



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**Crítica inmanentista a la impotencia del neoliberalismo:  
la posibilidad actual de una ética y una política, desde la  
filosofía de Spinoza**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

**GIOVANNY ARIEL RODRÍGUEZ CISNEROS**

ASESOR:

**DR. ALBERTO FERNANDO RUIZ MÉNDEZ**



**Ciudad Universitaria, CD. MX.**

**2021**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## DEDICATORIA

A quienes en pocos años cambiaron mi vida de manera radical:

Por su amor y apoyo: Mónica, Melany, Silvia.

Por su amistad y alegría: Hugo, Fersa, Luis, Christopher, Edna.

Por sus enseñanzas: Alberto Ruiz, JuanMa Carbajal, Armando Perea.

Por quienes ya no están más: Áurea R., Laura B., Víctor U.

Por aquellos que potencian mi vida y motivan mi filosofar.

Por los que vendrán...

*“Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte,  
y su sabiduría no es una meditación de la muerte,  
sino de la vida.”*

— Spinoza, *Ética*, IV, LXVII.

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México, y a todos los excelentes catedráticos que me han formado en la Facultad de Filosofía y Letras. Gracias por orientar mi pasión por la filosofía; sus conocimientos y su apoyo durante toda mi estancia universitaria han sido invaluable.

Gracias a mi asesor, el Dr. Alberto Fernando Ruiz Méndez, por su sabiduría, paciencia y amabilidad, por seguirme mostrando cómo dialogar con las ideas de la filosofía. También quisiera agradecer a cada uno de los miembros del jurado que con cordialidad me han guiado en el desarrollo de esta tesis y en mi camino hacia la titulación.

También deseo dar las gracias a la Dra. Elsa Torres Garza, por su ayuda y apoyo, tanto personal como académico, para lograr esto, a pesar de las difíciles circunstancias. Del mismo modo, doy mis agradecimientos a la Dra. Fernanda Samaniego Bañuelos por sus amables, pertinentes y siempre precisos comentarios y correcciones. Y, asimismo, agradezco a la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, al Mtro. Juan Carlos Cruz Elorza y al Lic. Geovani Padilla Hernández, por sus enseñanzas en los procedimientos editoriales, y por su apoyo, amabilidad y confianza mientras formé parte de su equipo de trabajo en el Servicio Social.

Gracias a todos por su profesionalismo y por hacer esto posible.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	<b>02</b>
Trabajo editorial, fuentes y su citado	09
<b>Capítulo I. Sobre el neoliberalismo</b>	<b>12</b>
I.1 Ideas esenciales del liberalismo económico de Friedrich Hayek	13
I.2 El Neoliberalismo y sus consecuencias: la impotencia del sistema de competencia	30
I.3 Crítica imanentista al sistema de competencia neoliberal: el camino de Spinoza	49
<b>Capítulo II. Spinoza: la posibilidad de una ética en el neoliberalismo</b>	<b>55</b>
II.1 Los afectos, el alma y el cuerpo en Spinoza, frente al sistema de competencia	56
II.1.1 La relación del spinozismo con el Neoliberalismo	62
II.2 <i>Conatus</i> y la lógica de composición-recomposición frente a la lógica Neoliberal	70
II.3 La posibilidad de una ética: saber desear y discernir en el sistema de competencia	76
<b>Capítulo III. Spinoza: la posibilidad de una política en el neoliberalismo</b>	<b>87</b>
III.1 El Estado spinozista y el derecho natural inalienable	88
III.2 Crítica spinozista a la política y al Estado en el Neoliberalismo: la multitud	101
III.3 La democracia spinozista: la posibilidad de una política	113
<b>Conclusiones</b>	<b>120</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>131</b>

# **INTRODUCCIÓN**

## INTRODUCCIÓN

En esta tesis planteamos aportar, desde la filosofía de Spinoza, una alternativa para repensar los modos en que actualmente se desarrolla la vida, la ética y la política en el neoliberalismo, además de posibilitar una crítica hacia el mismo: hacer de esta filosofía inmanentista una potente herramienta de análisis y crítica ante escenarios donde el sometimiento, la precariedad y la impotencia son recurrentes. El objetivo central de esta tesis es explorar, desde la filosofía spinozista, las posibilidades actuales de una ética y una política en tiempos neoliberales. Primero se analizarán las ideas desde las que se ha formado el fenómeno actual del neoliberalismo y los modos con los que ha operado para terminar de influenciar en prácticamente cualquier aspecto de la vida contemporánea. Exponemos cómo el neoliberalismo consiste en un programa que no sólo se desarrolla en las esferas elevadas del orden de lo político y lo económico, sino que, además, es también un programa intelectual y una ideología<sup>1</sup> que permea constantemente en la vida directa de los cuerpos sociales, orillándolos a seguir determinados caminos que, en lugar de ser beneficiosos para ellos mismos, terminan por perpetuar los dispositivos desde los cuales el neoliberalismo opera, concentrando los beneficios a favor de los dos grandes privilegiados por este sistema: el Estado y los capitalistas de monopolios. Sin embargo, antes de profundizar en las impotencias que genera el neoliberalismo, en esta tesis se rastrearán los conceptos que dieron pie a la formación de este fenómeno: las ideas fundacionales del neoliberalismo pueden ser encontradas en el libro *Camino de servidumbre*, del filósofo austriaco Friedrich Hayek, en el cual expone sus nuevas ideas del liberalismo económico que, en síntesis, consisten en colocar el concepto de competencia como motor individual para el bienestar humano, en tanto que posibilita al individuo a seguir sus propios valores y preferencias en libertad, sin estar sujeto al dictado de nadie más.<sup>2</sup> Así, priorizar la competencia entre individuos, favorecería la libertad que cada cual posee para poder seguir sus propios valores y crear con autonomía

---

<sup>1</sup> Cf. Fernando Escalante Gonzalbo, *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 18-21.

<sup>2</sup> Cf. Friedrich Hayek, *Camino de servidumbre*, p. 64.

una vida propia, y el sitio donde los sujetos pueden competir con autonomía para ganarse la seguridad de una vida material, es el mercado; de manera que se vuelve imperativo priorizar, apoyar y garantizar la libre competencia que se presenta en el mercado, pues, al asegurarla, según este filósofo, se afianza también la promesa de bienestar material de cada individuo.

Sin embargo, como hemos presenciado en los últimos años, esta libertad ha sido condicionada, centralizada nuevamente, mediante mecanismos monopólicos que, en lugar de permitir que cada quien compita en el mercado con libertad y en condiciones justas, han hecho que el rumbo de la competencia termine por beneficiar sólo a unos cuantos quienes concentran el capital y el trabajo a niveles inimaginables: los capitalistas de monopolios. Hayek consideró a la organización monopolista de la industria como el mayor peligro inmediato, debido a la dirección política que estos grupos poderosos podrían tomar en alianza con el Estado: el gran peligro consiste en la utilización que los capitalistas de monopolios hacen con la capacidad legal y coercitiva del Estado, en caso de que ambos planearan beneficiarse mutuamente para incrementar y centralizar sus beneficios económicos; pacto totalitarista entre Estado y capitalistas de monopolios que sería considerado como *capitalismo de Estado*.<sup>3</sup> Además, el neoliberalismo, como sistema de competencia apoyado por los Estados, opera desde un capitalismo que se vale de los avances tecnológicos y de los aparatos del Estado para perpetuarse y conservar la concentración de capital y trabajo en sólo unas cuantas manos o empresas.<sup>4</sup> Este actual sistema de competencia, a diferencia del capitalismo de casi todo el siglo XX, para autores como David Harvey, opera desde una acumulación del orden de la extracción-desposesión, en la cual se extrae el valor o potencia de un bien, con ayuda de la violencia, del fraude, de la coacción empresarial y el apoyo del Estado y de sus mecanismos de legalidad, para después acumularlo y cambiarlo de poseedor, lo que mantiene como impotentes e injustos desposeídos a los individuos que inicialmente dependían de los bienes para garantizarse una vida mínimamente digna.<sup>5</sup> Mediante esta operación de extracción-desposesión, no sólo se acumulan materias primas, mercancías y territorios a partir de estrategias de desposesión políticas y financieras, sino que también es

---

<sup>3</sup> Cf. F. Hayek, *ibid.*, pp. 237-243.

<sup>4</sup> Cf. F. Escalante Gonzalbo, *op. cit.*, p. 21.

<sup>5</sup> Cf. David Harvey, "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión", en *Socialist register 2004*, pp. 111-115.

un método que acumula —en la inmediatez de los cuerpos— impotencias,<sup>6</sup> (auto)explotación, incertidumbre, pobreza, precariedad y servidumbre en cada una de las personas<sup>7</sup> que, al trabajar y consumir en este sistema de competencia, se convierten en no más que una pequeña pieza dentro de un enorme cuerpo político-empresarial, el cual, para normalizarse y perpetuarse, explota la libertad individual y condiciona a los individuos a realizar acciones a favor del capital, tales como la autoexplotación, si no desean perder su garantía de bienestar.<sup>8</sup> Como afirma Pierre Bourdieu, en el actual sistema de competencia neoliberal, se vive bajo disposiciones precarizadas e impotentes para una gran mayoría, donde los beneficios reales favorecen a unos cuantos ya poderosos; la precarización generalizada y la amenaza latente del desempleo y la pobreza caracterizan al neoliberalismo como una fase singular del capitalismo, en la cual se tiene una violencia estructural en prácticamente cualquier estrato social, político o laboral.<sup>9</sup>

En el actual sistema de competencia neoliberal, los cuerpos humanos y no humanos viven bajo una impotencia constante y latente: cuerpos que se buscan capitalizar mediante la extracción de su potencia, siempre en miras del máximo beneficio económico de unos cuantos. Y es, a partir de los efectos de impotencia que provoca el neoliberalismo, como éste puede pensarse desde una perspectiva spinozista, es decir, desde una filosofía de la potencia inmanente.

El método que utilizaremos para re-pensar y criticar los modos impotentes de vida del sistema de competencia neoliberal, será el de la filosofía de la inmanencia que atraviesa todo el pensamiento de Spinoza. Como se sabe, la potencia es uno de los conceptos clave del filósofo de Ámsterdam; se trata de un filósofo de la potencia que concibe a todos los cuerpos en un campo ontológico llamado *inmanencia*, en el cual se encuentran absolutamente todos los cuerpos singulares o modos finitos del universo. Spinoza llega a la utilización del término *causa inmanente*, *causa sui* o *causa de sí*, a partir de la indagación de los atributos de la substancia, Naturaleza o Dios, el cual sólo puede pensarse existiendo y que además

---

<sup>6</sup> Entenderemos como potencia, desde una visión spinozista, a la capacidad de un cuerpo de perseverar en la existencia de manera favorable, mediante relaciones que construye con él mismo y con otros cuerpos exteriores. La impotencia, por tanto, sería lo contrario, es decir, la disminución de la potencia.

<sup>7</sup> Cf. Verónica Gago, *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, p. 11.

<sup>8</sup> Cf. Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, p. 15.

<sup>9</sup> Cf. Pierre Bourdieu, “La esencia del neoliberalismo”, en *Revista colombiana de educación*, núm. 35, segundo semestre de 1997, p. 3.

obra en virtud sólo de su propia naturaleza.<sup>10</sup> Para Spinoza, se considera como inmanente aquello que hace un uso particular de su libertad, en el sentido de que es autónomo para seguir la sola necesidad de su naturaleza y, también, libre para determinarse por sí sólo a obrar.<sup>11</sup> En este sentido, Dios o Naturaleza es la inmanencia que no cesa de causarse a sí misma en virtud de su sola necesidad natural; Dios es la causa inmanente que se encarga de su propia producción de existencia en el plano de la inmanencia, y es así como todos nosotros somos *en* esa substancia, somos *en* Dios, todo es *en* Dios; Dios es la inmanencia misma *en* la que se desarrolla toda la vida: “*Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.*”<sup>12</sup>

La estrategia inmanentista consiste en que nosotros, al igual que cualquier otro objeto del universo, no somos más que modos de expresión, “modos de ser”, de esa substancia infinita. Un cuerpo cualquiera no es la substancia, sino que no es más que un *modo finito*, infinitesimal, de la substancia infinita, eterna e incomprensible para nuestro entendimiento finito. En la filosofía de Spinoza no hay individuos, sujetos, personas o seres humanos, sino *modos finitos* o *cosas singulares*. En la inmanencia no hay más que cuerpos de modos singulares que se afectan unos a otros a partir de afectos que pueden provocar, tanto en los otros como en ellos mismos, un incremento o disminución en su potencia: “Poder no existir es impotencia, y, por contra, poder existir es potencia.”<sup>13</sup> De manera que la vida total que existe y se encuentra en la Naturaleza, es la inmanencia que se produce a sí misma: todos los modos singulares de la vida en la Naturaleza se encuentran en el plano de la inmanencia, todas las multiplicidades vitales interactúan como en una vida en este plano ontológico, todas cambiando, actualizándose, creándose, sin seguir el mandato específico de ninguna ley ni representación. La inmanencia se compone de una infinidad de otras vidas que se encuentran constantemente en conflicto debido a sus cambios y desemejanzas, vidas siempre diferentes a cada instante de tiempo, que en conjunto son pura potencia impredecible sin límites, sin teleología, ni finalidad alguna prefijada. La vida, la inmanencia, responde sólo a sus propias necesidades, se apuntala como un modelo de neutra interpretación vital al que no se le puede asignar un significado o fin netamente humano, a riesgo de desear dirigir

---

<sup>10</sup> Cf. Baruch Spinoza, *Ética*, I, def. 1, y *E*, I, 17, cor. 2.

<sup>11</sup> Cf. B. Spinoza, *E*, I, def. 7. Definición de “libre”.

<sup>12</sup> *Ibid.*, *E*, I, 15.

<sup>13</sup> *Ibid.*, *E*, I, 11, dem.

o encausar el devenir de la vida para fines y beneficios meramente individuales e impotentes.

Sin embargo, frente a eso, el ser humano, en su afán de beneficio egoísta, creó modelos *trascendentes*, supersticiosos, que han tratado de normar, regir y dictaminar *cómo* debe de vivirse la vida, ignorando que ni ésta ni las cosas de la naturaleza actúan por razón de un fin: “la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y [...] todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas.”<sup>14</sup> A partir de modelos trascendentes como el Estado, el Bien, el Mal, el Orden, el Progreso, el Mercado, el Sujeto, etcétera, se ha tratado de coaccionar el modo en que la vida debe de desarrollarse. Así, pues, existe una tensión entre la inmanencia y la trascendencia, donde ésta última es la construcción ilusoria que se ha formado de la vida como algo preexistente, inmóvil y estable. En cambio, la inmanencia es un flujo abierto y caótico de puro cambio, que no puede ser prefijada en una descripción que inmovilice su poder de variación y devenir. La vida en la inmanencia consiste en cuerpos puros que se afectan entre ellos, sin teleología, sin fines que operan en función de cierta codificación, a diferencia de los modelos trascendentes donde se trata de dominar y homogeneizar la diferencia entre los cuerpos y sus interacciones.

De modo que el neoliberalismo es un modelo trascendente que trata de controlar los procesos inmanentes de la vida, hasta apropiárselos. En este sistema, todos los aspectos de la vida deben estar sometidos a la idea trascendente de *competencia mercantil* y a la idea homogénea de *individuo* que sólo es concebido para consumir y trabajar, de manera egoísta, buscando sólo su beneficio económico hasta una autoexplotación casi perpetua. El neoliberalismo hace uso de sus propios trascendentes para apoderarse de la potencia de los diferentes cuerpos que conforman la vida inmanente; trascendentes como el mercado, la competencia, el Estado, el político, la empresa, el empresario, los monopolios, el capital y la economía funcionan para codificar el tipo de vida que merece ser vivida en el capitalismo. De ahí que el método inmanentista de Spinoza sea utilizado en esta tesis como dispositivo crítico para re-pensar, examinar y criticar un sistema de competencia como el neoliberal que trata de invadir cada aspecto de la vida. La crítica desde la inmanencia funciona como método o modelo para toda crítica de la trascendencia.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, E, I, apéndice.

El primer capítulo de esta tesis se referirá a las ideas esenciales del neoliberalismo y algunos de sus efectos e impotencias, además de indagar en profundidad en conceptos como la inmanencia y la trascendencia. Los capítulos siguientes abordarán, desde una visión spinozista, el panorama general que los efectos de la impotencia neoliberal han generado en detrimento de la vida ética y política del modo finito llamado humano.

El segundo capítulo tratará de responder, en específico, a la manera en que pueden concebirse las relaciones éticas de potencia e impotencia de los cuerpos dentro de un sistema trascendente como el neoliberal, el cual se encarga de regular la relación entre los cuerpos en función de la competencia y del mercado; se cuestionará también la idea de cuerpo en el neoliberalismo mediante la planteada por Spinoza en su *Ética*; además de abordar cuáles son los afectos que el neoliberalismo ofrece a nuestro cuerpo y mente, para cuestionar si de verdad los efectos de este sistema son adecuados para nuestras necesidades inmanentes; y, por último, pensaremos en alternativas para re-pensar una ética en tiempos de neoliberalismo: una ética spinozista que se encargue de re-construir los modos en que concebimos las relaciones humanas en la actualidad y así generar una nueva idea posible de comunidad.

El tercer capítulo abordará el tema de lo político y la política del Estado en el neoliberalismo; en las maneras de concebir la democracia desde una visión spinozista, cuando a los conflictos entre los cuerpos se agregan también los intereses de un mercado centralizado y depredador protegido por las políticas del Estado; se cuestionará también la funcionalidad del Estado para garantizar la seguridad de los cuerpos, ante un conglomerado de empresas que no paran de desposeer y extraer la potencia de cada uno; además, desde el spinozismo, se explorarán las alternativas que hay cuando el Estado y sus instituciones no garantizan la perseverancia en la existencia de sus cuerpos ciudadanos y prefieren aprobar que dicha potencia sea enajenada por cuerpos empresariales despóticos; y así, finalmente, indagar en el papel que corresponde a cada cuerpo ciudadano ante el pacto Estado-Capitalistas y la posibilidad de una política, desde la filosofía de Spinoza.

Finalmente, a modo de síntesis, lo explorado en los tres capítulos permitirá consolidar conclusiones sobre el papel de la filosofía inmanentista de Spinoza como herramienta alternativa para re-pensar y criticar el neoliberalismo; presentándose así la posibilidad de una ética y una política en tiempos actuales de este sistema de competencia.

La elaboración de este trabajo se justifica a partir de la relevancia que el tema del neoliberalismo ha generado en la vida social y política de nuestros tiempos. Pensamos que esta tesis puede ayudar a entender mejor en qué consiste el neoliberalismo y cuáles son sus tesis y acciones fundamentales, para que, a partir de esto, sea posible re-pensar sus efectos desde la filosofía de Spinoza, y componer así algunas opciones alternativas para concebir una ética y una política. Pensamos que observar el mundo actual a partir de la filosofía de Spinoza, nos permite librarnos de cualquier figura supersticiosa o “superior” que trate de someternos con la idea de que sus modos de vivir son los ideales para alcanzar “lo mejor”. Esta visión spinozista de la realidad permite desarmar, o al menos cuestionar, los intentos de imposición de figuras normativas en cualquiera de los aspectos de la vida, nos invita a alejar la mirada y las esperanzas de aquellas imágenes o símbolos de poder que no paran de prometer, de manera fallida, un bienestar y que suponen saber a la perfección qué es lo que deseamos. El uso de la filosofía de Spinoza como herramienta de análisis crítico se justifica, en esta tesis, en el momento en que propone a cada quien pensar la manera de recuperar lo que es suyo y lo que otros le han quitado bajo la promesa de seguridad; invita a re-pensar el deseo propio, tanto individual como en comunidad, y conocer qué es lo que podemos hacer ante las embestidas del actual sistema de competencia que no se detiene en su intención de precarizar cada cuerpo humano y no humano, bajo el pretexto de un futuro mejor y más rico. Se trata, pues, de una filosofía que critica la desposesión e impotencia, y que, entre sus más grandes bondades, sugiere recuperar la posibilidad de experimentación libre de nuestras corporalidades y almas, y esto nos permite señalar que, en realidad, lo ofrecido por este sistema mercantil, limita cada vez más el acceso a la potencia de nuestro cuerpo y nos cierra ante las experiencias posibles que el mundo puede ofrecernos.

### **Trabajo editorial, fuentes y su citado**

Esta tesis se escribió, citó, estructuró y editó según el *Manual de procedimientos editoriales*, de la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM. Manual en el que se exponen los pormenores de cómo deben de formarse todas y cada una

de las publicaciones relacionadas con la Facultad de Filosofía y Letras, desde ensayos, artículos, tesis y hasta libros.

Las fuentes spinozistas a utilizarse en esta tesis son las tres obras principales del filósofo Baruch Spinoza; es decir, la *Ética* (*E*), el *Tratado teológico-político* (*TTP*) y el *Tratado político* (*TP*). El modo en que se citará cada una de estas obras responde al citado canónico de las obras de Spinoza, normado por la *Spinoza Opera*, de Carl Gebhardt, reeditada en el año 1972.

En esta *Spinoza Opera* se reúne toda la obra completa de Spinoza, en ella se organizó y jerarquizó cada escrito de Spinoza de tal modo que surgieron cuatro volúmenes editados por Gebhardt, cuya paginación es la canónica para citar al filósofo de Ámsterdam.

La *Ética* se cita de la siguiente manera:

“Baruch Spinoza, *Ética* o *E* —según preferencia—, Capítulo en número romano o Sección del libro, Número arábigo de la Proposición o número arábigo de la Definición (def.) o Axioma (ax.) —según sea el caso—, Demostración (dem.) o Corolario (cor.) o Escolio (esc.) —con su respectivo número arábigo en caso de que sea necesario—.”

Por ejemplo: “Baruch Spinoza, *Ética*, II, def. 7.”; “B. Spinoza, *E*, II, 29, esc.”; “*Ibid.*, *E*, V, ax. 1.” o “B. Spinoza, *Ética*, IV, prefacio.”; entre otros.

El *Tratado teológico-político* se cita de la siguiente manera:

“Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político* o *TTP* —según preferencia—, Capítulo en número romano o Sección del libro, Número arábigo de la página o páginas en las que se encuentra la cita dentro del tercer volumen de la *Opera Spinoza*, Número arábigo con la línea o líneas en las que se encuentra la cita —lo cual no es obligatorio—.”

Por ejemplo: “Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, prefacio, p. 6.”; “B. Spinoza, *TTP*, XVI, pp. 191-192.”; “*Ibid.*, *TTP*, XVI, p. 96.”; entre otros.

El *Tratado político* se cita de la siguiente manera:

“Baruch Spinoza, *Tratado político* o *TP* —según preferencia—, Capítulo en número romano o Sección del libro, Número del párrafo en arábigo acompañado por el signo ‘§’, Número arábigo de la página o de las páginas en las que se encuentra la cita dentro del tercer volumen de la *Opera Spinoza*, Número arábigo con la línea o líneas en las que se encuentra la cita —lo cual no es obligatorio—.”

Por ejemplo: “Baruch Spinoza, *Tratado político*, I, §4, pp. 274-275.”; “B. Spinoza, *TP*, II, §17, p. 282.”; “*Ibid.*, *TP*, II, §5, p. 277.”; entre otros.

Todas las demás obras que no son de Spinoza, utilizadas para profundizar en los temas, se han citado siguiendo lo marcado para obras contemporáneas según el *Manual de procedimientos editoriales*, de la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM.

**CAPÍTULO I.**  
**SOBRE EL NEOLIBERALISMO**

## CAPÍTULO I. SOBRE EL NEOLIBERALISMO

### I.1 Ideas esenciales del liberalismo económico de Friedrich Hayek

Para comenzar esta sección del primer capítulo, se expondrán las ideas liberales más relevantes del filósofo y economista austriaco Friedrich Hayek, las cuales se encuentran expuestas, de manera general, en su libro *Camino de servidumbre*. Creemos pertinente retomar las ideas de este filósofo austriaco, en lugar de las de otros liberales como Ludwig von Mises o Milton Friedman, debido a que las ideas de Hayek influenciaron notablemente en las concepciones del liberalismo, tanto económicas como políticas, de la segunda mitad del siglo XX y del siglo XXI, a partir del establecimiento de la Sociedad Mont-Pèlerin (SMP), en 1947, de la cual Hayek es fundador. Como afirma Héctor Guillen Romo, Hayek buscaba la renovación del liberalismo clásico y de la doctrina del *laissez-faire* alejada de la injerencia estatal, y es a partir de la fundación de la SMP como consigue reunir a otros liberales reconocidos tales como Mises, Friedman, Röpke, Popper, etc. De modo que a partir de la fundación de esta sociedad, es como Hayek puede difundir su concepción del liberalismo económico en el ambiente intelectual de la época.<sup>1</sup> Ideas que, posteriormente, llevadas a la aplicación real en los campos de la economía y de la política, se formularían bajo el nombre de *neoliberalismo*; de manera que consideramos que es necesario conocer las ideas pioneras de Hayek para poder hablar con profundidad de los diversos aspectos que componen la idea de neoliberalismo.

Se retoma el libro *Camino de servidumbre*, porque creemos que en él están condensadas todas las ideas generales del liberalismo de Hayek. En este libro, publicado en 1944, el filósofo austriaco se encarga de criticar la concepción de “economía planificada” propia de los regímenes colectivistas —que marcarían el panorama político de los siglos XIX y XX— tales como el socialismo real, el nacionalsocialismo y el fascismo italiano. Para Hayek, el

---

<sup>1</sup> Cf. Héctor Guillén Romo, “Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippmann a la Sociedad del Mont-Pèlerin”, en *economíaunam*, vol. 15, núm. 43, enero-abril de 2018, pp. 19-40.

término colectivismo incluye: “todos los tipos de ‘economía planificada’ [y] designa aquella clase de planificación que es necesaria para realizar cualquier ideal distributivo determinado.”<sup>2</sup> La economía planificada puede entenderse como el ideal de distribución de las riquezas que una nación impone a su población, desde el argumento de que todo será distribuido colectivamente; es decir, que la actividad económica será centralizada —en la figura del Estado— bajo un plan único de dirección explícita. Para Hayek, la planificación económica entonces está fuertemente ligada al poder coercitivo del Estado, poder que es capaz de crear condiciones para los planes de los individuos, sin importar si dichas condiciones corresponden realmente a los deseos y libertades de estas personas; de modo que, para el filósofo austriaco, la planificación es organización centralizada, en tanto que dirige las actividades económicas de la nación y su población.<sup>3</sup>

Por tanto, la planificación económica de los regímenes colectivistas tiende a romper con la idea de libertad de la teoría liberal política, dado que el Estado no puede ni debe elegir por sus ciudadanos, sino que, en todo caso, son los individuos los que deben exigir al Estado lo que corresponde a cada uno de ellos como personas individuales y libres. Puede preverse entonces que el Estado que incurra en la planificación estará siempre en peligro de caer en prácticas totalitarias cada que desee imponer su propio programa económico, el cual indudablemente afectaría la vida de cada uno de los integrantes de la sociedad.

La filosofía liberal de Hayek respeta la idea de libertad individual que cada persona tiene para realizar su vida, siempre que no se violen las leyes y normas sociales impuestas previamente para beneficio del orden público. El filósofo de la Escuela Austriaca afirma, sobre su concepción del individualismo, que: “debe dejarse a cada individuo, dentro de límites definidos, seguir sus propios valores y preferencias antes que los de otro cualquiera, que el sistema de fines del individuo debe ser supremo dentro de estas esferas y no estar sujeto al dictado de los demás.”<sup>4</sup> El sujeto, en su libertad, es capaz de realizar tantas cosas como él desee —dentro de un marco legal— y, en su independencia, es apto de seguir los valores que considere adecuados para su vida, de modo que la libertad del individuo es el valor supremo a defender. La capacidad de elección libre que tiene la persona es válida en cada uno de los aspectos de su vida, incluyendo cuando se trate del trabajo y de sostener su

---

<sup>2</sup> Friedrich Hayek, *Camino de servidumbre*, p. 64.

<sup>3</sup> Cf. F. Hayek, *ibid.*, p. 66.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 91.

vida material, pues incluso ahí el sujeto debe tener la posibilidad de elegir una actividad laboral que le permita saciar sus necesidades monetarias y materiales, y, para hacerlo, será necesario que se inserte en la mecánica del mercado, sitio de intercambio de valores donde debe competir contra sus similares, de manera justa y libre, para garantizar su flujo económico individual y el de los otros sujetos, la sociedad y el país. Por tanto, la vida económica de las personas comienza desde que está permitido competir; de tal modo que la idea liberal de *competencia* se convierte en el concepto central de la filosofía de Hayek:

La argumentación liberal defiende el mejor uso posible de las fuerzas de la competencia como medio para coordinar los esfuerzos humanos [...]. Se basa en la convicción de que allí donde pueda crearse una competencia efectiva, ésta es la mejor guía para conducir los esfuerzos individuales. No niega, antes bien, afirma que, si la competencia ha de actuar con ventaja, [la competencia] requiere [entonces] una estructura legal cuidadosamente pensada y que ni las reglas jurídicas del pasado ni las actuales están libres de graves defectos.<sup>5</sup>

La mejor guía para los esfuerzos individuales es la competencia y ésta necesita una estructura legal que garantice que al competir no se dará ventaja específica hacia alguno de los competidores, pues decantarse hacia alguien, en dirección a un fin específico, respondería ya a una economía planificada, donde, quien tiene el poder de favorecer a algún competidor específico, es a su vez quien centraliza y dirige el rumbo económico. En este caso, si el Estado dotara de ciertos privilegios a cualquiera de los competidores, al hacerlo sería ya un Estado planificador; de ahí que éste y sus intervenciones en la vida económica deban responder siempre conforme a una estructura legal, pues así se mitigará el riesgo de que el Estado tome decisiones a favor de unos pocos y se acerque peligrosamente al totalitarismo. Así, pues, tanto la persona como el Estado deben estar siempre en un marco legal que garantice la completa libertad de elección del individuo.

Es en la tensión producida entre la libertad del individuo y el accionar del Estado, donde la concepción económica de Hayek se desarrolla. El concepto fundamental en ello, es el de *competencia*, la cual debe ser preservada, pues de ella depende que los individuos tengan una amplia serie de bienes o servicios en el mercado, entre los cuales poder elegir. Si existe un sistema legal que sea amparado por el Estado, su función deberá hacer que la

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 66.

competencia se mantenga libre y sin tendencias predilectas; este *laissez-faire*, en lugar de ser reducido por el Estado, es protegido, preservado por el sistema legal estatal:

El funcionamiento de la competencia [...] depende, sobre todo, de la existencia de un sistema legal apropiado, de un sistema legal dirigido, a la vez, a preservar la competencia y a lograr que ésta opere de la manera más beneficiosa posible. No es en modo alguno suficiente que la ley reconozca el principio de la propiedad privada y de la libertad de contrato; mucho depende de la definición precisa del derecho de propiedad, según se aplique a diferentes cosas.<sup>6</sup>

El medio más óptimo para garantizar el correcto funcionamiento de la competencia es un sistema legal *ad hoc* a los fines del mercado. Ya no basta con reconocer la propiedad privada y el libre contrato, sino que ahora la ley debe de reconocer y proteger la necesidad individual de competencia en el mercado. Esta idea de preservar la libre competencia a partir de los dispositivos legales del Estado, es lo que distingue el enfoque económico de Hayek del de otros liberales como Keynes, a quien Hayek acusa de anhelar el término del individualismo, ya que le culpa de preferir un sistema regulador cuyo objetivo no es la mayor felicidad del individuo, al desear el reforzamiento organizado de un Estado intervencionista eficiente que menosprecia el beneficio individual.<sup>7</sup>

Si el sistema legal del Estado funciona de manera adecuada, los efectos inmediatos serán visibles en el desarrollo de un sistema de competencia equitativo. Por tanto, Hayek piensa que las tareas y actividades del Estado deben dirigirse de tal modo que sus leyes amparen al sistema de competencia y se respete el libre deseo mercantil de las gentes. El filósofo austriaco considera que:

Crear las condiciones en que la competencia actuará con toda la eficacia posible, [y] complementarla allí donde no pueda ser eficaz, [...] son tareas que ofrecen un amplio e indiscutible ámbito para la actividad del Estado. En ningún sistema que pueda ser defendido racionalmente el Estado carecerá de todo quehacer. Un eficaz sistema de competencia necesita, tanto como cualquier otro, una estructura legal inteligentemente trazada y ajustada continuamente.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>7</sup> Cf. F. Hayek, *ibid.*, pp. 225-226.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 70.

La tarea del Estado, según el liberalismo de Friedrich Hayek, debe enfocarse en crear y apoyar la competencia eficaz y justa en el mercado, sin intervenir en los mecanismos mercantiles más que para los aspectos de preservación de la competitividad: toda planificación del Estado que se dirija hacia una economía dirigida, es un movimiento contra la competencia. Incluso Hayek sostiene que si existiera un organismo global que tratara de regular la competencia internacional entre Estados, también debería limitarse a no interferir en las relaciones de competencia internacionales. Ya sea que se trate de un Estado o de una Federación, tal organismo, según Hayek, debería tener tareas que se limiten a: mantener el orden social, crear condiciones para el desarrollo de una vida individual propia, no distribuir materias primas según su propia planificación, no asignar mercados ni interferir en ellos más que para preservar su competencia, ni aprobar cada esfuerzo espontáneo de la sociedad.<sup>9</sup> El Estado y organismos similares de diferente escala internacional deben limitarse a no interferir en las operaciones de la competencia del mercado, a menos que sea necesario apoyar la competitividad. El concepto de competencia individual impera pues por encima del Estado, a tal grado de aseverar que: “la mera conservación de todo lo que hemos logrado depende de la coordinación de los esfuerzos individuales mediante [las] fuerzas impersonales [del mercado].”<sup>10</sup> Lo cual, pensamos, supedita al Estado a los deseos del individuo y de la competencia. La labor estatal será la de garantizar la potencia y perseverancia de dichas fuerzas impersonales del mercado, las cuales, bien aprovechadas por los esfuerzos individuales, han llevado a los individuos al bienestar actual, según Hayek.

Puede afirmarse entonces que la competencia es una consecuencia de la descentralización del poder, y al favorecer esta competitividad se beneficia, a su vez, también la descentralización del poder.<sup>11</sup> Hayek reconoce las consecuencias éticas y sociales que acontecerían si se otorgara al Estado la capacidad de planificar la economía, pues argumenta, como se ha mencionado, que priorizar la competencia por sobre el Estado, es afirmar la libertad y el derecho de los individuos. En este sentido, el filósofo austriaco afirma que: “incluso el reconocimiento formal de los derechos individuales o de la igualdad de derechos de las minorías pierde toda significación en un Estado que se embarca en un control completo de

---

<sup>9</sup> Cf. F. Hayek, *ibid.*, pp. 273-274.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>11</sup> Cf. F. Hayek, *ibid.*, p. 185. “Dividir o descentralizar el poder significa necesariamente reducir la cuantía absoluta del poder, y el sistema de la competencia es el único sistema dirigido a hacer mínimo, por descentralización, el poder que los hombres ejercen sobre los hombres.”

la vida económica.”<sup>12</sup> Para Hayek, el reconocimiento de los derechos individuales es directamente proporcional a la posibilidad del individuo de desarrollar su propia vida económica, en la cual el Estado no debería de interferir bajo ninguna circunstancia. No intervenir estatalmente la economía se traduce como una muestra ética del reconocimiento de los derechos individuales y hasta de las minorías. Al existir vida económica libre basada en la competencia, la oferta de productos en el mercado se incrementa y esto se traduce en apertura de oportunidades en las que los individuos pueden ofrecer libremente sus productos y servicios. Intervenir o planificar el sistema de mercado es una restricción que no sólo limita la libertad en la industria, sino que abate las oportunidades de todos para tener un mejor futuro y una vida digna, pues la planificación tiene sus más graves repercusiones en la pérdida de empleos, de ingresos económicos, escases de materias primas y alimentos, precariedad de terceros indefensos o en posición desventajosa que dependan del salario de un trabajador, etcétera:

Toda restricción de la libertad de entrada en una industria reduce la seguridad de todos los que quedan fuera de ella. [...] se restringe el campo de las oportunidades alternativas abiertas a todo el que sufre una pérdida de ingresos. [...] los pertenecientes a las industrias cuya demanda ha caído no tienen lugar a donde ir, y cada alteración de aquellas circunstancias es la causa de un aumento del paro.<sup>13</sup>

Cuando el Estado planea intervenir en la economía, las consecuencias para su pueblo son de carácter individual, afecta el desarrollo de cada una de las vidas que dependen del trabajo y merma la seguridad de todos, lo cual contradice su labor, pues él debería ser quien garantice la seguridad de todos sus ciudadanos. Es por ello que, para Hayek, el Estado, al contrario de interferir en el mercado, debe asegurar un marco legal para su libre competencia, pues el perjuicio que supondría una intervención estatal en la vida económica, terminaría por afectar a quienes día con día resguardan su vida en los beneficios económicos del mercado. Por tanto, ante la constante amenaza estatal de intervención económica, el filósofo austriaco propone que debe garantizarse el *Estado de Derecho* como modo de asegurar la no intervención ni la planificación del Estado sobre la economía. Para este filósofo, el Esta-

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 167.

do de Derecho es aquel en el cual: “el Estado está sometido en todas sus acciones a normas fijas y conocidas de antemano; normas que permiten a cada uno prever con suficiente certidumbre cómo usará la autoridad en cada circunstancia sus poderes coercitivos, y disponer los propios asuntos individuales sobre la base de este conocimiento.”<sup>14</sup>

El Estado debe someterse a un marco de legalidad conocido por todos. Si el Estado se desenvuelve dentro de límites normativos, será sencillo mantener la vigilancia en el uso adecuado de su poder. Por ejemplo, si el Estado decide perjudicar, con una intención puramente autoritaria e irracional, a un grupo específico de individuos, entonces ellos podrán apelar al Estado de Derecho y argumentar que la autoridad usa sus poderes coercitivos sin respetar las normas fijas establecidas de antemano, demostrando que el Estado actúa de manera arbitraria y despótica sin respetar el derecho ni la libertad del individuo, por lo que el afectado bien podría exigir al Estado, quizás ante algún tribunal, que sea remediado el uso indebido de la autoridad, que ha padecido. Así, el Estado de Derecho deshabilita el: “facultar a alguien en el uso del poder coercitivo del Estado con miras a esa discriminación. Significa, no que todo sea regulado por ley, sino, contrariamente, que el poder coercitivo del Estado sólo puede usarse en casos definidos de antemano por la ley, y de tal manera que pueda preverse cómo será usado.”<sup>15</sup> Para Hayek, la autoridad del Estado sólo tiene efecto y funcionalidad ante leyes bien establecidas y conocidas con antelación, y su actuar tiene que desenvolverse de tal manera que pueda preverse. Al Estado, a diferencia de una sociedad formada de individuos —como se mencionaba anteriormente—, sí tiene que aprobársele cada esfuerzo espontáneo que se disponga a ejecutar, pues la espontaneidad de su accionar puede desvirtuarse con facilidad hacia actos autoritarios y totalitarios. Cada acto coercitivo del Estado, que sea de verdad necesario, debe de estar justificado y previsto por el Estado de Derecho.

