



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

“DESEO Y EXPERIENCIA URBANA:

El espacio abstracto capitalista y la lógica de las pasiones teológico-políticas en el habitar,
consideraciones a partir de la filosofía de Baruch de Spinoza y Henri Lefebvre”

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

DANIELA PAZ CÁPONA GONZÁLEZ.

Profesor Guía:
Dr. Rodrigo Karmy Bolton

Santiago de Chile, abril de 2017.

DESEO Y EXPERIENCIA URBANA:

El espacio abstracto capitalista y la lógica de las pasiones teológico-políticas en el habitar,
consideraciones a partir de la filosofía de Baruch de Spinoza y Henri Lefebvre.

RESUMEN

Autor

Daniela Paz Cápona González

Profesor Guía

Rodrigo Karmy Bolton

Grado académico obtenido

Magíster en Filosofía

Título de la tesis

Deseo y experiencia urbana:

El espacio abstracto capitalista y la lógica de las pasiones teológico-políticas en el habitar,
consideraciones a partir de la filosofía de Baruch de Spinoza y Henri Lefebvre.

Fecha de graduación

Correo electrónico

dcapona@gmail.com

DEDICATORIAS

A mi padre, por estar y ser presencia, por esta relación *sub specie aeternitatis*

A mi madre, por ser siempre más de lo que ya es, aún cuando no lo comprenda.

A mi lector favorito, cuya crítica si bien nunca fue objetiva, fue un apoyo fundamental.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer en primer lugar a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), la cual me otorgó la Beca de Magíster Nacional 2015 (Folio 22150112), y a la Fundación Volcán Calbuco. Ambas instituciones permitieron la realización de esta investigación, apoyando un proyecto que en ciernes tuvo su aprobación, y hoy se concreta.

Agradezco a Rodrigo Karmy, quien no tuvo problema en aceptar la presente investigación cuya temática si bien puede resultar heterodoxa, fue bien acogida.

Agradezco las lecturas de amigos varios, quienes ayudaron a que esta investigación llegara –eventualmente- a mejor puerto. A mi familia, quienes sin entender qué es lo que hago, me apoyaron desde que inicié este programa.

“Dicho esto, es inútil decidir si ha de clasificarse a Zenobia entre las ciudades felices o entre las infelices. No tiene sentido dividir las ciudades en estas dos clases, sino en otras dos: las que a través de los años y las mutaciones siguen dando su forma a los deseos y aquellas en las que los deseos, o logran borrar la ciudad, o son borrados por ella”¹.

¹ Calvino, I. *Las ciudades invisibles*. España: Siruela, 2013. Trad. Aurora Bernárdez. p.49.

Índice

Introducción.....	1
Capítulo I: “Todo lo sólido se desvanece en el aire”:	
Lecturas materialistas sobre la conjunción espacio, urbanismo, afectos y capital.....	10
I.1. El espacio abstracto.....	19
I.2. Espacio y capital.....	28
I.3. Espacio, afectos y deseo.....	35
Capítulo II: “El dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas”:	
Epithumogenia, deseo y superstición en la constitución de una subjetividad teológica.....	43
II.1. Deseo, política y potencia: Análisis de la lógica afectiva en Spinoza.....	53
II.2. Superstición y deseo.....	70
II.3. El origen afectivo de la sociedad y el Estado en Spinoza.....	74
II.4. La lógica de la superstición en el <i>Tratado Teológico- Político</i>	79
II.5. Análisis de una epithumogenia capitalista a partir de la filosofía de Spinoza...87	
II.6. Fetichismo de la mercancía: Marx y las lógicas de inversión.....	92
Capítulo III: “Nada es bastante real para un fantasma”:	
Deseo, cuerpo y experiencia urbana en ciudad abstracta capitalista.....	112
III.1. Singularizaciones entre deseo y ciudad a partir de Spinoza y Lefebvre.....	113
III.2. El devenir teológico-moral de la mercancía en la ciudad.....	126
III.3. Arquitectura y urbanismo: imagen y regímenes de lo sensible.....	138
Conclusión.....	147

Referencias Bibliográficas:

Para las obras de Spinoza, se ha utilizado la referencia de la obra holandesa *Opera quotquot reperta sunt* (La Haya: Martinus Nijhoff; 3a. ed. 1914), sin embargo las traducciones se rigen por la de Alianza Editorial, cuyo traductor de la *Ética* es Vidal Peña (Madrid: Alianza editorial, 2009), y del *Tratado Teológico-político* (Madrid: Alianza editorial, 2011), el *Tratado Político* (Madrid: Alianza editorial, 2010) y *Correspondencia* es Atilano Domínguez. En vistas de no complejizar la lectura, se ha propuesto abreviar la nomenclatura de las obras spinozistas de la siguiente manera:

E= *Ética* (libro, proposición, escolio o demostración, y página de la edición correspondiente)

TTP= *Tratado Teológico-Político* (capítulo y página de la edición correspondiente)

TP= *Tratado Político* (capítulo y página de la edición correspondiente)

C= Correspondencia (carta y página de la edición correspondiente)

En caso de citar la edición latina, se patentizará entre paréntesis su numeración y posterior a la edición española.

INTRODUCCIÓN

“Si algún teórico viera en la ciudad el lugar de confrontaciones y relaciones (conflictivas) entre deseo y necesidad, entre satisfacción e insatisfacción, si fuera hasta describir la ciudad como <<lugar de deseo>>, estas determinaciones serían examinadas y tomadas en consideración”².

“La época actual sería más bien quizá la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y de lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso”³.

Hacer converger el campo de la filosofía con el de los estudios urbanos es una cuestión que durante el siglo XX ha tomado importancia, dotando al urbanismo de una teoría que logra humanizar un análisis centrado más en una teoría de la construcción e ingeniería que en lo que el hombre, en su necesidad cotidiana de habitar el espacio –espacio producido socialmente, en términos de Henri Lefebvre-, ha sido relegada, argumento que se patentiza con la afirmación del arquitecto Le Corbusier, quien define a la casa como una “máquina de habitar”⁴. Es necesario recalcar o poner nuevamente en la palestra el hecho que la ciudad tiene y ha tenido siempre un vínculo con la filosofía, que sin embargo, sólo ha sido un foco de análisis crítico desde aproximadamente el siglo XX. La ciudad es el campo propio de la filosofía, en y sobre ella, en virtud de ella, se erige una codependencia que no permite su disociación, de este modo, la filosofía puede considerarse como uno de sus discursos principales. Esta última se presenta no como una disciplina cerrada y acotada a los especialistas, sino que se plantea como algo abierto y en tensión, algo que escapa de la delimitación y reduccionismo academicista para erigirse, tal como menciona Henri Lefebvre, como una metafilosofía, y en tanto que tal, está abierta a otros ámbitos como en este caso, a las ciencias sociales. No se trata de un “más allá” de la filosofía o de una superación de ésta, sino de su apertura. El pensamiento se enmarca desde ésta óptica y es en ella donde acontece

²Lefebvre, H. *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península, 1978. Traducción de J. González-Pueyo. p. 76.

³ Foucault, M. “Espacios diferentes” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Barcelona: Ed. Paidós, 1999. Traducción de Ángel Gabilondo. p.431.

⁴ Cfr. Le Corbusier. *Hacia una arquitectura*. Barcelona: Ed. Apóstrofe, 1998. Josefina Martínez Alinari. p.73.

la reflexión. Haciendo una pequeña síntesis histórica a partir de la cual situar la presente investigación, y connotar su importancia a nivel filosófico, se ve en Grecia cómo la ciudad ya está sujeta a una meditación sobre la ciudad. En la *Ilíada*⁵ de Homero el problema de ésta se evidencia a partir de la descripción del escudo de Aquiles hecho por Hefestos, patentizando la división existente entre la ciudad de la paz y la de la guerra. Así también como –según Tucídides- Pericles en el llamado *Discurso Fúnebre*⁶ plantea la permanencia de la ciudad bella, aquella en donde la muerte de los combatientes es siempre virtuosa pues ésta se enmarca en una lucha por su honor –la llamada *belle mort-*, haciendo prevalecer la ciudad en el tiempo junto con su dignidad. Esta temática también es planteada por Platón en *La República*⁷ y también en la *Política*⁸ de Aristóteles ocupando por ende, un lugar central en la discusión filosófica de la Antigüedad Clásica, principalmente entorno a la discusión sobre la unidad y la diferencia, o planteado en otros términos, la ciudad o el ciudadano. Cuestión que Nicole Loraux analiza a la luz del concepto de *stásis* –que significa tanto posición, conflicto, guerra civil, sedición como disenso-, principalmente a la luz de la filosofía platónica que intenta velar a ésta, en pos de homogeneizar la ciudad; expulsar la *stásis* es para Platón –la cual estaba inserta en la *pólis*, según el filósofo, desde las reformas de Solón-, instaurar la paz, pero tal como indica Loraux, esto implica políticamente el cierre no sólo a la diferencia sino una reestructuración de la *pólis* en virtud de la instauración de la hegemonía de lo uno⁹, en cuanto no se comprende la *stásis* como motor y realidad histórico-política. Al mismo tiempo en la religión griega Hestia y Hermes indican una protección femenina y masculina en ámbitos determinados del espacio; la primera encargada del *oikos*, de lo femenino,

⁵ Homero, *Ilíada*. Barcelona: Editorial Gredos, 2006. Traducción de E. Crespo. Canto XVIII, vv. 470-615. pp.379-384.

⁶ Tucídides, *El discurso fúnebre de Pericles*. Santiago de Chile: Ediciones Tácitas, 2012. Edición bilingüe de Antonio Arbea.

⁷ Platón, *Diálogos, IV. La República*. Madrid: Ed. Gredos, 1988. Traducción de Conrado Eggers Lan. 368a-374e. 414- 416a.462a-469b. Las partes referidas son en las que Sócrates habla del nacimiento del Estado sano, junto con la respuesta de Trasímaco, la narración del mito de las clases, en tanto configura el orden de la *pólis* y finalmente en donde se plantea el carácter comunitario de la sociedad a partir de la unidad.

⁸ Para Aristóteles: “Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte (...) porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”. Aristóteles. *Política*. Barcelona: Editorial Gredos, 2007. Traducción de Manuela García Valdés. 1253a13-14. p.32.

⁹ Cfr. Loraux, N. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Katz Editores, 2008. Traducción de Sara Vassallo. Loraux, N. *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Ediciones Akal, 2008. Traducción de Ana Iriarte.

mientras que el segundo estaba a cargo de la vida pública fuera del *oikos*, espacio de la masculinidad¹⁰. Además, se podría pensar en el rol de los sofistas, en cuanto inmersos en la esfera pública exponían discursos que deformaban la verdad, y por ende, promovían la sedición. Estos antecedentes revelan una importancia en cuanto manifiestan el hecho que el espacio fue pensado política y filosóficamente en la antigüedad, permaneciendo en el medioevo bajo otros registros –como en *La ciudad de Dios* de San Agustín, como también en los grandes utopistas del Renacimiento: Moro, Campanella, Bacon¹¹- y en la modernidad pero desde una lectura de orden metafísica, como Descartes, con una lectura geométrica que remite a la noción del continuo y a la extensión; el mismo Spinoza, Hegel y Kant, entre muchos otros. Sin embargo, esta problemática comienza a ser analizada desde una óptica más crítica a partir del siglo XIX con las proposiciones del *Falansterio* de Fourier, la obra poética de Charles Baudelaire, Honoré de Balzac y Gustave Flaubert en el ámbito de la literatura, para desembocar en su planteamiento filosófico en el siglo XX con los análisis de Walter Benjamin sobre los pasajes de París y la fantasmagoría, los de Carl Schmitt con el concepto del *nómos* de la tierra, y Martin Heidegger con los análisis del habitar, entre otros. Henri Lefebvre marca un antes y un después en el estudio del espacio en cuanto que, influenciado en cierta parte por sus predecesores, su lectura se enmarca no sólo en una visión crítica, sino además materialista y marxista, intentando elaborar una ontología del espacio sin caer en una metafísica ni en un reduccionismo abstracto en donde esta categoría se desvanecería en una conceptualización vacía. Adelantando un poco el tema a abordar, el espacio es, pero es en virtud de su carácter relacional, de su carácter constructo, histórico, social¹².

¹⁰ Vernant, J-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ed. Ariel, 1973. Trad. Juan Diego López Bonillo. Pp.137-139.

¹¹ Cfr. Moro, T. Campanella, T. Bacon, F. *Las utopías del Renacimiento*. México: FCE, 2014. Trad. Agustín Millares Carlo.

