccionista.

Haciendo una aproximación a los eventos del siglo XXI, entre ellos la pandemia de Covid-19, podemos constatar que la clase obrera -en otro momento de la historia se decía-, pero ya vemos que estamos en posición subjetiva de consumidores, de querer trabajar, consumir, celebrar, viajar, ir a lo presencial (obviando las posiciones políticas que deberían estos tomar como la posición de querer tener una vida sin trabajo, con *derecho* a salud y poder relacionarnos de una manera distinta con el mundo actual, abrazando la soledad política y las relaciones estrechas y de cooperación) pero evidentemente o por lo menos debería serlo, reconocer que un consumidor no es un trabajador, de la misma manera que un trabajador no era un obrero y que un obrero tampoco es un proletario y que un proletario no es solo un peón. La filosofía latinoamericana que se expone hoy, no pretende ser un estanque de pensamiento, necesita fluir y transformarse y pensar derivas que quizá nunca había pensado con toda la tradición filosófica del

31

Entendida como efecto de la sociedad que discapacita.

siglo XX, aunque esta dinámica de transformación debe pasar de por sí, pero la problemática a pensar sería como llevar la situación al lugar debido o más o menos como podríamos llevarla a posicionarse donde realmente es necesario. Hay que superar los conceptos que ha propuesto la misma filosofía latinoamericana como el concepto de “emancipación mental” ya que en su raíz pretende ser un uso colonizado de la inteligencia de los sujetos producidos.

“De ese modo se da incluso en las zonas periféricas del capitalismo, donde el esfuerzo realizado por el colonizador para edipizar al indígena, Edipo africano, se halla contradicho por la fragmentación de la familia según las líneas de explotación y de opresión sociales. Pero es en el centro flácido del capitalismo, en las regiones burguesas templadas, que la colonia se vuelve íntima y privada, interior a cada una: entonces el flujo de catexis de deseo, que va del estímulo familiar a la organización (o desorganización) social, está en cierta manera recubierto por un reflujo que vuelca la catexis social en la catexis familiar como pseudo-organizador. La familia se ha convertido en el lugar de retención y de resonancia de todas las determinaciones sociales. Pertenece a la catexis reaccionaria del campo capitalista aplicar todas las imágenes sociales a los simulacros de una familia restringida, de tal manera que, en todas partes, ya no se halla más que el padre-madre: esa podredumbre edípica adherida a nuestra piel. Sí, he deseado a mi madre y he querido matar a mi padre; un solo sujeto de enunciación, Edipo, para todos los enunciados capitalistas, y, entrambos, el corte de doblamiento, de proyección, la castración.

Marx decía: el mérito de Lutero radica en haber determinado la esencia de la religión ya no del lado del objeto, sino como religiosidad interior; el mérito de Adam Smith y de Ricardo radica en haber determinado la esencia o la naturaleza de la riqueza ya no como naturaleza objetiva, sino como esencia subjetiva abstracta y desterritorializada, actividad de producción en general. Mas, como esa determinación se realiza en las condiciones del capitalismo, de nuevo

objetivan la esencia, la alienan y la re-territorializan, esta vez bajo la forma de propiedad privada de los medios de producción. De tal modo que el capitalismo es sin duda lo universal de toda sociedad, pero sólo en la medida en que es capaz de llevar hasta un cierto punto su propia crítica”. (Deleuze y Guatari, *El Anti-Edipo*, pag 277-278).

El capitalismo o las formas en las que se ha expresado este, también se relacionan con las formas de hacer o de lo que ha propuesto toda la tradición de la filosofía latinoamericana, según lo vemos en *El Anti-Edipo*, por eso las propias teorías que ha propuesto la filosofía latinoamericanas deben ponerse a revisión, ya que como dice Deleuze y Guattari, estas formas del capitalismo esquizofrénico siempre están presentes, es una lucha y un baile al mismo tiempo:

“No existe triángulo edípico: Edipo siempre está abierto en un campo social abierto. Edipo abierto a todos los vientos, a las cuatro esquinas del campo social (ni siquiera $3 + 1$, sino $4 + n$). Triángulo mal cerrado, triángulo poroso o rezumante, triángulo reventado del que se escapan los flujos del deseo hacia otros lugares. Es curioso que haya sido preciso esperar los sueños de colonizados para darse cuenta de que, en los vértices del seudo triángulo, la mamá bailaba con el misionero, el papá se hacía encular por los cobradores de impuestos, el yo se hacía pegar por un blanco. Es precisamente este acoplamiento de las figuras parentales con agentes de otra naturaleza, su abrazo como luchadores, el que impide que el triángulo vuelva a cerrarse, valer por sí mismo y pretender expresar o representar esta otra naturaleza de los agentes planteados en el propio inconsciente”.