Podemos notar, por tanto, que en la teoría liberal planteada por Hayek, el Estado está confinado a ejecutar labores bien particulares para beneficio específico tanto del individuo como del mercado. En resumen, como ya se mencionó, el Estado debe apoyar con un sistema legal el funcionamiento de la competencia libre en el mercado, y, a su vez, también tiene que estar sometido a un marco de legalidad que garantice el Estado de Derecho y así

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 118.

evitar el abuso autoritario de los dispositivos de su poder. Por consiguiente, es posible afirmar que la idea de libertad de Hayek está íntimamente ligada con la libre competencia económica y con el apoyo que el Estado ofrece al mercado mediante un marco legal; Estado que debe limitarse a garantizar seguridad individual y crear condiciones para la actuación eficaz de la competencia mercantil.

Hasta el momento, Hayek nos ha mostrado que la libertad individual no debe subordinarse a un objetivo único: la libertad no puede ser planificada, pues los individuos son diversos, libres, y es característico de una autoridad totalitaria imponer un solo camino para una diversidad de personas tan diferentes entre sí. De modo que —como mencionamos con anterioridad— todo lo que se ha logrado en la sociedad es gracias a la coordinación de las fuerzas del individuo con las fuerzas impersonales del mercado: la libre competencia, por sí misma, en armonía con las fuerzas individuales y sin la intervención del Estado, solucionará los problemas materiales y económicos de las personas, al permitirles buscar en libertad su sustento en un mercado abundante en bienes y servicios entre los cuales poder elegir. Creemos, pues, que Hayek adecua la doctrina del *laissez-faire* a sus propios términos de competencia y de mercado sin intervención, donde el Estado, en lugar de controlar la vida económica, se limita a propiciar la competencia, alejándose del característico panorama de totalitarismo y control presentado en los Estados colectivistas del socialismo real, el nazismo y el fascismo italiano.

Para Hayek, cuando un Estado propone la planificación económica e intervención en el mercado, no sólo la economía se ve en riesgo, sino que hay otros aspectos de la realidad social que también son colocados en una posición de peligro; para él, la economía tiene efectos inmediatos sobre la vida social e individual, y argumenta que no es posible menospreciar este entrelazamiento, hacerlo sería caer en la ingenuidad que el totalitarismo suele aprovechar para afectar nuestras vidas a través la economía: “[menospreciar los efectos de la economía planificada] hace creer a muchas gentes que una cosa que [...] afecta tan sólo a nuestros intereses económicos, no puede interferir seriamente con los valores más fundamentales de la vida.”<sup>16</sup> Resulta importante para esta filosofía la capacidad que la economía tiene sobre la vida, ya que no solamente puede afectar la vida material de los individuos,

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 125.

sino también sus valores; pues no olvidemos que, para Hayek, los fines del individuo son supremos y se le debe dejar seguir sus propios valores y preferencias antes que los de otro. Por tanto, la planificación económica, al interferir y afectar en la vida y los valores supremos de los individuos, se interpone como obstáculo para el desarrollo de la libertad del individuo y, por consiguiente, entorpece su capacidad de competir. Por ello, Hayek afirma que las estrategias de planificación terminan dirigiéndose indudablemente hacia la dictadura:

la planificación conduce a la dictadura, porque la dictadura es el más eficaz instrumento de coerción y de inculcación de ideales, y, como tal, [es] indispensable para hacer posible una planificación central en gran escala. El conflicto entre planificación y democracia surge sencillamente por el hecho de ser ésta un obstáculo para la supresión de la libertad, que la dirección de la actividad económica exige. Pero cuando la democracia deja de ser una garantía de la libertad individual, puede muy bien persistir en alguna forma bajo un régimen totalitario [como ocurre, por ejemplo, cuando se habla de la ‘dictadura del proletariado’].<sup>17</sup>

Cuando un Estado trata de planificar la economía, muy probablemente afectará la vida, los valores y la libertad de los individuos, y es ahí cuando se encuentra con un obstáculo que puede limitar la conducción hacia la dictadura y el totalitarismo: la democracia. Ésta, para Hayek, es valorada como un contrapeso importante contra la planificación, pues respeta los deseos, valores y fines supremos de cada uno de los diversos individuos; sin embargo, el poder de la democracia puede ser desvirtuado también por el Estado planificador. Por tal motivo, la democracia, como medio para preservar la garantía de libertad individual, debe encontrar una manera adecuada de contraponerse a la planificación. Por otra parte, sobre la democracia, Hayek da la siguiente definición: “La democracia es esencialmente un medio, un expediente utilitario para salvaguardar la paz interna y la libertad individual. Como tal, no es en modo alguno infalible o cierta.”<sup>18</sup> Dada su condición de falible, se vuelve necesario hallar el modo adecuado de preservarla para cuidar, a la vez, la paz interna y la libertad individual. En concordancia con esto, no es extraño que Hayek hable en repetidas ocasiones de hacer “sacrificios por la libertad” o del “precio de la democracia”, como

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 103.

ofrendas sociales que necesariamente se deben pagar a cambio de preservar y garantizar las libertades del individuo y los esfuerzos de la competencia.<sup>19</sup>

Con relación a esto, Hayek indica que: “si deseamos conservarla [la libertad, que es nuestra más preciada herencia] debemos defenderla más celosamente que nunca, y tenemos que prepararnos para hacer sacrificios por ella.”<sup>20</sup> Sin embargo, ¿a qué se refiere exactamente con sacrificio? “A menudo, la vida y la salud, la belleza y la virtud, el honor y la tranquilidad de espíritu sólo pueden preservarse mediante un considerable coste material, y alguien tiene que decidir la opción.”<sup>21</sup> Es decir, Hayek ve en una base material la garantía para preservar la democracia y la libertad del individuo; en otras palabras, en su filosofía existe una correlación entre lo material y la libertad: si hay libertad —si existe la capacidad de competir— entonces es posible acceder a lo material, y, también, si hay acceso a bienes materiales para todos, la libertad de todos se afianza. Para ejemplificar esto más claramente, cabe decir que entendemos por “acceso a lo material” como la capacidad del individuo de hacerse de “propiedad privada”; de modo que para Hayek, la posibilidad de acceder a una propiedad indicaría dos cosas: que antes debió de existir la libertad para adquirirla y que el hecho de tenerla significa que cualquier otro luego tendrá la misma libertad y oportunidad de hacerse también con una propiedad. Gracias a la posibilidad que tenemos de apropiarnos de ciertas cosas mediante nuestro sacrificio, el cual se traduce en la adquisición de bienes materiales, es como podemos mantenernos libres sin depender de nadie, y esa independencia y esa capacidad de adueñarnos de objetos, se dan gracias a la competencia.

Los sacrificios que hay que hacer por la libertad y los precios que se deben de pagar por la democracia son de índole material, tal que, para obtener lo material, o propiedad privada, es necesario trabajar, generar riquezas, y además este trabajo tiene que ser libre, tanto en elección como en rumbo. Sólo mediante estos sacrificios bien pagados se garantiza la prosperidad. Si Hayek<sup>22</sup> critica duramente a los dirigentes de los regímenes colectivistas —sobre todo a los del socialismo real soviético—, es debido a que no están dispuestos a hacer que su gente se gane su vida y su libertad mediante el trabajo libre, pues estos Estados planificadores aparentan dar a su pueblo lo que necesita, aunque de manera desigual y mísera;

---

<sup>19</sup> Cf. F. Hayek, *ibid.*, “Capítulo 4. La ‘inevitabilidad’ de la planificación” y “Capítulo 5. Planificación y democracia”.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>22</sup> Cf. F. Hayek, *ibid.*, “Capítulo 2. La gran utopía”.

quienes gobiernan un régimen colectivista no están dispuestos ni a trabajar ellos mismos para generar riquezas ni permiten que su gente lo haga, pues en realidad, lo único que reparten, desde la visión del filósofo austriaco, es la esclavitud a cambio de miserias. Si el Estado no garantiza que todos tengan el mismo acceso a competir, al trabajo, a la libertad y a la propiedad privada, entonces, según Hayek,<sup>23</sup> la democracia corre peligro, dado que ya no se estaría salvaguardando la paz interna y la libertad individual —esto, según su definición de democracia—; de modo que frenar los fines del individuo, que son supremos, causa un desbalance en la democracia, pues sólo algunos serían favorecidos —o sea, los dirigentes del Estado y ciertos monopolistas— en lugar de todos; además de fracturar el Estado de Derecho. En consecuencia, dado que los colectivismos no son opción para resguardar la democracia, el filósofo austriaco termina por enunciar lo siguiente:

Se dice ahora con frecuencia que la democracia no tolerará el ‘capitalismo’. Por ello se hace todavía más importante comprender que sólo dentro de este sistema es posible la democracia, si por ‘capitalismo’ se entiende un sistema de competencia basado sobre la libre disposición de la propiedad privada. Cuando llegue a ser dominada por un credo colectivista, la democracia se destruirá a sí misma inevitablemente.<sup>24</sup>

El capitalismo, piensa Hayek, cumple con los requerimientos para garantizar la vida en democracia: el capitalismo, según la definición de este filósofo austriaco, garantiza la libre disposición de propiedad privada y de la capacidad de competencia de cada individuo, es decir, que este sistema garantiza el acceso a lo material y a la libertad. Si el capitalismo asegura la democracia, es debido a que, en realidad, permite la competencia, la cual: “evita la necesidad de un ‘control social explícito’ y da a los individuos una oportunidad para decidir si las perspectivas de una ocupación particular son suficientes para compensar las desventajas y los riesgos que lleva consigo.”<sup>25</sup> El capitalismo, para el filósofo austriaco, asegura la libertad de elección de los individuos sobre su futuro y su ocupación, lo cual beneficia directamente la vida democrática; y, además de liberador, este sistema permite disponer de propiedad privada, lo cual es la más importante garantía de libertad individual: “Nuestra generación ha olvidado que el sistema de la propiedad privada es la más importante garan-

---

<sup>23</sup> Cf. F. Hayek, *ibid.*, pp. 88-121.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 67.

tía de libertad, no sólo para quienes poseen propiedad, sino también, y apenas en menor grado, para quienes no la tienen.”<sup>26</sup> Afirmación a la que Hayek agrega que: “llamar privilegio a la propiedad privada como tal, que todos pueden adquirir bajo las mismas leyes, porque sólo algunos puedan lograr adquirirla, es privar de su significado a la palabra privilegio.”<sup>27</sup>

Afirmar que la propiedad privada es un privilegio es, para este filósofo, abusivo, dado que en el capitalismo, quienes decidan adquirir una propiedad, pueden hacerlo; pues a diferencia de una economía planificada, donde sólo algunos pueden lograr adquirir una propiedad, en el capitalismo todos tienen la posibilidad e incluso son apoyados en ello por el Estado que no interviene en la economía. Desde esta perspectiva, capitalismo significa libertad para poder hacernos cargo de nuestra propia vida económica, lo cual se vuelve un imperativo para nuestros tiempos, pues, según Hayek: “en la sociedad actual somos *nosotros* quienes tenemos que resolver los problemas económicos de nuestras propias vidas.”<sup>28</sup> Y la herramienta principal para solventar los problemas económicos que surjan en la vida, para hacerse dueño de cierta propiedad privada y adquirir libertad, es el dinero que cada quien se gana con su sacrificio, al trabajar:

Si nos afanamos por el dinero, es porque nos ofrece las más amplias posibilidades de elección en el goce de los frutos de nuestros esfuerzos. [...] el dinero es uno de los mayores instrumentos de libertad que jamás haya inventado el hombre. Es el dinero lo que en la sociedad existente abre un asombroso campo de elección al pobre, un campo mayor que el que no hace muchas generaciones le estaba abierto al rico.<sup>29</sup>

Para Hayek, considerar la propiedad privada como privilegio, mostraría un desconocimiento de las amplias posibilidades de elección que permite el dinero; en tanto que es un instrumento de libertad, el dinero habilita al sujeto a adquirir un bien o servicio según sus propias necesidades, a diferencia de un régimen planificado, donde el trabajador recibe una remuneración que puede no ser ofrecida bajo la forma de dinero, sino ofrecida como distin-

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

ciones públicas, mejor alojamiento, alimentación y educación, etc.<sup>30</sup> Pero en realidad no todos los individuos desean las mismas cosas y pagar con bienes que alguien no necesita es absurdo. Por lo que el dinero es un instrumento de libertad que responde con utilidad a la satisfacción de los principios individuales de la persona. Gracias al régimen de competencia en el capitalismo y a la libertad para poder acceder al dinero mediante el trabajo, los pobres tendrán un campo de elección que antes sólo estaba abierto al rico.

El trabajo sería pues esencial para nuestra libertad y para el mantenimiento de la estabilidad democrática. Para el filósofo austriaco, los socialistas se equivocan al considerar el trabajo como sinónimo de explotación, ya que ignoran que el trabajo comunitario socialista es autoritario y restringe la libertad económica: “[en el socialismo] dar ocupación a cien personas se considera una explotación, pero se tiene por honorable mandar a otras tantas [según los deseos del Estado, e inculcarles la idea de que el espíritu de la empresa comercial es deshonoroso].”<sup>31</sup> Para Hayek, no todo el trabajo es explotación en el capitalismo, y en él no se tiene por qué descalificar al trabajador ni al “espíritu” de la empresa; si bien Hayek reconoce que el capitalismo no es un sistema perfecto, nos trata de mostrar que es el adecuado para nosotros porque siempre la situación podría ser peor, como ocurre en los regímenes colectivistas. “[Nosotros] despreciamos a menudo el hecho patente de que, en cualquier sentido real, un mal pagado trabajador no calificado tiene mucha más libertad en [la] Inglaterra [liberal] para disponer de su vida que muchos pequeños empresarios en Alemania o un mucho mejor pagado ingeniero o gerente en Rusia.”<sup>32</sup> Idea que remata con la cuestión: “¿Y quién negará que un mundo donde los ricos son poderosos es, sin embargo, mejor que aquel donde solamente puede adquirir riquezas el que ya es poderoso?”<sup>33</sup> Para este filósofo, el rico puede ser poderoso al límite de alcanzar casi la plutocracia, y el pobre puede estar a un paso de la miseria, pero la posibilidad de que todo empeore aún más está siempre latente si consideramos como opción la planificación de la vida económica.

Ahora, antes de continuar, recordemos que en su filosofía, el Estado no puede regular la economía a riesgo de destruir los logros que el individuo y el mercado han construido, de

---

<sup>30</sup> Cf. F. Hayek, *ibid.*, p.124.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 169. Lo escrito dentro del último corchete es una idea que se encuentra dentro del mismo párrafo, pero fue escrita de esta manera para mejor comodidad en la lectura, además usamos las mismas palabras que Hayek utiliza para expresar la idea.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 140.

modo que Hayek tiene bien definida la labor de la competencia y las tareas precisas del Estado: la libre competencia, en armonía con las fuerzas individuales —como ya se ha mencionado—, solucionará por sí misma los problemas materiales y económicos de las personas, al permitirles buscar libremente su sustento en un mercado abundante en bienes y servicios entre los cuales poder elegir; para el caso del Estado, se sabe, de manera general, que éste debe crear las condiciones para la actuación eficaz de la competencia sin interferir directamente en ella, además de limitarse a mantener el orden y crear condiciones para el desarrollo de una vida propia. Es decir que Hayek separa la seguridad que el Estado debe de garantizar a sus ciudadanos, de la “seguridad material” que el sistema de competencia da a los individuos: “la seguridad tiene que proporcionarse fuera del mercado y debe dejarse que la competencia funcione sin obstrucciones.”<sup>34</sup> Así, en principio, al dejar la seguridad que otorga el Estado fuera del mercado, no tienen por qué ocurrir situaciones límites como las del “pobre mísero” y “el rico poderoso de tendencias plutócratas”, pues el Estado se encargará de ellos, dado que una de sus labores es crear condiciones para el desarrollo de una vida propia: quizás el Estado no deba despojar de sus riquezas al poderoso, pero sí debería ayudar al pobre a incorporarse al mercado, trabajar y montar su propio negocio tan competitivo como el de cualquier otro individuo rico. El Estado debe ayudar al individuo a integrarse al mercado, de manera que éste tiene que colaborar con la competencia capitalista si no se quiere alcanzar una condición peor que en la que ya se vive; esta colaboración ayudaría a evitar situaciones críticas de pobreza como en los sistemas colectivistas. De hecho, Friedrich Hayek<sup>35</sup> desestima el concepto de “seguridad” que proviene del Estado, pues lo considera una idea vaga que puede ser peligrosa para la sociedad cuando se habla de ella en un sentido absoluto, dado que la idea de formular una seguridad absoluta para todos sólo puede generarse a cambio del control totalitario o la abolición del mercado, además de que en realidad estas propuestas terminan beneficiando a pocos y ponen en peligro la libertad general; en cambio, es mejor plantear que el Estado se haga cargo de asuntos de *seguridad limitada*, es decir, ayudar sólo a los casos genuinamente asegurables que no pongan en riesgo la competencia ni al mercado, como, por ejemplo, asegurar un ingreso mínimo sin colocar en peligro la libertad y la economía general. Por lo tanto, los asuntos del flujo eco-

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>35</sup> Cf. F. Hayek, *ibid.*, “Capítulo 9. Seguridad y libertad”.

nómico deben concernir sólo al mercado y al sistema de competencia; en cambio, a las situaciones de individuos en desventaja, que no puedan incorporarse al mercado de trabajo y desarrollar una vida propia y segura, corresponde al Estado crear condiciones para su ane- xión al sistema de competencia.

Hasta aquí, consideramos expuestas las ideas fundamentales de la filosofía liberal de Ha- yek, que se condensan en su libro *Camino de servidumbre*, sin embargo, cabe rescatar otra noción que, a nuestro criterio, es esencial para entender los alcances del liberalismo del filósofo austriaco; nos referimos a su concepción sobre los monopolios y el “capitalismo de Estado”.<sup>36</sup> Primero, Hayek menciona que en la formación de un régimen totalitario se nece- sita la conjugación de un par de grupos: “el impulso del movimiento hacia el totalitarismo proviene principalmente de los dos grandes grupos de intereses: el capital organizado y el trabajo organizado. Probablemente, la mayor amenaza de todas está en el hecho de apuntar en la misma dirección la política de estos dos grupos, los más poderosos.”<sup>37</sup> No sólo el Es- tado es capaz de planificar la economía e incurrir en posiciones totalitarias donde su régi- men se impone sin el respeto a la libertad del individuo, concentrando tanto el capital como el trabajo, puesto que también los capitalistas pueden intervenir en la vida económica y centralizar, del mismo modo y para sus propios fines, el capital y el trabajo; a esta organi- zación Hayek la llama: “organización monopolista de la industria, y esta tendencia es el mayor peligro inmediato.”<sup>38</sup> Si el filósofo austriaco considera a la inclinación monopolista como el mayor peligro inmediato, es debido a que la predilección política de los monopo-

---

<sup>36</sup> Como se verá en las páginas siguientes, en esta tesis entendemos el “capitalismo de Estado” desde la visión de Hayek, es decir que —a modo de síntesis— se trata de la intrusión de las grandes concentraciones de capi- tal y trabajo (monopolios) en los asuntos del Estado, lo cual provoca una planificación u organización mono- pólica de la industria que supedita a las instituciones del Estado y sus funcionarios. Desde esta perspectiva, el Estado no es el único que puede concentrar y planificar de manera totalitaria el capital y el trabajo a favor de unos cuantos, sino que también los monopolios tienen una predilección política hacia el totalitarismo: en su tendencia hacia la planificación económica totalitaria, las grandes empresas monopólicas, debido a su enorme concentración de capital equiparable al de algunas naciones, suelen colocar al Estado en una situación en la que ya no puede ejercer sus funciones de seguridad con apego a la legalidad y soberanía, colocando al Estado del lado de los monopolios mediante favores económicos o materiales, lo que provoca que las instituciones del estatales favorezcan aún más los intereses de los monopolios antes que los de cualquier otra persona. Se trata, pues, de los modos en que un Estado es capturado ilegítimamente por los poderes económicos de los monopolios. Cabe aclarar también que al capitalismo de Estado aquí referido, no lo consideramos como acci- dente del Neoliberalismo, sino al contrario, ya que se trata de una cualidad esencial por diseño expreso del capitalismo, pues, como se verá más adelante, el Neoliberalismo es una fase histórica del capitalismo (*Vid. infra*, nota 60 de este capítulo).

<sup>37</sup> F. Hayek, *op. cit.*, p. 237.

<sup>38</sup> *Idem.*

lios que concentran y planifican el capital y el trabajo, generalmente favorece a los más poderosos.

El peligro de los monopolios, al igual que cuando un Estado se encamina hacia la planificación, es político, en tanto que su existencia hace peligrar a la democracia. Para Hayek, los mecanismos monopólicos son similares a los modos en que un Estado con tendencias planificadoras trata de meterse en la economía: “El mecanismo del monopolio se identifica con el mecanismo del Estado, y el propio Estado se identifica más y más con los intereses de quienes manejan las cosas y menos con los del pueblo en general.”<sup>39</sup> En otras palabras, el capitalista de monopolios —al igual que el gobernante de un Estado que busca intervenir la vida económica— prefiere el beneficio de unos cuantos poderosos que respalden sus mecanismos y sirvan estratégicamente a sus fines, antes que garantizar la libertad de los individuos, todo esto con la finalidad de concentrar más capital y trabajo, lo cual, para Hayek, sin dudas agrava la explotación y el empobrecimiento que podrían ser utilizados para fines políticos y de perpetuación de un sistema autoritario.<sup>40</sup> Realmente serían pocas las diferencias autoritarias entre un Estado intervencionista y un grupo de monopolios, pues centralizar el poder es su gran meta y la economía es el medio para lograrlo. Según Hayek, si los monopolios buscan la concentración de poder mediante estrategias y alianzas con otros capitalistas de monopolios, se debe a que juntos buscan una sociedad corporativa que conciba a la industria como independiente y autónoma no sólo de las regulaciones estatales, sino también de reglamentaciones mercantiles hechas dentro del mercado mismo; buscan centralizar el mercado y que la mecánica de éste opere para favorecer y acrecentar su propio capital y trabajo acumulados.<sup>41</sup>

De manera ideal, el Estado no aprobaría estas enormes agregaciones de poder de dominio privado, ya que —como hemos visto— la mala distribución —o concentración, en el caso de los monopolios— del trabajo, viola el Estado de Derecho, ya que las personas son privadas de su capacidad para competir en un mercado justo. La existencia de monopolios mostraría, primero, que el Estado no se ha hecho cargo de crear condiciones eficaces para la actuación correcta de la competencia, y segundo, que el Estado de Derecho ya no es garante para hacer justicia contra las personas que se han autoasignado un poder y privilegios,

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>40</sup> *Cf.* F. Hayek, *ibid.*, p. 239.

<sup>41</sup> *Cf.* F. Hayek, *ibid.*, pp. 237-239.

autoritariamente. Este es un claro ejemplo de cómo el Estado debería colocarse en contra de la acumulación monopólica y a favor de las libertades individuales, del mercado justo y del sistema de competencia; sin embargo, ¿qué ocurriría si éste —sea o no un Estado planificador— y los monopolios se aliaran? En tal caso, lo resultante sería *capitalismo de Estado*.

Hayek se encarga de describir la formación del capitalismo de Estado, como sigue: éste se inicia reconociendo que los capitalistas tienen una tendencia natural hacia el monopolio, luego estos se inclinan a unirse estratégicamente con otros capitalistas, de forma que sus capitales y trabajos organizados en conjunto se incrementan a tal grado de que el Estado reconoce su poder y les ofrece protección, bajo el argumento de que la formación de monopolios conviene al interés público, resultando en una gran fatalidad, a saber, *monopolios protegidos por el poder del Estado*; de manera que si las ganancias de los monopolios protegidos participan en favor del Estado, entonces éste hará que nuevos intereses y capitales privados se le unan y refuercen aun más a los monopolios que se benefician bajo su protección. El gran peligro de los monopolios consiste pues en su facilidad de convencer al Estado de protegerlos, a cambio de ganancias compartidas para ambos, centralizando de modo absoluto el mercado y el trabajo, destruyendo la democracia en beneficio de una minoría privilegiada, o sea, los capitalistas de monopolios y los políticos que presiden los organismos del Estado.<sup>42</sup> Así, el monopolio es el gran enemigo de la libertad del individuo, de la libre competencia y, por tanto, de la vida en democracia.

A pesar del peligro que representan los monopolios, Hayek sabe que pueden llegar a evitarse, y, para esto, primero hace la distinción entre “monopolio del capitalista” y “monopolio protegido por el poder del Estado”, donde el monopolio que implica más peligro inmediato es el segundo. Si se conoce la causa de su peligrosidad, se vuelve posible pensar un modo de evitarlos:

El problema del monopolio [protegido por el Estado] no sería tan difícil como es si sólo tuviéramos que combatir al monopolio del capitalista. [...] el monopolio [protegido] ha llegado a ser el peligro que es, no por los esfuerzos de unos cuantos capitalistas interesados, sino por el apoyo que éstos han obtenido de quienes recibieron participación en sus ganancias y de aquellos otros, mucho

---

<sup>42</sup> Cf. F. Hayek, *ibid.*, pp. 239-240.

más numerosos, a quienes persuadieron de que ayudando al monopolio contribuían a la creación de una sociedad más justa y ordenada.<sup>43</sup>

Así, pues, la clave para mitigar la creación de monopolios protegidos por el Estado, no recae del todo en el capitalista, sino en quien participa y recibe ganancias de él; en otras palabras, la causa de la peligrosidad de este tipo de monopolio es el Estado corrompido, o sea, los políticos que lo conforman y que son capaces de desvirtuar el rumbo de las labores estatales, a cambio de beneficios económicos provenientes del dominio privado. También podemos adjudicar gran parte del peligro de la monopolización a la labor que hacen los capitalistas, de la mano con el Estado, para difundir la falsa idea de que la centralización de la competencia beneficia a la sociedad y al orden democrático: prácticas recurrentes de adoctrinamiento que acontecen en regímenes totalitarios. Consideramos que evitar un monopolio protegido por los poderes del Estado, es la labor más difícil de evitar desde la filosofía de Hayek, porque comprende la idea de que el Estado, además de estar formado de organismos institucionales, también está compuesto de personas, algunas poderosas, que pueden ser fácilmente seducidas por el poder económico de los monopolios, a cambio de beneficios mutuos. Desde esta filosofía, si estas prácticas se evitan, prácticamente estaría resuelto el problema del capitalismo de Estado.

Cabe aclarar también que si bien Hayek reconoció el peligro que implica la existencia de monopolios, él mismo considera que, en ocasiones, el “monopolio del capitalista” puede ser inevitable, independientemente de si el Estado decide no protegerlo. En el caso de la inevitabilidad del “monopolio del capitalista”, es mejor ponerlo en manos de la industria y del libre mercado competitivo que en manos del Estado, para evitar que sea protegido con posterioridad; además, afirma que es preferible que este tipo de monopolios menores den servicios pocos satisfactorios e ineficientes, para impedir que el Estado los proteja y se unan como monopolios organizados.<sup>44</sup> Con esto dicho sobre los monopolios, concluimos esta breve exposición de las ideas esenciales del liberalismo económico de Hayek.

## **I.2 El Neoliberalismo y sus consecuencias: la impotencia del sistema de competencia**

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>44</sup> *Cf.* F. Hayek, *ibid.*, pp. 240-243.

Sabemos que hoy en día a Friedrich Hayek suele considerársele como un filósofo neoliberal, sin embargo, nosotros estamos parcialmente de acuerdo con esa afirmación, ya que consideraremos al neoliberalismo como la consecuencia real de la aplicación de las ideas del liberalismo económico hayekiano más algunas variaciones importantes respecto a lo que originalmente concibió el filósofo austriaco. Así que para distinguir el llamado “neoliberalismo de Hayek” del “neoliberalismo como *sistema actual realmente existente*”, al primero lo seguiremos llamado “liberalismo económico” y, en cambio, al segundo nos referiremos como *sistema de competencia neoliberal, neoliberalismo histórico* —en tanto que consiste en una etapa histórica del capitalismo<sup>45</sup>— o como *Neoliberalismo*, con mayúscula en la letra inicial.<sup>46</sup> Así, pues, el sistema de competencia neoliberal puede concebirse, en tanto que mantiene una relación con las ideas de Hayek, como un sistema de libre competencia económica, donde el individuo es libre de crear sus propios valores y de buscar un medio de subsistencia propio, relacionado con el mercado, para resolver su vida material y económica. En el sistema de competencia neoliberal —al igual que lo planteado por Hayek—, el Estado no debe intervenir para regular la actividad económica de los sujetos y se encarga también de crear y mantener las condiciones para la actuación eficaz de la competencia, en apoyo de los individuos y del mercado; el Estado no interviene más que para reforzar a la competencia donde ésta no pueda ser eficaz, y para otorgar a sus ciudadanos la posibilidad de incorporarse a la competencia del mercado para obtener así mejor bienestar a partir de un salario producido por su trabajo competitivo. Sin embargo, para hablar propiamente del sistema de competencia neoliberal, pensamos que no es posible ignorar lo que Hayek consideraba el “mayor peligro inmediato”; nos referimos a la concentración monopólica del trabajo y el capital.

En nuestros tiempos, creemos que los peligros inmediatos de Hayek se han realizado: son reconocidos los distintos monopolios que actúan no sólo en su país de origen, sino también en todo el mundo y que, además, han obtenido la protección de los diversos Estados en cuyos territorios operan y acumulan capital y trabajo. Monopolios u oligopolios que

---

<sup>45</sup> *Vid. infra*, nota 60 de este capítulo.

<sup>46</sup> En resumen, cuando *no* hagamos alusión a la filosofía de Hayek, y consideremos el sistema como actual y realmente existente, entonces nos referiremos a él como *sistema de competencia neoliberal* o también lo llamaremos *Neoliberalismo*, o haremos mención de él como *Neoliberal*, siempre con mayúscula inicial.

concentran incluso mayores riquezas que las de pequeñas naciones, como es el caso de Amazon, Walmart, Exxon, Coca-Cola, etc. Consideramos esto, al igual que Hayek, como una fatalidad, ya que, además de las comodidades para la vida diaria que un sistema de competencia puede tener, las consecuencias de este sistema, cuando es dirigido por monopolios protegidos por el poder del Estado, pueden llegar a ser autoritarias y hostiles, como se verá más adelante. De modo que, a continuación, serán expuestas las variaciones principales que el sistema de competencia neoliberal tiene en comparación con lo propuesto por Hayek, al igual que los efectos que estos principios generan al ser aplicados en la vida social y política.

Primero, uno de los aspectos importantes a incorporar en el sistema de competencia neoliberal, es la inclusión de los grandes avances tecnológicos de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, muchas veces desarrollados por los propios científicos y tecnólogos al servicio de los capitalistas y sus monopolios. Al respecto, el filósofo francés Gilles Deleuze se percató, en 1990, de la capacidad de la tecnología para favorecer el actual trabajo del mercado y de la industria contemporánea. Deleuze piensa que hay una profunda mutación de carácter tecnológico en el capitalismo que sostiene al sistema de competencia actual, donde la principal diferencia respecto al sistema capitalista de casi todo el siglo XX, es la utilización de máquinas informáticas y ordenadores.<sup>47</sup> El uso de la tecnología ha cambiado la concepción del mercado liberal de Hayek, pues el uso tecnológico no sólo permite realizar intercambio de mercancías y acceder a productos y libertades para cada individuo, sino que ahora también, como menciona el investigador Fernando Escalante:

el mercado es fundamentalmente un mecanismo para procesar información, que mediante el sistema de precios permite saber qué quieren los consumidores, qué se puede producir, cuánto cuesta producirlo. De hecho, el mercado ofrece la única posibilidad real para procesar toda esa información, y por eso ofrece la única solución eficiente para los problemas económicos, y la mejor opción, la única realista para alcanzar el bienestar. La competencia es lo que permite que los precios se ajusten automáticamente, y a la vez garantiza que se hará el mejor uso posible de los recursos. No hay mejor alternativa [según quienes apoyan las ideas de este sistema de competencia].<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Cf. Gilles Deleuze, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en G. Deleuze, *Conversaciones. 1972-1990*, p. 282.

<sup>48</sup> Fernando Escalante, *Historia mínima del neoliberalismo*, p. 21.

El desarrollo de la tecnología ha permitido al mercado evolucionar de tal modo que se acerca a los individuos o consumidores mediante el procesamiento de información, y se confía que el tratamiento de estos datos ayudará a que la competencia se desarrolle de manera realista en tanto que se conoce lo que el individuo desea. Se mantiene la idea liberal de Hayek, de que un mayor acceso a los distintos productos del mercado, significa bienestar y mayores libertades del individuo para poder elegir aquello que le beneficia, sobre todo al encontrar con facilidad productos afines a sus necesidades. De modo que el procesamiento de datos se utiliza como herramienta para alcanzar el bienestar de los consumidores; además de que, al conocer sus preferencias, la competencia ajusta los precios a las condiciones de demanda del consumidor. Si se afirma que no hay mejor alternativa, es porque este modelo informático del mercado hace un uso eficiente de los recursos, siempre en función de lo que exige la demanda del consumidor.

El mercado, mediante los enormes avances tecnológicos de los últimos años, ha tenido una gran irrupción en la vida inmediata de cada uno de los individuos del mundo; ya no sólo acerca una infinidad de productos a las personas, sino que también difunde y normaliza la idea de Hayek, de considerar al individuo como libre de seguir sus propios valores, deseos y preferencias antes que los de cualquier otro, y que este sistema de fines del individuo debe ser supremo. El mercado en el sistema de competencia neoliberal es el sitio donde el individuo puede ver satisfechos sus propios deseos y preferencias; en él, mediante la competencia, es posible que el sujeto realice sus propios valores. Al respecto, Fernando Escalante asevera que:

El mercado es insuperable en términos técnicos. Pero también en términos morales. Porque permite que cada persona organice su vida en todos los terrenos de acuerdo con su propio juicio, sus valores, su idea de lo que es bueno, deseable. El mercado es la expresión material, concreta, de la libertad. No hay otra posible. Y toda interferencia con el funcionamiento del mercado significa un obstáculo para la libertad —ya sea que se prohíba consumir una droga, contratarse para trabajar doce horas diarias, o buscar petróleo.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> *Idem.*

El mercado, al permitir la materialización de la vida individual, se vuelve insuperable en términos técnicos y morales, y, de ahí, difunde la impresión de que retornar a viejos esquemas autoritarios y colectivistas, que pretenden intervenir en la vida económica, no haría más que impedir la libre realización individual. Hablar de obstáculos para la competencia del mercado es sinónimo de obstrucción para la libertad individual: tecnología, mercado, libertad y consumo actúan en conjunto para codificar una moral Neoliberal, donde lo bueno está directamente relacionado con algún servicio competitivo del mercado que permite el desarrollo libre de los individuos. La moral de la libre competencia neoliberal empodera al individuo como consumidor libre, además de difundir esta noción de libertad de consumo como sinónimo de realización material y personal. Si bien los individuos adoptan esta moral de consumo propuesta por este sistema de competencia, no son los únicos que se ven modificados por esta moralidad, dado que también la industria resulta alterada.