¹² Otros análisis contemporáneos a los de Lefebvre, y posteriores, son los de los filósofos franceses Michel Foucault y Gilles Deleuze. El primero se enfoca desde la gubernamentalidad, y sitúa los horizontes de una ciudad biopolítica, trabajo propio de Andrea Cavaletti. Además, en su consideración espacial expone el concepto de heterotopía, el cual aparece en tres de sus textos: en el prólogo de *Las palabras y las cosas* (1966), en una locución radial que en su transcripción fue titulada *Heterotopía* (1966), y finalmente, en una conferencia dictada a arquitectos con el título *Los espacios otros* (1967). Si bien es un término que no se puede decir, fue objeto central de su obra, sí es uno cuya riqueza para el estudio de la sociedad y el espacio tiene un cariz radical. Foucault hace una breve historia del espacio, en donde el medieval es un espacio de localización, en tanto espacio ligado a las jerarquizaciones, luego, el espacio abierto por Galileo desde el siglo XVII, que el filósofo francés califica de extensión, en cuanto infinito e infinitamente abierto, y el actual, al cual denomina de emplazamiento, que implica relaciones de vecindad entre puntos y que implica los conceptos de series y cuadrículas. Lo que aún falta según este filósofo, es la desacralización práctica del espacio, puesto que éste

Como individuos habitamos la ciudad, caminamos por sus calles y somos partícipes de un régimen urbano que, de una manera u otra, instala una representación del espacio que nos determina como agentes pasivos, pues se nos impone de tal o cual manera. La arquitectura y el urbanismo sientan las bases a partir de las cuales se delimita el tránsito de la vida cotidiana, y es en tanto que tal que se vuelve centro de una reflexión tanto filosófica como política, en virtud del hecho que crea formas de vivir la cotidianidad. De esta manera, los afectos son puestos a disposición para ser manipulados o incluso mistificados, pues el tejido urbano inflige afectos e imágenes principalmente pasivas, o incluso aquellas que en su pretensión de alegría, no resultan ser más que parte de un dispositivo de producción de superstición¹³. Es por ello que el espacio hoy en día pone a la filosofía en una actitud crítica respecto de él, tanto en su nivel urbano como en el de las relaciones sociales y políticas que éste involucra¹⁴. En este sentido, lo que se pretende es elaborar una reflexión

definido como una red de articulaciones y conexiones aún mantiene distinciones como la entre espacio público y privado, el familiar y el social, el de ocio y el de trabajo, etc. Sin embargo, dentro de estas articulaciones existen lugares que logran trocar los conjuntos de relaciones que podríamos tildar de “normales” o más bien normativos; estos espacios son las utopías (cuya relación es meramente analógica) y las heterotopías, a las cuales caracteriza como una suerte de contraemplazamientos. Foucault define a éstas como: “una especie de utopías efectivamente realizadas en las que los emplazamientos reales, todos los demás emplazamiento reales que es posible encontrar en el interior de la cultura, están a la vez representados, impugnados e invertidos, son una especie de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sin embargo, resultan efectivamente localizables”. Foucault, M. “Espacios diferentes” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Barcelona: Ed. Paidós, 1999. Trad. Ángel Gabilondo. p.432. Estos lugares podríamos decir que desarticulan la red de conexiones entre todos los lugares, puesto que los invierten, comportan una cierta contradicción respecto de los demás puntos, pero cuya realidad es efectiva. No expresan la mejor realidad, o su idealidad, sino sólo un punto de fuga en cuanto irrepresentable bajo las condiciones que la normatividad cultural, estatal y hegemónica imponen. Foucault, expone seis características de toda heterotopía, las cuales son: que toda cultura constituye sus propias heterotopías, que éstas mutan su forma de operar según el devenir histórico de cada sociedad, éstas tienen la capacidad de yuxtaponer, a la forma de un collage, en un lugar real varios emplazamientos que en sí mismos son incompatibles. Además, éstas se vinculan con las heterocronías, es decir, con rupturas temporales con el tiempo tradicional y constituyen un sistema de apertura y cerrazón. Finalmente, las heterotopías tienen una función respecto del resto del espacio, y que se mueve entre dos lugares opuestos.

Por otra parte, lo que plantea Deleuze en relación al espacio es en su obra en conjunto con Guattari titulada *¿Qué es la filosofía?* En esta obra plantean la necesidad de una geofilosofía, en tanto que la filosofía tiene relación más directa con la tierra y el territorio, que con la relación sujeto-objeto tan propia de los problemas filosóficos de la modernidad. Con esto, sitúan la ciudad como una que desarrolla un plano inmanente y abierto a la multiplicidad y a la diferencia, partiendo de la ciudad griega, cuyas condiciones propiciaron el vínculo entre pensamiento y tierra-territorio. De allí la acuñación de los términos territorialización y desterritorialización, que, aplicados al orden del pensamiento, contienen una reflexión sobre la naturaleza de la ciudad y su devenir.

¹³ Como se explicará posteriormente, la superstición para Spinoza es un afecto que opera al modo de un dispositivo político de alternación, al menos en la línea interpretativa que se intenta plantear, en tanto que el filósofo holandés dice: “La superstición, por el contrario, parece admitir que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría”. E, IV, Cap. XXI, pp. 378-379.

¹⁴ Fustel de Coulanges en *La cité Antique* (1864) distingue entre *urbs* y *civitas*, siendo la primera la que responde a la forma urbana y arquitectónica, mientras la segunda apela a los lazos y relaciones sociales y políticas enmarcadas en ella. Cfr. Coulanges, F. *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones*

interdisciplinaria que aborda la teoría o estudios urbanos con la filosofía política, en cuyo seno los autores que articulan la hipótesis de trabajo son Henri Lefebvre –desde la perspectiva espacial-, Baruch de Spinoza y Karl Marx –desde el punto de vista filosófico político. Si bien la amplitud y generalidad de la pretensión establecida puede desembocar en otra abstracción, la presente investigación muestra su particularidad en determinados conceptos, obras y casos que fundamentan su necesidad, la cual es plantear filosóficamente y políticamente el concepto de deseo de Baruch de Spinoza en el ámbito urbano, posibilitando desentrañar la lógica afectiva de las formas pasivas de habitar que mientan una experiencia urbana limitada, en el marco del capitalismo actual. Desde esta perspectiva, la investigación está dirigida a una reactualización de la obra del filósofo holandés, la que si bien ha tenido un auge a partir de mediados del siglo XX¹⁵ con lecturas tanto de orden hermenéutico y ortodoxo, como lecturas que plantean a un Spinoza radical como filósofo del presente, ha desatendido una cuestión fundamental: la ciudad como marco de la creación de comunidad, y en tanto que tal, el espacio urbano –cuestión que el filósofo claramente no evidenció nunca en su obra- como marco o discurso del habitar que permite la sociabilidad. Es en virtud de lo anterior que la investigación se particulariza, puesto que se plantea el espacio urbano, pero se trata específicamente del espacio capitalista tras el proceso de industrialización. Abocar Spinoza a nuestro presente es darle una riqueza conceptual que permite establecer nuevas conexiones y relaciones que, aprehendidos desde la perspectiva propuesta, permite enriquecer un ámbito esencialmente humano: el habitar, los afectos, la comunidad. A raíz de lo mismo, ¿Se puede hablar hoy de comunidad en el marco de la ciudad? ¿Se puede *habitar* la ciudad capitalista?

de Grecia y Roma. México: Ed. Porrúa, 2012. Estudio preliminar de Daniel Moreno. pp.125-126. También en el idioma francés hay una distinción entre los términos *cit e* y *ville*, el primero corresponde a la vida espiritual y política que habita un espacio, mientras que el segundo corresponde a la edificación y murallas –conformando una forma urbana- que sellan esta comunidad. En Grecia, esta distinción se da entre los términos *asty* y *pólis*, la primera correspondería a la *ville* mientras que la *pólis* a la *cit e*, pero la *pólis* tiene un sentido elemental: la comunidad de los iguales, de los hombres libres.

¹⁵Durante el siglo XX, el auge de los estudios spinozianos, tanto los de orden ontológico-hermenéutico como aquellos que buscan vindicar su actualidad, han proliferado tanto en Europa como en América, siendo los primeros en motivar estos análisis Martial Gu roult, Gilles Deleuze, Louis Althusser, Alexandre Matheron, Pierre Macherey, entre muchos. Desde diversas perspectivas, el spinozismo ha abierto un amplio espectro de análisis, en donde destacan los de índole política –como los de Antonio Negri, Etienne Balibar, Laurent Bove, etc.-, neurobiológica –como los de Antonio Damasio y en relación al problema del cuerpo, los de Chantal Jacquet- y ontológica –haciéndose cargo de la teoría de la potencia y la afectividad, como los de Gilles Deleuze, Remo Bodei, Gregorio Kaminsky, entre muchos. Se han constituido centros de estudios en torno al pensamiento del filósofo holandés, siendo sus principales focos Francia, Italia e Inglaterra –siendo el foco de este último, más bien de índole histórica, epistemológica y analítica- en Europa, y Brasil y Argentina en América Latina, cuyos mayores exponentes son los grupos dirigidos por Marilena Chaui y Diego Tatián.

Si la filosofía es propia de la ciudad, ¿la crisis de esta última, no implica la crisis de la primera? Estos serán unos de los ejes que, a raíz de la problemática espacial, seguirá la investigación.

Spinoza, Marx y Lefebvre. Si bien los dos primeros filósofos tienen puntos de encuentro connotados¹⁶, es el tercer autor quien complica la trama en orden a seguir una cierta linealidad en el horizonte filosófico. El filósofo francés ha sido uno de los pioneros en la incursión del espacio de forma crítica –a partir de una perspectiva marxista-, y la línea trazada por él ha abierto un ámbito de discusión que pone a diversos conceptos en juego que comulgan con la reflexión filosófica, conceptos que incluso la propia filosofía o academicismo filosófico ha relegado, tal como el de deseo. Contra una visión historicista lineal, que pretende una historia fundamentada desde el pasado hacia el presente o incluso, el porvenir, la metodología que se propone busca fundamentar sus premisas sobre la consideración del espacio a partir del filósofo francés. Puesto que elaborar una historia del espacio sería una tarea de exégesis que supera los marcos de la presente investigación, el análisis del espacio se centrará en su actualidad: el espacio como producción social¹⁷. El problema entonces es cómo el espacio ha creado en virtud de su carácter abstracto, una violencia que atenta contra el habitar, y por ende, contra la filosofía como su discurso. Ahora bien, ¿por qué adoptar esta premisa y no otra? ¿Por qué no apropiarse de la visión moderna del espacio, como cosa mental o receptáculo vacío, una tabula rasa? La elección de la obra de Lefebvre implica una decisión de orden interpretativo: el horizonte de una concepción del espacio materialista, social y crítica, que busca desvelar las ideologías y establecer una *apropiación*¹⁸ del espacio como valor de uso, contra la ya instaurada visión del espacio como

¹⁶ Marx incluso escribió párrafos del TTP y de la *Correspondencia* de Spinoza, editándolos y suprimiendo partes originales, en lo que evidencia que hay una lectura directa del Joven Marx sobre la obra de Spinoza, que se remitiría a una lectura materialista de su obra, pero que posteriormente sería tildada de idealista. Cfr. Marx, K. *Cuaderno Spinoza*. España: Ediciones de intervención cultural/ Montesinos, 2012. Trad. Nicolás González Varela.

¹⁷ Cfr. Lefebvre, H. *La producción del espacio*. Madrid: Ed. Capitán Swing, 2013. Trad. Emilio Martínez Gutiérrez.

¹⁸ Este concepto ha de entenderse tal como Lefebvre enuncia, como contrario a dominación (Cfr. Lefebvre, H. *La producción del espacio*, *Ibid.* 212-216) y por ende como acto de recuperar o retomar aquello propio pero antaño expropiado, alienado. La apropiación es la recuperación del valor de uso sobre el valor de cambio, es, la reapropiación que acontece en el habitar, y que opera o debiese operar a la par que la dominación, cuando esta última no sobrepasa a la primera. Para Lefebvre Marx utilizó estos vocablos de forma indistinta, sólo posteriormente, y en virtud de un análisis espacial, es posible para el filósofo francés, establecer esta diferencia. En este punto es importante destacar, que la apropiación del espacio es también la apropiación del cuerpo, y con ello también la apropiación de derechos, como por ejemplo, el derecho a la ciudad.

valor de cambio –por ende, como mercancía y su fetichismo¹⁹- que se ha establecido en virtud de la inserción del espacio en el mercado mundial, obra del capitalismo. Este fenómeno es lo que David Harvey denominó acumulación por desposesión, que consiste en la extensión de los horizontes de los procesos de acumulación originaria hacia nuevas formas de realizar la plusvalía. En este caso, el espacio si bien no puede desposeerse en tanto no se constituye como un objeto, una cosa, sino como una relación, sí lo pueden ser las relaciones de producción y reproducción social que acontecen en él. Bajo el alero de esta interpretación la obra fundamental que será objeto de análisis será *La production de l'espace* (1974), obra en la cual se encuentran los elementos fundamentales para una visión crítica del espacio bajo la ideología y el capitalismo. En virtud de lo mismo, la producción teórica del geógrafo inglés David Harvey viene a apoyar la línea trazada por el francés, profundizando la problemática urbana bajo el sistema neoliberal en la actualidad. La articulación desarrollada por ambos autores entre espacio y capitalismo, posibilitan un análisis de cómo el hombre habita hoy el espacio, cómo siente y transita en él, cómo crea (o no) comunidad en él. Por ende, lo que se propone como objeto de investigación no es tanto el espacio urbano tomado en sí mismo, sino los efectos que éste tiene para el hombre en su afán de habitar y cohabitar el espacio en comunidad –o como Lefebvre establece: la problemática urbana como factor inducido por la industrialización como inductor²⁰-, de allí el título de la presente investigación –que se plantea como hipótesis de trabajo-: deseo y experiencia urbana, el espacio abstracto y la lógica de las pasiones teológico-políticas en el habitar, a partir de la filosofía de Baruch de Spinoza y Henri Lefebvre. Aquí yace el punto de conexión con Marx, porque si el espacio se transforma en mercancía también ha padecido el fetichismo que el alemán expuso en el primer tomo de *Das Kapital*, pero en una dualidad que el mismo Lefebvre enunció: tanto como espacio de consumo (productivo), como consumo del lugar (improductivo). El fetichismo no se trata sólo de una alteración epistemológica entre sujeto-objeto, sino que muestra una transformación en la naturaleza del espacio, el cual devenido mercancía, no sólo se cosifica o reifica, sino que toma vida como magnitud en la bolsa de valores. Se trata del

¹⁹ Cfr. Marx, K. “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” en *El capital*, T1/V1. México, Siglo XXI eds., 2003. Trad. Pedro Scaron. Pp. 87-102.

²⁰ Cfr. Lefebvre, H. Lefebvre, H. *El derecho a la ciudad*. *Ibid.* p. 17.

problema que plantea la categoría de valor y la abstracción que ésta implica, en tanto imbrica un componente teológico.

El punto de articulación viene dado en el intento de enlazar los conceptos de espacio –a partir de Lefebvre- y deseo –en tanto *cupiditas* spinozista. Aquí se abre una innumerable cantidad de preguntas que pueden dirigirse hacia la viabilidad de este cruce, como por ejemplo, ¿Acaso Spinoza analizó el espacio no sólo bajo los órdenes de la *natura naturans* y la *natura naturata*? ¿O como atributo de la extensión? Y así, numerosas más²¹. Puede que el filósofo holandés no haya sido un urbanista –que no lo fue-, e incluso que en sus obras el análisis espacial sea algo coyuntural –y por decirlo menos, algo escaso-, pero toda la teoría del conocimiento, del deseo y los afectos radica en una consideración de los hombres como modos finitos configurando una comunidad en virtud de la instauración del derecho civil, y por ende del Estado. La importancia radica en que esto se afinsa y toma existencia en el espacio de la ciudad, codificado por el paso del derecho natural al derecho político. Además, en este espacio es en donde se desenvuelven de manera real y no meramente virtual, los afectos y deseos de los hombres, que se configuran a modo de antagonismos que buscan regularse en mor de la seguridad. Para Baruch de Spinoza todo modo finito tiene como esencia su *cupiditas*, que no es sino el *conatus* con la conciencia del mismo²². Es esta premisa la que permitirá articular el espacio o problemática urbana, el fetichismo de la mercancía – en tanto el espacio se rige bajo la lógica de mercado- y la teoría del deseo y los afectos en Spinoza, en tanto que a partir de esto último, se comprende lo cotidiano desde la particularidad de los modos finitos y no desde las estructuras. Por ende, no se trata de analizar la concepción del espacio de Spinoza, sino más bien del despliegue del análisis de los afectos y el deseo en el espacio, entendido como lugar propio del deseo que define a todo cuerpo político.