(Deleuze y Guatari, *El Anti-Edipo*, pag 37).

Esto podría tener que ver, haciendo un análisis desde la funcionalidad del *Anti-Edipo* y del análisis sobre las máquinas molares y moleculares del sistema, podríamos decir que, el

capitalismo no tiene un llamado plan, no sabe que es lo que crea o a donde va, no es un ente reflexivo o funcional, es esquizogenia.

“Eso son las máquinas deseantes: máquinas formativas, cuyos propios fallos son funcionales y cuyo funcionamiento es indiscernible de la formación; máquinas cronógenas confundidas con su propio montaje, que operan por ligazones no localizables y localizaciones dispersas y hacen intervenir procesos de temporalización, formaciones en fragmentos y piezas separadas, con plusvalía de código, y donde el todo es él mismo producido al lado de las partes, como una parte o, según las palabras de Butler, “en otro departamento” que lo vuelca en las otras partes, máquinas propiamente hablando, porque proceden por cortes y flujos, ondas asociadas y partículas, flujos asociativos y objetos parciales, induciendo siempre a distancia conexiones transversales, disyunciones inclusivas, conjunciones polívocas, produciendo de ese modo extracciones, separaciones y restos, con transferencia de individualidad, en una esquizogénesis generalizada cuyos elementos son los flujos-esquizias”. (Deleuze y Guatari, El Anti-Edipo, pag 37).

La situación de la pandemia de Covid-19 agravo quizá más las formas en que podríamos llevar el nuevo modelo de teorización que propone la filosofía latinoamericana, pero recordemos que también, los sujetos son parte de esta gran problemática, pues han deseado volver a servir a sus patrones o sus trabajos, nunca pensamos colectivamente en una huelga general, en cambio, se ha deseado celebrar y “distraerse”. Y a pesar de los hechos, en el segundo año de la situación pandémica, el ciudadano con los medios de comunicación (que solo sirven para confundir y contribuir con los deseos del Estado-nación) creen que pueden superar la situación y creen en su capacidad de salud, que en este mundo, la salud no existe, solo existen distintos niveles de pudrición, es decir, Spinoza no pondría estos conceptos en su modelo filosófico y ético.

El ciudadano cree en el futuro, que no existe. El futuro supone progreso y más adelante veremos que el concepto progreso es un reformismo al igual que el concepto de modernidad³². El capitalismo no sabe a dónde va y ese es su problema, si tiene una forma de perseverar en su ser, pero en este sentido va destruyendo, y en situación de pandemia mundial, es incompatible las formas de trabajo dentro de este, el capitalismo entonces tendrá que deshacerse de sus trabajadores, hacer trabajar gente enferma y asintomática, con consecuencias por covid persistente, es decir que este modelo económico y como régimen político por todas las situaciones citadas que ha creado, siempre destruye lo que necesita, los llamados recursos naturales por ejemplo. El sujeto trabajador pudo haber marchado y exigido por más beneficios económicos que debería proporcionarle la empresa donde labora, pedir beneficio económico para sobrevivir económicamente en su discapacidad, pero no, marchó y exigió el no inyectarse (no saben que toda medicación causa algún efecto adverso) mendigo poder salir a trabajar y celebrar y eso se le otorgo. El poder, los mecanismos económicos dentro del capitalismo y el capitalismo mismo, necesita fluir y necesita entristecer. El cuerpo que no es puesto a producir, se le extrae. El capitalismo tiene un lugar para las discapacidades y el largo etc, que es siempre el lugar de la prueba farmacopornografica, el lugar de prueba de los protocolos químicos. Por eso la tesis de Foucault el cuerpo que no es puesto a producir se le extrae.

Dialogando y encontrando una forma de contestación, de los sujetos mismos de la enunciación y del movimiento de contestación política, si nos acercamos a los movimientos neuroatipicos, justamente en Estados Unidos, desde el lado del activismo neuroatipico/neurodivergente, Amanda Bags, propone que no deberíamos considerar a las

³² Lo mismo supone el modelo que propone la postmodernidad porque este modelo sigue siendo parte activa en la cadena de opresión.

conciencias y también sintiencias, como sujetos de derecho en base a la forma de su cuerpo o a su utilidad en el sistema productivo capitalista. O en base a sus capacidades o formas de pensamiento y de estar en el mundo.