En el actual panorama moral dominado por el mercado, no sólo el individuo acondiciona sus fines y su realización en función de la libertad de consumo, sino que la industria también se adapta para actuar acorde a los sujetos, ya que el mercado procesa y conoce la información de consumo de los individuos, permitiendo saber lo que desean; de modo que es posible que el mercado y la industria misma tiendan a “humanizarse”, es decir, a adoptar ciertos términos morales, con tal de empatizar con los individuos y así optimizar sus ganancias y el mejor uso de los recursos. Respecto a esto, Gilles Deleuze ve, en estas operaciones que el mercado ejecuta para adaptarse a los individuos, ciertos mecanismos de vigilancia que llevan a las sociedades justamente a terminar como *sociedades de control*. Tal es el grado de humanización, que Deleuze afirma que la concepción de “fábrica” ha entrado gradualmente en desuso con el paso de los años en que el sistema de competencia neoliberal se ha desarrollado, para poder utilizar, en su lugar, el concepto de “empresa”: “la fábrica era un cuerpo [de obreros] cuyas fuerzas interiores debían alcanzar un punto de equilibrio, lo más alto posible para la producción, lo más bajo posible para los salarios; en una sociedad de control, la fábrica es sustituida por la empresa, y la empresa es un alma, es etérea.”<sup>50</sup> En el Neoliberalismo, la humanización de la industria y las fábricas ha generado empresas con “alma”, es decir, empresas con “misión, visión y valores” que responden a la libertad y necesidad del individuo de hacerse de servicios y productos “humanos” para garantizarse bie-

---

<sup>50</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 279-280.

nestar. Creemos que hablar de empresas con “alma” responde a un contexto presente meramente Neoliberal que no se había presentado en el anterior capitalismo; ahora la empresa es otro individuo con el que es posible compartir la vida en sus distintos aspectos, ya sea desde el punto de vista del trabajador o del consumidor. No obstante creemos que esta humanización, o este dotar de un “alma” a la empresa, además de dar una visión amigable de ella, puede usarse para tratar de encubrir algunos aspectos autoritarios en los que incurren los propietarios de capital y de trabajo acumulados, como se verá más adelante.

Como se ha visto, en el Neoliberalismo, la competencia es también el concepto fundamental que activa y acerca al mercado y a los individuos hacia su libertad, según los requerimientos de su vida económica y sus necesidades materiales; sin embargo, cabe aclarar el tipo de competencia que se tiene en este sistema actual. Recordemos que, para Hayek, la competencia no tiene que ser dirigida ya que esto implica la planificación de la vida económica, lo cual inhabilita la libertad de los individuos para elegir lo que corresponde a sus deseos. No obstante, en el Neoliberalismo, en realidad la competencia ha sido orillada a seguir el camino de las empresas y los monopolios protegidos por el Estado. Si bien existen pequeñas empresas que no aspiran a ser monopolios, son estos últimos los que terminan dictando el rumbo del mercado y de los productos que se presentan, usando también la estrategia de absorber a las pequeñas y medianas empresas que no se ajusten a las necesidades que ellos mismos han dictaminado para el mercado. Creemos —como Hayek— que se trata pues de una competencia centralizada, dirigida, donde los grandes beneficios económicos son sólo para unos cuantos privilegiados capaces de concentrar el capital y el trabajo, mientras que los demás compiten en condiciones desiguales frente a estos enormes conglomerados de poder mercantil. Los monopolios protegidos por el Estado tienen la balanza de la competencia a su favor, lo cual los coloca en una posición de autoridad donde ellos deciden lo que es capaz de entrar en competencia; podríamos tomar en cuenta la consideración de que el mercado regulará al mercado mismo, pero en el caso de estos monopolios, no hay que olvidar que tienen la protección del Estado y que a su vez colaboran con otros grupos capitalistas cada vez mayores, por lo que aquí no puede decirse que el mercado se regu-

lará a sí mismo, dada la interferencia que tiene el Estado y otros capitalistas monopólicos.<sup>51</sup> Creemos que, como tal, el sistema de competencia neoliberal no podría entenderse por completo si no se considera la estrecha unión actual entre monopolios y Estados; unión que desde luego planifica la economía y afecta todos los aspectos de la vida humana. Por tanto, entendemos *Neoliberalismo* como el resultado de adicionar a la teoría liberal de Hayek el capitalismo de Estado. En otras palabras, a modo de ecuación simplificada, lo entendemos como la suma del “liberalismo económico de Hayek” más el “capitalismo de Estado”. El Neoliberalismo, como sistema realmente existente, no puede concebirse sin el capitalismo de Estado.

Este capitalismo estatal presente, no sólo tiene consecuencias desiguales para la libre competencia en el mercado, sino que además causa efectos en ciertos aspectos sociales, políticos e individuales. Desde el momento en que se considera, como Hayek, que la competencia es el móvil principal del individuo, es posible pensar entonces que en el Neoliberalismo: “toda situación social es en realidad una situación de mercado, puesto que siempre, egoístas como somos, estamos en competencia con los demás y siempre buscamos el máximo beneficio.”<sup>52</sup> Siguiendo esta afirmación de Fernando Escalante, la lógica del sistema de competencia neoliberal se plantea reducir toda situación social a una situación de mercado, donde el individuo compite egoístamente contra el otro por el máximo beneficio, a lo cual corresponde cuestionarnos: ¿para qué reducir toda la realidad a una situación de competencia en el mercado? ¿Acaso no somos algo más que una perpetua competencia entre individuos supuestamente egoístas? Desde esta perspectiva, la lógica del mercado es la lógica de la vida.

Los neoliberales<sup>53</sup> desean que la competencia sea “libre”, aparentemente “libre”, aunque en realidad su idea de competencia es desigual y está inclinada a su favor desde el inicio: los individuos no compiten en las mismas condiciones para poder entrar al mercado con la misma facilidad con que lo haría un monopolio. Por tanto, los neoliberales parten de una idea falsa de competencia y además son reduccionistas en el sentido de creer que la

---

<sup>51</sup> Todo lo expuesto en este párrafo hasta la llamada a nota, fue escrito desde la perspectiva que Hayek tiene de la lógica de la competencia.

<sup>52</sup> F. Escalante, *Senderos que se bifurcan. Reflexiones sobre neoliberalismo y democracia*, p. 74.

<sup>53</sup> Cabe aclarar que, a lo largo de toda la tesis, entendemos como *el neoliberal* o *los neoliberales* a las empresas, a los propietarios de los medios de producción, de capital, y a los políticos, que comparten las ideas de Hayek unidas a la práctica del capitalismo de Estado.

vida social puede reducirse a una situación de mercado. Si los neoliberales desean la libre competencia sin obstaculizaciones mercantiles, no es debido a que anhelan evitar el totalitarismo colectivista y la regulación económica —como lo quería Hayek—, sino para mantener y acrecentar sus privilegios, sus ganancias, los beneficios para unos cuantos, la explotación como ventaja y el empobrecimiento de varios otros, o sea, todo aquello que Hayek vaticinó como fatalidad en un régimen colectivista y totalitarista.<sup>54</sup> Es por estas razones que, en la actualidad, más allá del temor al colectivismo: “Los neoliberales tienden a desconfiar de la democracia, [y] dan siempre prioridad absoluta a la libertad, es decir, al mercado, como garantía de la libertad individual.”<sup>55</sup>

Diversos factores como: el capitalismo de Estado, situaciones sociales reducidas a situaciones de mercado, condiciones desiguales para anexarse a la competencia en el mercado, la búsqueda del máximo beneficio y la desconfianza a la democracia han desencadenado consecuencias en los sitios donde se ha decidido aplicar esta lógica del sistema de competencia neoliberal. A estos factores que mencionamos, cabe recordar y agregar tres más que Fernando Escalante sintetiza de la siguiente manera: el primero —ya mencionado—, que el mercado debe ser apuntalado por el Estado; segundo —también revisado—, que el mercado es un mecanismo para procesar información, a partir del cual es posible saber lo que quiere el consumidor, qué y cómo producirlo y su costo; y el tercero —no mencionado hasta ahora—, la idea de que lo privado es superior a lo público tanto en aspectos técnicos, morales y lógicos, puesto que el neoliberal supone la ineficiencia de lo público, como tendiente a la corrupción y al engaño político, por lo que prefieren la solución privada.<sup>56</sup> De manera que, a todos estos factores que conforman la lógica Neoliberal, aún hay que agregar la idea de privatización y menosprecio a lo público. Si bien la influencia de Hayek es notoria al desestimar al Estado colectivista por su ineficiencia para tratar los asuntos y bienes públicos, también es posible pensar el desdén por lo público desde la visión del mercado, dado que privatizar —apelando al derecho de propiedad— es poner a disposición del mercado y de la libertad del individuo los bienes por los que debe competir para asegurarse bienestar; el mercado se ocupará por sí mismo de la eficiencia de estos servicios en el mo-

---

<sup>54</sup> Cf. F. Hayek, *Camino de servidumbre*, “Capítulo 5. Planificación y democracia” y “Capítulo 9. Seguridad y libertad”.

<sup>55</sup> F. Escalante, *Historia mínima del neoliberalismo*, p. 21.

<sup>56</sup> Cf. F. Escalante, *ibid.*, pp. 20-22.

mento en que son privatizados, aspirando a superar en todo sentido la ineficiencia de lo público. Al respecto, Fernando Escalante agrega que:

Visto así, privatizar cualquiera de esos bienes y servicios es en realidad devolver a los individuos el derecho, el poder, de elegir por su cuenta. Insisto, es un giro anti-elitista del programa que puede resultar muy eficaz, sobre todo por la percepción general de que los servicios públicos son ineficientes y dada la sospecha de que lo son porque los funcionarios no tienen ningún aliciente para ofrecer un mejor servicio. O sea, que es en realidad una variante de la crítica de la burocracia y por eso de popularidad casi automática.<sup>57</sup>

Creemos que, en nuestros tiempos, la idea de privatización se torna aún más popular, por lo que es común hallar una gran cantidad de ciudadanos —en eso radica su antielitismo— que se declaran a favor de la privatización de los servicios públicos, creyendo que a la idea de privatizar le corresponde de modo inherente la noción de eficiencia. Si la lógica del Neoliberalismo ha tenido una popularidad y repercusión fortísima en el ámbito social de estos últimos años, es por el respeto a la libertad de consumo y de competencia que tiene hacia los individuos.

A partir de todo lo mencionado hasta el momento, pensamos que los componentes o *principios* que conforman de manera general la *lógica del sistema de competencia neoliberal* son: el capitalismo de Estado;<sup>58</sup> situaciones sociales reducidas a situaciones de mercado; considerar el individuo como sujeto egoísta que busca el máximo beneficio individual; la humanización de las empresas; las condiciones desiguales para anexarse a la competencia en el mercado; la desconfianza a la democracia; que el mercado debe ser apuntalado por el Estado; el mercado como mecanismo para procesar la información de consumo; y la idea de privatización basada en la noción de superioridad de lo privado frente a lo público. Como puntualiza Fernando Escalante,<sup>59</sup> el Neoliberalismo no sólo se trata de una simple ideología, sino que es un programa intelectual, social, político y económico que ha terminado por influir en la vida de todos nosotros y generado diversas consecuencias alrededor del mundo, como se verá a continuación.

---

<sup>57</sup> F. Escalante, *Senderos que se bifurcan. Reflexiones sobre neoliberalismo y democracia*, p. 78.

<sup>58</sup> *Vid. supra*, nota 36.

<sup>59</sup> *Cf.* F. Escalante, *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 18-20.

La investigadora Verónica Gago propone dos perspectivas para pensar el sistema de competencia neoliberal. La primera es una “vista aérea”, “en planta”, “desde arriba”, que no dista de lo que hemos expuesto hasta el momento: “Una topología primera: *desde arriba*, el neoliberalismo da cuenta de una modificación del régimen de acumulación global —nuevas estrategias de corporaciones, agencias y gobiernos— que induce a una mutación en las instituciones estatal-nacionales. En este punto, neoliberalismo es una fase (y no un mero matiz) del capitalismo.”<sup>60</sup> Considerar al Neoliberalismo “desde arriba”, implica conocer las características generales del modo en que la acumulación global de capital y trabajo es dirigida por las empresas, monopolios y el Estado, que es prácticamente todo lo que hemos escrito anteriormente. Si Verónica Gago afirma la mutación de las instituciones estatal-nacionales y considera al sistema de competencia neoliberal como una fase del capitalismo, se debe a que no es posible dejar de lado el modo en que actúa el capitalismo en este sistema y en las actuales instituciones del Estado: cabe recordar la ya mencionada injerencia que los monopolios y las empresas tienen en el Estado; incluso Gilles Deleuze ve en esto una crisis de las instituciones que él mismo denomina como *régimen empresarial*.<sup>61</sup> Creemos pues, en otras palabras, que no es posible pensar críticamente la lógica y los efectos del Neoliberalismo si no está implícita, en este pensamiento, una crítica al capitalismo.

La segunda perspectiva que propone Verónica Gago es “desde abajo”, más próxima a quienes viven las consecuencias reales de la aplicación de los principios del sistema de competencia neoliberal: “*desde abajo* el neoliberalismo es la proliferación de modos de vida que reorganizan las nociones de *libertad*, *cálculo* y *obediencia*, proyectando una nueva racionalidad y afectividad colectiva.”<sup>62</sup> Si anteriormente se mencionaba que el mercado ha sido insuperable en términos técnicos y morales, es debido a esto, a la influencia que los principios del Neoliberalismo han tenido sobre las maneras de concebir ciertas ideas y modos de vida no sólo de forma individual, sino social. Hablar del Neoliberalismo “desde abajo” permite valorar críticamente, desde el punto de vista humano, afectivo y carnal, los efectos reales provocados por este sistema.

---

<sup>60</sup> Verónica Gago, *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, p. 10.

<sup>61</sup> Cf. Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 285.

<sup>62</sup> V. Gago, *op. cit.*, p. 10.

En esta perspectiva, “desde abajo”, nos interesa analizar algunas ideas esenciales sobre la manera en que el individuo común trabaja insertado en la competencia del mercado. Al respecto, rescatamos lo que afirma Pierre Bourdieu:

La mundialización de los mercados financieros adicionado al progreso de las técnicas de información asegura una movilidad sin precedentes para los capitales y brinda a los inversionistas preocupados por la rentabilidad a corto plazo de sus inversiones, la posibilidad de comparar de manera permanente la rentabilidad de las más grandes empresas y castigar en consecuencia los fracasos relativos. Las empresas mismas, colocadas bajo una amenaza permanente de ese tipo, deben ajustarse de forma cada vez más rápida a las exigencias de los mercados. Deben hacerlo bajo pena de ‘perder la confianza del mercado’, como se dice ahora, y perder al mismo tiempo el apoyo de los accionistas que están preocupados por obtener una rentabilidad a corto plazo y están cada vez más habilitados para imponer su voluntad a los *gerentes*, fijarles sus normas a través de las orientaciones del capital financiero, y dirigir sus políticas en materia de contratación de trabajadores, de empleos y de salarios.<sup>63</sup>

Las empresas en el régimen de competencia neoliberal se hallan bajo la amenaza constante de la rentabilidad: si no son capaces de competir en el mercado, a pesar de su desventaja inicial frente a las grandes acumulaciones internacionales de capital y trabajo, entonces perderán la confianza no sólo del mercado, sino de los accionistas, del capitalista que espera la pronta recuperación de lo invertido. Esta amenaza constante de perder la ya de por sí mermada y desigual capacidad de competir en el mercado, se traduce en coacción hacia quienes generan las ganancias de las empresas, es decir, hacia los trabajadores. Estos últimos son dirigidos por patrones o gerentes, quienes se encargan de transferir las necesidades del mercado y del inversor hacia sus subordinados en la empresa. En concordancia con algunas teorías marxistas contemporáneas que han dejado de pensar al proletariado como el trabajador que sólo posee su fuerza física de trabajo, aquí ya no es posible hablar meramente de proletariado, sino de trabajador en general; la dinámica Neoliberal de las empresas plantea, en principio, la apertura de trabajo para todos sin importar su formación profesional. Las empresas, al adoptar la idea antielitista de competencia, plantean incluir en el mercado de trabajo a cualquiera que necesite solventar su vida económica; sin embargo, cabe

---

<sup>63</sup> Pierre Bourdieu, “La esencia del neoliberalismo”, en *Revista colombiana de educación*, núm. 35, segundo semestre de 1997, p. 2.

revisar cuáles son las condiciones que generalmente se ofrecen a estos trabajadores. Puede ser favorable la idea de inclusión laboral para todos, pero si las condiciones de trabajo dentro de las empresas no son dignas ni adecuadas para los trabajadores, difícilmente podrá hablarse entonces de la satisfacción y bienestar del individuo mediante la libertad de competencia, como lo pensaba Hayek.

Como plantea Bourdieu, las empresas, al tratar de satisfacer las exigencias del mercado, dirigen ciertas políticas inmediatas de contratación y de salarios hacia sus trabajadores. Ya Deleuze veía en la lógica de este sistema de competencia, el imperio del concepto de *modulación*, donde las masas de trabajo, más que cuerpos, han pasado a ser considerados como una masa de datos estadísticos, capaces de ser regulados, modulados, optimizados, con el fin de beneficiar al gerente, al patrón, y al mercado, pero no al trabajador; y una de las principales modulaciones que visualiza el filósofo francés es la *modulación de cada salario*.<sup>64</sup> ¿Cómo hablar de la libre competencia individual para la realización de valores personales que propone Hayek, cuando las empresas ahora han ocupado el papel del Estado totalitario que regulaba, a su favor, lo que cada individuo podía realizar y ganar? ¿Qué sentido tiene hablar de *competencia* cuando en realidad se reincide constantemente en la *planificación y modulación de la vida* no sólo a una “macroescala” (“desde arriba”), sino en “microniveles” (“desde abajo”) que terminan afectando realmente a personas comunes que día con día se buscan una vida digna y tranquila? Consideramos que gran parte de nuestros malestares no se deben sólo a la idea de abandonar nuestra libertad a la creencia ingenua de que el mercado se regulará a sí mismo, ni a la idea colectivista de planificación y centralización estatal, sino que nuestros pesares se encuentran en la disposición de poner nuestra libertad en manos de aquellos que poco o nada tienen que ver con nuestras necesidades reales de seguridad y dignidad, tales como las empresas, los monopolios, el Estado capitalista, etc., quienes no tienen consideración en modular la vida, el tiempo y los salarios según su propia conveniencia.

La dirección o modulación de las empresas sobre cada trabajo existente, es una consecuencia del sistema de competencia neoliberal. Terminemos de entender aquí que modulación se refiere a controlar las actividades del trabajador de tal modo que respondan al beneficio de la empresa, antes que al trabajador mismo; para esto, se necesita que la empresa

---

<sup>64</sup> Cf. G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 280-282.

moldee o redefina las actividades y responsabilidades del trabajador, otorgándole su salario y beneficios en función de su competitividad. De modo que ya no bastará con trabajar para garantizarse una vida digna, pues el salario ahora es proporcional a la competitividad, y, quien más se exige y más trabaja, creará tener más garantías para una mejor vida material. La idea general consiste en modular al trabajador a partir de la competencia, para lo cual, ya en la práctica, existen diversas estrategias, de las cuales Bourdieu recopila las siguientes:

fijación de objetivos individuales; conversaciones individuales de evaluación; evaluación permanente; alzas individuales de salario u otorgamiento de primas en función de la competencia y el mérito individuales; carreras individualizadas; estrategias de ‘responsabilización’ tendientes a asegurar la autoexplotación de ciertos cuadros que siendo simples asalariados bajo fuerte dependencia jerárquica, son al mismo tiempo considerados como responsables de sus ventas, sus productos, sus sucursales, su almacén, etc. y actúan a la manera de ‘independientes’; exigencia de ‘autocontrol’, que amplía la ‘integración’ de los asalariados, según las técnicas de ‘la gerencia participativa’, que va más allá de las tareas previstas para el cargo. Existen otras tantas técnicas de sujeción racional que concurren a debilitar o abolir las señales y las solidaridades efectivas, imponiendo las sobrecargas en el trabajo, y no sólo en los puestos de responsabilidad o en el trabajo de emergencia.<sup>65</sup>

La modulación o —como dice Bourdieu— “técnicas de sujeción racional” funcionan desde la pura individuación, haciendo un plan de carrera específico para cada trabajador: cada uno es evaluado permanentemente en función de su competencia, cada cual se preocupa por su propia competitividad. Las empresas, bajo esta lógica, hacen creer al trabajador que sólo él es el único responsable de las cosas que ocurren en su trabajo y que sólo de él dependerá asegurar su bienestar. Las empresas adoptan con astucia la idea de considerar al individuo como un sujeto egoísta que busca sólo su máximo beneficio individual: la empresa otorga libertad de competir y al trabajador corresponde trabajar de manera óptima sin reprochar nada a la empresa, pues todo lo que ocurra en su trabajo es su propia responsabilidad individual. Cabe decir que las consecuencias de estas estrategias de modulación son peligrosas dado que motivan a las empresas a desentenderse de sus propias responsabilidades al transferirlas al trabajador: si un trabajador, por ejemplo, no es capaz de vender los productos de la empresa, se pensará que es debido a su baja destreza como vendedor y quizás también a su pereza y mala disposición para trabajar, pero será visto con total desapro-

---

<sup>65</sup> P. Bourdieu, *op. cit.*, pp. 2-3.

bación el pensar que la empresa es quien tiene la responsabilidad de lo que ha ocurrido y que ésta pueda tener, por ejemplo, mala estrategia general de ventas, competencia desigual respecto a otras empresas, un mal producto, malas condiciones laborales, desorganización, mala capacitación a su trabajadores, mal posicionamiento en el mercado, precios altos, etcétera. De modo que se suele culpar al trabajador de condiciones que le superan y que van más allá de su mera labor individual. Además, como menciona Bourdieu, este énfasis en la individualización del trabajo fractura la capacidad afectiva y solidaria de los trabajadores en tanto que grupo, ya que, en principio, todos ellos trabajan en conjunto para cumplir determinados “misión, visión y valores” de la empresa; sin embargo, el énfasis en el trabajo egoísta fractura la capacidad de formar grupos, a lo cual los individuos terminan por competir unos contra otros en extremo, e incluso algunos adquieren el hábito de competir duramente contra sí mismos, individualizando el trabajo a tal grado de poder considerar la autoexplotación y la sobrecarga laboral como modelos sanos y ejemplares de trabajo.

En el sistema de competencia neoliberal, se aspira a la sobreexigencia siempre que esto garantice una mejor posibilidad de vida económica. Sin embargo es competente preguntarse, ¿por qué es necesario que el trabajador deje toda su *potencia* de vida y se sobreexija de esta manera en el trabajo? ¿Acaso es que no basta ya con trabajar una jornada laboral completa haciendo lo humanamente posible? ¿Será que en nuestros días la libertad, que planteaba Hayek, para poder elegir entre una diversidad de empleos en el mercado, en caso de que alguno no llenara nuestras expectativas y valores individuales, ha sido limitada? ¿Cuál es la razón de esa limitación? Ante estas cuestiones, el sociólogo francés Pierre Bourdieu responde:

La institucionalización práctica de un mundo darwiniano de la lucha de todos contra todos a todos los niveles de la jerarquía, que encuentra los resortes de la adhesión a la tarea y a la empresa en medio de la inseguridad, el sufrimiento y el estrés, sin duda no podría tener éxito tan completo si no encontrara la complicidad de las *disposiciones precarizadas* producidas por la inseguridad de la existencia a todos los niveles de la jerarquía, incluso en los más elevados. Se da entre los cuadros sobre todo la existencia de un *ejército de reserva de mano de obra domesticado por la precarización* y la amenaza permanente del desempleo. El último fundamento de este orden económico ubicado bajo la línea de la libertad es, efectivamente, la violencia estructural del desempleo, de la precariedad y de la amenaza del despido que ella implica: la condición del funcionamiento ‘armo-

nioso' del modelo microeconómico individualista reside en un fenómeno de masas, en la existencia del ejército de reserva de los desocupados.<sup>66</sup>

Existe pues, en los trabajadores, un condicionamiento que los mantiene soportando la sobreexigencia y la autoexplotación, nos referimos a las *disposiciones precarizadas*, a la amenaza constante del desempleo en la que un ejército de reserva de desempleados está a la espera de la liberación de un trabajo. Ya no basta con trabajar lo suficiente: la persistente pobreza parece no disiparse; por lo que la lógica del sistema de competencia neoliberal ahora dicta que hay que trabajar al máximo todo el tiempo, pues el amago del desempleo y la pobreza se halla constante para quien no se mantiene funcionando en los altos estándares de exigencia empresarial. Así, pues, una de las más graves consecuencias de esta lógica competitiva Neoliberal es la *violencia estructural del desempleo*, que termina por condicionar al individuo a niveles de autoexplotación no vistos en el capitalismo de la primera mitad del siglo XX: bajo las disposiciones precarizadas que menciona Bourdieu, ya no es necesario que el capitalista someta el cuerpo del trabajador, no se necesita más la vigilancia excesiva para cada individuo dentro de la fábrica, pues ahora la modulación se da en la empresa a partir de la *amenaza* latente de la precariedad; intimidación que el monopolio protegido por el Estado y el capital utilizan para sus propios fines de acumulación y expansión. Ya el filósofo surcoreano Byung-Chul Han ve en esta lógica del sistema de competencia neoliberal, la *explotación de la libertad individual* que es aprovechada para la acumulación del capital y trabajo: “Mientras se compete libremente, el capital aumenta. La libertad individual es una esclavitud en la medida en que el capital la acapara para su propia proliferación. Así, para reproducirse, el capital explota la libertad del individuo: ‘En la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone como libre al capital’.”<sup>67</sup>

No tratamos de afirmar ingenuamente que “no existe la libertad en el Neoliberalismo”, lo cual desde luego es erróneo, sino que este sistema de competencia, a partir de los principios desde los cuales funciona —que ya se han expuesto previamente—, aprovecha y explota la libertad individual para perpetuarse, lo cual condiciona a los individuos a realizar acciones nunca antes vistas, a favor del capital, como la autoexplotación, la sobreexigencia

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>67</sup> Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, p. 15. El entrecomillado final pertenece a una cita de Marx, que corresponde al texto *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, tomo II, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 167.

y el miedo constante a perder el trabajo y sufrir precariedad y pobreza. Con anterioridad, mencionábamos que Hayek afirmaba que el dinero es uno de los mayores instrumentos de libertad del hombre, pues abría un asombroso campo de elección al pobre, que antes sólo estaba abierto al rico; sin embargo, en nuestros días el problema de la pobreza se sigue manteniendo: poco importa que el dinero sea un instrumento de libertad y de elección para el hombre, cuando de todos modos acceder al dinero es sumamente difícil en un “libre” mercado sesgado donde en realidad la competencia es desigual, donde sólo importa vender y poco importa el trabajador, donde hay violencia estructural de desempleo y donde en realidad se utiliza la libertad individual del sujeto para perpetuar los deseos de los capitalistas.

Pensamos que este sistema de competencia desde luego que requiere de la desigualdad para que un individuo se levante a trabajar, pues no es rico y necesita un ingreso material para vivir; así se adentra en el mercado y compete por algún sustento para su vida. Sin embargo, hasta el momento hemos visto, como mencionó Bourdieu, que en realidad la competencia para acceder a un trabajo es enorme y que nada le garantiza al individuo que lo obtendrá, dados los cientos o miles de desempleados que también competirán a la vez. Se dirá entonces que el individuo tiene que capacitarse y especializarse para aspirar al empleo, pero, ¿dónde se capacitará si justamente carece del dinero para hacerlo? Será pues momento de recurrir al Estado para que le garantice un poco de sustento y quizá también de la capacitación que requiere, pero ahí el individuo se percató que ese tipo de ayudas no existen y que el Estado prefiere privatizar y ayudar a monopolios y empresas antes que a los cientos, miles o millones de individuos que se encuentran en su misma situación. Creemos que se trata, pues, de una serie de malestares que, si bien son consecuencia de una planeación hecha “desde arriba” para ayudar al libre mercado, terminan por perjudicar gravemente la seguridad y el bienestar del individuo, del que originalmente se pensaba que podría ejercer su libertad mediante sus propios términos para poder garantizarse a sí mismo una buena vida.

Como se ha analizado anteriormente, el mismo Hayek sabía que afectar la vida económica termina por perjudicar la vida individual de cada sujeto que depende del mercado; de modo que no es posible pensar la vida en el Neoliberalismo sin considerar la influencia que el trabajo y la vida económica tienen sobre la vida en general. ¿Cómo pensar, por ejemplo, en este régimen de competencia, la vida de un individuo que no trabaja? En este

sistema sólo muy pocos pueden vivir sin trabajar, de modo que se da por hecho que la gran mayoría no es rica y debe salir a competir para sostener su vida. Idealmente, en un principio, Hayek pensaba que lo mejor era inclinarse a que cada uno se hiciera cargo de su propia vida económica —lo cual pensamos también que es bueno y deseable—, pero a partir de un análisis crítico es fácil percatarse que, desde el primer momento en que la competencia está sesgada a favor de las grandes acumulaciones de capital y trabajo, competir se vuelve entonces desigual, alienante e injusto para la gran mayoría.

De modo que en la lógica del Neoliberalismo todo se desarrolla en torno a la competencia desigual, sesgada a favor de unos cuantos; y es imposible pensar en el concepto de vida sin que la competencia tenga influencia directa en él. Bajo esta lógica, la vida está hecha para el trabajo, pero no cualquier trabajo, sino un trabajo que remite a la sobrexigencia, a la autoexplotación, a la alienación y en el que se compete bajo amenaza constante de padecer la precariedad del desempleo y la pobreza. Ya no basta con trabajar dignamente, sino que ahora hay que hacerlo al máximo, dejar toda la vida en el trabajo hasta la impotencia; todo esto aunado al desamparo y la indiferencia de un Estado al servicio del mercado, que poco se preocupa por la seguridad de sus ciudadanos. No afirmamos, sin embargo, que la solución esté en no trabajar: el trabajo es una actividad propiamente humana; creemos, en cambio, que hay que analizar y criticar las condiciones en que la competencia y los trabajos nos son ofrecidos y la manera en que ambos nos afectan en el desarrollo de nuestra vida individual. Desde luego que debemos trabajar, pero, ¿a qué costo y bajo qué términos de competencia?

Por tanto, creemos que las consecuencias provocadas por los principios del actual sistema de competencia, conllevan a la *impotencia* y enajenación del individuo. El cual es concebido, desde esta perspectiva, como un sujeto egoísta, indiferente hacia lo público y lo común, preocupado por consumir y trabajar, por llevarse el máximo beneficio individual, amenazado por la precariedad, el desempleo y la pobreza si no obedece los preceptos de un jerarca mayor, como el patrón, el gerente, el accionista, el CEO. Una vida que reduce al individuo a una concepción en la que todas sus capacidades son orientadas a trabajar y consumir, sin seguir, del todo, sus propios deseos, sino los de la empresa, el monopolio y el capital. Impotencia que se agrava si consideramos también, “desde arriba”, que el Estado prefiere, en este sistema de competencia, proteger al monopolio y al mercado antes que

resguardar al individuo y a todo aquello que hace posible mantener su vida con salud y dignidad.<sup>68</sup> Así, pues, el individuo está expuesto y vulnerable al mercado y sus agresivas fluctuaciones, donde poco importa la ética, el bienestar de la sociedad y de la comunidad, cuando el fin único en el mercado es vender a toda costa. Se vive, de esta forma, una vida más susceptible a la tristeza que a la alegría, como subraya Byung-Chul Han:

Quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema. En esto consiste la especial inteligencia del régimen neoliberal. No deja que surja resistencia alguna contra el sistema. [...] En el régimen neoliberal de la autoexplotación uno dirige la agresión hacia sí mismo. Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario, sino en depresivo.<sup>69</sup>

Si consideramos al sistema de competencia neoliberal como un régimen de la impotencia, es debido a su capacidad de reducir al individuo a un simple sujeto de trabajo y de consumo, el cual, a cambio de la promesa de una vida digna, sacrifica toda la potencia de su existencia para perpetuar un sistema donde él no es más que la ínfima parte de un engranaje frío y mecánico, donde en realidad poco importa lo que quiera hacer de su vida dado que está sujeto a las exigencias y deseos del mercado, en donde compite bajo la amenaza de la precariedad. Quien no logra resistir la competitividad, se responsabiliza a sí mismo de la inminente pobreza que le espera, en lugar de considerar como causas de su malestar a todos aquellos factores que le rebasan y que han determinado que su vida llegue a ser de esa manera. Como ejemplo, en las sociedades cuyo sistema es de competencia neoliberal, es común encontrarnos con lemas de superación personal tales como: “el pobre es pobre porque quiere”, “no te quejes, mejor trabaja”, “supérate, el cambio está en uno mismo”, etcétera, los cuales, más allá de su buena intención, reflejan que la agresión debe estar dirigida hacia uno mismo y que cualquier deficiencia del sistema no es vista más que como una simple excusa para no seguir con la autoexplotación, ignorando todos los factores sociales y políticos que han hecho que todo sea como hasta ahora.

---

<sup>68</sup> No hay que olvidar otros tantos problemas graves que nos atañen hoy en día y que pueden ser atribuidos al sistema de competencia neoliberal, como las crisis globales de salud, las crisis medioambientales, la extinción masiva de especies, etc.

<sup>69</sup> Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 18.

Por lo tanto, el actual sistema de competencia extrae nuestra potencia para beneficio parcial nuestro, pero en beneficio completo para el mercado. Limita nuestra capacidad de elegir libremente sobre aquello a lo que queremos dedicar nuestra vida, puesto que las únicas opciones posibles son aquellas en las que puede llegar a haber disponibilidad en un mercado centralizado que se encarga de privilegiar a unos cuantos, además de que este sistema impide cambiar el rumbo de nuestras vidas con facilidad dado la amenaza constante de la precariedad y el desempleo. Todo esto corresponde a una visión “desde abajo” del Neoliberalismo, pero también puede seguirse clasificando como régimen de la impotencia si consideramos que, “desde arriba”, este sistema de competencia se encarga también de despojar gradualmente aquello que antes se realizaba en beneficio público y que ahora termina por beneficiar sólo a unos cuantos; por ejemplo, con acciones tales como la privatización y explotación de territorios hasta su destrucción ambiental, la privatización de la salud pública y la educación gratuita, la desregulación del mercado inmobiliario que limita el acceso y el derecho a la vivienda, la reducción al gasto público en beneficio de empresas y monopolios, etc. Acciones que indudablemente terminan por afectar gravemente a individuos, sociedades y naciones enteras, en beneficio de unos cuantos empresarios protegidos por sus Estados. Así, pues, concluimos, tal como afirma David Harvey, que el sistema de competencia neoliberal responde a una acumulación del orden de la extracción-desposesión, en la cual se extrae el valor o potencia de un bien, con ayuda de la violencia, del fraude, de la depredación, de la coacción empresarial, del Estado y de sus mecanismos legales, para así acumularlo y cambiarlo de poseedor, manteniendo como injustos desposeídos a los individuos que antes dependían de estos bienes para garantizarse una mínima dignidad en su vida.<sup>70</sup>

Al respecto y para finalizar esta sección, Verónica Gago agrega que: “El neoliberalismo sobrevive sin embargo por arriba y por abajo: como renovación de la forma extractiva-desposesiva en un nuevo momento de soberanía financierizada y como racionalidad por abajo que negocia beneficios en ese contexto de desposesión, en una dinámica contractual que mixtura formas de servidumbre y de conflictividad.”<sup>71</sup> Por tanto, las consecuencias de este sistema de competencia culminan en el método de extracción-desposesión, mediante el

---

<sup>70</sup> Cf. David Harvey, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, en *Socialist register 2004*, pp. 111-115. En esta paginación es donde se encuentra referida la acumulación por desposesión.

<sup>71</sup> V. Gago, *op. cit.*, p. 11.

cual se acumulan no sólo materias primas, mercancías y territorios por medio de estrategias político-financieras “desde arriba”, sino que dicho método acumula también impotencias, afectos del orden de la tristeza, (auto)explotación, incertidumbre, pobreza, precariedad y servidumbre en la parte “de abajo”, donde los individuos se relacionan directamente unos con otros; padecimientos e impotencias generados por la coacción, que son aprovechados para el beneficio empresarial y del libre mercado.