²¹ Lefebvre menciona en ocasiones el nombre de Spinoza –sin hacer un análisis extensivo, sino sólo apreciaciones menores- principalmente para hacer una crítica de la visión del espacio como atributo de la extensión, haciéndolo heredero de Descartes y con ello, parte de la tradición filosófica que mantuvo al espacio como un en sí, abstracto, formal y vacío. Véase Cfr. Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.63. p.130. pp.217-219. pp. 320-321.

²² Cfr. Spinoza, B. *Ética*. Madrid: Alianza editorial, 2009. Trad. Vidal Peña. E, III. Prop. IX. Esc. Pp.205-206.

Si en la actualidad la ciudad se nos presenta como un <<ser-entre-mercancías>>²³, esta articulación permite realizar un análisis que da pie para la develación del espacio como producto social, al mismo tiempo que pone en relieve las ideologías que operan en y sobre él considerado –bajo el régimen de acumulación capitalista- como mercancía. Si el espacio entra en el mercado mundial bajo este rótulo es porque ha sido fetichizado, operando de esta forma una alteración sujeto-objeto a nivel epistemológico, velando las relaciones del trabajo social²⁴ –y tornándolo abstracto- y mistificando con un espectro la esfera de los productos que se nos presentan en y como la ciudad. Pero estos fenómenos inciden en los afectos de los hombres, en tanto que modos que operan a partir del deseo –impulso inmanente- y por ende, padecen en los componentes espaciales que Lefebvre denominó representación del espacio y práctica espacial. El problema del habitar en la ciudad contemporánea yace en la dominación que se ejerce en el deseo, pero también en el cuerpo, por ello es que para Lefebvre lo que está detrás de la producción espacial es el cuerpo y una crítica a su fragmentación.

Los conceptos centrales de la investigación son: el espacio abstracto según Lefebvre, el fetichismo de la mercancía a partir de Marx y el deseo desde Spinoza –junto con el afecto de superstición-, dando así énfasis en la línea interpretativa que seguirá el trabajo a realizar y el apoyo bibliográfico pertinente. Siguiendo una metodología deductiva se seguirá el mismo orden en la presente investigación: desde la comprensión universal a la particular, de este modo se podrán desentrañar las lógicas para elaborar lecturas sobre las experiencias urbanas a partir del pensamiento spinozista. En virtud de esto, se quiere patentizar que si bien esta investigación articula teorías de tres filósofos, el núcleo central está en el pensamiento spinozista en el contexto del pensamiento urbano y la necesidad de establecer nuevas reflexiones y vinculaciones que permitan actualizar este aspecto no abordado de su filosofía, es decir, pensar a partir de Spinoza las posibles experiencias urbanas en el marco del capitalismo del siglo XXI.

²³Cfr. Coccia, E. *El bien en las cosas. La publicidad como discurso moral*. Cantabria: Asociación Shangrila Textos Aparte, 2013. p.13.

²⁴ Para Lefebvre esto implica una diferenciación en el espacio. El espacio social no coincide con el espacio del trabajo social. En sus términos: “Sin embargo, la ocultación del trabajo productivo en el producto, tiene una consecuencia importante: el espacio social no coincide con el espacio del trabajo social. No obstante, esto no significa que el espacio social sea el espacio del placer, del no-trabajo. Un objeto producido o creado pasa del espacio del trabajo al espacio social que lo envuelve sólo cuando se ha efectuado la supresión de las huellas del trabajo. Así, como se sabe, las mercancías”. Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.255

CAPÍTULO I

<<Todo lo sólido se desvanece en el aire>>:

Lecturas materialistas sobre la conjunción espacio, afectos y capital.

Junto con Engels, Marx en el *Manifiesto Comunista*, sentencian: “*Alles Ständische und Stehende verdampft*”²⁵, que siguiendo su traducción más conocida asevera “Todo lo sólido se desvanece en el aire”²⁶, y que en otra se expresa: “todo lo estamental y estancado se esfuma”²⁷, y también: “todo lo representativo y permanente se evapora”²⁸, haciendo alusión a la modernización²⁹ capitalista en donde todo aquello que se manifestaba de forma consistente y determinada, no era más que una evanescencia que en una forma espectral, se sitúa y determina de modo meramente formal para, en definitiva, mostrar su realidad no sólo como ilusoria y artificial, sino más aún, su constitución en tanto simulacro. De ahí, Marx y Engels prosiguen: “todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”³⁰. A partir de esta primera sentencia Marshall Berman, filósofo y crítico cultural, desarrolla su obra esencial que acuña como título esta misma sentencia, *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, publicada el año 1982³¹. La lectura que propone se desarrolla en el marco de la modernización capitalista en las ciudades, en su marco urbano, tanto a nivel

²⁵ Marx, K. Engels, F. *Werke*. Band 4. Dietz Verlag Berlin. 1959. p.465.

²⁶ Esta traducción española viene del texto inglés, que declara: “*All that is solid melts into air*”. Marx, K. Engels, F. *Manifesto of the Communist Party*. [https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf]. Marxists Internet Archive (marxists.org). Traducción de Samuel Moore en colaboración con Frederick Engels. p.16. Revisado el 11 de Noviembre, 2016.

²⁷ Marx, K. Engels, F. *Manifiesto comunista*. Madrid: Ed. Akal, 2010. p.26.

²⁸ Marx, K. Engels, F. *Manifiesto comunista*. Santiago: LOM Ediciones, 2006. Trad. Mauricio Amster. p.40

²⁹ Al mentar este concepto, es necesario recobrar la distinción que Jürgen Habermas realizó entre modernidad, modernismo y modernización en el artículo “La modernidad, un proyecto incompleto”. En éste, el filósofo alemán distingue estos conceptos en cuanto remiten si bien, a una misma base, tienen implicaciones distintas. La modernidad es aquella planteada como proyecto relativamente ilustrado enmarcado en la idealidad del progreso, el modernismo responde más bien a las consideraciones y consecuencias culturales de este proyecto. Finalmente, la modernización es la aplicación o consecuencia práctica, real y efectiva de este proyecto, principalmente en lo que refiere al ámbito humano y urbano. Cfr. Habermas, J. “La modernidad, un proyecto incompleto”. En Foster, H. et al, *La posmodernidad*. Barcelona: Ed. Kairós, 2008. Trad. Jordi Fibla. Pp.19-36.

³⁰ Marx, K. Engels, F. *Manifiesto comunista*. Madrid: Ed. Akal, 2010. p.26. En alemán la sentencia es: “(...) *alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen*”. Marx, K. Engels, F. *Werke*. Band 4. *Ibid*. p.465.

³¹ Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI Eds., 1994. Trad. Andrea Morales Vidal.

fáctico tomando como precedente ciudades reales con sus urbanistas³², como ficticias, aquellas relatadas por Baudelaire, Gogol, Dostoievski, entre otros, así como análisis que toman ciertas premisas, como la figura del Fausto de Goethe, para aplicarlas al desenlace trágico de la modernización a nivel espacial, y por ende, humano y comunitario. El pretendido desarrollo que conmocionaba a los burócratas a afirmar el progreso lineal y teleológico, la búsqueda y exaltación de las más altas virtudes a las cuales el capitalismo e industrialización pretendían llevar, no eran más que un precio a pagar, un costo que implicaba la inserción del aspecto trágico en el proceso de modernización y la reducción del hombre a ciertas formas de subjetividad impuestas y determinadas. Por ello, el norteamericano llegó a afirmar la existencia operativa de un modelo faústico de desarrollo instaurado desde el siglo XX³³, en tanto que, y desde la perspectiva marxista, hay una violencia y poder que no ha logrado ser controlado. Marx dice: “(...) toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros”³⁴. Son estas potencias infernales las que han logrado imponerse, en su aparente autonomía, como una realidad espectral en el espacio que es habitado: la ciudad. De este modo la ciudad parece ser un espacio espectral, lo cual no implica que sea irreal o ficticia, sino que su realidad está enmarcada en una forma, siguiendo la terminología de Walter Benjamin³⁵, *fantasmagórica*

³² La crítica atenta principalmente a Le Corbusier y la Bauhaus, Mies van der Rohe, entre otros. Lo interesante en este punto, es que Lefebvre también tiene una visión crítica respecto de estos mismos urbanistas, en tanto que, si bien fueron motivados por un impulso social y abrieron el espacio a una nueva comprensión, desembocaron en la realización de un proyecto eminentemente capitalista. Para Lefebvre, Le Corbusier era el que más daño –si pudiese decirse así– le había generado al espacio, a quien le dedica una crítica radical: “De todos esos innovadores, descubridores del espacio, el menos importante, el menos interesante, el menos simpático, es sin ningún género de duda, Le Corbusier, cuya retórica acusa el carácter autoritario y reaccionario de la sociedad francesa, carácter autoritario y reaccionario de la sociedad francesa, carácter al que se amoldará plenamente: rigor del ángulo recto y de la línea recta, rigidez en la verticalidad, simbolismo incluido: el sentido del Estado, del orden moral establecido o por establecer, so pretexto de racionalidad espacial”. Lefebvre, H. *Espacio y política. El derecho a la ciudad. II*. Barcelona: Ediciones Península, 1976. Trad. Janine Muls de Liarás y Jaime Liarás García. p.122. Además, hace críticas a estos arquitectos y urbanistas en Cfr. Lefebvre, H. *La producción del espacio. Ibid.* pp.177-181.

³³ Cfr. Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. Ibid.* pp.64-80.

³⁴ Marx, K. Engels, F. *Manifiesto comunista*. Madrid: Ed. Akal, 2010. *Ibid.* p.28. En alemán, la frase es: “*Die moderne bürgerliche Gesellschaft, die so gewaltige Produktionsund Verkehrsmittel hervorgezaubert hat, gleicht dem Hexenmeister, der die Unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor*”. Marx, K. Engels, F. *Werke*. Band 4. *Ibid.* p.467.

³⁵ Si bien Benjamin plantea el tema de la fantasmagoría en varias de sus obras, se destacan dos: Cfr. Benjamin, W. *Parque Central*. Santiago de Chile: Ediciones metales pesados, 2014. Trad. R. Kay. Y Benjamin, W. *Libro de los pasajes*. Madrid: Ediciones Akal, 2007. Trad. L. Fernández C., I. Herrera y F. Guerrero. Principalmente en lo que atañe al primer resumen de esta gran obra, titulado *París, capital del siglo XIX*,

que podría decirse la domina. Hoy en día se podrían utilizar los términos de ideología, dominación, incluso espectáculo, siguiendo a Guy Debord³⁶, pero para Henri Lefebvre, se trata de representaciones del espacio (*représentations de l'espace*), las cuales operan dialécticamente con las prácticas espaciales (*pratiques spatiales*) y los espacios de representación (*espaces de représentations*), y que son elementos formantes de lo que el francés denomina la dialéctica espacial.

Al mismo tiempo, la importancia del término producción, tanto en Marx como en Lefebvre, tiene otra implicancia radical: el hombre es considerado en sí mismo, como un ser sin cualidades³⁷, y es sólo en tanto que crea y produce que se consolida la humanidad del hombre, es decir, se produce, en términos de Bernard Stiegler, la antropogénesis. La producción al involucrar la comunidad, o en términos de Marx, la participación de la potencia del hombre en su ser-genérico, es decir su determinación social, vincula a la vez su capacidad tecnológica³⁸. Es en virtud de esta triple unión: producción, ser-genérico o comunidad y tecnología que el hombre puede individualizarse en el marco social, al mismo tiempo que concretar su realidad aún virtual. Antropogénesis y tecnología permiten la co-constitución del hombre y la técnica, que no es sino producción del hombre y producción de lo otro de sí, la comunidad y su extensión creativa en el horizonte técnico. Esta creatividad se expande a la producción

³⁶ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La marca Editora, 2012.

³⁷ Es interesante recalcar que Marx en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, escriba respecto a la estructura religiosa del hombre que ésta “es la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad”. Marx, K. *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Valencia: Pre-textos, 2013. Trad. José María Ripalda. Pp.42-43. Esto lo asevera en el marco de una crítica a la crítica de la religión planteada por sus contemporáneos, y en donde ve que el problema no ha sido resuelto puesto que esta crítica se inscribe dentro de la misma religión. El ser humano carece de realidad en tanto la conciencia religiosa lo sumerge a una conciencia abstracta, que el capitalismo perpetúa, como se verá posteriormente en el segundo capítulo. Esta lectura puede presuponerse también en autores como Anselm Jappe y Robert Kurz, en cuyo título ya se cimienta tal perspectiva, Cfr. Jappe, A. Kurz, R. Ortlieb, C. P. *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Madrid, Ed. pepitas de calabaza, 2009. Trad. Luis Andrés Bredlow y Emma Izaola. También en Bernard Stiegler, para quien el proceso de antropogénesis está a la par con el de una tanatología y una tecno-logía, es decir, el hombre surge como tal en virtud de la co-creación entre el hombre y la herramienta técnica. Cfr. Stiegler, B. *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Editorial Hiru, 2002. Trad. Beatriz Morales Bastos. Y finalmente también en Roberto Esposito, para quien la *communitas* se fundamenta en la carencia de origen y por ende en el aspecto creativo/productivo del hombre. Cfr. Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Esta idea del hombre como ser sin cualidades, remite también a la novela inconclusa y en parte póstuma de Robert Musil, o bien, hace un juego de palabras a partir de ella, traducida como *El hombre sin atributos* o también *El hombre sin cualidades* (del alemán: *Der Mann ohne Eigenschaften*).