Quizá en este sentido sea menester permitirnos acercarnos al mundo de las variables que no son neurotípicas. Ya que, si la filosofía latinoamericana propone algo, debería proponer teorías que salgan del molde neurotípico que están atadas a los símbolos, las representaciones, las palabras, las etiquetas y las convenciones sociales. Evidentemente la filosofía latinoamericana y los modelos teóricos que proponga esta, deben alejarse de los modelos de normalidad que propone las maquinarias Psi del siglo XIX, que propone una lista larga de sujetos que no deberían ser considerados no-humanos, por ejemplo. Y que claramente ignoran todas las situaciones donde el cuerpo es aniquilado, o sea la larga lista de sujetos que no pueden producir en cadena (enfermos crónicos, discapacitados físicos y mentales (esto entendido claramente, como se dijo anteriormente, como categorías sociales, porque la sociedad es la que discapacita a todos los cuerpos que propongan variaciones al estándar de la norma) representaciones de la feminidad y cuerpos asignados femeninos/mujer por la sociedad y las instituciones médicas y biopolíticas, diversidad sexo-género y orientación sexual, personas racializadas y la lista que no acaba. Esto sigue la cadena de, cambiar el concepto que tenemos de modernidad, porque es este concepto el que tiene problemas también. El proceso de pandemia ha revelado el carácter tanatopolítico de nuestra sociedad. Donde las vidas se administran y valoran en base a su utilidad, la ministra de salud de Estados Unidos menciono “con pena” la situación donde básicamente se pronunció con “que muera quien deba morir” personas viejas y enfermas.

Hay que desubjetivar, desagregarse de ciertas ideas, si algo muestra la discapacidad por ejemplo (como destino a abrazar), lo ineluctable, no hay cuerpo que no se vaya discapacitar.

Porque justamente la vida es precaria y no hay vidas no precarias, no se puede tener miedo a la precariedad porque esto forma parte de la sustancia de la vida, no hay manera que la vida sea no precaria porque eso es la vida, no hay un futuro. Lo que existe es una escritura sobre lo que ya ha ocurrido y el presente aquí y ahora, los cuerpos se van oxidar. Esos miedos son los que gestiona el aparato. Y desubjetivar las ideas de vida formal es una forma de enfrentarse a ello.

El capitalismo y sus formas que van desde lo económico y lo político son inherentemente autodestructivos. Porque en el hecho histórico, no es lo mismo ser Tutankamón, Nefertiti o Nerón que ser un Trump, un Windsor o una Billie Elish, a los antiguos faraones egipcios los enterraban en tumbas piramidales, Nefertiti es famosa por su busto, Nerón quemó Roma y felizmente vio su cometido, nunca pidieron permiso, eran lo que eran, las personas no valían en sus decisiones, y, en este punto histórico hay que tener mucho cuidado de lo que se publica en redes sociales, ya sea un Trump, un Windsor o una Billie Elish, por lo tanto, el capitalismo perjudica a quienes dice componer o no dañar porque así funciona en su generalidad.

¿Qué pasa entonces con los movimientos sociales y de contestación política que propone todo este modelo filosófico teórico de la latinoamericanidad? O sea, El movimiento social llamados marxistas o sociales de cualquier índole y el sindicato que no se solidariza con sus compañeros maestros muertos por pandemia y los demás cuerpos de trabajador, el feminismo que es un reformismo y exclusivo, el movimiento lgbti que se asimila como *normal* dentro de la misma sociedad y el régimen que oprime las identidades sexo-género y de orientación sexual. Las masas viendo a una sola dirección, son una gestión de la maquinaria, ¿por qué queremos juntarnos? Nunca usaron protección facial ni higiénica ni como modelo de solidaridad entre ellos ni lo que representaban. Y atrás de estos, la clase política parasitaria se compone o dice componer de la misma materia que ellos, o sea estos (la clase política) pretenden ser parte de la

misma bomba, de la misma piedra que se lanzó en cada protesta de contestación décadas atrás, y el deseo de estos de seguir siendo modelos de exclusión y funcionales dentro del sistema y la maquinaria que propone todos estos modelos. Abrazan el sometimiento y lo desean como propio.

Es un momento complejo y un gran reto para todo el modelo de teorización filosófica en el siglo XXI, ya que a decir de Spinoza, estos solo se han compuesto por dejarse definir por las tristezas o alegrías compensatorias. La modernidad es = *progreso* = medicación = efectos secundarios (como una forma reformista) = enfermedad. Mutación y exterminio.