### **I.3 Crítica inmanentista al sistema de competencia neoliberal: el camino de Spinoza**

Hasta el momento hemos expuesto los principios y consecuencias que han caracterizado al Neoliberalismo como un sistema de competencia que indudablemente ha tenido una influencia no sólo en los aspectos económicos de la vida, sino también en caracteres políticos y éticos de la misma, llegando a pensar incluso que este sistema corresponde a un régimen que es capaz de extraer la potencia de aquello de lo que se apropia, operando así a partir de la desposesión e impotencia. Sin embargo, ¿por qué utilizar los términos de potencia e impotencia? Esto se debe a que a partir de ellos es como puede pensarse el neoliberalismo desde una perspectiva spinozista. Baruch Spinoza fue un filósofo de la potencia, en cuya *Ética*, su obra principal, y en sus textos de filosofía política, pueden encontrarse elementos aún actuales para re-pensar nuestro actuar en estas épocas, además de hallar fundamentos éticos y políticos para generar una crítica al proceder del sistema de competencia neoliberal que, además de las diversas comodidades que nos ha otorgado, también genera indudablemente desposesión e impotencia, tratando de modular y modelar el actuar de los individuos, al intentar invadir cada uno de los aspectos de su vida desde la competencia y la vida económica.

Cabe aclarar que no utilizaremos la filosofía de Spinoza para resolver el falso dilema que propone Hayek a lo largo de su libro, la falsa disyuntiva: “o capitalismo o colectivismo”, como si no existiera ninguna otra solución posible y tuviéramos que resignarnos a elegir una de ellas. Justamente, el spinozismo nos permite pensar más allá de estas dos alternativas; de ahí que tampoco sea posible utilizar esta filosofía como una herramienta para tratar de “abolir el mercado”, lo cual sería absurdo. Pensamos, como quizá también pensa-

ría Spinoza, que el mercado no va a desaparecer, sin embargo, colocarlo a la disposición y control de un conglomerado de empresas, no ha dejado más que precariedad y padecimientos para muchos, por lo que el mercado y el sistema de competencia tendrían que ser re-pensados en el modo en que interactúan y afectan a los individuos, para saber qué podemos hacer al respecto.

La manera spinozista en la que pueden re-pensarse los modos de vida en el actual sistema de competencia, para después criticarle, parte de la idea de *causa sui*, *causa de sí* o *causa inmanente*. Spinoza utiliza este concepto para indagar en los atributos de Dios o Naturaleza: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.”<sup>72</sup> Si el Dios de Spinoza es inmanente o causa de sí mismo, se debe a que su esencia implica necesariamente su existencia; se trata de un Dios cuya naturaleza sólo puede pensarse existiendo y que, además: “obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza [tal que] sólo él es causa libre.”<sup>73</sup> De modo que el concepto de inmanencia hace referencia a aquello que por naturaleza existe, dado que su esencia implica ya existir; aquello, además, cuya existencia obra en virtud de su propia necesidad natural, siendo causa creadora y libre de sí mismo. Se considera como inmanente de igual manera a aquello que hace un uso particular de la libertad, en el sentido de que es libre para seguir la sola necesidad de su naturaleza y, también, libre para determinarse por sí sólo a obrar.<sup>74</sup>

De manera que el concepto de inmanencia nos remite a la idea de una *creación* que, a pesar de ya existir, no deja de seguirse creando a sí misma en absoluta libertad y apego a sus necesidades: creación que no cesa de causarse, puesto que su esencia es naturalmente existir. Lo inmanente sólo puede concebirse existiendo y aquello que siempre existe y que no cesa de hacerlo es la Naturaleza misma; razón por la cual Spinoza conoce a Dios también con el nombre de Naturaleza. Así, Spinoza ensambla el concepto de inmanencia con su idea de Dios: “*Dios es causa inmanente [...] de todas las cosas.*”<sup>75</sup> Dios o Naturaleza es la

---

<sup>72</sup> Baruch Spinoza, *Ética*, I, def. 1.

<sup>73</sup> *Ibid.*, E, I, 17, cor. 2.

<sup>74</sup> Cf. B. Spinoza, E, I, def. 7. Definición de “libre”.

<sup>75</sup> *Ibid.*, E, I, 18.

inmanencia que no cesa de causarse a sí misma; Dios es causa inmanente, dado que: “es causa de las cosas que son en Él.”<sup>76</sup>

La inmanencia implica entonces una constante creación de sí misma, es causa libre de sí que no se detiene para hacerse existir. La inmanencia supone tener la vitalidad suficiente para crearse a sí misma, en apego de sus propias necesidades. La inmanencia expresa, pues, la *potencia* de existir de una creación que no cesa de actualizarse, de crearse, de causarse, de existir, siempre, en libertad: “Poder no existir es impotencia, y, por contra, poder existir es potencia (*como es notorio por sí*).”<sup>77</sup> La inmanencia contiene en sí misma la potencia de existir, la cual —más adelante— conoceremos también con el nombre de *conatus*. Por lo tanto, la inmanencia es un proceso continuo de creación-autocreación, cuya potencia mantiene su esencia en la existencia, siempre creándose, actualizándose, superando los cambios frecuentes y aleatorios que lo inmanente tiene en y para sí mismo, pues, sin cambios, no tendría sentido seguirse creando: la inmanencia no tiene un fin concreto, más que su latente necesidad de producirse a sí misma sin límite, tampoco le importa definirse en términos de completitud, pues aquello que está completo ya no puede seguir creándose a sí mismo. En relación con esto, Gilles Deleuze, quien retoma la filosofía inmanente de la potencia, de Spinoza, agrega: “La inmanencia absoluta es en sí misma: no es en algo, no está en otra cosa, no depende de un objeto ni pertenece a una cosa. [...] el plano de inmanencia tampoco se define por un Sujeto o un Objeto capaces de contenerlo.”<sup>78</sup> La inmanencia al no depender ni pertenecer a ningún objeto, más que a sí misma, adquiere un carácter absoluto que no puede ser contenido por ningún Sujeto, Objeto, ni representación que dictamine, nominalmente, cómo debería producirse la inmanencia. Así, pues, la inmanencia es un plano ontológico de producción-autoproducción, irrepresentable mediante arquetipos del orden de lo individual o lo humano. Para Spinoza, en este plano ontológico se encuentra la substancia, es decir, Dios o Naturaleza: “Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí [o sea, que es inmanente], esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.”<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, E, I, 18, dem.

<sup>77</sup> *Ibid.*, E, I, 11, dem.

<sup>78</sup> G. Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 348.

<sup>79</sup> B. Spinoza, *Ética*, I, def. 3.

Dios, Naturaleza o substancia se encarga de su propia producción de existencia en el plano de la inmanencia. Sin embargo, ¿dónde queda todo aquello que no es Dios? ¿En dónde nos localizamos nosotros, por ejemplo? A estas preguntas, Spinoza responde afirmando que: “*Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.*”<sup>80</sup> Se equivocan quienes afirman que la filosofía de Spinoza es panteísta (todo-es-Dios), pues en realidad se trataría de un pan-en-teísmo: todo es y se concibe *en* Dios, *en* la substancia; lo cual no quiere decir que nosotros o cualquier otro objeto seamos la substancia, sino que somos *modos* en que esa sustancia se expresa: *modos finitos*, infinitesimales, de una substancia infinita, eterna e incomprensible para nuestro entendimiento finito, como lo es Dios o Naturaleza. Por tal razón, Spinoza no usa en su filosofía términos como individuo, sujeto, persona o ser humano, sino que se refiere a estos como *modos finitos* o *cosas singulares*.<sup>81</sup> La diferencia entre una singularidad —por ejemplo, un hombre, un árbol, una bestia, etcétera— y la substancia: “sólo [es una] distinción modal, y no real.”<sup>82</sup> La singularidad se distingue de la substancia, debido a que las cosas singulares son un “modo de ser” de la substancia; así, la distinción es sólo modal, y si Spinoza menciona que no hay distinción real se debe a que la substancia es infinita e indivisible, por lo que, de algún modo, somos parte de ella, estamos en ella y todo se da en ella, compartiendo así ciertos atributos en y con la sustancia, en el plano de la inmanencia, donde lo que nos distingue esencialmente de ella es que somos modos específicos e infinitesimales de su expresión.

Por tanto, todo se encuentra en el plano de la inmanencia: “En Spinoza, la inmanencia no está *en* la substancia, sino que la substancia y los modos están en la inmanencia.”<sup>83</sup> De tal suerte que la *vida* total que se encuentra *en* la Naturaleza es la inmanencia misma que se autoproduce a sí misma: “De la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más.”<sup>84</sup> En conclusión, todos los modos singulares de la vida en la Naturaleza se encuentran entonces en el plano de la inmanencia, todas las multiplicidades vitales se hallan interactuando como en una vida, en este plano ontológico, todas cambiando, actualizándose, creándose, sin seguir el mandato específico de ninguna ley ni representación. La inmanen-

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, E, I, 15.

<sup>81</sup> Específicamente, en *Ética*, II, def. 7, Spinoza define como *cosas singulares* a: “las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada [...]”.

<sup>82</sup> B. Spinoza, *Ética*, I, 15, esc.

<sup>83</sup> G. Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en..., p. 348.

<sup>84</sup> *Idem.*

cia rebosa y se compone de una infinidad de otras vidas que se encuentran constantemente en conflicto debido a sus cambios y desemejanzas, vidas siempre diferentes a cada instante de tiempo, vida inmanente conjunta que es pura potencia impredecible sin límites, sin teleología, ni finalidad alguna prefijada; así, la inmanencia o la vida puede pensarse como pura libre potencia de devenir y de alteración, como señalan Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez.<sup>85</sup>

La vida, la inmanencia, en la dinámica esencial de creación-autocreación que responde sólo a sus propias necesidades, se alza como un modelo de neutra interpretación vital, es decir, que no se le puede asignar un significado o un fin netamente humano, a riesgo de desear dirigir o encausar el devenir de la vida para fines y beneficios meramente individuales e impotentes. Ya Spinoza criticaba en su *Ética*, la tendencia de los hombres que suponían: “que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos, por razón de un fin.”<sup>86</sup> ¿Cómo atrevernos a pensar que la vida en el plano de la inmanencia, que es pura potencia de creación y que no responde a ninguna finalidad, actúa bajo nuestros propios fines e interpretación? Para Spinoza, la asignación de una finalidad que trate de representar y encausar la potencia indomable de la Naturaleza, no es más que la formación de una *superstición* que el ser humano crea para poder dirigir el devenir natural hacia sus propios fines egoístas e impotentes. El hombre, en su necedad, al darse demasiada importancia por sobre todas las cosas que le rodean, ha creado modelos, imágenes, arquetipos supersticiosos que tratan de dictaminar *cómo* debe de vivirse la vida, ignorando por completo que la vida en sí misma no tiene una finalidad. El ser humano, en su afán de beneficio egoísta, creó *modelos trascendentes* que han tratado de regir y coaccionar el modo en que la vida debe de desarrollarse; nos referimos a modelos como el Estado, el Bien, el Mal, el Orden, el Progreso, la Belleza, la Fealdad, el Mercado, el Sujeto, el Objeto, etc. Modelos trascendentes que, como asevera Spinoza, nos tratan de hacer olvidar que: “la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas.”<sup>87</sup>

Existe entonces un encuentro entre el campo inmanente y el trascendente, donde éste último es una ficción formada para tratar de dictar y normar cómo se debe vivir en el cam-

---

<sup>85</sup> Cf. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, “Prólogo: ‘La diferencia positiva: Deleuze, una vida’ y ‘Una vida: la realidad de lo virtual’”, en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, pp. 19-23.

<sup>86</sup> B. Spinoza, *Ética*, I, apéndice.

<sup>87</sup> *Idem.*

po inmanente. Conforme a lo dicho por Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, la inmanencia se deshace del uso de conceptualizaciones trascendentes como Sujeto y Objeto, tratando de borrar la ilusión de un sujeto preexistente, inmóvil y estable, dado que la inmanencia es un flujo abierto y caótico de puro cambio, un “devenir sin ser” que no puede ser fijado en una descripción que inmovilice su poder de cambio y devenir; de modo que la vida en la inmanencia habla de cuerpos puros, acaso geométricos, que se afectan unos a otros, sin teleología, a diferencia de los modelos trascendentes donde se trata de homogeneizar y dominar el conjunto de los diferentes cuerpos y sus interacciones, en función de cierta codificación.<sup>88</sup> En este sentido podemos percatarnos que, como afirma Deleuze: “La trascendencia es siempre producto de la inmanencia.”<sup>89</sup> De manera que los trascendentes se localizan fuera del plano de inmanencia, los cuales tratarán luego de apropiarse y atribuirse los procesos de la inmanencia:

[La trascendencia] se pone afuera de la diferencia [inmanente de cada cuerpo] y se atribuye [ella misma] el proceso como origen o fundamento [...] reaccionando contra el proceso [inmanente] que la genera. El ‘hombre’ o la ‘humanidad’ son imágenes [trascendentes] que sobrevuelan la vida y arrojan afuera del campo de lo humano lo que no repite ni se ajusta a una norma homogénea de representación, codificando el campo de las diferencias humanas, organizando el caos a partir de un poder diferenciador que cualifica la vida, decidiendo qué vidas merecen ser vividas o qué muertes no valen la pena.<sup>90</sup>

Así, pues, el sistema de competencia neoliberal es un modelo de trascendencia que trata de atribuirse a sí mismo los procesos inmanentes de la vida, hasta apropiárselos, discriminando todo aquello que no cumpla con su norma homogénea de representación, a saber, que todos los aspectos de la vida deben estar sometidos a la idea trascendente de *competencia* en el mercado; lo cual genera una idea homogénea del humano, llamada *individuo*, quien debe vivir egoístamente, trabajar, autoexplotarse, buscar el máximo beneficio individual y consumir. De manera que este sistema de competencia hace uso de sus trascendentes para apoderarse de la potencia de los diferentes cuerpos que conforman la vida inmanente y así mantener al mínimo su constante autocreación e independencia originaria; trascendentes

---

<sup>88</sup> Cf. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>89</sup> G. Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en..., p. 350.

<sup>90</sup> Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, *op. cit.*, pp. 21-22.

tales como el mercado, la competencia, el Estado, el político, la empresa, el empresario, los monopolios, el capital, la economía, etc., funcionan para calificar y codificar el tipo de vida que merece ser vivida, además de mantener la extracción y desposesión agresiva inherente al capitalismo. Ante esto, la posición inmanentista de Spinoza, que originalmente fue utilizada para desmitificar y criticar la imagen trascendente del Dios judeocristiano, puede utilizarse como dispositivo crítico también para examinar y criticar un sistema como el Neoliberal, el cual trata de invadir cada aspecto de la vida. De modo que la crítica que se formula a partir de la inmanencia, funciona como modelo para toda crítica de la trascendencia. Así, pues, la lógica de la inmanencia es el dispositivo crítico del cual partimos en nuestro caso, al igual que Spinoza, para criticar este sistema.

**CAPÍTULO II.**  
**SPINOZA: LA POSIBILIDAD DE UNA ÉTICA EN EL**  
**NEOLIBERALISMO**

## CAPÍTULO II. SPINOZA: LA POSIBILIDAD DE UNA ÉTICA EN EL NEOLIBERALISMO

La filosofía de Spinoza, nos permite pensar las interacciones o relaciones que se forman entre los distintos cuerpos en el plano de la inmanencia. En este plano ontológico, cada modo finito o cosa singular tiene un cuerpo que se encuentra libre para determinarse tanto singular como colectivamente, sin ninguna imposición externa. Sin embargo, como se verá a lo largo de este capítulo, la filosofía de Spinoza no considera que las relaciones entre los cuerpos se den con frialdad, al estilo de una física de partículas, sino al contrario: las interacciones entre los diversos modos finitos, o sea, entre los cuerpos, se desenvuelven a partir de afectos que influyen en la manera en que compondrán sus relaciones corporales. De entre estas interacciones afectivas entre los cuerpos, Spinoza produce una ética, cuyos puntos esenciales serán revisados en este capítulo, y serán utilizados, además, para criticar el despliegue y modulación de los cuerpos en el Neoliberalismo y pensar la posibilidad de una ética en los actuales tiempos de este sistema de competencia.

### II.1 Los afectos, el alma y el cuerpo en Spinoza, frente al sistema de competencia

Para comenzar, es necesario retomar la definición que el filósofo de Ámsterdam hace de los afectos en el tercer capítulo de la *Ética*: “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo.”<sup>1</sup> Cabe aclarar que, para Spinoza, hay una diferencia entre afecciones y afectos: las afecciones son los modos de afectación de un cuerpo a otro;<sup>2</sup> por lo tanto, reescribiendo la definición anterior, los *afectos* son los modos en los que un cuerpo se ve afectado por otro en su potencia de obrar. No obstante, ¿en qué consiste la potencia de obrar de un cuerpo? ¿Y a qué se refiere con obrar?

---

<sup>1</sup> Baruch Spinoza, *Ética*, III, def. 3.

<sup>2</sup> Cf. B. Spinoza, *E*, I, def. 5.

Digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; [...] cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, [...] que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, *padecemos*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial [o inadecuada].<sup>3</sup>

El obrar en Spinoza tiene un sentido positivo, en tanto que es contrario al concepto de padecimiento: se obra en función de que ocurre algo en o fuera de nosotros, de lo cual somos inmanentemente<sup>4</sup> causa adecuada. Para esclarecer esto, Spinoza agrega: “Llamo *causa adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada* o *parcial* a aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.”<sup>5</sup> La causa adecuada es, pues, un efecto que es percibido con claridad y distinción y que motiva a obrar al cuerpo o modo finito que lo percibió; entre la causa adecuada y este cuerpo perceptor hay una adecuación, un entendimiento claro y distinto, una relación que, gracias a su entendimiento interno, motiva al cuerpo a obrar. De modo que es posible hablar de afectos que invitan a obrar, dada la adecuación que su efecto tiene con el cuerpo que los percibe. Por el contrario, al hablar de causa inadecuada, en lugar de obrar, se produce un padecimiento en el cuerpo que está percibiendo el afecto, el cual considera inadecuado, inentendible para él y su naturaleza. Hay entonces afectos adecuados que motivan a obrar con claridad a un modo finito, que producen una acción en un cuerpo; y existen, al contrario, afectos de causas inadecuadas que provocan padecimientos, que no son capaces de ser entendidos claramente por el cuerpo o que no corresponden a su naturaleza, creando un sufrimiento, un padecer, antes que un obrar.

Por tanto, se obrará si el afecto aumenta la potencia, y se padecerá si el afecto provoca impotencia o padecimiento; de modo que existe una relación entre los afectos y el obrar potente o impotente de los cuerpos. Al respecto, Gilles Deleuze asevera, que: “Los signos vectoriales en general, es decir los afectos, entran en unas asociaciones variables tanto como las afecciones: [...] Los signos *no tienen objetos como referente directo*. Son estados de

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, E, III, def. 2.

<sup>4</sup> Recordemos que lo referente al concepto de inmanencia se expone en la última sección del capítulo I de esta tesis. En resumen, desde la filosofía de Spinoza, podríamos decir que la inmanencia es todo aquello que es intrínseco a los cuerpos y que se opone a los trascendentes, es la vida misma en toda su diversidad y potencia, toda actividad que se autoproduce sin *telos* y que pertenece a la vida corporal y diversa de los modos finitos.

<sup>5</sup> B. Spinoza, E, III, def. 1.

cuerpos (afecciones) y variaciones de potencia (afectos) que remiten unos a otros.”<sup>6</sup> Es decir que, los afectos, al no tener objetos como referentes directos, son capaces de tener asociaciones variables con los cuerpos; de modo que los signos, es decir, las afecciones y los afectos, sólo pueden visibilizarse en tanto que se muestran ya realizados en un cuerpo, ya sea en el estado de dicho cuerpo (afecciones) o en el grado de potencia que este cuerpo refleja mediante sus actos o padecimientos (afectos). En resumen, hay afectos que favorecen al cuerpo y sus relaciones con otros, mientras que también existen afectos que reducen la potencia de obrar, y todo esto sólo será visible a través del cuerpo, en la medida en que actúe o padezca; al respecto, Deleuze agrega que:

la potencia de padecer y la potencia de actuar son dos potencias que varían correlativamente, permaneciendo igual el poder de ser afectado; la potencia de actuar está muerta o viva (Spinoza dice: impedida o ayudada) según los obstáculos o las ocasiones que encuentra del lado de las afecciones pasivas. [...] En Spinoza ya, a un nivel más profundo, la potencia de padecer nada expresa de positivo. En toda afección pasiva, hay algo imaginario que le impide ser real. No somos pasivos y apasionados [pasión como afecto desbocado y confuso] sino en razón de nuestra imperfección, por nuestra imperfección misma.<sup>7</sup>

En otras palabras, un cuerpo o alma mantiene *siempre* el poder de ser afectado sin importar la categoría y diversidad de los afectos, ya sean estos de índole pasiva —que generen impotencia o padecimiento— o del tipo activo que aumenten la potencia de obrar; y es en estos últimos donde hay una realidad o perfección<sup>8</sup> capaz de ser alcanzada a partir de actos, a diferencia de los afectos pasivos que imposibilitan la capacidad de obrar debido al padecimiento que generan en el cuerpo. De ahí que la potencia de obrar se incrementa por todos los afectos activos, dado que estos permiten realizar y perfeccionar, a la vez, el cuerpo y el alma, puesto que, en la filosofía de Spinoza, cuerpo y alma forman parte de la misma relación de determinación: “el alma y el cuerpo son una sola y la misma cosa que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión.”<sup>9</sup> Donde el cuerpo es objeto del alma<sup>10</sup> y el alma es la idea del cuerpo.<sup>11</sup> Por lo tanto, un afecto no sólo terminará por

---

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, “Spinoza y las tres ‘éticas’”, en G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 195.

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 215.

<sup>8</sup> B. Spinoza, *Ética*, II, def. 6: “Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*.”

<sup>9</sup> *Ibid.*, E, III, 2, esc.

<sup>10</sup> Cf. B. Spinoza, *E*, II, 13, dem.

incidir sobre el cuerpo (Extensión), sino que tendrá una repercusión, a la vez, en el alma (Pensamiento). Así, para Spinoza, cada que se hable del cuerpo también se hace referencia al alma, pues lo que afecta a uno, termina por afectar al otro.

En resumen, existen afectos que mueven, más que otros, al cuerpo y al alma, y que favorecen su potencia de obrar, de hacer y de pensar. Estos afectos son capaces de *componer, construir o efectuar relaciones* entre cuerpos, entre almas, entre modos singulares; son aptos para crear estructuras formadas a la vez por cuerpos diversos y diferentes. Para Spinoza, en el campo de la inmanencia, todo cuerpo produce efectos sobre otro; es decir que ciertos afectos potenciarán al cuerpo a obrar y construir relaciones con otros que beneficien su propia existencia, de manera que *la potencia es una variación que se encuentra sometida a los encuentros*. Una existencia será potente y digna de ser vivida en la medida en que los afectos que la invadan la inviten a abrirse a nuevas relaciones que aumenten su capacidad de ser o su potencia. Los afectos, como menciona Gilles Deleuze, nos favorecerán siempre que efectúen una relación verdadera, es decir, una relación con otros modos que convengan a nuestra esencia.<sup>12</sup>

Por lo tanto, existen dos grandes tipos de afectos: los que construyen relaciones con otros cuerpos y que motivan la potencia de obrar de un modo finito, y también los que destruyen o dejan de efectuar las relaciones de un cuerpo con su propia potencia y con la de otros. A los primeros, Spinoza los llama afectos alegres, a los segundos, afectos tristes: “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, 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’.*”<sup>13</sup> Así, el cuerpo sólo podrá alcanzar una mayor perfección —y por lo tanto una mayor realidad— a partir de los afectos derivados de la alegría: gracias a ellos será posible el aumento de la potencia de obrar. La alegría es la energía de activación que nos permite ser la propia causa adecuada de nuestro obrar; y, por otra parte, todo padecimiento o dolor será relacionado a la tristeza y a los afectos derivados de ella.

Ahora bien, si un sistema trascendental trata de limitar o despojar gradualmente a los cuerpos de su capacidad real de pensar por medio del alma y de obrar a través del cuerpo,

---

<sup>11</sup> Cf. B. Spinoza, *E*, II, 19, dem.

<sup>12</sup> Cf. G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 145-149.

<sup>13</sup> B. Spinoza, *Ética*, III, 11, esc.

entonces estos perderán parte de su perfecta realidad y esencia inmanente. Es decir que, desde el spinozismo, el modo finito llamado “ser humano” se caracteriza por ser la simultaneidad entre acto e idea, entre actuar y pensar, donde el *acto* corresponde al plano de las interacciones entre los cuerpos (causas exteriores) y la *idea* pertenece al campo de las voliciones del alma (causas interiores);<sup>14</sup> de manera que este singular modo finito tiene una constitución que conjuga a la vez pensamiento y obra, alma y cuerpo, sin los cuales indudablemente estaría siendo enajenado. Sin embargo, en esta filosofía, lo que caracteriza al alma humana es su capacidad propia de verse constituida a partir de los actos exteriores del cuerpo: “*Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto.*”<sup>15</sup> De modo que el alma se consolida a partir de los actos que realiza el cuerpo, es decir, a partir de todo aquello que afecta a la corporalidad: los afectos. El pensamiento de Spinoza parte pues de los afectos para reivindicar el lugar que el alma y el cuerpo tienen dentro del desarrollo de la vida: los cuerpos se afectan mutuamente, lo cual les permite generar sus propias experiencias afectivas, y la idea que acompaña a estos afectos llega, por medio del cuerpo, al alma, la cual, como vemos, se consolida desde del obrar del cuerpo. Esta concepción ontológica de los cuerpos que se abren a la experiencia de los otros, es contraria a pensar el cuerpo como sometido a desarrollarse mutiladamente en un espacio limitado y ya previamente codificado: de esta ontología inmanentista surge una red de interacciones y prácticas entre los modos singulares que se relacionan entre sí, de allí, en última instancia, surge también una ética.

En la filosofía de Spinoza, si se habla entonces del alma es necesario hablar también, de la misma manera, del cuerpo, pues como nos dice Ezcurdia: “Pensamiento y extensión, alma y cuerpo, no guardan para Spinoza una relación jerárquica en la que el cuerpo esté tutelado por el alma, sino que corren en vías paralelas, se nutren entre sí, y en última instancia aparecen como caras de una misma moneda.”<sup>16</sup> Suponiendo que es posible separar el alma del cuerpo, por sí sola ésta no tendría la potencia suficiente para distinguir con claridad las ideas de los afectos que se le presentan a través del cuerpo, pues alma y cuerpo son paralelos y complementarios en su actuar, y el alma se consolida a partir de los actos del

---

<sup>14</sup> Cf. B. Spinoza, *E*, II, 29, esc.

<sup>15</sup> *Ibid.*, *E*, II, 11.

<sup>16</sup> José Ezcurdia, *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista: a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*, p. 37.

cuerpo: “*Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto referidas sólo al alma humana, no son claras ni distintas, sino confusas.*”<sup>17</sup> Por lo que el alma necesita obligatoriamente de un cuerpo para esclarecer sus percepciones, y, ante esto, lo que propone la filosofía de Spinoza es liberar el alma a partir de la corporalidad: “poner el cuerpo” será el método de liberación y conocimiento del sujeto en su totalidad:

[La unión de alma y cuerpo] nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no [se] conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo. [...] Con todo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, [...] tanto más apta es su alma para entender distintamente. Y a partir de esto podemos conocer la excelencia de un alma sobre las demás, y también ver la causa por la que no tenemos de nuestro cuerpo sino un conocimiento muy confuso.<sup>18</sup>

El cuerpo es el medio para un conocimiento adecuado del alma. A mayor interacción del cuerpo con todo tipo de afectos exteriores, más aptas y agudas serán las percepciones de su alma, de manera que ésta se enriquece y alcanza su realidad o perfección a partir de la variedad de afectos que el cuerpo le transmite, y adquirirá claridad y distinción conforme tenga una mayor confrontación con las ideas de estos afectos. Así, para Spinoza el perfeccionamiento del alma se guía por las experiencias del cuerpo; de modo que es a partir de la exposición corporal como el modo finito genera una capacidad de discernimiento sobre las cosas que afectan no sólo a su cuerpo, sino a otros: al exponer mi cuerpo a la mayor cantidad de cosas y afectos posibles, entonces mi capacidad de distinguir aquello que favorece a mi naturaleza incrementa, y así, luego podré obrar de manera que motive la capacidad de obrar no sólo de mi cuerpo sino también de otros, pues conoceré ya, gracias a la experiencia que se acumula en mi alma, lo que es conveniente para la potencia del modo finito llamado ser humano. Por lo que los cuerpos y afectos a los que está expuesta una cosa singular pueden ser aprovechados para incrementar la claridad y distinción con la que este cuerpo afronta los incidentes de su vida singular en relación con otros cuerpos. La filosofía de Spinoza eleva la experiencia corporal hacia las voliciones del alma, sin menospreciar la practicidad

---

<sup>17</sup> B. Spinoza, *Ética*, II, 28.

<sup>18</sup> *Ibid.*, E, II, 13, esc.

terrenal del cuerpo: “*nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por el alma.*”<sup>19</sup>

### ***II.1.1 La relación del spinozismo con el Neoliberalismo***

Consideramos que Spinoza reivindica la corporalidad a partir de la exigencia de poseer un cuerpo activo, un cuerpo abierto a las sensaciones de la vida inmanente, dispuesto a experimentar y obrar a partir de su apertura hacia el mundo. Creemos que existe una gran diferencia entre el obrar spinozista y el obrar a partir de la competencia en el Neoliberalismo: se obra a la manera de Spinoza cuando el modo finito es causa adecuada de su obra, es decir, cuando su obrar permite conocer y potenciar su propia naturaleza singular y la de otros, mientras su cuerpo mantiene una apertura constante hacia los afectos que le permitan conocerse con claridad y distinción. Si concebimos al ser humano desde Spinoza, nos damos cuenta que el obrar de su cuerpo opera desde su apertura hacia el mundo, abertura hacia otros cuerpos y afectos que permiten un acercamiento claro y distinto hacia el conocimiento propio y exterior, se trata de una experimentación libre que permite a cada quien hallar la causa adecuada de su propio obrar, lo cual potencia la capacidad del cuerpo y la de los otros que están en relación con él, y esto nos permite señalar que el sistema de competencia neoliberal actúa dotando al cuerpo de movimientos uniformes, acaso repetitivos, que no le pertenecen, que no son adecuados para su propia naturaleza ni para indagar en ella, donde el cuerpo sólo está expuesto a los estímulos que se ofrecen dentro de los parámetros del mercado: funciona a partir de la precariedad, el miedo y el cierre del cuerpo ante los estímulos totales del mundo. Creemos que si fuera posible hablar de una separación real entre el cuerpo y el alma, el mejor ejemplo para ello sería la enajenación mediante la competencia, donde, a partir del adoctrinamiento impotente del cuerpo para los fines del mercado, el alma perdería la agudeza de sus percepciones. De manera que el pensamiento del filósofo de Ámsterdam, reivindica los afectos y los cuerpos como los primeros elementos mínimos para estructurar la composición inmanente entre las cosas, donde cuerpos y afectos entran en una relación de correspondencia mutua.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, E, II, 12.

En el capítulo anterior, mencionábamos que en el sistema de competencia neoliberal, el individuo vive en función de lo que el mercado requiere primeramente, y si desarrolla su propia vida es dentro de las opciones de mercado, donde se piensa que todo lo que un individuo hace es por un beneficio egoísta, por dinero, para buscar la inclusión dentro de la competencia, siempre bajo la amenaza de la pobreza y la precariedad. Si el Neoliberalismo es un sistema trascendente, es por la intención que tiene por imponer esta lógica sobre todos los cuerpos: en este sistema de competencia no se habla de *cuerpos*, sino de *individuos* preparados para trabajar y consumir según los lineamientos de la competencia, de manera que no se permite explorar *a priori* aquello que a cada cuerpo le es adecuado por naturaleza, sino que se le presentan *a posteriori* opciones ya prefabricadas; hay una codificación trascendente de lo que cada cuerpo puede y debe hacer

Reiteramos que no se trata de decir que en el sistema de competencia neoliberal no existe la libertad, sino que ésta es utilizada, explotada, para que el capital reproduzca modos de vida convenientes para él mismo y su propia proliferación, donde la libertad es utilizada casi exclusivamente para trabajar y consumir. Creemos que la libertad que se propone en este sistema de competencia, corresponde a una concepción reduccionista de la libertad, pues ésta se intenta reducir hacia una simple *capacidad de elegir* entre productos y servicios de un mercado. Por ello, los modos finitos son bombardeados de productos, servicios y sensaciones, de manera que no llegan a tener una idea clara y distinta de lo que su cuerpo desea por sí mismo en libertad, y cuando un modo finito termina por aceptar lo que el sistema le da, entonces el mercado, la competencia y el capital se perpetúan, colocando la libertad al servicio del mercado. Por ejemplo, si un cuerpo es agrado por uno de los productos, entonces el sistema de competencia, al informarse de que el consumo de este producto y el bombardeo de marketing son positivos, decide mantener la producción de éste para beneficio del mercado, de la competencia y del capital que fabrica ese producto. Lo mismo pasa con la sensación de amenaza latente que se padece en los trabajos de la libre competencia, pues cuando el trabajador termina por ser convencido o intimidado por el bombardeo amenazante del desempleo, la pobreza y la precariedad, recurre a la autoexplotación y a la sobreexigencia que terminan por perpetuar la producción en beneficio del mercado y del capital.

Así, las acciones que el cuerpo realiza dentro de esta lógica de competencia corresponden, sobre todo y primeramente, a satisfacer las necesidades del capital, para después, en segundo término, hacerse cargo de las suyas. Desde una perspectiva spinozista, pensamos que, en el sistema de competencia neoliberal, el modo finito *padece* los afectos (tristes) que otros cuerpos externos intentan imponerle, dado que no corresponden del todo a su naturaleza ni a su deseo. De manera que, en este sistema, todo lo que un cuerpo hace y lo que ocurre en él y en sus ideas no es provocado por su propio deseo ni por él mismo, sino por los afectos de otro. El efecto de las imposiciones exteriores no termina de ser comprendido por el cuerpo, y de ahí proviene su padecimiento; por ello en el Neoliberalismo es posible hablar de padecimientos antes que de obras: se hace lo que no es del todo adecuado para nuestra naturaleza; la enajenación consiste en eso, en padecer afectos que son inadecuados, parciales, para los propios cuerpos, pues limitan sus actos e impiden su potencia de obrar.

Afirmamos que la enajenación, en tanto que es padecimiento de afectos contrarios a nosotros, aleja al cuerpo de la realidad de su esencia inmanente, y, al hacer eso, pierde la potencia que lo caracteriza: la lógica de este sistema competitivo es enajenante, del orden de la impotencia, pues, al priorizar al mercado, el cuerpo es despojado de su capacidad de satisfacer primero sus propias necesidades y de hacerse cargo de su realidad singular, y, con esto, es despojado de su perfección: “Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*.”<sup>20</sup>

Pensamos que se habla de alegría spinozista en tanto que ésta nutre a la recusación de un sistema de finalidades impuesto desde la trascendencia, donde cada cuerpo tiene la libre posibilidad de darse con alegría un sentido de dignidad que no dependa de ningún sistema de impotencia. Los afectos de alegría, por ejemplo, no buscan consolidarse ni servir al trabajo capitalista, pues, al contrario, tratan de darnos salidas ante *toda* clase de sometimientos, explotación y desposesión que busquen despojarnos de lo que nos caracteriza, de nuestra humanidad. Agregamos que la alegría que propone Spinoza no es la misma “alegría” que el sistema de competencia trata de vender a través de sus productos y servicios, confundiendo alegría con comodidad. La alegría de Spinoza no sirve al perfeccionamiento del mercado ni de la competencia, sino que busca dotar a los cuerpos de una realidad y perfección libres de todo sistema de valores inquisitivos (moral). Spinoza sabe que toda tentativa

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, E, II, def. 6.

por dirigir las cualidades naturales de los modos finitos es ya un intento de dominación; por lo que propone la comprensión y aceptación de la naturaleza de cada cuerpo humano como tal, para evitar así su enjuiciamiento y sometimiento:

me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen [...]. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma (*mens*) goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos<sup>21</sup>.