³⁸Cfr. Stiegler, B. *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*. *Ibid.*

del espacio, en donde es la espacialidad la que concretiza el ser social del hombre, a la vez que éste es su productor.

A partir de un análisis de índole marxista –pero no ortodoxo–, Henri Lefebvre escribe numerosas obras en las cuales intenta establecer el vínculo entre espacio y sociedad, entre ellos, *Le droit a la ville* (1968), *Espace et politique. Le droit a la ville II* (1972), *Vers un romantisme révolutionnaire* (1958) –obra anterior, que sin embargo anticipa el Mayo del 68–, el trabajo póstumamente encontrado y publicado *Vers une architecture de la jouissance*, y su punto culmine *La production de l'espace* (1974). En este último el autor pretende evidenciar el carácter y determinación social del espacio, desdeñando como una abstracción su consideración en sí –propia de la metafísica occidental– y evidenciando las ilusiones que opacan o velan su definición como producto social, tales como la ilusión de la transparencia –propia del idealismo filosófico– y la realista –que remite a un materialismo naturalista o mecánico³⁹. Es preciso recalcar que la visión propuesta por este filósofo no pretende elaborar una filosofía clásica o dogmática, tal como él reconoce, sino que, en tanto que vincula la filosofía con la práctica social, expandiendo horizontes y llevando a últimas consecuencias los conceptos extrapolados de su centro en un proceso nunca acabado, lo que realiza es de hecho –en sus propios términos– una metafilosofía⁴⁰. El espacio ya no ha de concebirse como mental, concepción propia de los filósofos y matemáticos, ni tampoco como meramente espacio físico en el cual la naturaleza y su percepción, se tornan el núcleo de una definición espacial. Por el contrario, Lefebvre declara una proposición radicalmente otra: “El espacio (social) es un producto (social)”⁴¹, tesis pragmática y sintética que sin embargo, entraña dificultades y una consideración específica y crítica del espacio. Sin embargo, tal como señala Christian Schmid, lo más importante es que de esto: “Se sigue que el espacio ‘en sí mismo’ nunca puede servir como una posición de principio epistemológica”⁴², puesto que no es un *a priori* sino algo producido y determinado socialmente. Junto a esta declaración, Henri Lefebvre también escribirá, en 1972 –dos años previos a la publicación de la obra en donde

³⁹ Cfr. Lefebvre, H. *La producción del espacio. Ibid.* pp.87-88

⁴⁰ Lefebvre dedica una obra precisamente titulada *Metafilosofía* (1965), para un análisis de éste, véase: Cfr. Elden, S. *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the possible*. London: Continuum, 2004. Pp.83-85.

⁴¹ Lefebvre, H. *La producción del espacio. Ibid.* p.86.

⁴² Schmid, Ch. “Henri Lefebvre’s theory of the production of space: towards a three-dimensional dialectic”. En Goonewardena, K. Kipfer, S. Milgrom, R. Schmid, Ch. (Eds). *Space, difference, everyday life. Reading Henri Lefebvre*. New York: Routledge, 2008. Trad. propia. p.28.

comparece esta definición-, que: “se hace patente que hoy en día el espacio es político. (...) Existe una ideología del espacio, ¿por qué motivo? Porque este espacio que parece homogéneo, hecho de una sola piza dentro de su objetividad, en su forma pura (...), es un producto social”⁴³. Por ende, en tanto producto el espacio siempre es y ha sido eminentemente político; por esa misma razón es que también hay políticas del espacio⁴⁴ y también economías-políticas de él, u operando sobre él. Volviendo a esta suerte de definición, Henri Lefebvre enlaza tres términos que se encuentran determinados entre sí: espacio, producto y sociedad, términos que se significan mutuamente en una relación específica e históricamente situada. El espacio no tiene sentido sin ser social, al mismo tiempo que se presenta o realiza en tanto producto nunca realizado sino siempre en la connotación activa del produciendo. ¿Pero acaso la palabra producto no mienta ya una concepción negativa, en tanto artificio ligado a la esfera económica? En este caso, Lefebvre hace uso de la distinción que realiza Marx en los *Grundrisse* (1857-1858) entre los usos del término producción, y en *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867) entre valor de uso y valor de cambio. En primer término, la producción puede comprenderse según un sentido laxo heredado de la filosofía, el cual es comprendido como creación a todo nivel, sea cultural, artístico, institucional, etc., pudiendo decirse que apela a la concepción de la *techné* griega. Por otra parte, un sentido restringido que apela a la lectura más bien de índole economista, en donde el producto remite siempre al valor de cambio, y por ende, sujeto al proceso de intercambio monetario⁴⁵: se trata de cosas particulares, bienes y cosas, sindicados por el término de la posesión. Es por ello que Marx indica e inicia los *Grundrisse* diciendo: “Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida”⁴⁶. Es porque Marx entiende que la producción es tanto a nivel macro como particular, y por ende, ínsitamente social, eso es lo que propina a la producción su condición de punto inicial para el análisis. En este sentido, la obra responde más bien a la concepción laxa, mientras que el producto a la segunda. Sin embargo, el que utilice el término producción implica una acción, que en otros términos remiten a un

⁴³ Lefebvre, H. *Espacio y política. El derecho a la ciudad. II. Ibid.* p.46.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.* p.52.

⁴⁵ Lefebvre, H. *El pensamiento marxista y la ciudad*. México: Ediciones Coyoacán, 2014. Trad. Lya Cardoza. p. 36.

⁴⁶ Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858. Vol. I*. México: Siglo XXI Eds., 2009. Trad. Pedro Scaron p. 3.

<<poder-hacer>>, a un <<ser-con>>, a una <<potencia>> y <<comunidad>>⁴⁷, conceptos que el alemán utiliza en sus *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 y que se tornan sinónimos entre sí⁴⁸. La producción tiene un sentido social, remite a una labor activa por parte de un conjunto y que pone en evidencia una potencia que se realiza en el acto de producir⁴⁹. Ambas concepciones se implican mutuamente, y es la concepción precisa de producción la que opera como base material de la amplia.

La producción del espacio involucra ambas concepciones haciendo aparecer de forma visible el carácter social del espacio. En la medida en que éste no es ni puede ser un en sí, se constituye como obra y producto a la vez, su existencia es dupla y opera dialécticamente. En tanto obra el espacio responde al valor de uso, mientras que en tanto producto expresa el valor de cambio, es decir, se introduce en la teoría del valor, cuya dualidad o existencia – nuevamente dupla- hace hincapié en la diferencia entre ambas clasificaciones: “En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso”⁵⁰. Sin embargo, ¿una misma cosa puede tener modos de existencia distintos siendo la misma cosa? Para Lefebvre el producto como valor de cambio tiene una existencia “abstracta (reservada, oculta, apareciendo en distintos registros, y guardada en ambientes cerrados) y concreta (el bienestar privado de un intermediario, un distribuidor, etc.). El valor de cambio tiene sólo una relación indirecta con la materialidad de la cosa”⁵¹. Por el contrario, en el uso su materialidad emerge en una relación inmediata con la naturaleza, incluso si ésta ha sido transformada por el trabajo humano. “Mediante y por el uso, un fragmento de la naturaleza ha sido simultáneamente dejado de lado, reservado, y modificado, cambiado, a menudo hecho irreconocible (...) La primera consecuencia de este análisis es

⁴⁷ Cfr. Casanova, C. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago: Ed. Metales Pesados, 2016, p.11.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ En la misma línea va Marx cuando en los *Grundrisse* dice “El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikón* no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad –hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje- no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí”. Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858. Vol. I. Ibid.* p. 4.

⁵⁰ Marx, K. *El capital*, T1/V1. *Ibid.* p.46

⁵¹ Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. Trad. del francés, Robert Bononno. Trad. propia. p.129.

que la naturaleza es la fuente del valor de uso, la riqueza del uso”⁵². Ante esto, el filósofo francés concluye que el valor de uso relaciona directamente una naturaleza práctica con el cuerpo, tomado éste individual como socialmente. Este valor implica un bienestar social, mientras que el de cambio sólo procura una ilusión de éste, en cuanto su constitución mediada nutre las cadenas al servicio del capital, antes que al cuerpo mismo de la sociedad. Lo que se opone en esta dualidad es la apropiación a la dominación, el derecho a la ciudad a la opresión de la economía-política del espacio, cuyo carácter polivalente se expresa en la oposición entre la estructura económico material y los espacios de representación: los movimientos sociales que buscan resistir al aspecto represivo del espacio abstracto. Bajo el capitalismo el espacio se introduce tanto como espacio de consumo (productivo, mercancía, plusvalía) como consumo del espacio (improductivo por definición), en este punto los análisis de David Harvey profundizan en las tesis de Lefebvre, pero desde el punto de vista del espacio convertido en mercancía, como forma de reabsorber el superávit de capital, es decir, el urbanismo como un efecto y catalizador de sus contradicciones, constituyéndose como un elemento absolutamente necesario para su reproducción y perpetuación. La realidad del espacio por lo tanto, no recae en su materialidad ni en su aspecto ontológico, sino en cuanto puede ser considerado una abstracción concreta⁵³. Así, Lefebvre siguiendo a Marx, afirma: “el capital, pues, se precipita en la producción del espacio, abandonando la producción de

⁵² Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment. Ibidem.*

⁵³ En relación a un análisis a partir de Marx, Lefebvre explica: “Como *abstracción concreta* es desarrollada en el pensamiento —del mismo modo que se desarrolla en el tiempo y en el espacio— hasta alcanzar la esfera de la práctica social: la moneda, el dinero, el trabajo y sus determinaciones (su movimiento dialéctico, individual y social, fragmentado y global, particular y medio, cualitativo y cuantitativo)”. Lefebvre, H. *La producción del espacio. Ibid.* p.155. Para Lefebvre, influenciado por la lectura realizada de los *Grundrisse*, específicamente la teoría del trabajo planteada en la introducción, la abstracción concreta debe comprenderse como concretizándose y realizándose a sí misma de forma social, en este sentido, una abstracción concreta es una abstracción social, cuya existencia real interactúa con las relaciones sociales ligadas a las diversas prácticas que involucra. Marx escribe en los *Grundrisse*; “Aquí, pues, la abstracción de la categoría de “trabajo”, el “trabajo en general”, el trabajo *sans phrase*, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta”.p.25. Pero en cuya traducción al inglés cobra más sentido: “*Here, then, for the first time, the point of departure of modern economics, namely the abstraction of the category ‘labour’, ‘labour as such’, labour pure and simple, becomes true in practice*”. Marx, K. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*. Penguin Books in association with New Left Review, 1973- Translated by: Martin Nicolaus, en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/grundrisse.pdf> [visitado el 10 de Noviembre, 2016]. Pp.37-38. El trabajo, al igual que el espacio considerado como abstracción concreta, se realiza en la praxis, en la sociedad, lo mismo la mercancía, abstracción concreta que sólo se realiza en tanto vinculado a otra abstracción concreta, el dinero, pero cuya existencia social le permite su espacialización. Para un análisis pormenorizado de esto, véase Stanek, L. “Space as concrete abstraction. Hegel, Marx and modern urbanism in Henri Lefebvre”, en Goonewardena, K. Kipfer, S. Milgrom, R. Schmid, Ch. (Eds). *Space, difference, everyday life. Reading Henri Lefebvre. Ibid.* pp.62-79.

tipo clásico referida a los medios de producción (máquinas) y bienes consumo”⁵⁴. Esta dicotomía que opera en el espacio, en su consideración tanto de obra como de producto, implica la constitución de una configuración espacial específica. Lefebvre afirma:

En sí y para sí, el espacio social no posee todos los caracteres de la <<cosa>>, como opuesta a la acción creadora. En tanto que espacio social, es obra y producto, esto es, realización del <<ser social>>. Pero en determinadas coyunturas puede asumir los rasgos fetichizados, autonomizados, de la cosa (de la mercancía y del dinero).⁵⁵

Esta tensión que es parte constituyente del espacio y la ciudad en su particularidad, le permite al francés establecer otra suerte de definición del espacio social, esta vez, como realización del <<ser social>>. Cuando se superpone el aspecto de producto en sentido estricto, como mercancía, el espacio adquiere caracteres que lo subordinan a una existencia instrumental que Lefebvre atribuye a la definición del espacio como uno abstracto, propio del capitalismo. En esta medida la producción del espacio se sume bajo el fetiche y pierde la cualidad social que lo determina. No se trata de que el espacio ya no sea social, sino de que la sociedad ha transformado su espacio en tanto ella misma ha mutado su capacidad creativa. En este sentido, podría decirse que lo que pierde es su carácter de comunidad, no el social, pues la sociedad sigue siendo una determinación esencial para el espacio aún cuando ésta sufra transformaciones en virtud de la estructura material que la sustenta, en este caso, por el modo de producción capitalista, pero que la misma sociedad sin saberlo, avala. Es por ello que Lefebvre afirma que “cada sociedad (en consecuencia, cada modo de producción con las diversidades que engloba, las sociedades particulares donde se reconoce el concepto general) produce un espacio, su espacio”⁵⁶. También se sigue que el vínculo entre espacio y sociedad sea no sólo necesario, sino más aún, constitutivo de la naturaleza de éste; en otros términos, no puede comprenderse la sociedad sin la producción de su espacio, ni al espacio sin la determinación social que permite su producción. En virtud de lo anterior, es que Lefebvre afirma:

“... la obra posee algo de irremplazable y único, mientras que el producto puede repetirse y de hecho resulta de gestos y actos repetitivos. La naturaleza crea y no produce; posee recursos para una actividad creativa y productiva del hombre social;

⁵⁴ Lefebvre, H. *La producción del espacio. Ibid.* p.369.

⁵⁵ *Ibid.* p. 157.

⁵⁶ Lefebvre, H. *La producción del espacio. Ibid.* p.90

pero proporciona sólo valores de uso, y todo valor de uso (...) retorna hacia la naturaleza o sirve como bien natural”.⁵⁷

En virtud de esta reflexión se comprende por qué el filósofo francés define a la ciudad como realización del espacio social como una segunda naturaleza⁵⁸, pues en tanto producida, inviste al espacio de un valor de cambio que impugna el valor de uso propio de la naturaleza. De allí también que la tesis de que el espacio social es una producción social tenga tres implicancias importantes; en primer término, que “el espacio-naturaleza desaparece irreversiblemente”⁵⁹; en segundo lugar, y que ya había sido mencionado, que cada sociedad produce su propio espacio y finalmente, que si el espacio entraña una producción y un proceso del mismo, se trata de un proceso históricamente situado y esencialmente determinado por la historia⁶⁰.