La beatitudo de Spinoza debe alcanzarnos en este recorrido, las manifestaciones de alegría a la manera de Spinoza, y en este sentido debemos saber qué nos compone, porque a priori no se sabe (por las inscripciones de la maquinaria molar y molecular, o sea, por las cuestiones taxonómicas que tienen que ver con un género, sexo, especie, raza) tenemos que correr “riesgos”, experimentar. Remplazar alegrías de la misma intensidad que una tristeza, obviamente alejarnos de esas alegrías compensatorias (por ejemplo gastar el sueldo siendo un trabajador asalariado en mezquindades, viajar en pandemia cuando el cuerpo puede llegar a tener alguna cormobilidad, porque como esta dicho antes, no se puede componer descomponiendo algo más). Porque estas deben ser en nuestra capacidad de obrar, de componernos con lo que está en nuestra disposición y espacio, es decir con los existentes (estos pueden ser los libros, las mascotas, las plantas) con la escucha al cuerpo, que estos no estén obturados, también como las tristezas ineluctables (la muerte de los cuerpos).

Si no se incrementa la potencia, el conatus no se cumple. Es difícil que el cuerpo se equivoque, quien se equivoca normalmente es el órgano del cuerpo llamado “cerebro”, los animales domésticos como perros o gatos, que los seres humanos creemos que son inferiores, son

más inteligentes por la función de cuerpo, o sea su inteligencia, su escucha al cuerpo. Un perro domestico olerá su comida antes de comerla, tampoco los gatos y perros luego de quemarse por el fuego, nunca se acercaran de nuevo al fuego porque hacen caso a su cuerpo.

Los animales no domésticos tampoco usan la mente, usan el cuerpo entero, las hienas se organizan cuando comen y cazan, incluso cuando alguna de ellas sufre algún accidente que las impide volver a cazar, podemos pensar también en los buitres, estos animales al encontrar un cadáver giran en círculo volando para que las otras aves se encuentren en un banquete, todos estos animales rara vez se equivocan con el cuerpo, se componen con sus existentes, los insectos se componen y hacen caso a su cuerpo y así otros ejemplos de la misma clase. Los seres humanos, normalmente siempre se descomponen entre ellos mismos y por separado, buscan siempre enfermar y arriesgar las potencias que les ofrece el cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

Atilano Dominguez, Spinoza y el surgimiento de la democracia.

Abraham Rubín, Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud, 2011.

DIGILEC Revista Internacional de Lenguas y Culturas CORRESPONDENCIA DE BARUCH DE SPINOZA CON ALGUNOS PERSONAJES NOTABLES.

Deleuze Gilles, Guattari Felix. El Anti Edipo, Barcelona: Paidós

Deleuze Gilles, Guattari Felix. Mil Mesetas, Valencia: Pre-textos

Deleuze Gilles, Foucault, 1987.

Enrique de Angelis, El método geométrico de Descartes a Spinoza, 1968).

Erasmus de Rotterdam, Elogio a la Locura, Daruma, Voltes, 1511.

Foucault Michel, Vigilar y castigar, 1984. Madrid: Siglo XXI.

Michel Foucault, Estética, Ética y Hermenéutica, 1978.

Hanna Arendt, Responsabilidad personal bajo una dictadura, 1967.

Hinkelammert, Democracia y totalitarismo, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, 1990.

José G. Vargas Hernández, Modernidad y postmodernidad en Latinoamérica. 2007

José María Rodríguez Paniagua, El pensamiento filosófico-político de Baruch Spinoza

Julio Fausto Fernández, Los valores y el Derecho, Editorial Universitaria, 1956.

Macarena Castro Melipichún, Una lectura del poema de Parménides En busca del “qué” de la filosofía

Melucci, Los movimientos sociales. De la ideología a la identidad, 1985.

Platón, La Republica, 360 a. n. e.

Platon, El Fedro, 360 a. n. e.

Paul B Preciado, Testo Yonqui, Barcelona, Anagrama, 2008.

Pedro Cerezo Galán, Razón, ciudad y democracia en Benito Spinoza, Revista de Estudios Políticos, 172, 13-45. 2016.

Raquel Osborne, La construcción sexual de la realidad. 1993

Rafael Vega Pasquín, Apuntes sobre el pensamiento de Spinoza: El derecho natural, Universidad Pontificia Comillas, ICADE (España), 2011.

Revista VIA IURIS, Fundación Universitaria Los Libertadores Colombia. La teoría política de Thomas Hobbes y su influencia en la construcción del principio de legalidad en el Estado moderno

Rousseau, El Contrato Social, 1762.

Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid. 1995.

Spinoza, *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 1986.

Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Alianza, Madrid, 2003

San Agustín, *La ciudad de Dios*, 426.

Tomás Moro, *Utopía*, Círculo de Bellas Artes, Madrid. 2011

UNAM F. ECONOMIA, LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE EN EL SISTEMA
ECONÓMICO.

Víctor Hugo Martínez, *La política roussoniana*.