La alegría spinozista busca la real aceptación de la esencia humana y ésta no podrá encontrarse en sistemas de libre competencia mercantil ni en un *ethos* que intente negar y enajenar al sujeto ante sus potencias más naturales, constitutivas y hasta contradictorias. El sistema de competencia neoliberal no está hecho para propiciar un conocimiento claro y distinto sobre nosotros mismos, puesto que se trata, en efecto —como se expuso en el primer capítulo—, de un sistema que despoja al ser humano de sus potencias más naturales y las degrada a impotencias hechas a partir de la enajenación, el padecimiento, la amenaza, la pobreza, la precariedad y la tristeza; se desarrolla como un régimen de las pasiones tristes donde reina la melancolía y la esperanza<sup>22</sup> de tener un bienestar futuro que no se sabe si llegará en algún momento. Un régimen como éste, de las pasiones tristes, coloca los afectos de la melancolía y del miedo como los paradigmas a seguir por los cuerpos. Diego Tatián, especialista en Spinoza, afirma al respecto que:

La melancolía es mala de manera absoluta —no es posible imaginar una melancolía contraria al exceso— en cuanto bloquea la vida activa, y por consiguiente la expansión ética y el ejercicio político. Pasión solitaria por antonomasia, el cuerpo afectado por ella se sustrae al juego de las composiciones con los otros cuerpos —a la conformación de la potencia pública—, de manera que el melancólico está siempre sometido a otro (está *alterius juris*). [...] [La melancolía], junto al mie-

---

<sup>21</sup> B. Spinoza, *Tratado político*, I, §4, pp. 274-275.

<sup>22</sup> Cf. B. Spinoza, *E*, III, 18, esc. 2. Para Spinoza, la esperanza no es por completo un afecto de la alegría, sino que se trata de “una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos.”

do, son dos formas principales del ideal ascético, a la vez que un dispositivo de servidumbre política. No obstante, la procedencia última del sentimiento melancólico no es ético-político sino teológico-político [es decir, proveniente de la superstición y del plano de lo trascendente].<sup>23</sup>

Por lo tanto, pensamos que el Neoliberalismo es una forma de *afectivismo*.<sup>24</sup> Es decir, que el sistema de competencia, visto como sistema de administración del afecto de la melancolía, trata de imponer sus propios afectos y aísla la vida activa a partir del uso y ejercicio planificado de los afectos tristes, es decir, obstaculiza el obrar ético y la práctica política autónoma que podrían constituir una nueva forma común de vida. De manera que se impone, mediante los afectos de la tristeza y la melancolía, una soledad que no sólo afecta a niveles públicos o políticos, sino también éticos: las interacciones entre los cuerpos se limitan a ser relaciones de beneficio egoísta, económico, de (auto)explotación, enajenación, de privatización y jerarquías, donde un cuerpo ya no se preocupa por hacer composiciones reales con otros cuerpos, pues los cuerpos son limitados a relacionarse con las cosas en función de su equivalencia abstracta con ellas, es decir, en función del *tener*, del dinero y de la economía, impidiendo el acercamiento y la relación con las cosas en sus valores concretos. Ante esto, Spinoza plantea una ética de la potencia singular que derive en una potencia pública o de lo común; se aleja de la soledad, del miedo y del sometimiento gracias al afecto de la alegría que nutre toda capacidad de obrar de los cuerpos, tanto de manera singular como en conjunto. Pensamos que si el sistema de competencia es melancólico, es por su ascetismo, por la privación que genera a sus individuos; privación no sólo corporal —como ya mencionamos—, sino afectiva, individual, política y colectiva, que termina concluyendo en servidumbre antes que en libertad. Ante las embestidas de nulo carácter ético del mercado y de este sistema de libre competencia, Spinoza nos permite prospectar cuán diferente sería la vida entre sujetos si, en lugar de intentar buscar sólo el provecho egoísta tal como lo desea el mercado, se tratara de buscar también el beneficio del otro y de aquello que realmente le es adecuado y útil para su propia naturaleza.

Por tanto, la posibilidad de una ética en el sistema de competencia neoliberal, desde la filosofía de Spinoza, puede comenzar a ser posible desde una operación de orientación de

---

<sup>23</sup> Diego Tatián, “Prudencia y melancolía”, en D. Tatián, *Spinoza. Filosofía terrena*, pp. 66-67.

<sup>24</sup> El término “afectivismo” no es nuevo, pues se usa ampliamente y con frecuencia por comentaristas de Spinoza, tales como Deleuze, Negri, Tatián, Sztulwark, etc.

los afectos que impacte también en la construcción de las relaciones entre cuerpos. Se mencionaba anteriormente que esta filosofía no busca negar ni eliminar las contrariedades que el mismo humano tiene y expresa a lo largo de su vida: se trata de una filosofía realista, en tanto que toma al sujeto como es, no como debería de ser, y es a partir de esta materia llena de impurezas, contradicciones y aun de afectos tristes, con la que puede llegar a formularse una ética, entendida ésta como la recusación de un sistema de finalidades y de valores mercantiles, donde es posible producir un conocimiento realista a partir de la relación entre los cuerpos.

Creemos que la filosofía de Spinoza, en un sentido práctico, no sólo es una teoría inmanente de la relación entre las cosas singulares, que permite producir un conocimiento sobre lo bueno guiado por los afectos de la alegría, sino que es también una ética del perfeccionamiento constante en el obrar del hombre a partir de la razón, pues reconoce que éste es invadido por percepciones que no lo llevarán necesariamente a actuar con virtud, ni en beneficio de los otros ni de sí mismo, en determinadas situaciones; por lo que será necesario orientar, perfeccionar los afectos y los cuerpos de tal modo razonable que pueda llegarse a un obrar alegre para los otros (amor) y para uno mismo (utilidad propia).<sup>25</sup> El realismo de Spinoza toma como materia de trabajo al modo finitimo o al ser humano tal cual es, como un cuerpo entre cuerpos, un alma entre almas, una vida singular dentro del plano infinito de la inmanencia: en una labor de higiene moral, despoja al sujeto de toda aura jerárquica de superioridad y superstición. La ética tendría la labor de eliminar la superstición que nos minimiza, que nos entristece y nos hace padecer, con miedo y melancolía, lo que otros desean para nosotros: “los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras sienten miedo; [...] todos los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento, no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa.”<sup>26</sup>

Alejarse de la superstición que impide tanto obrar como componer encuentros se vuelve necesario en tiempos de Neoliberalismo, donde las principales supersticiones y malestares consisten: en la idea difundida de autoempresarialidad,<sup>27</sup> en la figura del empresario como modelo moral, en la lógica de extracción-desposesión de bienes, servicios y cuerpos,

---

<sup>25</sup> Cf. B. Spinoza, *E*, III, 13, esc., para la definición de amor; y, *E*, IV, 18, esc., para la definición de utilidad propia; ambos conceptos serán retomados también más adelante.

<sup>26</sup> B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, prefacio, p. 6.

<sup>27</sup> Cf. Verónica Gago, *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*, p. 10.

en la enajenación, la privatización de lo público, la monopolización, la explotación, la precariedad, la pobreza y la desigualdad, en el imperativo de rendimiento, el consumismo, el miedo a no ser exitoso en el mercado, la jerarquía del dinero, la maximización del beneficio individual y la autoasignación de los deseos del mercado como propios; supersticiones y malestares que deben superarse si se desea que la vida futura tenga garantía de seguridad y dignidad para todos.

En la ética spinozista, ninguno de los modos singulares está determinado desde su nacimiento a hacer algo, ninguno tiene un destino fijo ni predeterminado, pues cada uno debería descubrir y seguir aquello que aumente su potencia de obrar en concordancia de las necesidades de su naturaleza inmanente: “a la naturaleza de una cosa no le pertenece sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente, y todo cuanto se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente se produce necesariamente.”<sup>28</sup> De tal manera que el modo finito llamado ser humano no está predeterminado desde sus primeros días a padecer, a consumir y a trabajar hasta la muerte sin disfrutar de la potencia natural de su vida, sino a seguir la necesidad de su propia naturaleza causada eficiente e inmanentemente. Así, creemos que la crítica spinozista se compone desde una posición que logra entender, denunciar y eliminar la superstición trascendente que desea dictar cómo debe de vivirse una vida, cuyas exigencias impuestas van en contra de las necesidades de nuestra propia naturaleza, de nuestra libertad, dignidad y derecho natural.

La tarea del filósofo y de la filosofía se vuelve la de resistir y denunciar todo intento de dominación proveniente de la superstición; la ética se vuelve así en una manera de permitir a los modos singulares reencontrarse sus propias potencias y no con las impotencias que otros cuerpos intentan imponerle. A partir de una concepción libre de supersticiones, cada modo singular debe *descubrir, conocer*, su propio camino natural hacia su virtud, hacia su propia potencia. Pues, desde una perspectiva spinozista, creemos que en el sistema de competencia neoliberal hay fuerzas trascendentes que se han autodenominado como “mayores” —mercado, capital, competencia, monopolios, etcétera—, que han sido creadas para operar sobre nosotros: fuerzas que siempre tratan de entristecer a los cuerpos “menores” e inmanentes, sin dejarlos organizar sus afectos en virtud de sus propias potencias. *La superstición y unión de estas fuerzas frena el conocimiento de sí del modo finito, y modulan además las*

---

<sup>28</sup> B. Spinoza, *Ética*, IV, prefacio.

*potencias, las capacidades de obrar de los cuerpos.* Contra esta aspiración del sistema de competencia de regular mercantilmente lo que cada cuerpo debe y puede hacer, descubrir y conocer, Spinoza argumenta lo siguiente:

Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia [...] qué es lo que puede hacer un cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones.<sup>29</sup>

Si Spinoza afirma que nadie ha *determinado* lo que puede un cuerpo, se debe a que al considerar su apertura total y la abolición de toda superstición, se obtiene una libertad singular en la que cada cuerpo puede definirse según los discernimientos de su alma y los afectos corporales que ayuden a componer relaciones benéficas para su bienestar: dejar que el cuerpo se desarrolle en función de sus propias necesidades naturales y no mediante los dispositivos que un sistema despótico desee imponerle. Creemos que un cuerpo no puede, ni acaso debe, de limitarse a vivir una vida de padecimientos, ¿dónde quedaría la alegría inmanente de la vida si el cuerpo estuviera condenado a sufrir eternamente la melancolía de los otros? De ahí la causa de que el cuerpo en Spinoza sea una fábrica —con su materialidad y su lógica— capaz de producir inimaginables creaciones, movimientos, encuentros y relaciones, sin degradarlos a ser una fuerza bruta y alienada de trabajo y de consumo; un sujeto es algo más que un cuerpo explotable y un alma en constante manipulación, lo cual contradice la concepción antropológica que el sistema de competencia neoliberal ha intentado normar en nosotros. Pensamos que la *Ética* parte del deseo de considerar al humano como un modo finito capaz de crear relaciones infinitas, de producir efectos e interacciones adecuadas para la naturaleza de cada uno: *crear, componer relaciones que correspondan adecuadamente a la potencia de cada cuerpo será la constante labor de la ética spinozista.*

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, E, III, 2, esc.

## II.2 *Conatus* y la lógica de composición-recomposición frente a la lógica Neoliberal

Queda expuesto que nadie sabe lo que puede un cuerpo y que su potencia de actuar se ve aumentada cuando es afectado por la alegría, sumado a esto, cuando un sujeto experimenta la vida inmanente sin ninguna carga de superstición previa que le obligue a seguir determinados patrones, entonces su capacidad de experimentación también favorecerá no sólo al cuerpo, sino al alma, lo cual le permitirá reconocer y construir una manera diferente de vivir que favorezca a su propia naturaleza y experiencia del mundo. Tratar de componer relaciones que correspondan adecuadamente a la potencia de los cuerpos exteriores a los nuestros, implica, para Spinoza, conocer la utilidad de los cuerpos, o sea, conlleva conocer lo que es “bueno” en ellos. Así, alejándose de trascendentes tales como el Bien y el Mal, Spinoza aterriza concepciones inmanentes de “bueno” y “malo” que correspondan apropiadamente a la potencia de cada cuerpo existente: “Entiendo por *bueno* lo que sabemos con certeza que nos es útil.”<sup>30</sup> “Por *malo*, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien.”<sup>31</sup> La utilidad que plantea Spinoza no funciona para sustentar la servidumbre hacia algún poder trascendente del tipo corporativo, político o financiero; para él, la utilidad sigue los dictámenes o exigencias de la razón de los cuerpos singulares: “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 en cuanto está en su mano por conservar su ser.”<sup>32</sup> Así, lo “bueno” en Spinoza existe en función de la utilidad de cada cuerpo, y esta utilidad responde a la búsqueda de la perfección y conservación de la potencia a partir de la razón: el ejercicio de la razón será entonces la guía hacia lo útil y, por ende, hacia lo bueno. A partir de la razón, será posible componer relaciones que correspondan adecuadamente a la potencia de los cuerpos, pues ésta, en Spinoza, permite el conocimiento de los cuerpos y

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, E, IV, def. 1.

<sup>31</sup> *Ibid.*, E, IV, def. 2.

<sup>32</sup> B. Spinoza, *Ética*, IV, 18, esc.

afectos, de manera tal que es posible concebir a la *razón* como *la potencia del pensamiento o del conocer*.<sup>33</sup>

Así, pues, para Spinoza, parte de la tarea de la ética consiste en usar adecuadamente la razón o la potencia de conocer para respetar y mantener la naturaleza más propia de cada modo finito, de manera que cada uno pueda hallar los elementos que beneficien su potencia hacia lo bueno, hacia una utilidad propia y una perfección mayor, sin sometimiento de causas exteriores. En Spinoza, esta potencia del conocimiento usada para componer relaciones que correspondan a los cuerpos, está fundamentada en buscar las mejores y más adecuadas relaciones que los beneficien; se trata pues de hallar aquello que beneficie, que persevere o conserve lo que es adecuado, útil o bueno a los cuerpos. Spinoza propone una ética fundamentada en la *conservación*, por ejemplo: el asesino no puede alegar que sus actos infames son motivados por la alegría y que estos potencian su naturaleza humana, pues asesinar en realidad atenta contra la conservación de la potencia de otro sujeto y de lo que exige la razón en tanto que utilidad; así mismo, violar la dignidad del otro y gobernar con base en el miedo son acciones que atentan contra la perseverancia y la potencia de los otros. A esta tendencia a perseverar, Spinoza la llama ley del *conatus*, la cual consiste en que: “*Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser.*”<sup>34</sup> Esta perseverancia, esfuerzo o *conatus*, no es otra cosa que la *potencia* misma que un cuerpo ejerce para existir, es, de hecho, la esencia de cada modo singular,<sup>35</sup> y en la medida en que este *conatus* sea aumentado y guiado por la razón o potencia de conocer, entonces el cuerpo hallará su propio bien, su propia utilidad, su perfección.

La potencia o *conatus* no debe de verse entonces como una simple y estable voluntad de vivir o como un instinto egoísta de supervivencia, pues en realidad: “la potencia no existe más que como relación entre cantidades [...] la potencia es una cantidad extraña. La potencia en sí misma no es una cantidad, es el pasaje de una cantidad a otra. [...] es literalmente una cantidad transitiva, una cantidad de pasaje.”<sup>36</sup> El *conatus*, tal como nos refiere Deleuze, además de ser el esfuerzo por perseverar en la existencia, es además la manera de modulación que tiene un modo finito existente ante las relaciones exteriores a él y que lo

---

<sup>33</sup> Cf. G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 198.

<sup>34</sup> B. Spinoza, *Ética*, III, 6.

<sup>35</sup> *Ibid.*, E, III, 7. “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma.”

<sup>36</sup> G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 96-97.

determinan: el *conatus* será definido como potente cuando el cuerpo que lo posee construya relaciones favorables con otros modos finitos exteriores; y devendrá impotente o transitará hacia una cantidad menor de potencia, cuando son destruidas o descompuestas las relaciones favorables que un cuerpo poseía. Así, la potencia o *conatus* siempre se encuentra en tránsito de aumento o disminución, y son los afectos los que harán variar el tránsito de esta potencia, los que llevarán a un cuerpo de un estado potente a uno impotente. La potencia, pues, en tanto que es una cantidad transitiva, se ve reflejada en los estados o afecciones del cuerpo. Podemos afirmar, entonces, que el obrar de un cuerpo es en realidad una consecuencia del grado de potencia o impotencia de un cuerpo, al estar expuesto a determinaciones externas, es decir, expuesto los afectos que reciba su cuerpo:

Spinoza llamará 'afecto' a lo que efectúa la potencia. El concepto de potencia en Spinoza estará en correlación con el concepto de afecto. El afecto se define exactamente así: 'lo que en un momento dado llena mi potencia, efectúa mi potencia'. [...] Mi potencia es una capacidad que no existe nunca independientemente de los afectos que la efectúan. [...] [Es decir] la potencia es lo que está efectuado y es el afecto el que la efectúa. [...] Siempre hay efectuación de la potencia.<sup>37</sup>

Ahora bien, si afirmamos que el *conatus* no solamente considera la perseverancia individual de un cuerpo, sino que también considera el esfuerzo por conservar las relaciones con otros, entonces esta estructura tiene en su interior una evidente noción de comunidad y hasta de hábitat. Los afectos convenientes no sólo lo serán para el modo finito, sino para la comunidad en la que establece sus relaciones y sus obras, ya que no es posible despreciar los cuerpos exteriores si se quiere perseverar en la existencia y hallarse una utilidad propia:

Además, se sigue en virtud del Postulado 4 de la Parte II [el cual versa como sigue: 'El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente'], que nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo para conservar nuestro ser [...]; si, además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

<sup>38</sup> B. Spinoza, *Ética*, IV, 18, esc.

Un cuerpo necesita de otros para componer relaciones adecuadas a su potencia, para que su *conatus* devenga potente; ya que, si se viera aislado, la impotencia lo invadiría absolutamente, tanto en Pensamiento como en Extensión. Así, la soledad, al igual que la melancolía y la superstición, es derivada de los afectos tristes, y limita nuestra capacidad de obrar, de relacionarnos con otros cuerpos y de generar comunidad. Spinoza plantea entonces una noción de comunidad en la que cada uno de los modos finitos que la componen potencie su propio *conatus* y el de los otros. Justamente es en su concepto de *noción común*, donde los cuerpos son capaces de componer relaciones que correspondan adecuadamente a la potencia de los cuerpos:

Las nociones comunes [...] no son denominadas de este modo porque sean comunes a todos los espíritus, sino ante todo porque representan algo que es común a los cuerpos, bien a todos los cuerpos [...], bien a algunos cuerpos (dos como mínimo, el mío y otro distinto). [...] En pocas palabras, la noción común es la representación de una composición entre dos o más cuerpos, y de la unidad de esta composición. Su sentido es más biológico que matemático; expresa las relaciones de conveniencia o de composición de los cuerpos existentes [...]. Las nociones comunes son necesariamente ideas adecuadas; en efecto, representan una unidad de composición, están en la parte como en el todo y sólo pueden concebirse adecuadamente (II, 38 y 39). Pero todo el problema consiste en saber cómo conseguimos formarlas.<sup>39</sup>

Desde la ética de Spinoza, se puede criticar la concepción egoísta del sistema de competencia porque reconoce que el cuerpo humano necesita de otros cuerpos para conservar su ser y para perfeccionar su entendimiento. Un cuerpo y un alma aislados son cuerpos y almas imperfectos, irreales, que no pueden componer relaciones con nada, y al no lograr componer relaciones benéficas para su potencia, eventualmente estarán destinados a morir de impotencia. Así, creemos que la perseverancia en la existencia, potencia del cuerpo o *conatus*, sólo tiene sentido a partir de la noción de comunidad: es a partir de lo común, de la interacción con cuerpos exteriores, como el cuerpo humano puede experimentar para hallar, mediante el uso constante y siempre perfectible de la razón, lo que es útil y bueno no sólo para su cuerpo, sino para el de los otros.

Ante el modelo egoísta e individualista del hombre que proponen los neoliberales, donde se trata constantemente de socavar la idea de lo común y lo público, Spinoza trata de

---

<sup>39</sup> G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 113-114. Las referencias entre paréntesis remiten a la *Ética*.

reivindicar la capacidad natural de los cuerpos de formar una comunidad cuyos integrantes se ocupen de mantener la seguridad, el bienestar y la potencia no sólo de sus propios cuerpos, sino también el de los otros. Pensamos que Spinoza propone un modelo que va más allá del individualismo y el colectivismo, de hecho los conjuga: cada cuerpo indudablemente tiene una potencia singular que debe de ser respetada y potenciada, pero, a la vez, esta potencia no puede existir en soledad, por lo que exteriormente hallará otros cuerpos con los que experimentará y se compondrá para perfeccionarse, y, al mismo tiempo, estos otros cuerpos exteriores también buscarán componer relaciones benéficas con otros. Así, un cuerpo, al perfeccionarse a sí mismo, perfeccionará también a otro cuerpo con el que esté interactuando; por lo que un cuerpo, al perfeccionarse, potencia a otros, y estos últimos, al ser potenciados, perfeccionan también a cada cuerpo singular, entrando en una lógica de composición-recomposición.<sup>40</sup>

Creemos que es notorio que la lógica de la ética spinozista, basada en la composición-recomposición de relaciones de potencia, es totalmente contraria a la lógica de extracción-desposesión del sistema de competencia neoliberal: mientras la primera se encarga de buscar la máxima potencia para cada uno de los cuerpos que se interrelacionan entre sí en una comunidad; la segunda se encarga de extraer la potencia de los cuerpos hasta desposeerlos, generando para la mayoría pobreza, precariedad, (auto)explotación y enajenación, y para unos pocos que han centralizado el mercado, provoca riquezas y privilegios inimaginables. La ética de Spinoza es una ética que parte de la abundancia posible, que solamente será generada en y para los cuerpos comunes, mediante la lógica de composición-recomposición que restablece relaciones que correspondan adecuadamente a la potencia de cada cuerpo. De hecho, este movimiento de composición-recomposición puede verse en acción cuando Spinoza habla del afecto del amor dentro de las interacciones en una comunidad: “*Si imaginamos que alguien afecta de alegría a la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él.*”<sup>41</sup>

Cabe aclarar que, como se mencionó anteriormente, todo el problema consiste en formar nociones comunes, y, para Spinoza, en el plano de las interacciones humanas, estas

---

<sup>40</sup> Este término es utilizado por Gilles Deleuze en las clases IV, V y VI, sobre Spinoza, cuando explica el modo en que los cuerpos componen relaciones benéficas y perjudiciales con otros cuerpos exteriores. Cf. G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, Clases IV, V y VI.

<sup>41</sup> B. Spinoza, *Ética*, III, 22.

nociones serán formadas hasta que tengamos una relación de semejanza con otros cuerpos, es decir, cuando un cuerpo nos cause simpatía o amor.<sup>42</sup> La lógica spinozista de la composición-recomposición alcanza el mayor despliegue de potenciación de los cuerpos, cuando estos están dentro de una comunidad de personas que sienten simpatía y amor los unos por los otros: “el amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior.”<sup>43</sup> Es evidente que actualmente existen comunidades sin importar el sistema de competencia neoliberal, pero, al observarlas y re-pensarlas desde una visión spinozista, nos damos cuenta que el mismo *conatus* del sistema de competencia prefiere que no existan simpatías entre los cuerpos que se encuentran dentro de estas comunidades en perpetua competencia, pues al haberla, al simpatizar un cuerpo con otro semejante, o sea, con el otro que se encuentra igual de precarizado, es posible que se forme una relación de composición que se rebele contra el sistema de competencia: en otras palabras, una pequeña revolución inmanente, acaso de un carácter local, movida por el afecto del amor y la simpatía, por las semejanzas entre los cuerpos y la lógica de composición-recomposición. De modo que, para que de verdad se formen nociones comunes, movidas por la lógica de composición-recomposición, dentro de un grupo de cuerpos, será necesario reconocer las semejanzas y simpatías dentro del grupo. Así, creemos que adoptar como propia la lógica con la que se mueve la ética de Spinoza, es colocarse en la vereda contraria de la lógica del sistema de competencia neoliberal.

Por lo tanto, podemos llegar a una conclusión spinozista, en la cual si hay una manera de mantener las relaciones constitutivas, corporales y afectivas, en una comunidad, ésta no se hallará en otro sitio sino en el cuerpo humano mismo y en su unión afectiva, simpática o amorosa con otros:

Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, *nada es más útil al hombre que el hombre*; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose

---

<sup>42</sup> Cf. B. Spinoza, *E*, III, 15, esc., y *E*, III, 16.

<sup>43</sup> *Ibid.*, *E*, III, 13, esc.

todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son juntos, dignos de confianza y honestos.<sup>44</sup>

No es posible vivir aisladamente: *la máxima utilidad del hombre es el hombre mismo*, pues no hay nada más semejante a la naturaleza de un hombre que la de otro. Unidos en semejanza, afectivamente, su *conatus* aumenta y son capaces de conservarse en conjunto por el bien tanto de la comunidad como de todas las singularidades, como si de un solo cuerpo se tratase, pero no un cuerpo jerárquico dónde sólo uno tiene la capacidad de discernir y dirigir, sino un cuerpo alejado de la superstición de dominación, donde el amor permite la horizontalidad de las potencias, de tal modo que cada cuerpo vea una posibilidad de engrandecer al otro y, con ello, incrementar a la vez también el bienestar y la potencia singular. Así, para Spinoza el hombre es la utilidad primordial para otro hombre: un cuerpo siempre será de mayor utilidad para otro cuerpo. Finalmente, desde el spinozismo, será de mayor utilidad para nosotros mismos, para nuestro cuerpo y alma, y aún para la comunidad, relacionarnos, potenciar, ayudar, amar a aquel que ha sido arrastrado indignamente por los afectos tristes del sistema, antes que esforzarse en adorar servilmente la existencia supersticiosa del sistema mismo y su moral. Consideramos que la ética spinozista, más allá de ser considerada como un sistema de cuerpos que interaccionan afectivamente entre sí, no deja de lado el carácter solidario y digno que cada cuerpo desposeído merece, pues la mayor utilidad para un cuerpo humano siempre será otro cuerpo humano.

### **II.3 La posibilidad de una ética: saber desear y discernir en el sistema de competencia**

Como hemos visto, el *conatus* o potencia del cuerpo no es una simple potencia que se esfuerza en existir por existir, siempre tiene una razón para perseverar, o sea, posee ideas adecuadas —afecciones y afectos alegres que potencian la naturaleza singular— y nociones comunes —noción de comunidad movida por la lógica de composición-recomposición y la idea del hombre como verdadera utilidad del hombre mismo— para perseverar en un *cono-*

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, E, IV, 18, esc. Las cursivas son nuestras.

*cimiento* que sea capaz de modular las elecciones que un cuerpo hace para perseverar en su existencia: “Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la razón, no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento.”<sup>45</sup> El conocimiento es el esfuerzo que la razón o potencia del pensamiento hace para tratar de conservarse en su existencia, y aquello que es útil es lo que nos lleva al conocimiento, o sea, lo que nos dirige hacia lo bueno y adecuado, a la conservación y el perfeccionamiento de la existencia.

Llevar a un cuerpo a una mejor *elección* para su conservación, tanto a un nivel individual como en comunidad, se logra a partir de modular la recepción de los afectos convenientes por sobre los inconvenientes a partir del conocimiento fundamentado en la razón; esta capacidad de *elección* responde sobre todo al *deseo*, al *saber desear* los afectos de la alegría y del amor por encima de los derivados de la tristeza. El *conatus*, en tanto que pasa-je o modulación de un grado de potencia a otra, deviene también una cuestión de conocimiento del *deseo*, pues es desde la conciencia de los apetitos como se puede elegir aquellos afectos que ayuden a establecer relaciones exteriores para la conservación favorable de la existencia y para la composición de relaciones correspondientes y adecuadas entre los cuerpos. De modo que algo devendrá bueno para nuestra esencia no sólo en la medida de que favorezca la potencia de nuestra existencia y de nuestra capacidad de obrar por los otros, sino también por la capacidad que tengamos de saber elegir, de saber construir nuestro deseo bajo la conciencia real de que aquello que se desea, de verdad potenciará la composición de relaciones con los otros cuerpos y la capacidad de obrar: “nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.”<sup>46</sup> Así, afirmamos que Spinoza piensa que aquellos deseos que de verdad serán útiles para los cuerpos y sus relaciones, son aquellos que los cuerpos mismos van formando o construyendo para sí mismos desde su propio conocimiento inmanente, no los deseos que los trascendentes tratan de imponerles: lo bueno y lo útil para un cuerpo es una categoría siempre en construcción, que dependerá de las necesidades inmanentes de cada modo finito o cada comunidad de cuerpos. Así, el deseo y su construcción inmanente, al operar desde la

---

<sup>45</sup> B. Spinoza, *Ética*, IV, 26.

<sup>46</sup> B. Spinoza, *Ética*, III, 9, esc.

lógica de composición-recomposición de relaciones adecuadas entre cuerpos, también forma parte del *conatus*, pues se trata de un deseo consciente capaz de elegir y dirigir sus apetitos con base en el conocimiento de lo que puede incrementar su potencia. El deseo es un componente del *conatus*:

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 el ‘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*.<sup>47</sup>

Se sabía ya que la potencia o *conatus* es la esencia de los modos finitos; sin embargo, Spinoza hace una doble igualdad, ya que también: “el *deseo* es la esencia misma del hombre.”<sup>48</sup> Por tanto, la esencia del hombre es el *conatus* o potencia y, a su vez, el deseo. Así, el cuerpo humano, además de potencia, está formado de deseos que pueden ayudar a su esfuerzo de conservación.<sup>49</sup>

Para saber distinguir cuáles son los afectos que favorecen la potencia del cuerpo humano, se necesita conocer lo que el cuerpo en comunidad realmente desea y también cuáles afectos le favorecen. Si bien esta filosofía invita a estar abierto a los afectos, a la exterioridad y la experiencia del mundo, también nos propone a hacerlo con *cautela*, a conocer, *discernir* y *saber elegir* elementos que realmente constituyan un beneficio en el cuerpo singular y comunal, interior y exterior en simultáneo, como agrega Diego Tatián: “La potencia mediada de cautela no se inhibe sino al contrario, se incrementa [...]. La cautela es así una forma que se da el *conatus* para proteger su expansión afirmativa [...]. Una potencia cauta cumple de manera más plena el principio de perseverancia, y será mayor mientras lo ha-

---

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> *Ibid.*, E, III, def. 1 de los afectos.

<sup>49</sup> De hecho, para Spinoza, el deseo es también un afecto. Así, alegría, tristeza y deseo son los tres afectos esenciales del hombre, a partir de los cuales se derivan todos los demás. En E, III, 11, esc., Spinoza afirma que: “fuera de estos tres, no reconozco ningún afecto primario: mostraré [...] que los demás surgen de estos tres”.

ga”<sup>50</sup>. Se entiende pues a la cautela como el conocimiento que el sujeto tiene de sí para mediar sus apetitos y favorecer a aquellos que ayuden a conservar sus relaciones con otros.

Es posible, entonces, empezar a concluir que los tres grandes elementos de una ética a la manera spinozista son los siguientes: el primero, la perseverancia singular en la existencia, de un modo finito, a partir de los afectos alegres que incrementan la capacidad de obrar de su cuerpo, del cual, según su potencia, no se sabe de lo que es capaz al estar abierto a una multitud de experiencias, sin supersticiones, y así poseer un amplio margen de acción para llegar a la perfección, a su autoconstrucción, a su utilidad natural y a la composición de relaciones que correspondan adecuadamente a la potencia de su cuerpo; segundo, nada es más útil al hombre que el hombre mismo, de manera que la capacidad de obrar de un cuerpo humano y su perfección tendrán un desarrollo real cuando estén dirigidos, mediante la semejanza, la simpatía y el amor, hacia la conservación digna de los otros cuerpos exteriores con los que instituyen relaciones necesarias para existir y obrar, desde la lógica común de composición-recomposición, de forma que la noción de hábitat o de comunidad (nociones comunes) es esencial para salirse de los esquemas individualistas, egoístas, supersticiosos y trascendentes que dictan cómo y en función de qué debe vivir el hombre; tercero, el conocimiento de los propios deseos, guiado por la razón, genera cuerpos humanos capaces de incrementar su *conatus* y el de su comunidad: “No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón.”<sup>51</sup> De forma que, al conocerse a sí mismo, el cuerpo sabrá cuáles son los afectos que favorecerán su potencia o existencia singular y colectiva: el *autoconocimiento* posibilita así la elección ética spinozista, la capacidad de *discernir* entre los deseos, afectos y relaciones que favorezcan o no a la existencia. Pensamos que la construcción de un deseo consciente en Spinoza, consiste en conocernos a nosotros mismos y, a la vez, en una labor afectiva semejante a la de los estoicos, también conocer e indagar, mediante la razón, los afectos que nos invaden: “es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos.”<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> D. Tatián, *op. cit.*, p. 69.

<sup>51</sup> B. Spinoza, *Ética*, IV, 35, cor. 1.

<sup>52</sup> *Ibid.*, E, IV, 17, esc.

Dicho esto, creemos que los dos primeros elementos que recién mencionamos sobre una ética a la manera spinozista, corresponden a una primera forma, propuesta por nosotros, para clasificar la *Ética*: una ontología donde los cuerpos perseveran en componer relaciones que correspondan adecuadamente al incremento de la potencia de su cuerpo y el de los otros. En cambio, el tercer elemento mencionado, hace que la *Ética* sea clasificada como un método, cuya labor recuerda a la escuela estoica en la antigüedad, donde el *conatus*, potencia o deseo, debe de construirse a partir del autoconocimiento y de la capacidad de saber discernir lo que es bueno o malo para el propio cuerpo, donde éste busca su mayor perfección en función de sus necesidades naturales, sin generar impotencia en los otros cuerpos exteriores. De modo que el libro *Ética* nos da la posibilidad de pensar la ética desde estas dos perspectivas simultáneas, que, como hemos mencionado, desde su lógica se contraponen a la lógica de competencia del sistema neoliberal. La posibilidad de pensar una ética spinozista en tiempos de Neoliberalismo, debe desarrollarse de estas dos perspectivas, como una ontología de los cuerpos y como un método del perfeccionamiento en el obrar de los cuerpos.

Es así como Spinoza propone, en esta segunda perspectiva, una ética desde la inmanencia basada en la libertad de conocimiento y de autoingadación: la labor de conocer lo que somos nos corresponde a nosotros mismos, sin que nadie nos exija una manera en que se debe vivir la vida. La libertad de indagación debe de estar limpia de todo mandato exterior por normar y modular los cuerpos; sin embargo, esto no implica que haya que despreciar la vida en comunidad, pues la composición de nociones comunes y relaciones afectivas entre los cuerpos nos hace ver que nuestra existencia no depende sólo de nosotros, sino de los demás, de lo común. Creemos así que la posibilidad de una ética spinozista en tiempos del sistema de competencia actual, puede concebirse desde el obrar, o sea, desde el ejercicio práctico de una labor que trata de recuperar las ideas de lo público y de comunidad tan socavadas por el Neoliberalismo y su lógica de extracción-desposesión. Si pensamos que el sistema de competencia neoliberal perpetúa la impotencia, se debe a su perseverancia y capacidad de fragmentar, de extraer de los cuerpos su potencia de actuar y conocer, de imposibilitar el establecimiento de nociones que sean comunes y benéficas para los sujetos mismos, generando desposesión sólo en beneficio del mercado y de algunos cuantos capitalistas de empresas poderosas y monopolios.

Por ello, la ética es un llamado a librarse de las imposiciones, tanto afectivas como corporales que impiden a los cuerpos seguir su propio camino con virtud, apelando a la capacidad de saber elegir razonablemente aquellas relaciones y deseos que pueden aumentar la capacidad de conservación propia y común; la ética spinozista es pues una vía metódica para liberarse de la servidumbre: “Llamo ‘servidumbre’ a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.”<sup>53</sup> Por lo que el primer paso de la ética como método es reconocer la servidumbre que pesa sobre nosotros por medio de los afectos que nos han sido impuestos por otros, pues estos nos impiden componer relaciones y hacer lo que es bueno y adecuado para nuestra naturaleza inmanente. Así, podemos retomar lo anteriormente dicho: si creemos que el Neoliberalismo es un afectivismo, es debido a su capacidad de *modelar el deseo común* y, por ende, de producir subjetividades que perpetúen el sistema de competencia a partir de sus imposiciones trascendentes; quien centralice y dirija el deseo común, controlará la posibilidad de calificar algo socialmente como “bueno” o “malo”, creando un concepto trascendente de Bien y Mal, que es contrario a la necesidad inmanente de cada cuerpo de conocer lo que es adecuado para su propia naturaleza. Al respecto, Aurelio Sainz afirma que es el deseo común lo que permite calificar a algo como “mejor” o “peor”, y es desde esta calificación o jerarquización común como el neoliberalismo se encarga de producir socialmente imágenes y afectos que, por imitación, las personas se apropian como suyas: el capitalismo del sistema de competencia se encarga así de dictar cómo debe desear un sujeto y cómo debe de abrir su cuerpo y percepción a los afectos enajenantes del mercado.<sup>54</sup> El modo finito llamado ser humano, en el Neoliberalismo, rara vez piensa y actúa a partir de la razón spinozista, pues se le ha preestablecido una subjetivación modulada y adecuada al servicio de las reglas del mercado; se trata pues de una servidumbre que el mismo sistema de competencia genera, ya sea mediante la amenaza a la precariedad o la imposición de lo que se debe desear, comprar, consumir. Creemos así que la ética spinozista nos presenta la cuestión de

---

<sup>53</sup> B. Spinoza, *Ética*, IV, prefacio.