Lefebvre precisa además en otras partes de esta obra otras definiciones, en donde afirma que el espacio es también –o simultáneamente- “una relación social, pero inherente a las relaciones de propiedad (...), y que por otro lado está ligado a las fuerzas productivas”⁶¹, con lo cual el espacio connota su polivalencia formal y material. Posteriormente el filósofo francés asevera: “el espacio es la morfología social, en ese sentido, el espacio es a lo <<vivido>> lo que al organismo vivo es su propia forma, íntimamente ligada a las funciones y estructuras”⁶².

En este primer capítulo se abordará la problemática espacial desde la lectura de Henri Lefebvre, es decir, el espacio concebido como un producto social, como una relación. Bajo esta concepción, el espacio escapa a la dualidad sujeto-objeto al mismo tiempo que a los intentos de desposesión. Lo que pretende hacer Lefebvre mediante esta caracterización es una crítica a la configuración espacial capitalista, y con ello también a la dominación que éste ejerce sobre los afectos de los hombres, en tanto determinada ideología espacial implica una determinada metamorfosis en el habitar y en la vida cotidiana. En este primer análisis, los puntos centrales será estudiar en primer lugar la concepción espacial de Lefebvre y su

⁵⁷ *Ibid.* p.127.

⁵⁸ Cfr. Lefebvre, H. *La producción del espacio. Ibid.* p.164, 271, 381-382, 408.

⁵⁹ Lefebvre, H. *Ibid.* p.90

⁶⁰ Cfr. Lefebvre, H. *Ibid.* p.105.

⁶¹ Lefebvre, H. *Ibid.* p. 141.

⁶² Lefebvre, H. *Ibid.* p. 149.

tríada espacial, y específicamente la concepción del espacio abstracto, propio del capitalismo. En segundo lugar se analizará la estrecha relación entre espacio y capital, es decir, cómo el espacio se ha trocado mercancía, al mismo tiempo que ha servido –en su calidad de útil– como solución de las contradicciones del capitalismo. En último lugar, se examinará el vínculo entre espacio y deseo, mediado por el habitar, es decir, lo que para Lefebvre son los espacios de representación.

I.1. El espacio abstracto

*Le vieux Paris n'est plus (La forme d'une ville
Change plus vite, hélas! Que le coeur d'un mortel).*⁶³

El espacio en tanto sujeto a una determinación social, muta en virtud de las transformaciones que la sociedad padece. Por ello Lefebvre afirma que toda sociedad históricamente situada con sus modos de producción precisos produce su espacio, lo cual pone en acción la dialéctica del espacio de una forma particular.

Para Lefebvre la dialéctica espacial está constituida por: i) la práctica espacial, ii) la representación del espacio y iii) los espacios de representación, que en el plano experiencial, o según Schmid, fenomenológico, se corresponden con i) lo percibido (*perçu*), ii) lo concebido (*conçu*) y iii) lo vivido (*vécu*), y en donde la influencia más patente es la de Gaston Bachelard y su obra *La Poétique de l'espace* (1957)⁶⁴ y la de Heidegger a partir de la importancia que le otorga al concepto de habitar (*Wohnen*)⁶⁵. El filósofo francés hace esta

⁶³Baudelaire, Ch. “Le cygne”. En *Les Fleurs du Mal*, en *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961. p. 82.

⁶⁴Bachelard, G. *La poética del espacio*. México: FCE, 2011. Trad. Ernestina de Champourcín. La influencia de Gaston Bachelard sobre la obra de Lefebvre se aprecia en la consideración que tiene sobre los espacios de representación y que en lo fenomenológico se aprecia en lo vivido, principalmente en lo que respecta al análisis realizado por Bachelard en torno a la casa, cuya definición es totalmente opuesta a la propuesta por Le Corbusier: “La casa, más aún que el paisaje, es un estado del alma” (*Ibid.* p.104), análisis centrado en el onirismo y la descripción fenomenológica que toma lugar, pero de forma concreta y práctica en los trabajos de Lefebvre sobre la vida cotidiana.

⁶⁵Para Heidegger se habita no sólo el lugar en el cual uno aloja, sino que todo espacio construido es habitado: desde el puente al lugar de trabajo, la calle por la que se transita, etc. Pues, “*das Bauen ist in sich selber bereits Wohnen*” (Heidegger, M. “*Bauen Wohnen Denken*” en *Vorträge und Aufsätze. Teil II*. Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullingen, 1967, p.20), cuya traducción mienta: “el construir es, en sí mismo, ya habitar” (“Construir habitar pensar, en Heidegger, M. *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago: Ed. Universitaria, 2007. Trad. Francisco Soler y Jorge Acevedo, p.208). El filósofo para comenzar el análisis desde el construir (*Bauen*), remite a la etimología de esta palabra desde el alto alemán medieval: la palabra *Buan*, de donde *Bauen* proviene, designaba habitar. A partir de esto, vincula la palabra ser con *Buan* en cuanto *Ich bin, du bist*, etc., vienen de la

distinción con el fin de evidenciar el movimiento que constituye al espacio en su aspecto dinámico y determinado, es por ello que es menester clarificar y exponer de forma detallada estos tres aspectos que constituyen su dialéctica, para definir el operar de ésta en la especificidad del espacio abstracto.

Siendo fieles a lo que Lefebvre expone se trabajará a partir de las definiciones –o intentos de ellas- que él mismo escribe, con el objetivo de precisar sus distinciones de la manera más literal posible. Es preciso destacar que estos momentos o elementos formantes coexisten simultáneamente y su valor, si se pudiese hablar de ese modo, es exactamente el mismo. Ninguno de estos momentos tomados aisladamente tiene sentido por sí mismo, sino sólo en su relación con los demás. El filósofo francés al introducir esta dialéctica, precisa en primer lugar la práctica espacial, la cual: “engloba producción y reproducción, lugares específicos y conjuntos espaciales propios de cada formación social; práctica que asegura la continuidad en el seno de una relativa cohesión”⁶⁶. Es por ello que puede entenderse esta

raíz de *Buan* en cuanto habitar. Es desde esta etimología que construir implica una triple significación pero con un sentido focal en el habitar; está el construir como cultivar y cuidar como cultivar un campo y su cosecha, y está el construir como edificar espacios; sin embargo ambos remiten al habitar. No obstante, esta significación primigenia se ha perdido en cuanto las otras dos han intentado tomar tal término para sí, relegando al olvido su forma primera. “¿qué significa *ich bin*? La vieja palabra *bauen*, a la que pertenece “*bin*”, nos responde: “*ich bin*”, “*du bist*” significa: yo habito, tu habitas. El modo como tú eres y yo soy, la manera según la cual somos los hombres sobre la tierra, es el *Buan*, el habitar. Ser hombre quiere decir: ser como mortal sobre la Tierra, quiere decir: habitar” (“Construir habitar pensar”, en Heidegger, M. *Filosofía, ciencia y técnica*. Ibid.p.210). De esta forma se olvida que el ser es habitar. El término del antiguo sajón *Wuon* y la palabra gótica *Wunian* tienen el sentido de permanecer, mantener-se al igual que *bauen*, pero *Wunian* tiene un espectro de significado más amplio en cuanto implica además: estar contento, llevado a la paz, permanecer en ella. En virtud de esto puede relacionar *Wunian* con *Friede* (paz), y ésta con *Freie* (libre), permitiendo significar este liberar (*Freien*) como un proteger. El hombre que habita *sobre la Tierra* despliega lo cuadrante (*das Geviert*), en cuanto su proteger se desarrolla sobre la Tierra, bajo el Cielo, en el esperar a los Dioses y el guiar de los mortales. Habitar es morar en lo cuadrante protegiéndolo en su esencia entre las cosas. En el construir se habita protegiendo lo cuadrante y trans-portándolo espacialmente y trans-itando los espacios. La importancia del habitar y construir como pro-ducir es el hacer aparecer como un dejar-habitar, dejar que el ser del *Dasein* se abra en su *Da al sein* como ser que habita. El espacio no es exterior al hombre –como lo comprendía Descartes en cuanto *res extensa*- ni interior a la consciencia de él –como Kant. El *Dasein* es en el mundo en cuanto habita, su ser es habitando. La importancia del habitar es tanto óptica como ontológica en cuanto el *Dasein* es capaz de pensar desde el fundamento la esencia del construir y de la técnica; en cuanto ésta vela como modo de impropiedad la comprensión del ser-cada-vez-mío es que se da pie para el des-ocultar provocante a partir del cual el construir ya no es habitar, sino más bien destruir en pos de la producción y el progreso. El aspecto fenomenológico del habitar tendrá radical importancia en lo que Lefebvre propondrá con los espacios de representación, al mismo tiempo que con sus análisis de la vida cotidiana. Sin embargo, el análisis de Heidegger conduce a una metafísica del espacio y finalmente a una consideración abstracta y vacía del mismo, es en ese punto en donde Lefebvre se separa de lo planteado por el filósofo alemán, puesto que su pretensión es elaborar una ontología del espacio, en donde su rasgo principal, por decirlo de alguna manera, es concebir al espacio como una relación, y por ende, situado histórica y socialmente, en el marco de una concepción materialista.

⁶⁶Lefebvre, H. *La producción del espacio*. Ibid. p.92

categoría como una material y fenomenológica a la vez. Material en tanto implica los aspectos propios de la producción y reproducción como elementos bases de la configuración espacial, y fenomenológica en tanto muestra la sensibilidad en el acto del percibir, sea a partir de la vista, el oído, el tacto, el gusto o el olfato. Ahora bien, y en orden a indicar de forma más particularizada esta noción, el filósofo se pregunta: “¿En qué consiste la práctica espacial bajo el neoliberalismo? Expresa una estrecha asociación entre la realidad cotidiana (el uso del tiempo) y la realidad urbana (las rutas y redes que se ligan a los lugares de trabajo, de vida “privada”, ocio)”⁶⁷. Lo que se pretende puntualizar es que se trata de la dimensión material de la actividad social, la cual implica el hecho de concebir las relaciones espaciales vinculadas a las actividades y su simultaneidad. La práctica espacial en el capitalismo como modo de producción y reproducción es la escisión, para -paradójicamente- unir, o a la inversa, unir para separar. Ése sería el propósito de las autopistas, las cuales pretenden economizar tiempo mientras que separan aquello que en definitiva debiese unir⁶⁸.

En segundo lugar Lefebvre plantea la representación del espacio, a la cual le corresponde lo concebido. Para el filósofo éste corresponde al planificado por los científicos, urbanistas, tecnócratas, pues en él reside un aspecto útil a la calculabilidad⁶⁹. “Es el espacio dominante en cualquier sociedad (o modo de producción). Las concepciones del espacio tenderían (...) hacia un sistema de signos verbales –intelectualmente elaborados”⁷⁰. Es por ello que, en tanto esta tríada dialéctica está fundamentada en su teoría del lenguaje, este segundo momento o formante está constituido por la integración del lenguaje y su racionalización, teniendo lugar las ideologías y el saber/poder⁷¹.

⁶⁷Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.97

⁶⁸Marshall Berman ve esta forma de urbanización con Robert Moses –quien parecía ser el Haussmann del siglo XXI- en el Bronx, Nueva York, con la instauración de autopistas que pretendían dejar obsoleto el modelo de la ciudad para instaurar una nueva realidad superurbana. Cfr. Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. *Ibid.* pp.303-328.

⁶⁹Este punto es similar a lo que plantea Martin Heidegger respecto del pensar calculador (*das rechnende Denken*), que es aquel que caracteriza a la concepción de la técnica como determinación antropológica e instrumental, y no en cuanto se comprende la esencia de la técnica en su destinar que comprende un aspecto de salvación. El filósofo alemán propugnará la *Gelassenheit* como el simultáneo sí y no a la técnica, en cuanto se la acepta en el diario vivir, pero sin dejarle cabida en la esfera de lo privado: el pensamiento. Cfr. Heidegger, M. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002. Edición a cargo de Ives Zimmermann.

⁷⁰Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.92

⁷¹ Esta relación Lefebvre la patentiza en diversas partes de su obra, sin embargo, también remite a la consideración típicamente foucaultea de la relación planteada entre saber y poder, que el filósofo expone de forma central en el primer tomo de *La historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Cfr. Foucault, M. *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Eds., 2009. Trad. Ulises Guinazú.

A éste momento se contraponen el espacio de representación, el cual tiene la efervescencia del habitar y la vida cotidiana, llena de simbolismos e imágenes. Lefebvre afirma respecto de él que se trata de un:

“espacio vivido a través de las imágenes y los símbolos que lo acompañan, y de ahí, pues el espacio de los <<habitantes>>, de los <<usuarios>>, pero también el de ciertos artistas y quizá de aquellos novelistas y filósofos que describen y sólo aspiran a describir. Se trata del espacio dominado, esto es, pasivamente experimentado, que la imaginación desea modificar y tomar. Recubre el espacio físico utilizando simbólicamente sus objetos”⁷².

Este formante, por el contrario de las representaciones del espacio, no se rige por la coherencia ni la cohesión, ya que en él reside un “núcleo o centro afectivo: el Ego, el lecho, el dormitorio, la vivienda o la casa; o la plaza, la iglesia, el cementerio. Contiene los lugares de la pasión y de la acción (...) es esencialmente cualitativo, fluido y dinámico”⁷³. Este espacio es el vivido, aquel que no se rige por la producción sino por el gradiente histórico que constituye las vivencias e imágenes de los habitantes, y por ende, está sujeto a la vida cotidiana y sus derivas. En virtud de esta oposición entre la representación del espacio y el espacio de representación, los primeros pueden manipular a los segundos, y es esto lo que ocurre con la práctica espacial del neocapitalismo⁷⁴. Se podría caracterizar a estas representaciones poseyendo una índole instrumental, mientras que los segundos, en cuanto sometidos a la afectividad que implica lo vivido y sus simbolismos, como totalmente manipulables por la discursividad y el rigor científicista.