<sup>54</sup> Cf. Aurelio Sainz, “Multitud libre y producción del deseo común en Spinoza”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 21, núm. 42, segundo semestre de 2019, pp. 37-40.

cómo podemos pensar el deseo afuera de los parámetros del mercado; re-pensar cómo desear y qué es lo que deseamos realmente: ¿de verdad deseamos por nosotros mismos o es el mercado el que nos ha impuesto sus propios deseos?

Por consiguiente, la urgencia de una ética afectiva y de autoconocimiento del deseo, se vuelve esencial en los tiempos actuales del sistema de competencia, los cuales aparentemente están destinados no sólo a ser de crisis económicas, sino también afectivas. Así, pues, para afrontar y modular metódicamente los afectos y las apetencias que nos generan cuerpos externos y que nos arrastran a la lógica egoísta de competencia, es necesario recuperar la noción de *autoconocimiento*, de Spinoza; ésta se trata de un esfuerzo doble, por un lado, conocer los afectos que tienen un efecto en nuestro cuerpo para modularlos y, por el otro, conocernos a nosotros mismos para discernir qué es lo que favorece a nuestra naturaleza tanto singular como colectiva:

cada cual tiene el poder —si no absoluto, al menos parcial— de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos. Así, pues, debemos laborar sobre todo por conseguir conocer cada afecto, en la medida de lo posible, clara y distintamente, a fin de que, de ese modo, el alma sea determinada por cada afecto a pensar lo que percibe clara y distintamente, y en lo que halla pleno contento; y a fin de que, por tanto, el afecto mismo sea separado del pensamiento de una causa exterior y se una a pensamientos verdaderos. [El remedio para los afectos] consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas.<sup>55</sup>

Por consiguiente, una ética spinozista tiene un componente práctico, donde el conocimiento que se ejerce día con día para mejorarnos y discernir lo que nos favorece, exige una *labor ardua*, un obrar alejado de toda intención capitalizable como la que se vive hoy en día, un esfuerzo preciso para percibir clara y distintamente no sólo a nosotros mismos sino también a los afectos que nos invaden para luego lograr separarlos de su causa exterior y ver de qué modo nos afectan en el cuerpo y en el pensamiento. Conocer los afectos implica descomponerlos en un sentido analítico, o sea, analizar sus componentes para verificar y discernir si realmente responden a nuestras necesidades inmanentes, tanto singular y como colectivas.

---

<sup>55</sup> B. Spinoza, *Ética*, V, 4, esc.

Hoy, la lógica del sistema de competencia neoliberal no permite detenerse a analizar los afectos ni los cuerpos exteriores con los que nos invade, ¿por qué razón no lo hace? Para perpetuarse, para mantener su propio *conatus*, o sea, su deseo o potencia que sólo beneficia a algunos cuantos a pesar del sometimiento de millones. Así, al saber que actualmente nuestra seguridad no vendrá de los poderosos, entonces dependerá de nosotros mismos buscarla a partir del conocimiento, pues creemos que en él se halla el valor ético de nuestra vida que abre la posibilidad de pensar singular y colectivamente, a pesar de estar sumidos en un contexto de egoísmo disfrazado de individualismo: una ética se posibilita en el contexto Neoliberal cuando no sólo pensamos en nosotros, sino también en el otro. El cambio del paradigma moral hacia una verdadera ética se encuentra en procurar el bienestar del otro a la vez que el de uno mismo: *si procuro que el otro tenga mi mismo bienestar e incluso esté mejor que yo, al hacerlo, yo también estaré bien y después podré estar aun mejor*, esa es la verdadera lección ética que propone Spinoza. Ante el eslogan Neoliberal: “el cambio está en uno mismo”, es preciso responder: “el cambio no sólo están en uno mismo, sino en procurar también el bienestar real del otro”. Así, el bienestar y una ética sólo pueden alcanzarse en comunidad:

Pues si tuviésemos también presentes la norma de nuestra verdadera utilidad, así como la del bien que deriva de la amistad mutua y la sociedad común, y el hecho, además, de que el supremo contento del ánimo brota de la norma recta de vida [...], y de que los hombres obran, como las demás cosas, en virtud de la necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa, o el odio [o los afectos tristes] que de ella suele nacer, ocuparía una mínima parte de nuestra imaginación, y sería fácilmente superada.<sup>56</sup>

Tomarnos en serio nuestra verdadera utilidad, la cual es el bienestar del otro en amistad y en sociedad, además de optar por vivir rectamente, es decir, vivir en función de componer relaciones que correspondan adecuadamente a nuestra potencia interior y exterior, es posible a partir de mantener vivos los afectos que nos benefician. Vivir de otra manera, alejados de beneficiar sólo al mercado y a unos cuantos a costa de nuestra potencia, es posible al priorizar y elegir los afectos y relaciones que nos hacen perseverar en la existencia. Pensamos que una ética a la manera de Spinoza, motiva a liberarnos de la lógica del egoísmo

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, E, V, 10, esc.

mo propia de sistema de competencia neoliberal, lo cual es difícil, mas no imposible. Creemos que esforzarnos por mantener vivos los afectos que nos hacen reconocer las semejanzas entre nuestros cuerpos —a pesar de nuestras múltiples diferencias— y desear entrar en comunidad, es indispensable para formar una ética más allá del moralismo Neoliberal: afirmar que sin las relaciones que puedo componer-recomponer con el otro, no seremos capaces de perseverar en la existencia. En un contexto donde la soledad, el consumo desmedido y el trabajo enajenado están cada vez más ligados a la vida, el esfuerzo por mantener el bienestar del otro, tal como lo hago con el mío, debe de ser aún mayor:

Si la vía que, según hemos mostrado, conduce a ese logro [obtener consciencia de sí mismo y así el contento del ánimo para beneficiar al otro como a mí mismo] parece muy ardua, es posible hallarla sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos las desdénen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.<sup>57</sup>

La ética exige firmeza para afrontar la ardua exploración del autoconocimiento, y alejarse así de la simplicidad con la que cada cuerpo singular humano es visto hoy en día, como un simple cuerpo de consumo y de trabajo al servicio de un trascendente en apariencia superior: “[La ética] requiere la corrección del intelecto y el dominio de las pasiones [...]. La corrección del intelecto es una operación del pensamiento sobre sí mismo.”<sup>58</sup> No se puede hablar de ética sin considerar el esfuerzo (*conatus*) que se necesita para *corregir* el intelecto hacia aquello que de verdad es benéfico para el modo singular y los cuerpos exteriores. *Corrección* que es sinónimo de *discernimiento*, de saber elegir aquello que guiará con rectitud virtuosa<sup>59</sup> a la vida humana, como puntualiza Gilles Deleuze:

¿Qué sería entonces la ética? [...] el arte de operar una especie de selección al nivel de la situación misma. [...] el hombre razonable es aquel que hace una especie de selección. Experimenta. Busca lo que es y lo que no es veneno en una situación. Elimina de una situación lo que es veneno, o lo

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, E, V, 42, esc.

<sup>58</sup> Stuart Hampshire, *Dos teorías de la moralidad*, p. 97. En este libro, el autor confronta la ética de la virtud de Aristóteles con la de Spinoza.

<sup>59</sup> Cabe aclarar que Spinoza, siendo consistente con su propia filosofía, define la *virtud*, en E, V, 41, dem., de la siguiente manera: “El primero y único fundamento de la virtud, o sea, de la norma recta de vida [...], es la búsqueda de la utilidad propia.”

intenta. [...] se esforzará en seleccionar los datos de una situación. He allí una tarea que no es moral, es ética.<sup>60</sup>

¿Dónde se da entonces esta capacidad ética para seleccionar razonablemente o virtud para discernir? Ocurre en el alma: “la esencia de la razón no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción”<sup>61</sup>. Para hablar plenamente de la posibilidad de una ética en el Neoliberalismo es necesaria una labor de reinteriorización del cuerpo, es decir, un trabajo de composición del cuerpo con sus propias relaciones internas, sin dejar de considerar nunca las relaciones exteriores que tiene con otros cuerpos: reinteriorizar o recomponer el propio cuerpo es dotarlo de consideración por el desarrollo digno y potente de su propia vida y la del otro. Dotar al alma con la capacidad de discernir entre lo verdaderamente bueno para nuestra naturaleza inmanente frente a lo “bueno” que otros poderosos quieren para nosotros, es alejarse de la concepción extractiva del cuerpo humano como elemento destinado al trabajo, al consumo desmedido, la tristeza, la pobreza, la enajenación y la impotencia.

Como afirma Deleuze, a diferencia del Neoliberalismo donde se aspira a moldear la subjetividad de los cuerpos de manera que los hacen desear lo que es bueno para el mercado, una ética spinozista nos propone sustituir esta subjetivación mercantil, estas ideas que se dan en el alma de los cuerpos capitalizados, por otras ideas y criterios propios que potencien una adecuada composición de relaciones: “lo que cuenta no es si alguien habla del alma o del espíritu, sino qué es lo que mete bajo la palabra. [...] Puedo hablar del alma durante muchísimo tiempo, pero todo depende de lo que ponga ahí dentro.”<sup>62</sup> La ética justamente coloca dentro del *alma* spinozista el concepto de *discernimiento* que aumenta toda potencia natural de la vida en la existencia. Discernir es conocer y propiciar lo que es bueno para perseverar en la existencia, según la propia naturaleza inmanente, es, como agrega Deleuze,<sup>63</sup> alejarse del azar que no ayuda a organizar encuentros con los otros, es tomar distancia de todos los estímulos del sistema de competencia que no nos llevan a ningún lado más que a un goce pasajero, alienante y egoísta, que es el premio fugaz por vivir acorde al sistema. En suma, pensamos que la posibilidad de una ética será posible siempre que

---

<sup>60</sup> G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 124.

<sup>61</sup> B. Spinoza, *Ética*, IV, 26, dem.

<sup>62</sup> G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 157.

<sup>63</sup> Cf. G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 253.

sea necesaria la vida en comunidad: una vida que honre la naturaleza inmanente de los cuerpos y su libertad para desarrollarse con ímpetu y alegría en concordancia con toda existencia exterior, sin prejuicios ni supersticiones trascendentes que dicten cómo se debe vivir. Así, finalizamos este capítulo con una cita sobre la utilidad de los componentes prácticos de esta ética que propone Spinoza:

Esta doctrina, es útil para la vida social en cuanto enseña a no odiar ni despreciar a nadie, a no burlarse de nadie ni encolerizarse contra nadie, a no envidiar a nadie. Además es útil en cuanto enseña a cada uno a contentarse con lo suyo, y a auxiliar al prójimo, no por mujeril misericordia, ni por parcialidad o superstición, sino sólo por la guía de la razón, según lo demanden el tiempo y las circunstancias.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> B. Spinoza, *Ética*, II, 49, esc.

**CAPÍTULO III.**  
**SPINOZA: LA POSIBILIDAD DE UNA POLÍTICA EN EL**  
**NEOLIBERALISMO**

## CAPÍTULO III. SPINOZA: LA POSIBILIDAD DE UNA POLÍTICA EN EL NEOLIBERALISMO

### III.1 El Estado spinozista y el derecho natural inalienable

Antes de examinar y criticar algunos aspectos de la política estatal en el sistema de competencia neoliberal, desde Spinoza, nos planteamos primero recuperar la teoría del Estado y el modelo político de su filosofía. Dicho esto, para iniciar, se sabe que en el capítulo IV de la *Ética*, Spinoza hace los primeros esbozos de su filosofía política, la cual está fuertemente marcada por una concepción ética, donde los cuerpos están siempre en interacción con otros con quienes compone una noción de comunidad. A partir de esto, la derivación de una teoría política es consecuencia de la ética: de las interacciones surgidas en la comunidad inmanente se despliegan comunes acuerdos entre los cuerpos, que puedan garantizar, potenciar y perseverar la existencia o *conatus* de todos. Cabe aclarar que si bien, como se mencionó al final del capítulo anterior, un método para salir de la servidumbre es el conocimiento de los afectos que otros cuerpos intenta imponernos, para Spinoza, dominar este método requiere de un esfuerzo enorme y de un arduo trabajo constante que dura prácticamente toda la vida. Ante esto, consideramos que Spinoza conocía, de manera realista, que dentro de un grupo social enorme, sólo muy pocos tenderán hacia este camino de la liberación con el fin de perfeccionar su discernimiento sobre aquello que puede o no favorecer su composición de relaciones con otros cuerpos. El perfeccionamiento de este tipo de vida será para unos cuantos disciplinados y acaso serán ellos los que abran nuevos caminos de conocimiento virtuoso sobre lo que puede un cuerpo. Sin embargo, no por ello todo el planteamiento ético de Spinoza es inservible, ya que no olvidemos que es posible clasificar también la ética spinozista como una ontología de cuerpos que perseveran en componer relaciones que correspondan adecuadamente al incremento de la potencia de su cuerpo y el de los otros, es decir, un obrar corporal desde una lógica de composición-recomposición. De modo que componer relaciones que permitan perfeccionar a los cuerpos en comunidad, según su propia naturaleza, implica que anteriormente dichos cuerpos debieron tener un

menor grado de perfección, potencia o conocimiento, o sea: ningún cuerpo es originariamente perfecto, cada modo finito es diferente entre sí y no todos tendrán la misma aspiración ni los mismos deseos; por ello, afirmamos que la filosofía de Spinoza es, en todos sus aspectos, realista.

En el caso de su realismo político, Spinoza nos muestra que a algunos no les importará siquiera el desarrollo ético tanto singular como en comunidad. Spinoza se aleja de los filósofos que no logran considerar el comportamiento humano —tanto “bueno”, como “malo”— de los cuerpos.<sup>1</sup> Por ello, la lección realista de Spinoza versa en que para pensar la política es necesario considerar al cuerpo humano como lo que es, en función de su potencia o impotencia, a veces como un virtuoso y otras tantas, casi siempre, como un sujeto que busca conservar su existencia del modo que mejor le convenga: “los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse.”<sup>2</sup> Por tanto, la labor del político será la de trabajar con todo estos sujetos a la vez, tanto con los virtuosos como con los cegados por el deseo.

Dicho esto, al considerar al hombre como tal, con una naturaleza plena en deseos y afectos, lleva a Spinoza a pensar, en el campo de la política, un estado previo al estado civil, o sea, el estado natural. En este estado de naturaleza:

Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia [...], y toma venganza [...], y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia [...]. Pues bien, si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno [...] detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás. Pero como están sujetos a afectos [...] que superan con mucho la potencia o virtud humana [...], son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos [...], y son contrarios entre sí [...], aun cuando precisan de la ayuda mutua.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Baruch Spinoza, *Tratado político*, I, §1, pp. 273-274.

<sup>2</sup> *Ibid.*, TP, II, §5, p. 277.

<sup>3</sup> B. Spinoza, *Ética*, IV, 37, esc. 2.

Como se observa, el estado de naturaleza no sigue la configuración ética de Spinoza: el derecho supremo de la naturaleza o derecho natural se traduce como una especie de derecho imperfecto, cuya imperfección se produce por la ausencia de razón común o compartida en comunidad, que sucumbe ante el dominio de afectos aleatorios y de la venganza. Con el derecho natural bastaría para generar una ciudadanía política en concordia si los hombres vivieran según la guía de la razón, pero como esto no es así, como el derecho natural y el poder que todos los sujetos tienen al nacer no son perfectos, por tanto, la libertad que surge de este derecho natural carece de potencia y de perfección, pues cada cual puede establecer en ella sus propios criterios de lo bueno y lo malo en función de su propia utilidad irracional, ignorando que un hombre siempre es la mayor utilidad para otro hombre.<sup>4</sup> Se trata pues de un estado donde cada uno puede crear esquemas trascendentes de vida para imponerlos al otro mediante su derecho natural e imperfecto, o sea, sus propios dictámenes de cómo se ha de vivir, sin importar si esto agrava la potencia de otros cuerpos:

Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder.<sup>5</sup>

Por tanto, el derecho en el estado natural consiste en el establecimiento de leyes por el poder de cada cual, donde cada cuerpo tiene un derecho propio por el simple hecho de tener una naturaleza humana. Es así como el estado natural puede considerarse primitivo, imperfecto y generador de figuras trascendentes deseosas de dominar a los otros, dado que no se han desarrollado nociones comunes inmanentes que permitan equiparar el derecho natural de uno con el derecho de los demás. Se trata de un estado donde los derechos y leyes de unos cuantos son inconmensurables con los de otros: “en el estado de naturaleza, mi poder de ser afectado se halla colmado en condiciones tales que experimento [...] afecciones pa-

---

<sup>4</sup> Afirmamos, pues, que si Spinoza es considerado como un filósofo racionalista, es por la capacidad que la razón tiene para motivar la unión ética entre los cuerpos; donde la irracionalidad no lleva sino hacia la descomposición y la superstición moral.

<sup>5</sup> B. Spinoza, *TP*, II, §4, p. 277.

sivas con predominancia de tristeza que no dejan de disminuir esta potencia misma [de actuar]. No tengo ninguna posibilidad de encontrar cuerpos [en este estado natural] que se compongan directamente con el mío.”<sup>6</sup> En un estado natural, no es posible la formación de una comunidad donde cada quien vive según su propia idea de derecho y poder, pues esto llevaría a la formación de interminables conflictos mayores entre los cuerpos. Por lo tanto: “para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno.”<sup>7</sup> Por consiguiente, la concordancia de una vida común dependerá de la renuncia a la posibilidad de ejercer el poder con mano propia, es decir, de la generación de un *pacto* que favorezca la perseverancia en la existencia y la potencia entre los varios sujetos. El camino hacia la formación de un Estado se establece gracias a la garantía de seguridad común que se propone con un acuerdo. La idea del pacto es la noción común spinozista entre cuerpos que buscan seguridad y mantenerse en la existencia.

Si bien, como afirma Diego Tatián, aunque el estado natural que expone Spinoza no se trata necesariamente de un estado violento o de guerra, que carezca de toda idea de seguridad —como es en el caso de Thomas Hobbes—, la realización de un pacto no implica forzosamente que quienes forman parte de él caigan en la despotenciación absoluta por ceder su derecho natural a cambio de seguridad; sino que, en el estado de naturaleza, el derecho natural corre sin ninguna perfección ni razón, minimizándose a sí mismo, haciendo que cada cual sea arrastrado por su placer y su capricho, mas no por su razón. Por lo que el estado político democrático, donde todos acuerdan un pacto, será el escenario adecuado para perfeccionar el derecho natural hasta convertirlo, mediante el uso de las nociones comunes y la razón, en un derecho superior capaz de garantizar la libertad, seguridad y justicia para una determinada ciudadanía.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 253.

<sup>7</sup> B. Spinoza, *E*, IV, 37, esc. 2.

<sup>8</sup> Cf. Diego Tatián, “La cuestión democrática”, en D. Tatián, *Spinoza. Filosofía terrena*, pp. 13-14. Dentro de su propia filosofía política, Spinoza claramente usa el término “democracia” dentro del sistema político que él defiende, de hecho en el capítulo XVI, p. 193, de su *Tratado teológico-político*, apoya la idea de democracia para su sistema y argumenta que: “El derecho de dicha sociedad [de mantener el supremo derecho de la naturaleza] se llama democracia; ésta se define, pues, [como] la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema [democrática de la sociedad] no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo.”

Así, el pacto perfecciona la noción de derecho natural y posibilita la idea de una razón formadora de comunidad. El pacto es la directriz que permite formar, mediante la razón, lo común:

si consideramos, además, que, sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón, [...] veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombre 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. [...] 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 así defender] el derecho ajeno como el suyo propio. [El pacto] es una ley universal de la naturaleza humana, [formado de tal modo] 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 males, el que le parece menor. [...] 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.<sup>9</sup>

La noción común de pacto está fundamentada en la idea de ayuda mutua, lo cual muestra una influencia de la teoría ética de Spinoza en la formación de sus bases sobre la política. La unión necesaria de esfuerzos, al hacer que el derecho a todas las cosas sea poseído por todos colectivamente, fundamenta el concepto de *seguridad* donde se defiende el derecho ajeno tanto como el propio —lo cual corresponde nuevamente a una resonancia de la ética donde no sólo se procura el esfuerzo del *conatus* propio, sino también el aumento de potencia de otros cuerpos exteriores—; la seguridad que implica el pacto consiste en una potencia colectiva fundamentada en la esperanza conjunta por un bien mayor y, a su vez, en evitar un mal mayor. La inclinación hacia un bien común mayor y el desprecio hacia cualquier mal que pueda poner en peligro gran parte de lo pactado siguen la lógica de la utilidad spinozista —mostrada en el capítulo anterior—, donde se trata de conocer “lo bueno” que corresponda adecuadamente a la potencia de los cuerpos. Buscar el bienestar y la seguridad

---

<sup>9</sup> B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, XVI, pp. 191-192.

del otro, tanto como el bienestar y la seguridad propia es, en Spinoza, la finalidad del pacto que posibilita un Estado:

Así pues, de acuerdo con esta ley [la que termina por favorecer la construcción de un pacto y la ayuda mutua] podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento [...]. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado*, y los que son protegidos por su derecho se llaman *ciudadanos*<sup>10</sup>.

La norma común de vida, donde no es posible perjudicar la potencia colectiva ni ejercer justicia bajo criterios individuales sino comunes, es el Estado. Así, pues, la consolidación de éste requiere de una estructuración o constitución de lo común, pues un régimen político adquiere su existencia y su derecho a partir de una potencia colectiva, la cual en términos spinozistas se conoce como *potentia* o *conatus* común.<sup>11</sup> La *potentia* es inmanente y corresponde a la unión de potencias singulares entre los cuerpos que, movidos por la razón, componen o acuerpan un pacto que les garantice seguridad; de manera que la concepción de Estado en Spinoza no es trascendente, sino inmanente, transversal, sin jerarquías ni la necesidad de alguien a la cabeza del Leviatán, pues se forma en función de las necesidades, convergencias y divergencias que puedan existir entre los cuerpos; así, desde la filosofía de Spinoza, pensamos que la *potentia* compone acuerdos en democracia, en función de las necesidades y fenómenos inmanentes reales entre los cuerpos. Así, pues, el Estado inmanente, en Spinoza, nace y se justifica a partir de la necesidad de un pacto democrático y común que garantice seguridad entre la vida de los cuerpos: “La virtud del Estado es la seguridad.”<sup>12</sup>

Ahora bien, para Spinoza, el derecho que tenga un solo cuerpo será proporcional a su poder o potencia: “el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder.”<sup>13</sup> Sin embargo, al componerse una comunidad, la suma de todos los poderes de cada uno de

---

<sup>10</sup> B. Spinoza, *E*, IV, 37, esc. 2.

<sup>11</sup> En los textos en latín de Spinoza, es común hallar el término “*potentia*” cuando hace referencia al *conatus* común o al poder que ejercen políticamente los cuerpos para componer un pacto común y, en última instancia, un Estado.

<sup>12</sup> Baruch Spinoza, *TP*, I, §6, p. 275.

<sup>13</sup> B. Spinoza, *E*, IV, 37, esc. 1.

los cuerpos genera un solo *conatus* común, una potencia colectiva o *potentia*, que estará mayormente habilitada para demandar y ejercer, con su poder comunal, los derechos y la seguridad que le pertenecen: “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos.”<sup>14</sup> Así, el Estado se forma y fortifica inmanentemente por la potencia o poder devenido en derecho de cada uno de sus ciudadanos que se han unido para conformarse: “como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos.”<sup>15</sup>

El Estado que plantea Spinoza es una concatenación de varias tendencias a perseverar en una existencia común e inmanente. La potencia colectiva se conforma de una pluralidad de potencias que, a pesar de sus casi infinitas diferencias singulares, tienen la posibilidad de converger, al menos parcialmente, hacia la idea de seguridad para todas. Desde esta perspectiva spinozista, creemos que se equivocan los marxistas, comunistas y socialistas utópicos que plantean que todos juntos, como “hermanos en armonía”, alcanzaremos el comunismo, pues en realidad, la democracia en Spinoza, al ser inmanente, es esencialmente conflictiva: entre la infinidad de cuerpos singulares, no todos querrán ser “hermanos”, pues cada quien tiene su propio deseo, por lo que la democracia, en la filosofía política spinozista, implica conflictos y un arduo trabajo por articular y rearticular (componer-recomponer), una y otra vez, a las multitudes de cuerpos y sus afectos, para construir nociones comunes.

Así, pues, el Estado inmanente o spinozista se termina de constituir cuando aun el cuerpo con la más mínima potencia puede tener garantizada su existencia y su seguridad. Finalmente, Spinoza enuncia los conceptos fundamentales sobre los que se compone la constitución de un Estado, el cual, ya constituido propiamente desde la inmanencia, llamará *Imperium*: “La constitución de cualquier Estado (*imperium*) se llama política (*status civilis*) [o *estado político*]; el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*); y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal,

---

<sup>14</sup> B. Spinoza, *TP*, II, §13, p. 281.

<sup>15</sup> *Ibid.*, *TP*, III, §5, p. 286.

reciben el nombre de asuntos públicos (*respublica*).”<sup>16</sup> De esta manera, cuando se haga referencia al Estado inmanente spinozista, usaremos también el término de *Imperium*.<sup>17</sup>

Al observar todo lo fundamentado hasta aquí, se muestra que la estrategia de Spinoza para construir su concepción de Estado comienza desde el plano de la inmanencia y termina en el de la trascendencia. En otras palabras, cuando una multitud de potencias diversas se unifican como en una sola mente (*inmanencia*) es posible generar un pacto que permita la consolidación de un Estado cuya finalidad sea la seguridad y la conservación del *conatus* de cada uno de sus integrantes; sin embargo, cuando se ponen manos a la obra para construir realmente este Estado planeado, es como se llega al *Imperium*, el cual está compuesto por una política, una sociedad y sus asuntos públicos, o sea, formado con sus propios organismos e instituciones trascendentales capaces de administrar las leyes desde una posición superior (*trascendencia*) y regir así a la ciudadanía. El *Imperium* es el Estado realmente existente del poder político que puede terminar estableciéndose de muchos modos, tales como una monarquía, una aristocracia o una democracia.

Para continuar, retomemos lo que Spinoza escribe en su *Tratado político*: “el alma, en cuanto usa de la razón, no depende de las supremas potestades, sino que es autónoma.”<sup>18</sup> De lo cual, cabe preguntarse: ¿qué implicaciones tiene que el alma que usa la razón sea autónoma respecto de los supremos poderes o potestades (*summa potestas*) de cualquier Estado? Primero, es necesario aclarar que el Estado a la manera spinozista no se trata necesariamente de un conjunto punitivo de leyes e instituciones que, mediante la coacción, permiten el establecimiento de un régimen, sino que los aparatos e instituciones en el Estado spinozista no tienen por qué reprimir a los cuerpos —y por lo tanto las almas o mentes— de sus ciudadanos para mantener la paz, pues de hecho la paz dependerá más de la prudencia y del buen orden de la razón, que del cumplimiento rigorista y coercitivo de un Estado:

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, TP, III, §I, p. 284.

<sup>17</sup> Pensamos que, si consideramos un *imperio* como un conjunto de cuerpos y territorios compuestos dentro de una organización, entonces el uso del término *Imperium* tiene la coherencia suficiente para que Spinoza lo haya utilizado para referirse así a su concepto de Estado; vemos de este modo que su política está relacionada por completo con la ontología de los cuerpos presentada en su *Ética*. Cabe agregar también que Antonio Negri, marxista no hegeliano, sino spinozista, rescata en toda su propia obra el término inmanente de *Imperium*.

<sup>18</sup> B. Spinoza, TP, III, §10, p. 288.

si en una sociedad impera más la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda de que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos. [...] Efectivamente, un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida.<sup>19</sup>

Al instituirse el pacto, cualquier retroceso y violación que lo ponga en peligro habla más bien de un *Estado fallido* más próximo a un estado de naturaleza violento, que de un Estado donde verdaderamente se haya apoyado y protegido a la ciudadanía, para que cada uno de sus cuerpos integrantes mantuviera en aumento su potencia tanto individual como común. Así, para Spinoza, si un Estado mantiene los motivos de su sedición, es decir, si no ha eliminado *todos* los dispositivos y prácticas que causan un malestar generalizado (impotencia) en su sociedad, puede decirse con certeza que aún no se ha superado el estado natural, o sea, que el pacto que se estableció para alcanzar el Estado es más bien defectuoso y, con certidumbre, fallido. Por ejemplo, visto desde esta óptica, mantener una prisión donde la mayoría de sus reclusos han cometido un crimen por pobreza, precariedad y falta de empleos —como podría ser el caso de un Estado en el Neoliberalismo— sería en realidad un indicador de la incapacidad del Estado por proveer de seguridad y bienestar real a sus ciudadanos, es decir, una muestra clara de su incompetencia por no respetar el pacto al no eliminar los motivos de sedición, y usar también la violencia y represión como único método para legitimar la seguridad y la paz; por lo que la existencia de una prisión sería razón suficiente para afirmar, desde Spinoza, que el Estado en realidad no se ha logrado por completo.

Desde esta filosofía, sólo puede hablarse con cabalidad y completitud de un Estado, si —y sólo si— éste cumple con su fin inmanente: “que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos es, por tanto, el mejor.”<sup>20</sup> Cuando la falta de racionalidad invade a un Estado, eso es muestra de que, en realidad, nunca ha sido instaurado en su totalidad; por tanto, un Estado es racional en tanto que busca la paz y el aumento de la potencia

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, TP, V, §2, p. 295.

<sup>20</sup> *Idem.*

de cada uno de sus cuerpos integrantes, sin importar sus complejas y casi infinitas diferencias entre ellos: “el estado político, por su propia naturaleza [racional], se instaura para quitar el miedo y para alejar las comunes miserias; y por eso busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir [...] todo aquel que se guía por la razón.”<sup>21</sup>

De modo que el *Imperium*, a diferencia de los Estados que hoy en día existen en el sistema de competencia neoliberal, procura mantener e incluso incrementar la potencia de los cuerpos que lo componen, alejando las miserias, los afectos tristes y los padecimientos que cualquier construcción trascendente intente imponer sobre los cuerpos ciudadanos; por lo que pensamos, desde esta perspectiva spinozista, que en realidad *tenemos la potencia que tenemos, en virtud de la política de la existencia en la que estamos insertos*: siempre estamos en riesgo latente de que una fuerza “mayor” o trascendente trate de colocarnos en una posición de servidumbre, en peligro de que una fuerza trascendente trate de entristecer a las potencias singulares inmanentes (nosotros), sin dejarlas organizar su vida y sus afectos en función de sus propia potencias. Frente a eso, ¿qué posibilidad colectiva tenemos para librarnos de esas fuerzas trascendentes? La respuesta se encuentra en la *unión* de cuerpos que se forma a través de un *pacto*: “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida.”<sup>22</sup> Frente a las fuerzas trascendentes, ante cualquier imposición provocada desde el miedo, la amenaza y el terror, siempre existe la posibilidad de que se dé una fuerza más potente capaz de destruir a la inicial, y esta fuerza vencedora alcanzará más potencia a medida de que más cuerpos se unan en ella, o sea, en la medida en que conjuguen sus potencias en una sola *potentia*. Para Spinoza, el *Imperium* es la fuerza que debe hacerse cargo de destruir a las otras fuerzas trascendentes generadoras de impotencias que un solo cuerpo por sí mismo no podría destruir, y pensamos incluso que puede formarse algo similar a un “*Imperium* de carácter local”, para destruir aquellas impotencias que afecten a un grupo específico y localizado de cuerpos, cuestión que será retomada con profundidad más adelante.

No obstante, ¿todo esto recién escrito qué relación guarda con el alma que usa la razón —mencionada líneas arriba— que siempre es autónoma y que no depende del supremo

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, TP, III, §6, p. 286.

<sup>22</sup> B. Spinoza, E, IV, axioma.

poder de un Estado? Como se menciona al final del capítulo anterior, Spinoza coloca el discernimiento como contenido último del alma, y, en este sentido tanto ético como metafísico, el alma posee innatamente una potencia de discernimiento capaz de ser desarrollada, es decir, que al alma le corresponde una potencia natural, en tanto que en ella se encuentra el poder innato de la razón.<sup>23</sup> En otras palabras: el alma posee un *discernimiento y libertad* propios que son parte de *un derecho natural intransferible*, y al alma poco le importará el tipo de Estado en el que se viva; poco importa si un Estado usa la violencia y la coacción que al instante lo deslegitiman, poco importa incluso si el Estado se acerca peligrosamente al totalitarismo, siempre que el alma mantenga su capacidad de pensar y conocer: cuando el alma mantiene la posibilidad de discernir y de ser libre, sin importar el contexto político en el que se encuentre, entonces su cuerpo llevará siempre consigo un cierto derecho natural inalienable e innato —por el simple hecho de que posee un alma humana—, cuyo fundamento es la *libertad* de siempre poder *discernir* a favor de aquello que logre favorecer a su cuerpo y a los otros. Poseer un alma implica entonces una posibilidad de *libertad* que va más allá de cualquier régimen político:

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. 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 en 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 que cada uno tiene de juzgar.<sup>24</sup>

Spinoza afirma que el derecho natural no cesa en el estado político y que, tanto en éste como en el estado natural, los sujetos siempre actuarán según las leyes de su propia naturaleza inmanente, no obstante cabe recordar que estas propiedades naturales del alma del hombre tienen la posibilidad de perfeccionarse más en el estado político que en el estado natural, pero esto no implica que estos derechos o cualidades inalienables del alma desaparezcan en una sociedad civil. El discernimiento y la libertad del alma, en tanto que son parte del derecho natural, recordemos que originalmente son imperfectos si no se trabaja en ellos

---

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, TP, II, §4 y §5, p. 277.

<sup>24</sup> *Ibid.*, TP, III, §3, p. 285.

por medio de la experimentación y perfeccionamiento del cuerpo; sin embargo, más allá de su imperfección, seguirán existiendo sin importar el régimen político en el que el alma y el cuerpo vivan.

Esta resistencia y autonomía del alma ante las supremas potestades pueden ser llevadas a una interpretación sobre el desarrollo de lo político, donde primero es necesario considerar lo que Deleuze comenta sobre Spinoza y el derecho natural: “Cada uno tiene una potencia, cada uno efectúa esa potencia tanto como está en él. Es el derecho natural, es el mundo de la naturaleza.”<sup>25</sup> Spinoza, al dotar de libertad y discernimiento al alma, al otorgarle una potencia inalienable que le corresponde sólo a ella por naturaleza, define un concepto posible de *resistencia política*: independientemente de si un Estado funciona o no, la potencia, la libertad y la capacidad de discernir de cada una de nuestras almas pueden desarrollarse de manera independiente al Estado. Se sabe que la labor de un Estado debería ser perfeccionar el derecho natural de sus ciudadanos hasta lograr la seguridad; sin embargo, el desarrollo político de un sujeto no tiene por qué ser dirigido necesariamente por una figura como el Estado, sobre todo cuando el sujeto se ha hecho consciente de su potencia natural y de la razonable posibilidad de perfeccionar su libertad de manera autónoma. De ahí que el concepto de *libertad* en Spinoza se defina no sólo mediante el autoconocimiento y la virtud ética como método, sino también en saber liberarse con destreza de toda atadura política que limite nuestra verdadera potencia autónoma de actuar, a partir de nuestro derecho natural e intransferible de libertad potente que se encuentra en nuestra alma. Siempre existe la posibilidad de disentir y resistir a cualquier Estado y, en efecto, el poder de esta resistencia será mayor en cuanto más disidentes reúnan su potencia natural contra la suma potestad (*summa potestas*) de un Estado: *potentia* contra *potestas*. Así, el concepto de libertad en Spinoza, además de ser ético, es sobre todo político al posibilitar pensar una idea de resistencia política, o de política singular, desde los cuerpos mismos. Al respecto, agrega Diego Tatián:

Esa común libertad civil, para ser tal, deberá manifestar (extender, incrementar, enmendar, desviar, politizar...) los derechos naturales y la naturaleza humana sin presuponer su cancelación ni su alienación. [Por lo cual] no hay para Spinoza libertad retenida, no manifestada o clandestina. La libertad es siempre política, efecto en la exterioridad, comunicación, puesto que el pensamiento es

---

<sup>25</sup> G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 101.

una *res publica*. No hay, en suma, ‘mentes [o almas] libres que habiten cuerpos obedientes’, ni ‘libertad de pensamiento si hay servidumbre de los cuerpos’, [...] por lo que las ideas, las acciones y las palabras mantienen una unidad concomitante a la identidad del cuerpo y el alma que se expresa a través de ellas.<sup>26</sup>

La manifestación autónoma de los derechos naturales, la capacidad de politizar nuestra inalienable libertad y la liberación de la servidumbre de los cuerpos a partir de la independencia del alma funcionan como fundamentos para una resistencia posible contra cualquier Estado que no garantice la seguridad de la ciudadanía y que no favorezca su tendencia a perseverar en la existencia o aumentar su potencia. Si Tatián afirma que no hay “almas o mentes libres que habiten cuerpos obedientes”, lo dice en concordancia con lo que se ha expuesto en el capítulo anterior: la experiencia, la perfección y la potencia del alma pasa por el cuerpo. Así, la libertad basada en la autonomía del alma humana, tiene efectos en la exterioridad, en los cuerpos, en la política: se hace de la libertad un asunto público, donde los cuerpos con el derecho inalienable de libertad y de resistencia pueden entrar en un camino de composición conjunta, en comunidad, en donde la unión común aumenta la potencia de los cuerpos. Recordemos, que en el campo de la inmanencia, los modos finitos son naturalmente libres, y aquí pensamos, que la libertad en Spinoza no es contraria a la ética: la libertad natural e inalienable no es sinónimo de caos, pues el alma que *usa la razón* no dependerá de las supremas potestades de ningún trascendente. En otras palabras, para el mejor uso de la libertad se prefiere una adecuada utilización de la razón: no se trata de “resistir por resistir”, sino de saber *cómo* resistir contra aquello que trata de generar padecimientos e impotencias en los cuerpos y en las almas. La libertad ya se tiene naturalmente y es inalienable, la cuestión consiste en las estrategias adecuadas que los cuerpos pueden tomar en conjunto, en sus encuentros, para resistir y generar un *conatus* contraofensivo adecuado contra aquello que genera servidumbre.