En virtud de lo planteado la lectura de Schmid acierta al afirmar que “de esta manera, emerge una figura dialéctica tridimensional, en donde los tres momentos están dialécticamente interconectados: la práctica material social (Marx); lenguaje y pensamiento (Hegel); y el acto poético creativo (Nietzsche)”⁷⁵. A la par, Schmid también propone la identificación de estos tres momentos dialécticos con los de la producción: i) la producción material, ii) la producción de conocimiento y finalmente iii) la producción de significado⁷⁶. Lo que se patentiza con esto es que la dialéctica espacial opera en distintos niveles de complejidad,

⁷² Lefebvre, H. *La producción del espacio. Ibid.* p.98.

⁷³ *Ibid.* p.100

⁷⁴ Cfr. *Ibid.* p.116

⁷⁵ Schmid, Ch. “Henri Lefebvre’s theory of the production of space: towards a three-dimensional dialectic”. *Ibid.* p.33.

⁷⁶ Cfr. *Ibid.* p. 41.

fundamentada en el lenguaje también se arraiga a la materialidad de la producción. El foco que tiene Lefebvre es hacia una concepción relacional del espacio, y por ende, siempre móvil y en proceso de producción, sin teleologías operando por detrás, y en donde la sociedad – históricamente determinada- y el espacio se articulan para co-producirse mutuamente⁷⁷. Aquí es menester recalcar que la impronta de estos tres filósofos: Hegel, Marx y Nietzsche es fundamental para la obra de Lefebvre, no sólo en cuanto les dedicó una obra entera⁷⁸, sino además por lo que las filosofías de éstos implican para su propio desarrollo teórico.

Ahora bien, y para focalizar el análisis en el espacio abstracto, es necesario posicionar esta codificación particular del espacio en el capitalismo junto con otros conceptos que lo nutren de una violencia que logra una transformación de la sociedad, y por ende, de la subjetividad. Henri Lefebvre caracteriza este espacio como uno objetual, cosa-signo y que conserva relaciones meramente formales. En esta pretensión, se presenta o procura constituirse como homogéneo⁷⁹, negando cualquier tipo de diferencia. Esto se expresa en el ámbito material de la arquitectura con la edificación de monumentos fálicos –exaltando la genitalidad, pero negando la sensualidad- para mentar el autoritarismo propio de los espacios represivos⁸⁰. El espacio abstracto mienta este título porque considera al espacio como algo en sí, y por ende aislado y autónomo, considerándolo en su esencia como una cosa, y por ende, como algo instrumental dispuesto a la manipulación. La forma de operar de este espacio involucra una violencia que Lefebvre define afirmando:

“No coincidiendo su abstracción ni con la del signo ni con la del concepto, podemos afirmar que opera *negativamente*. Este espacio abstracto porta la negatividad en

⁷⁷ En *La révolution urbaine* (1970), Lefebvre distingue diferentes niveles del espacio: el global (G), uno mixto (M) y uno privado (P). En el primer nivel es donde se ejerce el poder, el Estado, como voluntad y representación, y en donde Lefebvre entra en acción –teniendo la cautela y reserva suficiente- la lucha de clases. El nivel M es el específicamente urbano, y el nivel P se corresponde estrictamente con el habitar, que no hay que confundir con la visión del hábitat impuesta en el capitalismo, como forma reductiva del habitar auténtico. En tanto que tal, y haciendo analogía con los momentos dialécticos planteados en *La production de l'espace*, el nivel G parece corresponder a la práctica espacial –en tanto corresponde al poder de los modos de producción y reproducción, y en el G, también al poder político-, el nivel M a la representación del espacio pero en su practicidad: la arquitectura y urbanismo, y finalmente, el nivel P con el espacio de representación, en tanto centro afectivo que concentra el habitar y la vida cotidiana. Cfr. Lefebvre, H. *La révolution urbaine*. France: Éditions Gallimard, 1970. pp.106- 111.

⁷⁸ Lefebvre, H. *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. Madrid: Siglo XXI Eds., 2016. Trad. Mauro Armíño.

⁷⁹ “El espacio abstracto no es homogéneo. Simplemente tiene la homogeneidad como meta, como objetivo y orientación. La impone. Pero en sí mismo es un espacio plural”. Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p. 323.

⁸⁰Cfr. *Ibid.* Pp.107-108.

relación a lo que le precede y lo sustenta: esto es, las esferas de lo histórico y de lo religioso-político”⁸¹.

El espacio abstracto niega sus precedentes que son el espacio absoluto, el espacio histórico y el espacio de acumulación –cuya cuna es la ciudad medieval. Su capacidad negativa se extiende hacia la historia y lo religioso-político, pues es en la capacidad histórica, en tanto el espacio es socialmente producido, al igual que en la religión, donde se almacenan las imágenes propias de la vida cotidiana. En este sentido el espacio abstracto intenta destruir progresivamente los espacios de representación, pues su fuente está precisamente en la historia⁸². Destruyendo el sedimento histórico es más fácil manipular a los habitantes y homogeneizarlos. Es interesante percatar que también Lewis Mumford considera al espacio del capitalismo en la modernización operando también con un componente anti-histórico, no sólo en su teoría sino en su aplicación arquitectónica y urbanística, la cual utiliza la destrucción creativa para imponer un nuevo régimen urbano a semejanza del capital, erigiendo construcciones monumentales en donde el cielo es el límite.

“En relación con la ciudad, el capitalismo fue, desde un comienzo, antihistórico; y a medida que su fuerza se consolidaba en el transcurso de los últimos cuatro siglos, su dinamismo destructivo se acrecentaba. No había lugar para las constantes humana en el esquema capitalista: o, mejor dicho, las únicas constantes que el capitalismo reconocía eran la avaricia, la codicia y el orgullo, el deseo de dinero y de poder”⁸³.

Para Mumford tras la industrialización y modernización el espacio deviene herramienta para el capitalismo, en tanto reconfigura la ciudad como lugar de lo efímero y pasajero, enmarcado en un urbanismo inmobiliario que erigía altas torres que no sólo degradaban la esfera propiamente humana del habitar, sino además, instauraba lógicas de habitar pasivas. Podría decirse en términos de Roland Barthes, que la ciudad se establece como un mito, pues éste “está constituido por la pérdida de la cualidad histórica de las cosas: las cosas pierden en él el recuerdo de su construcción”⁸⁴. El espacio deviene, tal como para Lefebvre, instrumental. De esta forma el filósofo francés ve el espacio gobernado por el “se” abstracto e impersonal, en donde el filósofo ve la función del Estado (se podría decir, el mismo “se” o “man” heideggeriano). Situado históricamente, es la época de la instauración del trabajo social

⁸¹ *Ibid.* p.109.

⁸² Cfr. Lefebvre, H. *La producción del espacio. Ibid.* p.100.

⁸³ Mumford, L. *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas.* España, Pepitas de calabaza ed., 2014. Trad. Enrique Luis Revol. p.689.

⁸⁴ Barthes, R. *Mitologías.* México: Siglo XXI Eds., 1999. Trad. Hector Schmucler. p.129.

abstracto. Este espacio utiliza tres aspectos formantes: el formante geométrico, acuñado de la concepción del espacio euclidiano, considerado absoluto y por ende definido por su isotopía y homogeneidad; el formante óptico-visual, que apela a la lógica de la metáfora y la metonimia, y finalmente el formante fálico, en donde comparece lo “absoluto” objetual. Estos formantes le permiten llevar a cabo su propósito: la realización del espacio a imagen y semejanza del capital, con el Estado como funcionario o garante que trabaja en pos de sus intereses. El espacio se inserta dentro de la lógica capitalista como propiedad privada que involucra determinadas formas de relación y reproducción, entrañando por ende, una economía política del espacio. El espacio se revela como hábitat –abstracción funcional del habitar-, en donde el habitar es sólo la ilusión ingenua de ciertos urbanistas caritativos. Su única positividad está en la técnica y ciencias aplicadas, ligándose a una concepción del saber como poder, y por ende, siguiendo la lectura de Foucault, como control. En el sentido arquitectónico, y más práctico, Lefebvre afirma:

“Simultáneamente –debería decir, sincrónicamente- el discurso arquitectónico, altamente pertinente, lleno de significaciones-, ha suplantado la producción arquitectónica (la producción de un espacio rico en sentido). Y los abstractos e imperfectos signos de felicidad, de belleza, proliferan entre cubos y rectángulos”⁸⁵

Ante esta conceptualización Lefebvre pregunta: “¿Cómo puede la abstracción ocultar tantas capacidades, tanta eficacia, tanta realidad? (...) hay una violencia inherente en la abstracción, en su uso práctico (social)”⁸⁶. La negatividad propia de este espacio hace explícita la violencia en la esfera económica⁸⁷, y no sólo por el modo de producción capitalista y el rol del trabajo, sino entendido en el sentido en que Giorgio Agamben la analiza, es decir, en tanto que fundamentada en la concepción griega del *oikos*⁸⁸, pasando al mundo latino en tanto *dispositio*. La economía, según esta lectura, comprende una escisión radical entre el pensamiento y la potencia de los hombres, haciéndolos sujetos dóciles a procesos de clasificación y subjetivación determinados. La negatividad proviene de su fundamento: la

⁸⁵ Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment*. *Ibid.* p.19.

⁸⁶ Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.325

⁸⁷ “...Antes del capitalismo la violencia desempeñó un rol extraeconómico; con el capitalismo y el mercado mundial, la violencia asumió un rol económico en el proceso de acumulación. Y es de este modo cómo lo económico se convirtió en la esfera dominante”. Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.313.

⁸⁸ Agamben, G. *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed., 2014. Trad. Mercedes Ruvituso.

prohibición, cuya única excepción está en el consumo. La realidad de esta configuración espacial es constituirse como uno represivo y favorable a la dominación⁸⁹.

En tanto esta forma de espacialidad es propia a la instauración del sistema de producción capitalista, la violencia que éste ejerce tanto en la esfera económica –en su doble sentido- como en los espacios de representación y las prácticas espaciales, el elemento faltante a este análisis es explicitar cómo el capitalismo entra en el espacio para modificarlo, cómo, a partir de la urbanización planetaria, el capitalismo logró hacer el espacio a su imagen y semejanza. Ahora bien, esta violencia es ejercida directamente contra los espacios de representación, en donde yace el habitar y la vida cotidiana, en donde cabe la simultaneidad y la creación como acto poético, y en donde la representación del espacio impone su ideología para intentar homogeneizarlo, en una forma servil bajo la hegemonía de lo uno. Pero también se dirige a las prácticas espaciales, en tanto determina los movimientos y formas en que los hombres actúan, teniendo como foco de la dominación en ambos componentes la corporalidad. De esta manera, el espacio abstracto tiene un carácter duplo:

“El espacio social abstracto contiene esta no reconocida (diabólica) paradoja. Es homogéneo en cuanto sujeto a normas generales y constricciones (el poder político, la dominación económica del dinero) y dividido (quebrado en parcelas, lotes, terrenos, migajas). La reducción del cuerpo siguió a la del “sentido” (religioso y otros valores). Los órganos siguen al espacio, y su deterioración determinó su degradación. Reducción y destrucción de la experiencia vivida por una forma de conocimiento, por un espacio de signo-cosa, sustitución del polvo de la significación (del significante) por los significados del cuerpo, la sustitución de lo natural por palabras (cultura) – esto es lo que nos confronta. ¿Qué significa “habitar” un edificio moderno? El cuerpo no tiene punto de referencia”⁹⁰.

Si bien, tal como se ha mencionado, este espacio ejerce una violencia y dominación sobre la ciudad, lo hace de forma más específica sobre el cuerpo. Si el poder de la abstracción es capaz de segregar al espacio, de modificar su naturaleza, con esto pretende también separar al cuerpo y tornarlo un conjunto de piezas, de órganos, de útiles. Es decir, comprende al

⁸⁹ “El espacio abstracto es, pues, en esencia y por excelencia un espacio represivo, pero lo es de un modo particularmente hábil en tanto que múltiple: la represión inmanente se manifiesta tan pronto por la reducción, por la localización (funcional), la jerarquización y la segregación como por el arte”. Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.353. Además: “El espacio abstracto, que sirve de instrumento a la dominación, sofoca todo cuanto tiende a nacer y salir de él (...) Espacio mortal, liquida las condiciones históricas que le permitieron brotar y sus propias diferencias (internas), y cualesquiera diferencias eventuales con el fin de imponer la homogeneidad abstracta”. *Ibid.* p.402.

⁹⁰ Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment*. *Ibid.* pp.33-34

cuerpo bajo el rótulo de un funcionalismo que quiebra su aspecto orgánico, relacional pero unitario a la vez. Desde este punto se desprende que la abstracción opera sobre todas las esferas, siendo una de ellas la corporalidad, y con ello, la capacidad de afectar y ser afectado del hombre. No obstante, no por ello esta dominación deja allende la esfera cognitiva de los hombres, pues precisamente en cuanto ataca al cuerpo, despotencia simultáneamente la facultad de pensar. Al descomponer el cuerpo pretende la alienación de su potencia social, pues éste tiene en sí una doble composición: el cuerpo en cuanto ocupando un espacio (el cuerpo que siente, se podría decir) y el cuerpo que produce espacio. En el primer sentido se trata del cuerpo natural en su aspecto material orgánico, mientras que el segundo mienta el cuerpo social, que, haciendo uso de las formas abstractas institucionalizadas como el lenguaje, contiene en sí una potencia creadora y destructiva⁹¹. El cuerpo es en principio el criterio de la producción espacial, “decir que el espacio es cualificado en función de un cuerpo significa que está determinado en función de lo que amenaza y de lo que beneficia. La determinación parece tener tres aspectos: el gesto, el indicio y la marca”⁹². La primera relación del cuerpo con el espacio está medida por una lógica de utilidad, y en cuanto tal, implica una relación de inmediatez entre ambos que erige, antes de la aparición del *Ego cogito*, una inteligencia del cuerpo luego desmembrada en virtud del *Logos*. De esta manera afirma Lefebvre:

“En el principio fue el *Topos*. Antes, mucho antes del advenimiento del *Logos* y en el claroscuro de la vida primitiva, lo vivido tenía ya su racionalidad interna; la experiencia vivida estaba producida mucho antes que el espacio pensado y el pensamiento del espacio comenzaran a representar la proyección, la explosión, la imagen y la orientación del cuerpo. Mucho antes de que el espacio percibido por y para el «yo» se presentase como escindido y dividido, como esfera de tensiones y contactos simplemente virtuales y diferidos. Mucho antes de que el espacio emergiera como medio de posibilidades remotas y lugar de potencialidades. Antes de la inteligencia analítica, que separa el intelecto, mucho antes que el conocimiento formal, hubo una inteligencia del cuerpo”⁹³.