---

<sup>26</sup> D. Tatián, “Filosofía de la liberación”, en D. Tatián, *Spinoza disidente*, p. 30.

### III.2 Crítica spinozista a la política y al Estado en el Neoliberalismo: la multitud

Primero, consideramos que es necesario recordar la que creemos la característica principal del Estado en el sistema de competencia neoliberal. Como hemos expuesto en el primer capítulo de esta tesis, el Estado, en el Neoliberalismo, protege primeramente a los monopolios que concentran y planifican el capital y el trabajo, lo cual generalmente favorece a los ya de por sí poderosos. El Estado, al reconocer el poder que los monopolios tienen, les ofrece protección, bajo el argumento de que la formación de estos conviene al interés público. Mencionábamos también que la peligrosidad de la protección monopólica por parte del Estado radica en la facilidad con que éste último es corrompido, es decir, en los políticos que lo conforman y que, al dejarse seducir por el poder de las grandes concentraciones de capital y trabajo, desvirtúan el rumbo de las labores estatales a cambio de beneficios económicos provenientes del dominio privado. En el sistema de competencia neoliberal, los capitalistas de monopolios son acompañados y apoyados por el Estado, y ambos tratan de difundir la idea de que este apoyo continuo al capital y trabajo privados beneficia a la sociedad y al orden democrático, cuando la realidad es que este tipo de competencia es sesgada y obliga a seguir casi exclusivamente el camino de algunas empresas y monopolios protegidos, donde aun las pequeñas y medianas empresas son relegadas o absorbidas según su capacidad de ajustarse a las necesidades monopólicas que hayan sido dictadas para el mercado.

En estos casos, cuando el Estado se encarga de proteger a los capitalistas monopólicos, los beneficios económicos son, en su mayoría, sólo para unos cuantos privilegiados capaces de concentrar el capital y el trabajo, mientras que los demás compiten en condiciones desiguales frente a estos enormes conglomerados de poder mercantil que terminan por decidir aquello que es capaz de entrar en la competencia. Así, pues, la labor del Estado parece limitarse a apoyar sobre todo el desarrollo de las grandes empresas y de los monopolios, debido al beneficio económico que recibe con ello. Este capitalismo de Estado<sup>27</sup> incentiva pues una competencia desigual donde, si bien el Estado no interfiere en detrimento de las operaciones de competencia monopólica, sí se enfoca en crear un marco legal a modo que beneficie sobre todo a la competencia eficaz entre capitales monopolizados. Por tanto, el Estado rele-

---

<sup>27</sup> *Vid. supra*, nota 36 del primer capítulo.

ga a un segundo término su labor de otorgar seguridad a cada uno de los ciudadanos, dejando de lado la creación de condiciones para el desarrollo eficaz y acceso a una vida digna.

Cuando el Estado prioriza las necesidades de la competencia desigual, cae en una especie de totalitarismo conjunto, secundado por las grandes empresas y monopolios, donde ya no garantiza la seguridad ni la potencia de aquellos que necesariamente tienen que verse sometidos de algún modo al trabajo y al consumo que se ofrece en el Neoliberalismo; incluso —como hemos visto con anterioridad— el Estado de Derecho que llegó a plantear Hayek, se quebranta bajo la lógica de extracción-desposesión, pues el Estado se vuelve incapaz de evitar el abuso autoritario de los mecanismos de poder, control y enajenación de las grandes empresas.

Si bien no afirmamos que el Estado en el Neoliberalismo ha desaparecido, creemos que su labor se ha diluido en cuanto a su garantía de seguridad para sus ciudadanos, y ha preferido velar sobre todo por la seguridad de las grandes empresas, de las cuales se beneficia con frecuencia. Tal situación de aseguramiento estatal para las empresas y para el mercado que sólo termina por beneficiar a unos cuantos, pensamos que ha llegado a un extremo tal en el que, por ejemplo, el mismo Estado permite y efectúa acciones tales como reducir el gasto público en bienestar social o dejar perecer bienes y servicios de carácter público que, en un principio y bien administrados, beneficiaban a la comunidad, para que después, mediante su privatización, las grandes concentraciones de capital y trabajo puedan obtener ganancias que compartir con el Estado, a cambio de precios elevados para los consumidores: los cuerpos en el Neoliberalismo han dejado de ser ciudadanos que merecen seguridad para convertirse en consumidores que pagan por cualquier cosa o servicio que en principio el Estado debería garantizar gratis o al menos a costos en extremo menores. Sin olvidar también que, cuando los cuerpos ciudadanos resisten y se manifiestan para exigir la seguridad o aquello que originalmente les pertenece, el Estado responde con un despliegue de sus mecanismos de coerción sobre los cuerpos rebeldes, lo cual no hace más que asegurar los intereses económicos del mercado y de las empresas que protege.

Así, pues, si comparamos el *Imperium* presentado por Spinoza con el Estado existente en el sistema de competencia neoliberal, podemos darnos cuenta que los contrastes son definitivos: la prioridad del Estado en el Neoliberalismo no es la seguridad de sus cuerpos en ciudadanía: en este sistema de competencia, el Estado no tiene un acercamiento real con las

necesidades inmediatas de cada uno de sus ciudadanos, en cambio, se encarga de potenciar y extender el *conatus* del capitalismo de la extracción-desposesión, a través de ciertas normas y libertades en beneficio casi exclusivo de los políticos que dirigen la protección del mercado y en provecho también de los dueños del capital y trabajo acumulados. El Estado, en la actualidad, se ha hecho a un lado en la carrera por la seguridad de sus ciudadanos; se trata de un Estado inoperante, ineficaz, casi inútil cuando se trata de garantizar la seguridad en cuerpo y alma de cada ciudadano.

Si desde la filosofía spinozista, la virtud del Estado es garantizar la seguridad que no puede ser violada a riesgo de regresar a un estado natural, a un pseudoEstado o un Estado fallido, por tanto, un Estado que se ocupe más por favorecer al *conatus* del mercado centralizado en el Neoliberalismo, además de beneficiar los deseos de unos cuantos, no puede considerarse como un Estado realmente operante: creemos que el Estado en el Neoliberalismo está frecuentemente en riesgo de caer en la inoperancia cuando se trata de la seguridad de sus ciudadanos. La creciente precarización de la vida, la impotencia y la desposesión social que azotan a la mayoría de los cuerpos desposeídos, son prueba de que la posibilidad para que un Estado se establezca en este actual sistema de competencia y cumpla con sus garantías de seguridad y de potenciación de cada ciudadano, es nula, o al menos demasiado dudosa. En cuanto se trata del aseguramiento de vidas dignas y potentes, el Estado ha sido rebasado por el mercado y por la lógica capitalista actual de extracción-desposesión que también se ha encargado de fomentar.

Tal ha sido este rebasamiento, que incluso los dueños del capital y trabajo acumulados tienen sus propias leyes globalizadas de comercio, las cuales se encuentran por encima y con independencia de la legislación de los Estados, lo que les permite producir un comercio transnacional que no depende ya de una nación ni de las naciones en general, pues obedece a las leyes de conveniencia del mercado por sobre cualquier legislación estatal. Al respecto, Antonio Negri y Michael Hardt agregan lo siguiente:

En la medida en que las corporaciones y sus gabinetes jurídicos desarrollan un régimen internacional e incluso global de *lex mercatoria* [leyes, normas y prácticas jurídicas entre capitalistas de monopolios], estableciendo así los procesos normativos que regulan la globalización, el capital crea en su forma más débil una especie de ‘gobernación global sin gobierno’. El régimen de legalidad global resultante ya no es cautivo de ninguna estructura estatal, ni adopta la forma de códigos

escritos ni de reglas preestablecidas, sino que es puramente convencional y consuetudinario. En este caso, la ley no es una constricción externa que regule el capital, es más bien la expresión interna de un acuerdo entre capitalistas. En realidad, es una especie de utopía capitalista.<sup>28</sup>

Así, como se mencionó en el primer capítulo, a partir de la capacidad y poder que presentan los monopolios y las grandes empresas, siendo en ocasiones incluso superiores al de los Estados, es como su labor extractiva-desposesiva ya no se limita a ser local, sino global al haber obtenido la protección o aprobación de trabajar por encima de lo que un Estado podría regularles. Las leyes actuales de los Estados y las normas establecidas entre los capitalistas favorecen al ya de por sí enorme poder de los propietarios de los medios de producción y trabajo acumulados. Así pues, en el Neoliberalismo la precarización y la impotencia no sólo ha afectado a los cuerpos de los ciudadanos, sino también a los cuerpos institucionales del Estado: estos últimos —desde una perspectiva spinozista— han permitido que su poder estatal (*potestas*) tienda a la impotencia, a desaparecer, a incumplir con los fines con los que originalmente fue pactado, debido a la irrupción de la potencia económica superior de las grandes empresas y monopolios.

Ante este panorama actual, donde incluso los Estados han cedido —voluntaria o involuntariamente— frente a la desposesión de la lógica de competencia, creemos difícil que posteriormente un Estado pueda reapropiarse con legalidad de aquello que los capitalistas de monopolios han extraído. Tampoco hay que olvidar que —como ya mencionamos en el primer y segundo capítulo— la lógica de competencia neoliberal implica la sobrexigencia y explotación de la libertad individual, donde cada cuerpo es sometido en realidad a los deseos y exigencias del mercado existente y del capital, enajenando o diluyendo gradualmente el alma o mente de los cuerpos. De manera que el Estado no solamente se ha visto rebasado al tratar de garantizar la seguridad material de los cuerpos de la que hablaba Spinoza, sino que también ha comprometido la seguridad de la potencia del pensamiento, al permitir que los afectos propios del sistema de competencia (miedo, soledad, egoísmo, tristeza, enajenación) irruman doctrinariamente en las almas, y así mantener los mecanismos que perpetúan esta lógica capitalista de competencia. En definitiva, el Estado en el Neoliberalismo es incapaz de garantizar la potencia o *conatus*, tanto en alma y cuerpo, de cada modo finito existente.

---

<sup>28</sup> Antonio Negri y Michael Hardt, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, p. 202.

Consideramos que el sistema de competencia neoliberal se ha sujetado tanto de los territorios, de las instituciones, de los cuerpos y de las subjetividades, que es difícil creer que sólo el poder estatal es suficiente para revertir o remediar los daños que el Neoliberalismo ha causado en los últimos tiempos. Quizá, la solución ante esta lógica actual de extracción-desposesión ya no dependa de un conjunto de cuerpos institucionales tal como los conocemos hasta hoy; es posible, en cambio, que la alternativa se encuentre en los cuerpos ciudadanos, en la ciudadanía misma, en la libertad, resistencia y autonomía naturales de los cuerpos que se desarrollan y componen con otros en el ámbito de lo público y lo común: desde una perspectiva de resistencia política spinozista, la alternativa puede hallarse en la libertad inmanente, inalienable y potente, a la cual poco le importa el tipo de régimen trascendente, político o económico, en el que se encuentre. Si las instituciones estatales en el Neoliberalismo no son capaces de garantizar la seguridad de su ciudadanía, al verse influenciadas y superadas por la dinámica de un mercado que sólo beneficia a unos cuantos, entonces corresponde a los cuerpos mismos ejercer su poder real en conjunto para garantizarse y recuperar la seguridad y potencia que de verdad les corresponde naturalmente, y así comenzar a desplazar al actual Estado inoperante e ineficiente que se ha preocupado más por el rumbo “saludable” de las finanzas y de la existencia del mercado actual, antes que de la seguridad real de los cuerpos.

Spinoza, en su filosofía política, al hablar de cuerpos que se unen como una sola potencia colectiva, en lugar de utilizar el término “ciudadanía” o “ciudadanos”, prefiere el concepto de *multitud*. De hecho, el *Imperium* o Estado spinozista, originariamente se crea pensando en que su composición estará hecha inmanentemente de la multitud: “Este derecho [de unirse en comunidad, para que los cuerpos tengan más potencia reunidos que solos] que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado. [De tal modo que si existe] un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia.”<sup>29</sup> La multitud, en su extensión y diversidad, con su poder (*potentia*) y derecho, estructuran el territorio, las decisiones y el rumbo que el Estado debe seguir para legitimar su democracia. De manera que, para Spinoza, la democracia es la unión o convergencia del poder de la multitud; poder común o *potentia* que genera el derecho de formar un Estado.

---

<sup>29</sup> B. Spinoza, *TP*, II, §17, p. 282.

Sin embargo, para profundizar más en la democracia spinozista, primero hay que terminar de definir el concepto de multitud, el cual está construido a partir de la ontología inmanente de Spinoza, mostrada al final de nuestro primer capítulo. Mencionábamos allí que el Dios de Spinoza, substancia o Naturaleza se encarga de su propia producción de existencia en un plano ontológico, el cual Spinoza define como la inmanencia, y que todo lo que acontece es y se concibe *en* Dios. De manera que la Naturaleza o el Dios de Spinoza es el campo inmanente donde interaccionan y se componen todos los cuerpos del universo: “*Dios es causa inmanente [...] de todas las cosas.*”<sup>30</sup> Ahora bien, sabemos entonces que, para Dios, el atributo de la Extensión es infinito, por lo que en este espacio ontológico coexisten, se relacionan y se componen una infinidad de cuerpos: Dios está compuesto por *todos* los cuerpos del universo, cuya cantidad es infinita. Dios o Naturaleza es un cuerpo formado por todos los cuerpos, cuerpos que a su vez están compuestos de otros cuerpos más pequeños, los cuales también se componen de otros cuerpos aún menores *ad infinitum*: “Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total.”<sup>31</sup> Existen, pues, *cuerpos compuestos*, cuerpos que al componerse entre sí forman un solo cuerpo y que de este modo son una derivación de la Extensión infinita de Dios. De hecho, cualquier cuerpo está formado de cuerpos menores en extensión, pero también cada cuerpo ayuda en la composición de otro de extensión mayor: un cuerpo, sin importar su extensión, siempre interactúa y es afectado por otros cuerpos mayores, iguales o menores en extensión. Así, pues, Spinoza define los *cuerpos compuestos* como:

*ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, [que] son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien [...] de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.*<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> B. Spinoza, *E*, I, 18.

<sup>31</sup> *Ibid.*, *E*, II, 13, lema 7, esc.

<sup>32</sup> *Ibid.*, *E*, II, 13, segundo axioma 2, def.

Así, pues, desde esta ontología de cuerpos que se componen entre sí en menor o mayor magnitud, podemos notar que el concepto de Dios o Naturaleza ayuda a formar el concepto de multitud: entre el Dios de Spinoza y la multitud no sólo hay una diferencia de naturaleza —naturaleza divina e infinita para Dios y naturaleza humana para la multitud—, sino que también hay una diferencia en el grado de composición: el cuerpo de Dios es *el* cuerpo compuesto infinito y el cuerpo de la multitud es *un* cuerpo compuesto que actúa conforme a los afectos y deseos específicos de un contexto material, histórico y político; a diferencia del cuerpo de Dios que es eterno y no antropomórfico.

Recordemos que, para Spinoza, nadie sabe lo que puede *un* cuerpo, pero ahora, cuando una multitud de cuerpos se compone, la infinidad de su potencia y de sus posibilidades de obrar se incrementa inimaginablemente. Nadie sabe lo que puede el cuerpo compuesto de la multitud, puesto que tiene una potencia capaz de componer la legitimidad de un Estado, como también la tiene para destruirlo o revolucionarlo. Se habla de una multitud spinozista cuando las relaciones entre los cuerpos diversos y plurales se consolidan y componen políticamente. Es, pues, en la multitud, donde los cuerpos se componen como por una sola mente, donde el deseo de todos es el deseo de cada uno, y es el medio a partir del cual los cuerpos resisten en conjunto para potenciar su libertad inalienable y hacer valer su voluntad común; creemos, así, que la multitud es la corporalización más intensa de la idea de *noción común* de Spinoza.

Ahora bien, al considerar a la multitud como un cuerpo: “compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza.”<sup>33</sup> Por lo cual, debemos reiterar que la multitud es un cuerpo formado de cuerpos diferentes y diversos, de multiplicidades y diferencias; si anteriormente mencionábamos que puede formarse algo similar a un “*Imperium* de carácter local”, para destruir aquellas impotencias que afecten a un grupo específico y localizado de cuerpos, en realidad nos referíamos a la multitud como ese “*Imperium* local”, pero, ¿por qué de carácter local y no de una extensión mayor? Como mencionábamos anteriormente, debido al carácter diverso y diferente que existe entre los cuerpos en el plano de la inmanencia, la democracia y la convivencia entre todos los cuerpos en Spinoza es esencialmente conflictiva: creemos que, desde esta filosofía, es *imposible* que *absolutamente todos* se

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, E, 13, lema 7, esc.

unan como un solo cuerpo para realizar un acto, sino que, más bien, la composición de los cuerpos será de un carácter más local, de menor extensión o magnitud, pues es imposible que el deseo de absolutamente todos sea el mismo. En la multitud, hay *puntos atractores* que hacen posible la composición de algunos cuerpos: en la multitud compuesta por *algunos* cuerpos, es más probable que el deseo de todos los que la componen sea, a la vez, el deseo de cada uno. De modo que pueden existir multitudes de menor o mayor composición según la urgencia de aquello que motive a los cuerpos a reunirse para obrar, es decir, que *el grado de composición de la multitud dependerá de un determinado contexto material, histórico, político y hasta geográfico*. Así, pues, por ejemplo, en el Neoliberalismo, frente a determinadas injusticias inmediatas de carácter regional que afecten a un determinado grupo de cuerpos, es posible formar una multitud, como si de un “*Imperium local*” se tratara, para remediar las injusticias localizadas que un Estado no pueda o no quiera solucionar: la multitud se trata de una recuperación de la potencia que trascendentes como el Estado, el mercado o los monopolios se han cargado de extraer de cada grupo de cuerpos.

Por lo tanto, *la multitud es inmanente en tanto que su grado de composición corporal y autoproducción depende sólo de sus propias necesidades*. Sin embargo, aún falta aclarar cuáles son los motivos por los que una multitud puede llegar a converger a pesar de las diferencias entre sus cuerpos, o, en otras palabras: ¿cuáles son los *puntos atractores* en torno a los cuales una multitud de cuerpos se compone o reúne? Al respecto, Louis Althusser, en una reflexión sobre Spinoza, asevera lo siguiente:

¿Cómo abstraer cualquier cosa de intuiciones singulares y, por tanto, no comparables? [...] en la vida individual y social no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares — pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes; no por generalidades, sino por constantes repetitivas que se pueden volver a encontrar con sus variaciones singulares en otras singularidades de la misma especie o género.<sup>34</sup>

Siguiendo al Spinoza de Althusser, en la vida social e individual en las que no hay nada más que singularidades, existe una serie de componentes que atraviesan universalmente

---

<sup>34</sup> Louis Althusser, “La única tradición materialista”, [texto sobre Spinoza y Machiavelli] recuperado en *Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento*, vol. 1, núm. 4, diciembre de 2007, pp. 136-137.

a los cuerpos singulares, una serie de invariantes o constantes que no son otra cosa que los afectos mismos: los afectos son los puntos atractores en torno a los cuales se reúne o compone la multitud. Los afectos, provocados por un acontecimiento determinado, son los motores de la multitud, son las constantes repetitivas que se encuentran en cada cuerpo, y que los motivan reunirse para afectarse mutuamente, siempre respetando las diferencias entre los cuerpos. Si la multitud se reúne en torno a los afectos, ahora es pertinente hacerse las siguientes cuestiones: ¿cualquier formación de cuerpos que se produce y reúne en torno a afectos puede ser considerada como una multitud? ¿Es posible que la multitud pueda desviarse hacia otros senderos no democráticos e incluso despóticos y fascistas? O, como se pregunta Negri: “¿cómo podemos decidir y reconocer que la multitud, en lugar de ser productora de democracia, sea *mob* o, más bien, un evento simple de desorden plebeyo?”<sup>35</sup>

Si en esta tesis se ha expuesto primero la ética antes que la política de Spinoza, se debe a que justamente el concepto de multitud spinozista tiene un componente ético importante: la multitud es el resultado de la composición de relaciones adecuadas correspondientes a la potencia de los cuerpos; la multitud se forma a partir de la composición de relaciones adecuadas, potentes, y su fin es recomponer la relaciones que fuerzas trascendentes han descompuesto para su propio beneficio egoísta o el provecho de unos cuantos. De manera que la multitud actúa desde la ética en donde el hombre es la mayor utilidad para otro hombre, se forma exclusivamente a partir de afectos que motivan a obrar por el bien común, es antifascista en sí misma, y nada tiene que ver con grupos que se reúnen sólo para perpetuar sus propios privilegios, sus prejuicios y sostener la servidumbre hacia los otros. La multitud se mantendrá siempre que estos afectos éticos la motiven a obrar con potencia. Consideramos, pues, que la multitud es liberadora, transversal, en lugar de opresora y jerárquica, y no duda en responder, en contraatacar a la violencia impositiva y trascendente: si bien la multitud es capaz de usar la violencia, lo hace desde una lógica completamente opuesta a la opresiva, pues su intención es la *liberación*, la *defensa*, *resistencia* y el reclamo de *justicia*; mientras que la intención de la violencia trascendente, como es en el caso del Neoliberalismo, es la mera *opresión*, la *extracción* y *desposesión* de los cuerpos, de su mundo material y espiritual. Creemos que ejemplos de multitud son los jóvenes de 1968, en el *mayo francés*, y el 2 de octubre, en México; son los jóvenes chilenos de 2019; los afroamericanos de 2020 que

---

<sup>35</sup> A. Negri, “Spinoza: Otra potencia de la acción”, en *Círculo Spinoziano*, vol. 2, núm. 1, abril de 2019, p. 12.

han combatido la violencia racial de los poderes coercitivos del Estado Neoliberal; los activistas por el cuidado y mejoramiento del medio ambiente; las feministas radicales; los grupos de mujeres que han decidido buscar ellas mismas los restos de sus desaparecidos ante la ineficiencia del Estado mexicano actual, etc.

De manera que la multitud nace cuando un poder trata de *afectar* y *descomponer* las relaciones benéficas que los cuerpos han compuesto entre sí para perseverar en su existencia común. Nace cuando una fuerza trascendente “mayor” trata de imponer sus propios afectos y entristecer a los cuerpos menores, al no permitirles articular sus afectos en virtud de sus propias potencias y pactos; nace cuando una política de la existencia intenta suprimir lo que pueden los cuerpos; nace cuando se aspira a establecer las servidumbre entre los cuerpos hacia un cuerpo mayor; cuando existe el menosprecio hacia la resistencia inalienable del alma y cuando se agudiza la desposesión de la materialidad de los cuerpos. Así, ante un poder despótico, la multitud se carga de afectos que potencian su capacidad de obrar para restaurar las injusticias que han padecido: “No cabe duda de que los contratos o leyes por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre deben ser violados, cuando el bien común así lo exige.”<sup>36</sup> Así, pues, la multitud, como la filosofía de Spinoza, se torna incendiaria cuando dejan de respetarse los acuerdos mínimos de seguridad y dignidad para los sujetos, cuando la política se carga de afectos tristes contra los cuerpos, es decir, cuando torna *in-digna*.

De modo que el primero afecto que hace que los cuerpos se compongan unidos en multitud, viendo éticamente el uno por el otro, es el afecto de la *indignación*, que Spinoza define como “*odio hacia aquel que ha hecho mal a otro.*”<sup>37</sup> Y, hoy en día, ¿quiénes son los primeros causantes de la indignación común por hacer mal a otro, al priorizar, extraer y concentrar beneficios y seguridad para ellos mismos? La respuesta podría girar en torno al político Neoliberal y a los propietarios del capital y trabajo acumulados, quienes, desde una perspectiva spinozista, son figuras de la impotencia que no hacen más que generar indignación entre aquellos que sufren la desposesión. Potenciada por el afecto de la indignación, la multitud no esperará con paciencia a que una institución soberana inoperante se aproxime y resuelva las constantes injusticias e inseguridades que han padecido los cuerpos; no espera-

---

<sup>36</sup> B. Spinoza, *TP*, IV, §6, p. 294.

<sup>37</sup> B. Spinoza, *E*, III, 22, esc.

rá a que alguien les retribuya la dignidad que les han robado. Pensamos que en el actual sistema de competencia, la organización multitudinaria radical es consecuencia de la insuficiencia del Estado para solucionar lo que le corresponde por pacto, al priorizar la seguridad económica de las grandes empresas.

Si la multitud recupera lo que es suyo será por su capacidad de conspiración potenciada por el afecto de la indignación. Indignación causada por las instituciones al no lograr resolver las injusticias remediadas, nacionales o locales, que le correspondían resolver. Así, para Spinoza, la conspiración se vuelve natural ante los ojos de la multitud indignada: “No cabe duda, en efecto, de que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño.”<sup>38</sup> La multitud es capaz de conspirar no sólo contra el Estado, sus instituciones y sus políticos, sino también contra quienes concentran el capital y el trabajo, en una búsqueda de la recuperación transversal del poder: en el sistema de competencia neoliberal, creemos que es común encontrarse con políticos y empresarios de gran capital, que afirman, con más superstición, egoísmo y tristeza que verdad, que ellos son quienes más y mejor merecen el poder; y, frente a esta imposición trascendente, Spinoza y la multitud responden: “*Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa.*”<sup>39</sup> De modo que la indignación multitudinaria se abre hacia la idea de una nueva comunidad posible y digna, basada en el reparto justo de seguridad para todos en todos los aspectos, es decir, en la reivindicación de la potencia para cada cuerpo.

De esta manera, consideramos el afecto de la indignación como el primer motor afectivo que mueve a la multitud a revolucionar lo inquisitivo del poder trascendente. Sin embargo existen otros dos afectos que también la constituyen: el *amor* y el *deseo*. Amor en el sentido de ver en el otro, en los cuerpos exteriores, la causa de nuestra alegría: creemos que Spinoza nos diría que es imposible componer un cambio entre los cuerpos inmanentes si estos carecen de amor, si no se actúa con alegría por el otro y si no se ve en él el bienestar que se quiere para uno mismo. Exigir un cambio es un acto de amor por el otro, es actuar por alegría propia para alcanzar aun alegría común; así, desde una perspectiva spinozista, el

---

<sup>38</sup> B. Spinoza, *TP*, III, §9, p. 288.

<sup>39</sup> B. Spinoza, *E*, III, 32.

“amor político” compone una comunidad que se alegra por estar reunida para exigir la mediación de su indignación, pues se necesita amor para desear la reparación y potenciación de otro cuerpo tanto como se desea la del propio. Y así, amor e indignación son articulados por el tercer motor afectivo de la multitud: el *deseo* común, *potentia* que se incrementa por la reunión de cuerpos indignados-amorosos que, como una sola mente, exigen su deseo a la *summa potestas* trascendental del Estado y del capital monopólico, de garantizar seguridad, abundancia y dignidad en la vida de los cuerpos que han devenido impotentes. Estos tres motores afectivos, Antonio Negri los sintetiza con destreza de la siguiente manera:

Como se sabe, el proceso constitutivo de *potentia* [potencia de la multitud] se desarrolla a través de integraciones sucesivas y construcciones institucionales, desde el *conatus* [potencia singular] a la *cupiditas* [deseo], hasta la expresión racional del amor. En el centro de este proceso está la *cupiditas* [como articuladora]. De hecho, este es el momento en que la fisicalidad [corporalidad multitudinaria] del *appetitus* [apetito] y la corporalidad del *conatus*, se organizan en una experiencia social, producen *imaginación*. La imaginación es anticipar la constitución de las instituciones, es la potencia que toca la racionalidad, estructura su camino, *lo expresa*. [...] Y es precisamente aquí donde actúa la *cupiditas*, y en su acción, ‘el deseo que surge de la razón, no puede tener exceso’ (*Ética* IV, prop. 61).<sup>40</sup>

Así, pues, el cuerpo compuesto de la multitud es potenciado a actuar a partir de los afectos de la indignación y el amor que son articulados por el deseo común y la razón; esto permite la creación de una imaginación política que se construye en conjunto según el deseo inmanente que más se adecúe a la naturaleza de la multitud: deseos o exigencias políticas que pueden ir desde la creación de nuevas instituciones hasta la destrucción del Estado para la creación de un nuevo poder soberano. Todo esto, sin olvidar que la multitud es *plural*, es *multiplicidad*, y que la virtud democrática de la multitud es la convergencia de la pluralidad que existe entre los cuerpos, cuyos afectos son articulados por el deseo común de poseer la seguridad que cada uno merece naturalmente. Por tanto, la complejidad política de la multitud radica en su constitución plural que se desenvuelve como si de una sola mente transversal se tratara, en su capacidad de sobrepasar los conflictos que puedan llegar a

---

<sup>40</sup> A. Negri, *op. cit.*, p. 6.

existir en los encuentros de la democracia, siempre respetando la pluralidad de los cuerpos y sus ideas:

El pueblo es uno. La multitud, en cambio, es plural. La multitud se compone de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad, ni a una identidad única. Hay diferencias de cultura, de raza, de etnicidad, de género, de sexualidad, diferentes formas de trabajar, de vivir, de ver el mundo, y diferentes deseos. La multitud es una multiplicidad de tales diferencias singulares. Las masas también son diferentes del pueblo, ya que no pueden ser reducidas a una unidad o a una identidad única. Es cierto que las masas están compuestas de tipos y especies de todas clases, pero, en realidad, no se puede afirmar que las masas estén compuestas de sujetos sociales diferentes. La esencia de las masas es la indiferenciación: todas las diferencias quedan sumergidas y ahogadas en las masas.<sup>41</sup>

### III.3 La democracia spinozista: la posibilidad de una política

Como se mencionaba con anterioridad, se hablará de democracia desde el spinozismo cuando una multitud se compone no sólo de cuerpos, sino también de sus potencias (*potentia*) que juntas generan un poder capaz de crear, exigir o recuperar los derechos que les corresponden, pues recordemos que: “el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder.”<sup>42</sup> De modo que, para Spinoza, el concepto de democracia está completamente relacionado con su idea de potencia colectiva: el *conatus* de la multitud buscará el modo de perseverar en la existencia y para ello no se limitará en establecer, gracias a su propio poder multitudinario, un conjunto de principios inspirados en la idea de justicia que favorezca su potencia de existir. Así, pues, Spinoza define la democracia como: “la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede.”<sup>43</sup> Por lo que pensamos que la democracia spinozista es de hecho una articulación convergente de la potencia común, lo cual necesariamente implica que debe existir una noción de comunidad cuya libertad de ejercer su *potentia* sea indispensable para que los cuerpos creen y efectúen todo aquello de lo que son capaces para perseverar en la existencia. Desde

---

<sup>41</sup> A. Negri y M. Hardt, *op. cit.*, p. 16.

<sup>42</sup> B. Spinoza, *E*, IV, 37, esc. 1.

<sup>43</sup> B. Spinoza, *TTP*, XVI, p. 193.

esta misma idea de democracia, Diego Tatián agrega: “Lo que Spinoza llama democracia es un trabajo, el trabajo por lo común [...], que nunca es algo dado sino un descubrimiento y una creación —el descubrimiento de que se trata siempre de una creación.”<sup>44</sup> De manera que la idea de democracia spinozista lleva siempre un componente creativo que acerca al cuerpo compuesto de la multitud a redescubrir y recomponer lo común; y en esto se diferencia por completo de la democracia que actualmente existe en el sistema de competencia neoliberal, donde se prefiere una democracia limitada a ser un simple acto de elección y representación que generalmente termina por favorecer a los ya favorecidos y privilegiados con anterioridad (políticos y empresarios), limitando así la potencia de recomponer lo común y lo público, al prioriza lo individual, en un sentido egoísta, antes que el trabajo y la lucha por la seguridad de los cuerpos.

Esta democracia de la multitud, en un sentido radical, *puede* actuar a partir de una potencia y un deseo común que no tiene por qué ser limitado a la simple elección o votación de políticos que representen a los cuerpos de la ciudadanía. Así, según Antonio Negri, la idea de democrática de la multitud es *absoluta* para los cuerpos que la componen, lo cual *puede* hacer que la idea de “democracia en el Neoliberalismo” no sea más que un concepto superficial y más bien desdeñable: “Una democracia absoluta [en multitud] —por un lado [es] construida por *una multitud que desde abajo va ‘hacia la libertad y el bien’*; por otro lado, [también es] una democracia que ya no es ‘una forma de gobierno’, sino la *gestión de la libertad de todos para todos*.”<sup>45</sup> Lo que distingue la democracia en Spinoza es que, por un lado, es inmanente, pues le pertenece a los cuerpos que “desde abajo” se componen para tratar de recuperar su seguridad, su libertad y su idea de bien; y, por el otro, esta democracia multitudinaria ya no es una forma de gobierno trascendente, representativo, sino una gestión real de la libertad que depende sólo de las manos de ese cuerpo múltiple. Por tanto, creemos que Spinoza se atreve a pensar la democracia más allá de esquemas de representatividad; por lo que rompe, según Negri, con la idea del sistema actual de que fuera de la soberanía del Estado no es posible hacer política: “la teoría de la democracia absoluta es en Spinoza un intento de inventar una nueva forma de lo político que escapa a la teoría de la

---

<sup>44</sup> D. Tatián, “La cuestión democrática”, en D. Tatián, *Spinoza. Filosofía terrena*, p. 11.

<sup>45</sup> A. Negri, *op. cit.*, p. 10. Las cursivas son nuestras.

soberanía y la tripartición clásica de las teorías de gobierno del Uno (monarquía, aristocracia, democracia).”<sup>46</sup>

Si la multitud se aleja de la idea de que sólo a través del Estado es posible hacer política y si se distancia a la vez de todo intento de representación, se debe a que la multitud misma, dada su esencia plural, es irrepresentable por un solo sujeto: sólo la multitud puede representarse a sí misma con transversalidad y su deseo es lo único que puede converger hacia una imaginación común, hacia un consenso que no necesariamente recaiga en una sola figura de poder. Ya Spinoza afirmaba que deberíamos guardarnos de confiar nuestra seguridad a una sola persona: “guárdese la multitud de confiar su salvación a uno solo. Ya que, si [el político] es ingenuo [se] debe temer continuas asechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tender asechanzas a la multitud, en vez de velar por ella.”<sup>47</sup> De manera que la incapacidad de la multitud para ser representada, puede hacerla peligrosa sobre todo cuando exige justicia y seguridad, cuando se enfrenta contra un sistema jerárquico y sumamente representativo que no hace más que generar impotencias, como ocurre en el Neoliberalismo y en su política, donde se trata de imponer un derecho según la conveniencia del mercado y de unos cuantos, aun por encima de las leyes establecidas, haciendo inservible cualquier pacto anterior de seguridad: “Así, pues, la causa de que, en la práctica, el Estado no sea absoluto no puede ser sino que la multitud resulta terrible a los que mandan.”<sup>48</sup> Ante el régimen de unos cuantos políticos y capitalistas de monopolios, la multitud resiste, hallando en la articulación pública del deseo una verdadera democracia activa; recupera, pues, el derecho natural e inalienable de seguridad que le es propio, que inspira terror a los opresores y amor a los oprimidos.

A partir de esta concepción de democracia que la multitud propone —como democracia de carácter inmanente y también como una gestión de la libertad de todos para todos, alejada de la idea de soberanía—, es fácil pensar que la política spinozista tiende fácilmente al desorden anárquico. Sin embargo, esta consideración es errónea, ya que aunque la multitud esté formada con el poder (*potentia*) de los cuerpos singulares y libres, y a pesar de que esté compuesta de una variedad corporal inclasificable, esto no implica que ella misma sea sinónimo de caos anárquico: “*nuestra noción de la multitud compuesta de singularidades*

---

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> B. Spinoza, *TP*, V, §7, p. 297.

<sup>48</sup> *Ibid.*, *TP*, VIII, §4, p. 325.

*les parece mera anarquía. Y en efecto, mientras permanezcamos atrapados en el marco de referencia moderno definido por esa alternativa —o soberanía o anarquía— el concepto de multitud será incomprensible. Hay que romper con el viejo paradigma, libramos de él e identificar un modo de organización social que no sea soberano.”*<sup>49</sup>

Hablar de la posibilidad actual de una política en tiempos de Neoliberalismo, implica una reformulación total de la soberanía, sin caer necesariamente en el desconcierto anárquico. La multitud que busca justicia y seguridad a partir del obrar en democracia se desarrolla más allá de los paradigmas de soberanía o anarquismo, sin caer en posiciones ingenuas, pasivas y estériles; pensamos que una alternativa posible hacia una política que supere los malestares del Neoliberalismo puede desarrollarse en los términos de la reapropiación real y multitudinaria del poder, que esté al verdadero servicio de *todos* los ciudadanos que lo necesiten. A partir de la filosofía spinozista, es posible recuperar la noción de *lo común* o comunidad que el Neoliberalismo tiende a difuminar, pues pensar de manera común hace que surjan ideas y actos potentes, claros y distintos, orientados hacia rumbos transversales que permiten asegurar la existencia y la potencia singular de cada modo finito que conforma la multitud.

Así, pues, más allá del falso dilema “o soberanía o caos anárquico” o “representación o soledad caótica”, o incluso “o capitalismo o colectivismo”, la multitud no se pierde en la ambivalencia política, en cambio, se orienta articuladamente y *decide* su propio camino hacia el bien tanto común como singular: “Para la multitud la obligación solo emana en el proceso de toma de decisiones, como resultado de su voluntad política activa, y esa obligación persiste mientras se mantenga tal voluntad política. [...] Cuando la multitud es por fin capaz de regirse a sí misma, la democracia se hace posible.”<sup>50</sup> Como se mencionó anteriormente, la democracia en Spinoza no es sino conflictiva; sin embargo, esto no imposibilita necesariamente la toma de decisiones a pesar de un contexto de pluralidad como éste, pues lo que articula a la multitud es un acontecimiento que genera afectos capaces de articular a los cuerpos, donde lo que se discute son las urgencias reales ante un sistema que, en el caso del Neoliberalismo, prioriza la economía antes que a la seguridad y la dignidad: problemas

---

<sup>49</sup> A. Negri y M. Hardt, *op. cit.*, p. 245.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 387.

que exigen una solución inmediata, sin importar si ésta se da primeramente de manera local antes que global.

En definitiva, la convergencia democrática de la multitud hacia la toma de decisiones adecuadas para la potencia de cada cuerpo, es una síntesis de la multiplicidad o diferencia de cada singularidad autónoma; síntesis que sigue una especie de “lógica dialéctica” propia sólo de la filosofía de Spinoza: “Si en un mismo sujeto [o cuerpo] son suscitadas dos acciones contrarias, deberá necesariamente producirse un cambio, en ambas o en una sola de ellas, hasta que dejen de ser contrarias.”<sup>51</sup> Así, creemos que en esta síntesis, o sea, en la multitud cuya democracia es por completo transversal, podemos encontrar una nueva manera de concebir la democracia como alternativa ante la política del Neoliberalismo:

El concepto de multitud descansa en el hecho de que nuestras alternativas políticas no se reducen a elegir entre liderazgo central y anarquía [...] su organización emerge a través de la colaboración de los sujetos sociales singulares. [...] esa producción de lo común no es dirigida desde un puesto central de mando e inteligencia, ni es el resultado de una armonía espontánea entre los individuos; más exacto sería decir que emerge en un espacio intermedio, en el espacio social de la comunicación.<sup>52</sup>

La democracia Spinozista, al ser concebida como la convergencia de la potencia articulada de los cuerpos (*potentia*) que comunican sus necesidades inmanentes y comparten sus afectos y potencias, posibilita la creación de nuevos espacios ya no trascendentes ni jerárquicos, sino inmanentes en la vida social: permite concebir a las *instituciones políticas* como transversales, como una parte real del cuerpo social, como un cuerpo que ayuda, asegura y potencia a los otros cuerpos humanos que se encuentran en su mismo plano de existencia, sin la necesidad de caer en la representación pasiva ni en la servidumbre. Creemos, a partir de todo lo expuesto, que la filosofía de Spinoza permite pensar las instituciones como fundamentadas en la ética de que sólo el hombre es verdaderamente útil para hombre, además de concebirlas de tal modo que traten de mantener vivos los afectos de indignación y amor que han logrado formar una resistencia capaz de articular y converger el deseo común. En fin, la posibilidad de una política renovada, aun en tiempos del sistema de compe-

---

<sup>51</sup> B. Spinoza, *Ética*, V, axioma 1.

<sup>52</sup> A. Negri y M. Hardt, *op. cit.*, pp. 259-260.

tencia neoliberal, se halla en la oportunidad de creación de nuevas y potentes instituciones verdaderamente comunes que pueden crearse luego de la disrupción multitudinaria; instituciones pensadas para seguridad de todos los cuerpos y hechas desde una asamblea democrática formada por la colaboración de los cuerpos en multitud, de tal modo que su fin institucional sea mantener la potencia singular de todos los modos finitos que lo requieran. Al respecto, afirma Negri que: “la génesis y la estructura de las instituciones constituyen en Spinoza un *continuum* que transforma precisamente la interacción de fuerzas en instituciones de la potencia.”<sup>53</sup>

Para finalizar, es necesario citar a Diego Tatián, cuya reflexión sobre las instituciones spinozistas es indispensable para pensar alternativas políticas en tiempos de Neoliberalismo:

el secreto [de la multitud] está en las mediaciones que es capaz de producir, en las instituciones nuevas que pueden llegar a darse como expresión de su potencialidad democrática, porque de otro modo puede desvanecerse en la impotencia y en una estetización sin resultados. [Los cuerpos de la multitud] requieren [para preservarse] la capacidad de pensar una institucionalidad nueva que evite su disipación y su pérdida, más allá de la improbable ecuación que reduce toda institución a ser mera burocracia y la política a ser solo poder instituyente a resguardo de cualquier deriva institucional.<sup>54</sup>

Pensamos que mientras haya la posibilidad de producir comunidad, de indignarse y organizar encuentros a través de los afectos del amor y la consideración ética por el bienestar del otro, existirá la posibilidad de re-pensar y re-crear una democracia activa común que no dependa ya de un Estado burócrata que gradualmente se ha ido diluyendo ante las grandes acumulaciones de capital y trabajo, incapaz de garantizar seguridad. Mientras haya ocasión de articular y hacer converger la pluralidad a partir del deseo común, habrá posibilidad de alternativas políticas en tiempos de Neoliberalismo; para ello, la multitud exige la potenciación de la vida de tal manera que esto culmine con una revolución en las instituciones por encima de la mera representatividad: acto revolucionario que tendrá también como labor la preservación de los afectos que han formado a la multitud para que ésta no se desvanezca en la impotencia, de modo que estos afectos queden plasmados, expresados y perpetuados

---

<sup>53</sup> A. Negri, *op. cit.*, p. 4.

<sup>54</sup> D. Tatián, “La cuestión democrática”, en D. Tatián, *Spinoza. Filosofía terrena*, p. 16.

en nuevas formas institucionales, para evitar que los ejercicios de poder futuros recaigan de nuevo en el despojo de toda seguridad y justicia. Hoy, más que nunca, se vuelve necesario combatir, componer políticamente a los cuerpos desde una contraofensiva, liberarse de la opresión trascendente y la superstición, en un ejercicio político inmanente de protección mutua y común contra lo que el “libre mercado” y su lógica extractiva del máximo beneficio económico nos arrebatan: la oportunidad de vivir con seguridad y dignidad.

## **CONCLUSIONES**

## CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis, tratamos de mostrar que el Neoliberalismo no sólo consiste en un sistema de competencia que opera en los niveles abstractos de la economía y las finanzas, “desde arriba”, en la trascendencia de los conceptos económico-matemáticos, sino que tiene un impacto real en la vida inmanente de cada uno de los cuerpos. Esto, desde una perspectiva spinozista, consistiría en un intento de la trascendencia —es decir, de aquellas imaginaciones supersticiosas y superestructuras creadas por el hombre— para someter o apoderarse de cada cuerpo y de la vida en cuanto tal. Sin embargo, Spinoza nos muestra desde una perspectiva crítica, que la naturaleza de la vida consiste en una infinidad de modos, como para que un sistema de competencia trate de normarla: siempre existirá un elemento o cuerpo anómalo que se opondrá, con resistencia, hacia los trascendentes que traten de mermar y dirigir su potencia hacia fines ajenos a los inmanentes del cuerpo mismo.

La perspectiva spinozista, en la que cada cuerpo no tiene un fin exacto y preestablecido, no implica en realidad que el spinozismo sea un caos de cuerpos donde reina la violencia y el estado de guerra perpetuo, sino que en esta filosofía de hecho existe una fuerte idea ética de la composición de los cuerpos, a partir de la cual se crean relaciones con otros con el fin de aumentar la potencia entre ellos. La posición de la ética de Spinoza, que se contrapone a la generación de impotencia y padecimiento en el Neoliberalismo, consiste en el aumento de la potencia de los cuerpos en dos sentidos: primero, en un sentido singular, y, después, en un sentido de comunidad o de noción común. Se parte desde la singularidad y de la incentivación de la potencia propia, del conocimiento de nuestro deseo singular, para permitirnos generar una vida; sin embargo, es a partir de sistemas trascendentes, como el Neoliberal, como un cuerpo desconoce en realidad lo que desea, asumiendo como propios los deseos y las determinaciones que otros le imponen implícita y explícitamente. La ética de Spinoza, desde un punto de vista de la singularidad, permite acercarse al conocimiento de las determinaciones y deseos propios, es decir, es un camino para esclarecer las relaciones de poder que afectan a cada cuerpo singularmente: los cuerpos siempre están en riesgo

de servidumbre ante una “fuerza mayor”, trascendente, que entristece a la “menor”, a cada cuerpo, sin permitir organizar sus afectos en virtud de su propia potencia singular. Las fuerzas trascendentes intentan que cada modo finito singular se someta y funcione como la pieza de otro cuerpo “mayor”, ajeno, que no para de generar padecimientos en cada cuerpo de los que se apropia. El sistema de competencia neoliberal actúa de esta misma manera, pues incorpora a los cuerpos como piezas para su funcionamiento y genera impotencias en cada uno de ellos, o sea, integra en ellos padecimientos amenazantes para el desarrollo de su propia vida, tales como la pobreza, la precariedad, el egoísmo, desconfianza a lo público y lo común, la competencia interminable por el bienestar, la idea del máximo beneficio económico en cada acto, el dinero como sinónimo de libertad, el consumo como bienestar, etc., que no hacen más que devenir en pasividad e impotencia para los cuerpos que han sido adheridos al sistema de competencia como ciervos.

Si la filosofía de Spinoza puede servir como herramienta de crítica al Neoliberalismo, se debe a que invita al autoconocimiento: propone a cada modo finito conocer las relaciones que su cuerpo tiene consigo mismo y con el exterior —ya sea con otros cuerpos o con las ideas de esos cuerpos exteriores—, aspira a conocer los afectos del exterior y el modo en que afectan al propio cuerpo. Desde luego que el Neoliberalismo, desde esta perspectiva, es un *afectivismo*, ya que tiende a imponer los afectos que a él mismo le benefician como sistema, afectos que, al ser efectuados sobre los cuerpos, no hacen más que generar padecimientos e impotencias, de ahí que la gran mayoría de los afectos del sistema de competencia neoliberal sean del orden de la tristeza, pues no motivan a los cuerpos al conocimiento, a actuar o conocer sus propias necesidades singulares. El Neoliberalismo presenta afectos en forma de productos, de los cuales, si bien algunos son indispensables para la vida, el sistema económico y de producción que está detrás de su elaboración no es el adecuado para los cuerpos, en cuanto a trabajo nos referimos, pues genera extracción, desposesión, enajenación, abusos, injusticias y demás impotencias en los cuerpos de los trabajadores y del medio ambiente. Dicho esto, creemos pues que *no* existe una sola y única manera de generar productos que sirvan para el bienestar humano, pero el capitalismo del actual sistema de competencia intenta hacernos creer lo contrario; pensamos que Spinoza afirmaría que la potencia e ingenio creativo de cada cuerpo humano no tiene por qué verse limitado

por un grupo de jerarcas, capitalistas o políticos, que dictan qué es lo que puede producir un cuerpo y cómo debe de hacerlo.

No sólo en el trabajo puede verse la afirmación de que el Neoliberalismo es un afectivismo, sino también en la manera en que se consumen los productos de este trabajo. Al actual sistema de competencia no le interesa nada más que vender y esto —al conocer las preferencias de los consumidores mediante análisis de datos de consumo— se potencia a partir de la utilización de los afectos que acompañan a los productos: se presentan afectos en forma de productos que sólo son comprados para satisfacer las necesidades que el mismo mercado ha creado entre los cuerpos. Sostenemos que el mercado, en el actual sistema de competencia, ha dejado de ser sólo una cuestión de intercambio de bienes, servicios, mercancías y productos que verdaderamente funcionan para el bienestar de los cuerpos, pues ahora se trata también de una cuestión de deseo: los cuerpos bajo el Neoliberalismo no saben si lo que consumen responde a una necesidad que ellos mismos se han construido o si, en cambio, consumen para satisfacer el deseo de un trascendente como —por ejemplo— la industria del entretenimiento, del marketing y el espectáculo. Por lo que la invitación al autoconocimiento que hace Spinoza, propone, a cada cuerpo, motivarse a explorar y construir sus propios deseos, más allá de lo que el mercado quiera imponer como deseo normativo. Esto no quiere decir que todos los servicios o productos que se consumen y que son ofrecidos en el Neoliberalismo sean malos *per se*, pero la realidad es que tampoco han sido sinónimo de bienestar ni seguridad para quienes los consumen; además de que creemos que la mayoría de estos productos responden a una necesidad meramente mercantil. De modo que tener una gran variedad de ciertos productos para elegir no implica necesariamente bienestar ni seguridad para los cuerpos. Poco importa si el capitalismo en el Neoliberalismo ofrece una gran cantidad de estos, si antes no existe una garantía de seguridad real para todos.

En la medida en que un modo finito puede conocerse y saber de qué manera los cuerpos y afectos exteriores le afectan, tendrá del mismo modo la oportunidad de aumentar su potencia o capacidad de obrar y pensar, según lo que sea útil para él. Un gran contraste de la ética spinozista contra el moralismo mercantil del Neoliberalismo consiste en que es importante conocer por qué queremos lo que queremos y saber cuáles son las determinaciones que nos hacen desear lo que deseamos: el autoconocimiento es la premisa para el aumento

de la potencia y permite determinar lo que es útil para cada modo finito, entendiendo por “alegría” al aumento de la capacidad de obrar, y, por “tristeza”, a la disminución de la potencia. Y estos afectos sólo podrán conocerse cuando el cuerpo esté abierto a la experimentación del mundo, cuando las experiencias nutran al cuerpo y éstas lleguen al alma como capacidad de discernimiento. Por lo que otra vía para criticar al Neoliberalismo desde el spinozismo viene desde la experimentación: la capacidad de experimentación que se ofrece en el actual sistema de competencia se limita a trabajar o consumir, y quien no esté envuelto en la dinámica monetaria es entonces privado de su capacidad de experimentar con el cuerpo, siendo llevado así a la impotencia; por otro lado, quien tiene la oportunidad —a partir del dinero— de experimentar el mundo, sólo puede aproximarse a las experiencias homogéneas que ofrece el mercado para perpetuarse, experiencias más bien propias de los afectos tristes debido a su incapacidad real de nutrir el discernimiento del alma y de potenciar la capacidad de obrar del cuerpo, experiencias que responden más bien a satisfacer una necesidad pasajera e impuesta por el mercado: un simple deleite paliativo para complacer momentáneamente al cuerpo y sus sentidos. Haciendo cada vez más rara la posibilidad de acumular capital y utilizarlo de “modo ético”, es decir, para la potenciación del alma y de los cuerpos. Frente a la experiencia capitalizada que se presenta en el Neoliberalismo, la filosofía de Spinoza, como herramienta de análisis y crítica, propone abrir un campo plural de experiencias para que cada modo finito halle, en sí mismo y a partir de los cuerpos y afectos del exterior, aquello que se adecúa a su naturaleza inmanente: la potencia se conquista en el tiempo y en la apertura a las experiencias diversas del mundo; la potenciación de un cuerpo, su conocimiento y alegría para satisfacer su propia naturaleza generalmente no llegarán desde un trascendente homogéneo que dicte cómo debe vivirse y experimentarse el mundo.

De manera que, según el spinozismo, el conocimiento es liberador y permite a cada cual experimentar el incremento y la conquista de su propia potencia inmanente. Y en la medida en que esta capacidad de conocer sea también potenciada, puede decirse entonces que la vida de ese modo finito está siendo guiada por la razón, ya que discierne sobre aquello que es útil, adecuado y bueno para su propia naturaleza. Sin embargo, para Spinoza, el uso adecuado de la razón no es totalmente “singularista”, hacen falta nociones comunes que permitan componer relaciones: para que un cuerpo conozca lo que es bueno para su propia

naturaleza inmanente, debe estar expuesto a otros cuerpos; el cuerpo debe hallarse en comunidad con otros. No puede entenderse la capacidad de obrar de un cuerpo si éste se encuentra aislado, dado que obra siempre en función de lo que se halla en su exterior. Cada cuerpo, al conocer los cuerpos exteriores y las determinaciones que lo han llevado a ser lo que es, entra en un camino de composición cada vez más complejo que posibilita un aumento en su potencia: la potencia de un solo cuerpo es menor que la potencia de un cuerpo compuesto con otros.

Como mencionábamos en el segundo capítulo de la tesis, la ética de Spinoza puede afrontarse desde dos perspectivas simultáneas: como un método hacia el autoconocimiento y el discernimiento y, también, como una ontología de los cuerpos que componen relaciones adecuadas para incrementar su propia potencia y la de otros. Y es desde esta segunda perspectiva como se determina lo que es útil no sólo para *un* cuerpo, sino para *los* cuerpos: el humano es la premisa para el aumento de la potencia, pues la intensidad de otro cuerpo siempre ayuda a incrementar la potencia inicial del primero. A partir de la idea spinozista de que la mayor utilidad del hombre es el hombre mismo, es como se forman las nociones comunes o la composición entre dos o más cuerpos. Así, la potencia en Spinoza no es sólo singular, sino también colectiva, donde un cuerpo al obrar para sí mismo también obra en consideración de los otros y del exterior; no se trata, como en el caso del Neoliberalismo, de una concepción egoísta del humano donde cada cual ve por y para sí mismo, tratando siempre de llevarse el máximo beneficio egoísta.

Desde esta perspectiva, pensamos que el actual sistema de competencia carece de una ética hacia los cuerpos humanos y no humanos, pues el valor principal desde el cual éste se desarrolla es el mero beneficio económico, “vender por vender”, la pura ganancia, donde poco importa si se socava la potencia de un cuerpo, de una comunidad, de un hábitat, o si se agrava la idea de lo público y lo común a cambio del máximo beneficio económico. El Neoliberalismo no se desarrolla en torno a la idea humanista de Spinoza en la que el hombre siempre será la mayor utilidad para otro hombre, al contrario, no se trata más que de un individualismo feroz disfrazado de liberalismo.

El sistema de competencia neoliberal opera desde la lógica de acumulación del orden de la extracción-desposesión, donde se extrae la potencia o valor de ciertos bienes con ayuda de la violencia, la coacción empresarial y del Estado, para acumularlos y hacerlos cam-

biar de poseedor, dejando como desposeídos a los individuos que anteriormente dependían de estos bienes para garantizarse una mínima seguridad y dignidad. Así, consideramos que la operación de este sistema de competencia actúa desde la descomposición de las relaciones entre los cuerpos, es decir, que al fragmentar los cuerpos compuestos —incluso los no humanos— también fragmenta la potencia que este conjunto poseía. Este sistema actúa desde la impotencia, desde la extracción que descompone las relaciones entre los cuerpos para dejarlos desposeídos. A diferencia del Neoliberalismo que actúa desde la *descomposición*, el spinozismo nos permite re-pensar estos modos de desarrollo de la vida desde la *composición*, desde la potencia que se construye como noción común a todos los cuerpos.

La potencia, para Spinoza, es una variación sometida a encuentros, se trata de una cantidad transitiva, siempre en aumento o en disminución, según los encuentros del cuerpo: si éste compone relaciones adecuadas con otros cuerpos y afectos que correspondan adecuadamente con su potencia, entonces su *conatus* o potencia estará en camino de incrementar. En la vida inmanente, cualquier modo finito o cuerpo exterior acompañado de afectos, puede producir un efecto sobre nosotros: en la inmanencia, la infinidad de cuerpos e ideas sin finalidad se causan a sí mismos eternamente. Desde una ética spinozista, no se trata, pues, de componer relaciones que sólo sean benéficas para mi propio cuerpo, sino también en componer relaciones con cuerpos exteriores que posibiliten la formación de una comunidad. De manera que una crítica spinozista al Neoliberalismo puede consistir también en reivindicar la importancia que tiene la comunidad en la vida ética y política de cualquier sociedad; frente a la competencia generadora de impotencia, el spinozismo prefiere la composición para potenciar: no hay cuerpos “mejores” que otros y no se debería garantizar la seguridad de una vida en función de quién es “mejor” para hacer algo, sino que, simplemente, hay cuerpos diferentes que pueden diversas cosas y estas capacidades de los cuerpos no tienen por qué entrar en competencia por su seguridad y bienestar; en cambio es mejor propiciar la unión —en la medida de lo posible—, o sea, componer nociones comunes adecuadas a partir de las cuales sea posible vivir transversalmente, sin competir, en una red de ayudas y pactos cuya única meta sea mantener la potencia de cada uno, pues, al hacerlo, se sostiene también la potencia y la seguridad de todos en la comunidad. El hombre es la mayor utilidad para el hombre mismo, así, cuando un cuerpo humano ayuda a otro a perseverar en la existencia, también se ayuda a sí mismo pues ayuda a su comunidad: en ello con-

siste la lógica de la composición-recomposición, donde un cuerpo que experimenta con lo exterior, al potenciarse, al componerse con otros, a su vez los potencia, y estos últimos compondrán aun más relaciones potentes con otros. Ante el desprecio Neoliberal hacia la idea de comunidad, de lo público y aun de lo democrático, la filosofía de Spinoza actúa como un pensamiento que posibilita la producción de una ética en tiempos contemporáneos. Frente a la impotente descomposición ética y social en el Neoliberalismo, la potencia de la composición y recomposición spinozista es siempre una alternativa.

Así, pues, pensar en la posibilidad de una política, desde una perspectiva spinozista, en tiempos de Neoliberalismo, nos lleva a retomar lo expuesto en su ética: de hecho, la política de Spinoza es una consecuencia de su ética y su ontología. La ética spinozista culmina con la composición de los cuerpos y es ahí donde se posibilita el comienzo de una política. Los cuerpos que se han integrado según relaciones adecuadas que correspondan a su potencia tanto individual como comunal, tendrán el nombre de *multitud*, la cual es un cuerpo compuesto de corporalidades diversas de menor magnitud, cuya integración y potencia común (*potentia*) dependen de la política de existencia en la que habitan: los modos finitos serán motivados a componerse y obrar, en la medida en que la política de existencia en la que se desarrollan trate de imponer su propio deseo de cómo debe vivirse la totalidad de la vida.

Cuando la política de existencia, tal como la presentada en el Neoliberalismo, tiene un Estado ineficiente que ve más por la seguridad del mercado y de unos cuantos capitalistas de monopolios, que por la seguridad de sus ciudadanos, entonces estos últimos tienen el derecho a unirse en multitud para recuperar la seguridad y el bienestar que les pertenece. Cuando figuras trascendentes tratan de imponer, por medio de la política, sus propios afectos para dominar a los cuerpos, se da entonces una respuesta afectiva y corporal por cada modo finito que pudiera verse perjudicado ante tales políticas de servidumbre. En el caso de Spinoza, la multitud es el grupo de cuerpos que se integran a partir de afectos tales como la *indignación* ante la injusticia y el *amor* por quienes la padecen; cuerpos compuestos que reunidos incrementan su potencia para hacerle frente a un cuerpo despótico de mayor magnitud, como puede ser el Estado en el Neoliberalismo. El grado de composición de la multitud dependerá del acontecimiento político que se padezca y del grado de indignación y amor que se haya despertado hacia los otros.

Podemos pensar que, debido al actual sistema de competencia, la experiencia de lo común se encuentra fragmentada. Por lo que hay cuerpos concretos que padecen ciertas impotencias y malestares específicos y diferentes a los de otros: hoy en día, ante los agresivos movimientos del mercado, los cuerpos se hallan vulnerables de diferentes maneras, en circunstancias bien específicas y hasta locales; sin embargo, este panorama de división social no es impedimento para la multitud. No todos padecen de la misma manera en el Neoliberalismo, pues cada cuerpo tiene circunstancias específicas en las que es afectado, además de que no todos los cuerpos tienen los mismos deseos y aspiraciones, pero esto no han impedido que los cuerpos se compongan en multitud para exigir la seguridad que les corresponde; de ahí la importancia de la filosofía de Spinoza, al permitir re-pensar los mecanismos desde los cuales es posible la unión a pesar de las adversidades: la multitud se forma con base en el derecho natural e inalienable de libertad que tiene el alma, derecho que no está sometido a ningún régimen ni política de existencia; la multitud es compuesta de cuerpos afectivos y se integra en el momento en que determinados afectos son compartidos por dos o varios cuerpos, cuando los afectos convergen y se articulan en un solo deseo común.

El deseo común permite la articulación corporal multitudinaria. Es evidente que no todos los cuerpos del mundo tendrán los mismos deseos, por lo que es imposible que se dé una multitud global: ante el constante resquebrajamiento de lo ético y lo común que se hace presente en el Neoliberalismo, adoptar el punto de vista filosófico de Spinoza nos permite percatarnos que la lucha o resistencia contra el poder despótico será de una resistencia más bien local, que responda a las circunstancias y deseos específicos de ciertos cuerpos desposeídos. La multitud puede formarse en diferentes magnitudes, incluso locales, y atender de inmediato las injusticias que se padecen, siempre que el acontecimiento que haya integrado a la multitud genere afectos que sean compartidos y articulados por el deseo común de los cuerpos. Así, pues, la multitud responde al *deseo* de seguridad, cuando el Estado Neoliberal no es capaz de garantizarla. La multitud resiste y produce contraofensivas a partir de la potencia y autonomía del alma spinozista, la cual no depende de las supremas potestades del Estado.

El pensamiento de Spinoza se torna incendiario cuando es necesario, cuando hay que generar una contraofensiva a la violencia que intenta ser impuesta desde arriba. Como se

mostró en el tercer capítulo de esta tesis, para Spinoza poco importa si las leyes tienen que ser violadas cuando es necesario cumplir con un bien común exigido. De manera que esta filosofía nos permite re-pensar el modo en que la violencia irrumpe actualmente: existe una violencia trascendente, provocada por el Estado y las grandes concentraciones de capital y trabajo, cuya lógica se fundamenta en la opresión, la extracción y desposesión; frente a ella, los cuerpos en la inmanencia actúan de tal modo que su respuesta tiende a anular tal violencia trascendente. Desde luego que lo deseable sería que el opresor diluyera su deseo de extracción y opresión con tan sólo pedírselo de buena manera, pero eso rara vez ocurre en estos cuerpos que son guiados más por el placer y el egoísmo; de ahí que la ofensiva Neoliberal tenga que ser respondida con una contraofensiva, pero con la diferencia de que la naturaleza de la violencia de la multitud opera desde una lógica que busca el trato ético de los cuerpos, es decir, funciona desde una lógica antiopresiva, cuya intención es la defensa, la resistencia, la autonomía de las almas y cuerpos, la restitución de la dignidad y el deseo común de justicia.

Podemos afirmar entonces que la composición de la multitud es la expresión de la democracia. Un sistema como el spinozista es ampliamente democrático, en contraste con el sistema de competencia neoliberal, ya que la base de esta democracia consiste en *construir lo común*, siempre en oposición al privilegio de unos cuantos. La potencialidad de la democracia spinozista se enfoca en lo común, en el sitio donde convergen, a la vez, la singularidad y la colectividad. El potencial democrático spinozista permite considerar la posibilidad de una política en tiempos de Neoliberalismo, a partir de la idea de lo común que se construye en la multitud: una política debe consolidarse desde *lo político*, es decir, desde lo propio de las relaciones conflictivas entre los cuerpos en la inmanencia. *Lo político* (inmanencia) debe imperar sobre *la política* (trascendencia): los propios cuerpos, en multitud, son los que deben decidir éticamente sobre su propia política de existencia; nadie puede definir lo que puede un cuerpo compuesto, y es a partir de esta potencialidad como la multitud es capaz de generar nuevos modos de acuerpar y re-pensar experiencias sobre lo político y la política, las cuales van desde la resistencia frente a políticas de existencia opresivas, la autonomía de los cuerpos, la unión afectiva e inmanente contra imposiciones trascendentes, el respeto a la diferencia, el deseo común de seguridad, la remediación de injusticias locales y hasta la posibilidad de concebir nuevas formas transversales de instituciones políticas.

El trabajo para que determinados cuerpos que han convergido se mantengan unidos en multitud, es arduo y conflictivo, sin embargo, al lograrse, es posible crear nuevas formas de producir instituciones capaces de retener en el tiempo los afectos, los deseos de justicia y las exigencias de seguridad que los cuerpos merecen. Consideramos que, ante el actual sistema de competencia neoliberal, el panorama del futuro parece no ser muy alentador siempre que se siga despreciando la potencialidad actual de lo común; sin embargo, Spinoza nos exhorta a estar abiertos a la experiencia y al conflicto, a estar dispuestos a potenciar nuestra naturaleza inmanente formando encuentros adecuados con otros. Es cierto que es bastante probable que, con el paso del tiempo, los conflictos continúen, pues cada quien tiene su propio deseo, y justamente el deseo es histórico y se produce y re-produce en el tiempo, de modo que parecería que no hay manera de estabilizar la política en una forma pura de democracia; no obstante, la herramienta spinozista de pensamiento nos muestra que es posible estabilizar la potencia democrática en determinados puntos atractores, en ciertos acontecimientos ante los cuales los cuerpos no se mantienen inertes, y es ahí donde la multitud surge para fijar —a pesar de lo cambiante y diverso de la vida en la inmanencia— determinados afectos y obras en beneficio de la potencia, seguridad y dignidad de la vida actual y futura.

Concluimos, así, que la filosofía inmanentista de Spinoza funciona como una potente herramienta de análisis ante escenarios donde el sometimiento, la precariedad y la impotencia son recurrentes, como es en el caso del Neoliberalismo. El spinozismo nos permite repensar los modos en que actualmente se desarrolla la vida en este sistema de competencia, además de posibilitar una crítica hacia el mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Baruch Spinoza

SPINOZA, Baruch, *Ética* (Trad. de Vidal Peña), 3ª ed., 3ª reimp., Madrid, Alianza, 2015, 463 págs.

-----, *Tratado político* (Trad. de Atilano Domínguez), 3ª ed., Madrid, Alianza, 2013, 297 págs.

-----, *Tratado teológico-político* (Trad. de Atilano Domínguez), 1ª ed., Barcelona, Altaya, 1994, 439 págs. (Grandes Obras del Pensamiento, 32)

### Otras obras citadas

ALTHUSSER, Louis, “La única tradición materialista [1985]” (Trad. de Juan Pedro García del Campo), en *Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento*. [Número dedicado a] *Subjetividad, sujeto, sujetos*, vol. 1, núm. 4, diciembre de 2007, pp. 132-154. <<http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>> . [Consulta: 25 de enero, 2020.]

BOURDIEU, Pierre, “La esencia del neoliberalismo” (Trad. de Libardo González), en *Revista colombiana de educación*, núm. 35, segundo semestre de 1997, pp. 1-5. <<https://doi.org/10.17227/01203916.5426>>. [Consulta: 20 de enero, 2020.]

DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza* (Trad. de Equipo Editorial Cactus), 2ª ed., 4ª reimp., Buenos Aires, Cactus, 2008, 512 págs. (Clases, 1)

-----, “La inmanencia: una vida...” (Trad. de Fermín Rodríguez), en Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, 1ª ed., Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 347-351.

- , “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990* (Trad. de José Luis Pardo), 2ª ed., Valencia, Pre-textos, 1996, 286 págs.
- , *Spinoza y el problema de la expresión* (Trad. de Horst Vogel), 2ª ed., Barcelona, Muchnik, 1999, 349 págs. (Atajos, 11)
- , “Spinoza y las tres ‘éticas’”, en Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica* (Trad. de Thomas Kauf), 4ª ed., Barcelona, Anagrama, 2016, pp. 192-209.
- , *Spinoza: filosofía práctica* (Trad. de Antonio Escohotado), 1ª ed., Buenos Aires, Tusquets, 158 págs.
- ESCALANTE GONZALBO, Fernando, *Historia mínima del neoliberalismo*, 1ª ed., Ciudad de México, El Colegio de México, 2015, 320 págs. (Historia mínima)
- , *Senderos que se bifurcan. Reflexiones sobre neoliberalismo y democracia*, 1ª ed., Ciudad de México, Instituto Nacional Electoral, 2017, 87 págs. (Conferencias magistrales. Temas de la democracia, 28)
- EZCURDIA, José, *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista: a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*, 1ª ed., Ciudad de México, CRIM-UNAM-Itaca, 2018, 218 págs.
- GAGO, Verónica, *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*, 1ª ed., Buenos Aires, Tinta Limón, 2014, 320 págs.
- GIORGI, Gabriel y Fermín Rodríguez, “Prólogo: ‘La diferencia positiva: Deleuze, una vida’ y ‘Una vida: la realidad de lo virtual’” (Trad. de Fermín Rodríguez), en Giorgi, Gabriel y Fermín Rodríguez, comps., *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, 1ª ed., Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 19-23. (Espacios del Saber, 67)
- GUILLÉN ROMO, Héctor, “Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippmann a la Sociedad del Mont-Pèlerin”, en *economíaunam*, vol. 15, núm. 43, enero-abril de 2018, pp. 7-42. <<http://revistaeconomia.unam.mx/index.php/ecu/issue/view/44>>. [Consulta: 1 de julio, 2020.]
- HAMPSHIRE, Stuart, *Dos teorías de la moralidad* (Trad. de Juan José Utrilla), 1ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 150 págs. (Breviarios)

- HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (Trad. de Alfredo Bergés), 1ª ed., 3ª reimp., Barcelona, Herder, 2014, 128 págs. (Pensamiento Herder)
- HARDT, Michael y Antonio Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio* (Trad. de Juan Antonio Bravo), 1ª ed., Barcelona, Debate, 2004, 462 págs.
- HARVEY, David, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, en *Socialist register 2004*, 1ª ed., Buenos Aires, CLACSO, 2005, pp. 99-129.
- HAYEK, Friedrich, *Camino de servidumbre* (Trad. de José Vergara), 1ª ed., 5ª reimp., Madrid, Alianza, 2007, 291 págs.
- NEGRI, Antonio, “Spinoza: Otra potencia de la acción” (Trad. de Margarita I. Ponce Marín y Simone Teofili), en *Círculo Spinoziano*, vol. 2, núm. 1, abril de 2019, pp. 3-14. <<https://circulospinoziano.com.mx/spinoza-otra-potencia-de-la-accion/>>. [Consulta: 19 de enero, 2020.]
- SAINZ PEZONAGA, Aurelio, “Multitud libre y producción del deseo común en Spinoza”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 21, núm. 42, segundo semestre de 2019, pp. 23-44. <<https://doi.org/10.12795/araucaria.2019.i42.02>>. [Consulta: 18 de enero, 2020.]
- TATIÁN, Diego, *Spinoza disidente*, 1ª ed., Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, 208 págs.
- , *Spinoza. Filosofía terrena*, 1ª ed., Buenos Aires, Colihue, 2014, 192 págs.