La ciudad comprende esta doble corporalidad, y por ello en la comprensión de este tipo de espacio puede configurarse una lectura crítica de una teoría de la potencia social. Esto se explica por el desprecio al cuerpo en Occidente, lo que conlleva a que éste no se haya

⁹¹ Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment. Ibid.* p.149.

⁹² Lefebvre, H. *La producción del espacio. Ibid.* p.240.

⁹³ Lefebvre, H. *La producción del espacio. Ibidem.*

considerado nunca desde una perspectiva filosófica seria, hasta Spinoza y Nietzsche –para Lefebvre aquí radica la importancia del pensamiento nietzscheano y también la preeminencia de éste en sus obras-; este olvido o relegación implica la constitución de una inteligencia logológica que rechaza al cuerpo. Si la modernidad comprende un proyecto iluminista ilustrado a partir de la autonomía de la razón y la confianza en el progreso, lo que se establece es una abstracción generalizada en las representaciones del espacio. El espacio abstracto reconfigura el espacio de modo tal que, al fragmentarlo, fragmenta al cuerpo, estableciendo un orden vacío en donde la unidad sin conflicto se concibe como la ilusión de un bienestar social. El cuerpo enfrentado a esta configuración espacial se sobrecoge,

“El cuerpo carnal del ser vivo, el cuerpo espacial de la sociedad, el cuerpo social de las necesidades, difieren de un «corpus abstracto» o «cuerpo» de signos (semántico o semiológico, «textual») en lo siguiente: no pueden vivir sin engendrar, sin producir, sin crear diferencias. Prohibírseles es matarlos”⁹⁴.

El aspecto dinámico del espacio viene del cuerpo y de su capacidad de generar diferencias, opera como una matriz y un referente del espacio. La inteligencia corporal relegada por la inteligencia del discurso del *logos* occidental explica cómo el espacio ha cedido a su configuración abstracta, o mejor dicho, cómo socialmente se configuró este tipo de espacio: en pos de generar un control social y una especialización de ciertas partes del cuerpo para generar mano de obra, para aumentar la productividad mercantil. Reconfigurar el espacio para aumentar la producción, la plusvalía y por lo tanto, permitir la acumulación.

I.2. Espacio y capital.

“¿Cómo definir, pues, dicho espacio? Es visual y fálico. La dictadura del ojo: el de Dios y del Padre, del Maestro y del Jefe, del Patrono y del Policía. Miradas soberanas de la presencia estatal. Control.”⁹⁵

La estrecha relación entre producción del espacio a nivel urbano –la urbanización planetaria- y capitalismo no sólo se explica a partir de la mercantilización de todo producto, sino además como una estrategia económico-política que trasciende al capitalismo en tanto su vinculación al espacio se torna indefectiblemente necesaria. El capitalismo entonces

⁹⁴ Lefebvre, H. *Espacio y política. Ibid.* p. 427.

⁹⁵ Lefebvre, H. *Espacio y política. Ibid.* p.125.

depende de la producción del espacio, necesita para sí la urbanización planetaria para poder sobrevivir y reproducirse. En este punto, dada la vasta extensión del tema, el análisis se centrará en explicar la vinculación entre espacio y capitalismo bajo la criba de la óptica marxista que propone Lefebvre; pero acotándose específicamente a la forma en que esta relación se manifiesta tanto en las representaciones del espacio como en los espacios de representación, que es en donde yacen las violentas consecuencias de la inserción o utilización del espacio por parte del capital. Recobrando la tesis lefebvrea del espacio como producto social, no puede comprenderse esta producción sin su matriz política y social, es decir, sin considerar las fuerzas motrices que lo direccionan: el poder político y los modos de producción: el capitalismo y su rol en la reproducción de las relaciones (sociales) de producción.

En el segundo volumen de *Le droit a la ville*, titulado *Espace et politique* (1972) Henri Lefebvre enfatiza la vinculación entre espacio y capital, en donde expresa:

“El capitalismo se ha extendido, agenciándose lo que ya existía antes de su aparición en escena: agricultura, suelo y subsuelo, bienes inmuebles y realidades urbanas de origen histórico. Asimismo, se ha extendido al construir sectores nuevos, comercializados, industrializados: los ocios, la cultura y el arte llamado <<moderno>>, la urbanización (...). Así pues, el capitalismo no se ha mantenido más que extendiéndose a la totalidad del espacio (rebasando con creces sus puntos de origen, de desarrollo, de plenitud: las unidades de producción, las empresas, las firmas nacionales y supranacionales)”⁹⁶.

El espacio ha logrado entronizarse en el sistema capitalista en cuanto éste lo ha cosificado y le ha otorgado un valor, tanto de uso como de cambio, pero en esa medida lo ha insertado en los circuitos de producción e intercambio. El espacio introducido en la teoría del valor de Marx, cobra otras características específicas en cuanto subordinado al fetichismo que toda mercancía⁹⁷ padece, pero también implica la reconsideración de la sociedad sujeta al espectro del capital, en la constitución de una forma-sujeto determinada. Para Marx, en el transcurso del ciclo de transformación del dinero en mercancía, y de mercancía nuevamente en dinero, aparece la noción de sujeto automático⁹⁸, que es precisamente la constitución autónoma del

⁹⁶ Lefebvre, H. *Espacio y política*. *Ibid.* p.99.

⁹⁷ En el próximo capítulo el análisis en torno al fetichismo de la mercancía de Marx, será analizado con mayor profundidad y teniendo un espectro de autores más amplio. En este punto, el análisis se dirige a un fin particular, que es connotar las consecuencias humanas del fetichismo en el marco de la producción espacial.

⁹⁸ Cfr. Marx, K. *El capital*. *Ibid.* p.188.

valor en cuyo ciclo éste se autonomiza y logra autovalorizarse, en un ciclo elíptico de valor que crea valor y revaloriza nuevamente, y de la cual los hombres, bajo este proceso, transforman su forma-sujeto a una acorde a los estatutos del capital. De esta manera se trata de un fenómeno no sólo económico, sino también eminentemente político, en cuanto imbrica a la sociedad una forma-sujeto pasiva y determinada por el mundo de la mercancía. La lectura hecha por el alemán Anselm Jappe ve en la teoría del fetichismo la actualidad del pensamiento marxista⁹⁹ y no sólo un resabio idealista hegeliano en este apartado –como aduce Althusser-, porque precisamente el fetichismo implica la teoría del valor, y éste, la constitución del valor como sujeto automático. Ante esto, el alemán afirma:

“El sujeto es el sustrato, el actor, el portador que el sistema fetichista de valorización necesita para asegurar la producción y el consumo (...). Por eso Marx llamó al sujeto de la valorización del valor el <<sujeto automático>>, que es lo contrario de la autonomía y de la libertad con la que habitualmente se asocia el concepto de <<sujeto>>. El sujeto es pues aquello de lo que hay que emanciparse, y no aquello a través de lo cual y con vistas a lo cual hay que emanciparse”¹⁰⁰.

La perspectiva que adopta Anselm Jappe respecto de esta noción es más bien de índole psicológica, o bien, enraizada en el orden de la subjetividad, su análisis se centra en cómo esta forma-sujeto determina procesos colectivos de subjetivación y se despliega y desarrolla en la sociedad, en lo que parece constituir una psicosis narcisista colectiva. El fetichismo entraña por ende la configuración de la vida real dentro del sistema capitalista, que en términos de Lefebvre se desarrollaría en los espacios de representación y en las prácticas espaciales, configurando estéticas de la existencia pasivas que reproducen el orden del capital, considerado éste como un sistema de producción de subjetividad, o también, como se expondrá posteriormente, como un régimen de producción de deseo. Zizek analiza esto introduciendo la lógica de inversión epistemológica del fetichismo en términos kantianos, de esta manera afirma: “la forma-mercancía articula de antemano la anatomía, el esqueleto del sujeto trascendental kantiano, a saber, la red de categorías trascendentales que constituye el marco *a priori* del conocimiento ‘objetivo’ científico”¹⁰¹. Si bien Zizek analiza el fetichismo

⁹⁹Tanto para Anselm Jappe como Robert Kurz, afirman que "el Marx de los obreros y de la lucha de clases decae, pero el crítico radical del fetichismo y de la forma-valor sigue en pie y sólo ahora comienza a ser efectivo". Jappe, A. Kurz, R. Ortlieb, C. P. *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. *Ibid.* p.52.

¹⁰⁰Jappe, A. *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. La Rioja: Pepitas de calabaza Ed., 2011. Trad. Diego Luis Sanromán. p.34

¹⁰¹Zizek, S. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI Eds., 2012. Trad. Isabel Vericat Núñez. p.41.

en el marco de la afirmación de Lacan de que Marx fue el primero que inventó la noción de síntoma –a partir del paso del feudalismo al capitalismo-, el fenómeno del fetichismo es la base para reflexionar sobre la ideología.

En este marco de análisis el espacio se ha constituido como una mercancía, patentizando de esta forma su carácter instrumentalista y abstracto, insertándose en el mercado de la vivienda y los negocios inmobiliarios, pero consolidando además su comprensión en tanto mero volumen, capaz de ser homogeneizado a partir de las lógicas de visualización y los rasgos fálicos y autoritarios que implica. Lo que entra en la lógica capitalista es tanto su dialéctica espacial como su realización fáctica en el ámbito urbano; son ambos polos –si es que pudiese decirse de esa manera-, el de índole metafilosófica y el de planificación urbana, los que entran en este circuito. Las consecuencias a partir de una lectura conjunta de estos polos, corresponde a una violencia hegemónica sobre el cuerpo en la práctica espacial, la representación del espacio y los espacios de representación, pero es sobre este último constituyente en donde prepondera, pues allí puede socavar la vitalidad del espacio del habitar. En la forma urbana, la edificación y el negocio inmobiliario hacen circular al espacio como una posesión, como propiedad privada, enmarcado en una visión objetual de éste. En este sentido las lógicas de visualización –de la metáfora y de la metonimia- y su mercantilización erigen planificaciones urbanas que buscan generar en la ciudad el orden del capital, desplazando los lugares comunes para erigir monumentos y autopistas, medios de transportes y *Shopping malls*, constituyendo dentro de la ciudad aquello que Marc Augé denominó no-lugares, lugares anónimos y de transitoriedad, en donde no se establecen relaciones y por ende, no hay tiempo ni historia¹⁰². Lo que antaño se ceñía bajo la consigna de la ciudad como *imago mundi*, parece ser hoy, *imago capitalistis*. Un caso crucial en Latinoamérica es la creación *ex nihilo* en pleno siglo XX de Brasilia, a cargo de Oscar Niemeyer como arquitecto –si bien influenciado por la modernidad arquitectónica europea, principalmente Le Corbusier, aduce a su obra una influencia local: el barroco brasileño del siglo XVIII- y Lúcio Costa en calidad de urbanista. Esta ciudad, en donde la zonificación y carencia de lugares comunes y públicos, la hacen una en donde el ideal de modernidad se realiza del modo trágicamente faústico que Marshall Berman advertía.

¹⁰² Cfr. Augé, M. *Los no-lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2008. Trad. Margarita Mizraji. p.83.

Francisco Bullrich asevera respecto de Brasilia que: “La mecánica división de la ciudad por áreas funcionales unida a la utopía automovilística y a la alegría paisajística conduce inexorablemente a la eliminación del peatón, histórico protagonista de la ciudad. Con él muere la ciudad”¹⁰³. La destrucción de la calle y la plaza, lugares en donde la simultaneidad y comunidad tiene lugar, y considerada como el foco de peligro por parte del capitalismo, es aquí decapitada, y con ella el *flâneur*¹⁰⁴ del París de Baudelaire, que cautivó a Walter Benjamin. Al mismo tiempo, su monumentalismo apunta al espacio abstracto definido por Lefebvre en cuanto expresa el autoritarismo y el poder fálico; al respecto escribe Max Cetto:

“Este proyecto ha sido criticado por su escala inhumana y su monumentalidad autocrática; varios escritores lo han relacionado a la Roma imperial o al régimen de Luis XIV, especulando cuán parecidamente hubieran expresado su poder en términos urbanísticos Hitler o Mussolini, de haberseles dado la oportunidad de construir una nueva capital”.¹⁰⁵

Ahora bien, y retornando al tema de la mercancía, la ciudad se subordina a la mercantilización del espacio y se mantiene como el pequeño receptáculo en donde yace el valor de uso –la calle destruida de Brasilia no es más que un caso, pero también mienta un espacio de esperanza. Asimismo, este proceso se realiza en la ciudad mediante la manipulación del habitar, en cuanto que, como afirma Camillo Boano siguiendo a Lukasz Stanek, “la reproducción del capitalismo y la administración de la vida social, en tanto

¹⁰³“Ciudades creadas en el siglo XX. Brasilia, por Francisco Bullrich” en Segre, R. (Rel). *América Latina en su arquitectura*. México: Siglo XXI Eds.1996. p.137

¹⁰⁴ El análisis de este cambio arquitectónico y topográfico se vio transliterado en la literatura tanto de Balzac, Flaubert como de Baudelaire a partir de la aparición de la figura del *flâneur*. “El *flâneur* de Balzac es algo más que un esteta o un observador reflexivo, también está tratando de penetrar el fetiche, buscando deliberadamente desvelar los misterios de la ciudad y las relaciones sociales” (Harvey, D. *París, capital de la modernidad*. Madrid: Ed. Akal, 2008. Traducción de José María Amoroto Salido. p. 75) dice David Harvey, en contraposición al que Baudelaire nos presentaba, que “es resuelto y activo en vez de desmotivado y sin rumbo” (*Ibid.* p.76), tomando en este punto la primera caracterización una actitud democrática: todos pueden ejercer ese rol, todos pueden transformarse en *flâneur*. Cuando Balzac escribió que “la esperanza es la memoria que desea” no está diciendo que la esperanza es la que guía la memoria, sino que es la memoria la que genera esperanza en cuanto conectada al deseo. “Quizá fue por esta razón por la que tanto Víctor Hugo como Baudelaire consideraban a Balzac un pensador revolucionario, a pesar de sus ideas políticas reaccionarias” (*Ibid.* p.73). Este personaje tiene en común el ser un otro a la masa que deambula por la ciudad en busca de consumo, paseando por los pasajes de vidrio y hierro, y las grandes avenidas que Haussmann inauguró, sin embargo desaparece frente al fenómeno de la sociedad de masas. La diferencia entre la visión de Balzac y la de Baudelaire nos indican otro punto: la elección de Karl Marx por retomar la literatura del autor de la *Comedia humana* —a pesar de su postura política—, y la de Walter Benjamin por la del autor de *Las flores del mal*: el revolucionario y el marginado, cada uno demarca una línea de investigación distinta.

¹⁰⁵II. “Influencias externas y significado de la tradición por Max Cetto” en Segre, R. (Rel) *América Latina en su arquitectura*. *Ibid.* p.178

estéticas estructuradas y dominación política, se desarrolla en el habitar”¹⁰⁶. De este modo se vincula el urbanismo y la dinámica del habitar, junto con la instrumentalización del espacio considerado en tanto mercancía, fruto de su valorización e inserción en el mercado inmobiliario. En este sentido, para Lefebvre, la urbanización es relativamente un proceso nuevo puesto que está ligado inextricablemente al capitalismo, por ello afirma que:

“No sólo el capitalismo se adueña del espacio preexistente, la Tierra, sino que tiende a producir el propio. Esto lo logra por y a través de la urbanización, bajo la presión del mercado mundial, al amparo de la ley de lo reproducible y de lo repetitivo, anulando las diferencias espacio-temporales, destruyendo la naturaleza y el tiempo natural”¹⁰⁷.

Cabe destacar que el proceso de urbanización es producto de la industrialización y de la hegemonía del modo de producción capitalista. La ciudad considerada previamente a estos sucesos no era propiamente tal urbana, pues éste problema nace estrictamente, para Lefebvre, en ocasión de la industrialización como factor inductor.

En virtud de esto, e insertando la producción del espacio en la producción capitalista, Lefebvre ve el proceso en donde “el capital, pues, se precipita en la producción del espacio, abandonando la producción de tipo clásico referida a los medios de producción (máquinas) y bienes consumo”¹⁰⁸. Es de este punto en donde el proceso denominado por Harvey *accumulation by dispossession*¹⁰⁹, toma lugar y se profundiza. Este proceso se fundamenta en lo que Marx denominó acumulación originaria, pero que en el marco del capitalismo y neoliberalismo actual, se extiende a áreas que antaño no estaban cubiertas por la

¹⁰⁶ Boano, C. “El cuerpo del diseño urbano y de la arquitectura claman por venganza: ritmo-análisis y sus interpretaciones metodológicas”. En Mattos, C. A. Link, F. (Eds.). *Lefebvre revisitado: capitalismo, vida cotidiana y el derecho a la ciudad*. Santiago: RIL Editores- Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales UC, 2015. pp.214-215.

¹⁰⁷Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.260.

¹⁰⁸ Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.369.

¹⁰⁹ Harvey comprende por éste: “la continuación y proliferación de las prácticas de acumulación que Marx trató como ‘primitivas’ u ‘originales’ durante el auge del capitalismo. Esto incluye la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas (como en México e India en tiempos recientes); la conversión de varias formas de derechos de propiedad (comunes, colectivos, estatales, etc.) en una exclusiva forma de propiedad privada de derechos; la supresión de derechos comunes; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos (incluyendo recursos naturales); la monetización del intercambio y de los impuestos, particularmente de la tierra, el comercio de esclavos (que continúa particularmente en la industria del sexo); y la usura, la deuda nacional y, lo más devastador de todo, el uso de sistemas crediticios como medios radicales de acumulación originaria”. Harvey, D. *Spaces of global capitalism. Towards a theory of uneven geographical development*. New York: Verso, 2006. Trad. propia. p.43. Esta noción también es analizada en Cfr. Harvey, D. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ed. Akal, 2007. Trad. Juan Mari Madariaga. Cap. 4. Pp.111-140.

acumulación. Al intentar desposeer el espacio, el cual en tanto relación y no cosa, se aboca a desposeer sus formas de producción y reproducción social, intentado con ello, alterar el orden de la afectividad para reformular su poderío.

El espacio como mercancía y las mercancías en el espacio, hacen que éste sea tanto productor como modo de producción y producto. Se consume el espacio a la vez que hay espacios de consumo. En este marco, lo social, o mejor aún, las relaciones sociales de producción son veladas por el fetichismo, pero al mismo tiempo es el trabajo lo que lo realiza de forma concreta. La mercancía tiene que espacializarse para hacerse concreta.

“El <<mundo de la mercancía>> no puede existir por sí mismo. Para existir necesita un trabajo. La mercancía resulta de una actividad productora. Toda mercancía es un producto (de una división del trabajo, de una técnica, de un gasto de energía, en suma, de una fuerza de producción). En este sentido, el concepto exige una espacialización para alcanzar lo concreto. La mercancía necesita también el espacio”¹¹⁰.

Al espacializarse la mercancía se torna concreta y logra totalizar su forma de operar en el espacio y a lo que en él se posiciona. En el mundo de la mercancía, el espacio está fetichizado, operando entonces la alteración sujeto-objeto que relataba Marx, y en donde ésta asume la calidad de objeto *ad hoc* para su devenir instrumental.

Ante esta perspectiva propuesta a raíz de las lecturas de Henri Lefebvre, los análisis de David Harvey¹¹¹ se enfocan más bien en la raigambre económica de la vinculación espacio y capital. Incluso, siendo más severo que el filósofo francés, llega a afirmar “el origen urbano del capitalismo”¹¹². A lo que se aboca Harvey es a demostrar que el urbanismo ha sido un aspecto fundamental para la reproducción de las relaciones de producción del capital, en tanto

¹¹⁰Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p. 376.

¹¹¹Harvey en *Urbanismo y desigualdad social* (1973) plantea una consideración tripartita del espacio –pero que aún mantiene–: el absoluto –ligado a la comprensión euclideana y geométrica del espacio–, el relativo –visto desde la perspectiva abierta por Einstein– y el relacional –que remite en primer término a la visión de Leibniz. Estos espacios son simultáneos y en ocasiones, uno prevalece sobre otro en constante tensión. Podría decirse que constituyen tres puntos de vista o de comprensión del espacio que cohabitan en los hombres. Cfr. Harvey, D. *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI Eds., 2014. Trad. Marina González Arenas. p.5-6. Posteriormente, el año 2005 en su libro *Spaces of Neo-liberalization*, reeditado en la editorial Verso al año siguiente con el título *Spaces of global capitalism. Towards a theory of uneven geographical development* (*Ibid*), Harvey vincula esta tripartición del espacio con la teoría de Lefebvre y la de Marx, en unos esquemas que se reproducen al final de la tesis, en el acápite “Apéndice” de la presente investigación.

¹¹²Harvey, D. *The urban experience*. Citado en Daher, A. “La producción supraestatal del espacio y la crisis en la financiarización inmobiliaria global”, en Mattos, C. A. Link, F. (Eds.). *Lefebvre revisitado: capitalismo, vida cotidiana y el derecho a la ciudad*. *Ibid.* p.87

en ella éste encuentra tanto la plusvalía como la reabsorción de capital excedente¹¹³, posicionando a la empresa inmobiliaria y de construcción como un rasgo esencial. De allí que la urbanización se haya tornado un fenómeno global y planetario, generando una geografía que en primer término implica un incremento positivo a nivel económico, pero que a la vez crea fenómenos de destrucción, segregación, y desposesión masivas en un acto de destrucción creativa que atenta contra la ciudad y sus habitantes, hoy ya usuarios de un hábitat y no de un habitar. Cuestión que Harvey ve consolidada en el posmodernismo.

I.3. Espacio, afectos y deseo

“[...] rursus [...] ad superstitionem humanarum mentium ludibria
revolutus”.¹¹⁴

Enfrentados a la producción del espacio y enfatizando su aspecto económico y político, ¿qué rol podría adquirir el deseo en el marco de un análisis que atañe al espacio y al urbanismo o urbanización? Este concepto toma importancia en lo que para Lefebvre constituye el espacio de representación, el cual “se vive, se habla, tiene un núcleo o centro afectivo”¹¹⁵, pues estos son los que configuran el habitar, refugio del valor de uso y la apropiación, pero que por lo mismo, es constantemente atacado, doblegado, dominado. En tanto núcleo afectivo tiene directa relación con el deseo pues esta categoría –desdeñada desde el academicismo filosófico- se refiere a aquello más propio del hombre, ese espacio aparentemente oculto en donde el desear como acto de potenciación virtual, adquiere una efectividad ontológica en lo que respecta al incremento de potencia. En virtud de eso podría aducirse el carácter determinante del deseo respecto del hombre, sin embargo, éste tiene una resistencia que es precisamente su virtualidad, su capacidad de aparecer y realizarse

¹¹³Para Harvey: “El capitalismo descansa, como nos explicaba Marx, sobre la búsqueda perpetua de plusvalor (beneficio), cuyo logro exige a los capitalistas producir un excedente, lo que significa que el capitalismo produce continuamente el excedente requerido por la urbanización. Pero también se cumple la relación inversa: el capitalismo necesita a la urbanización para absorber el sobreproducto que genera continuamente. De ahí surge una conexión íntima entre el desarrollo del capitalismo y el proceso de urbanización”. Harvey, D. *Ciudades rebeldes. Del derecho a de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Ed. Akal, 2013. Trad. Juanmari Madariaga. pp.21-22

¹¹⁹ Spinoza, B. *Opera quotquot reperta sunt*. La Haya: Martinum Nijhoff, 1914. p.86. Traducción: [...] volvió de nuevo [...] a la superstición, ese juguete del alma humana”. Spinoza, *Tratado Teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial, 2008. Trad. Atilano Domínguez. p.63.

¹¹⁵ Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.100.

efectivamente, o bien, la de mantenerse subordinado a la supuesta impotencia de su virtualidad. El espacio puede ser analizado a la luz de este concepto en la medida en que se comprenden estos espacios de representación como espacios de deseos, o de producción de deseos. Todo deseo es siempre volátil, discontinuo y cambiante, lo único firme en él es precisamente la capacidad desiderativa, más no el objeto que lo nutre. Es por ello que Lefebvre, si bien menciona esta noción escasas veces dentro de su obra, sí le otorga un rol central en cuanto elemento constitutivo del orden social, por ello es que afirma:

“La satisfacción de las necesidades elementales no llega a acallar la insatisfacción de los deseos fundamentales (o del deseo fundamental). Lo urbano, al mismo tiempo que lugar de encuentro, convergencia de comunicaciones e informaciones, se convierte en lo que siempre fue: lugar de deseo, desequilibrio permanente, sede de la disolución de normalidades y presiones, momento de lo lúdico y lo imprevisible”¹¹⁶.

Recapitulando lo anterior, el espacio abstracto refiere su violencia hacia los espacios de representación fortaleciendo la representación del espacio en su componente ideológico para lograr tal objetivo. En mor de una ideología que intenta doblegar el habitar de los hombres al orden del capital, el único deseo que permite y fomenta el capital es el del consumo y el de la producción, reduciendo el deseo a uno material y mercantil, pero que, en tanto la acumulación por desposesión ha ampliado sus fuerzas hacia nuevas formas que antaño estaban allende de la esfera de la mercancía, ha logrado transformar el deseo en un vehículo entre la posesión (el consumo) y la felicidad (o afectos alegres), siendo este último ámbito uno más de aquellos domeñados por la forma mercancía. Esto se manifiesta de forma explícita con la publicidad de Coca-cola y su fábrica de la felicidad: la felicidad se vende, la alegría se posee en virtud del consumo, son las mercancías las que prometen la realización del ser del hombre. En la mercancía comparece hoy en día una metafísica del bien, que, siguiendo a Emanuele Coccia, implica una consideración moral de la mercancía, elaborando en la publicidad un discurso en donde la categoría de bien –que también puede comprenderse en tanto categoría económica- se posiciona como el objeto que permite el alcance de la virtud. El virtuoso es el comprador que puede adquirir esa mercancía que encarna el bien moral.

Ahora bien, y como patentiza nuevamente Camillo Boano:

“...un elemento central es que aquellos que controlan la producción del espacio también pueden controlar las relaciones sociales, reproduciéndolas a través del

¹¹⁶ Lefebvre, H. *El derecho a la ciudad*. *Ibid.* p.100.

espacio (...) es la idea de que la reproducción del capitalismo y la administración de la vida social, en tanto estéticas estructuradas y dominación política, se desarrolla en el habitar”¹¹⁷.

Es este punto el importante, pues el habitar involucra el deseo, estableciendo una relación de codependencia. Si bien Lefebvre no elabora una teoría respecto de tal concepto, en ciertas aseveraciones se logran aducir a éste ciertas características sociales que pueden desembocar en la siguiente hipótesis: ¿es acaso el deseo una categoría metapolítica? ¿éste tiene la potencia de determinar transversalmente la esfera política, situándose por ende, por sobre ella misma? Si la sociedad tiene un componente desiderativo que comporta un carácter de determinación o autodeterminación, esta alternativa es viable. No obstante, el habitar y el deseo junto con sus espacios, que en el ámbito urbano se remiten a los ámbitos privados familiares y a las plazas y calles, son precisamente aquellos atacados y continuamente ralentizados en su práctica para evocar su disolución. En las calles y en las plazas hay un fervor social de comunidad que parece atentar contra el orden y la abstracción del espacio capitalista. ¿En qué yace su peligrosidad?

Son muchos los autores que ven en la calle, en ese espacio de mediación, una apropiación por parte de la comunidad y que por lo mismo ha sido objeto de estrategias de dominación o apaciguamiento. La calle como espacio de representación, por principio común a todos, es el doblegado y atacado, con ello se socavan las bases de una verdadera comunidad, pues lo que en ella acontece es la manipulación del deseo en virtud de la planificación urbana y de la instauración de un mundo de la mercancía. Uno de los casos paradigmáticos es el de Haussmann en el París del Segundo Imperio entre 1852 y 1870, quien, al reconstruir la ciudad por encargo de Napoleón III, eliminó las estrechas calles donde antaño en la Revolución Francesa, se situaban las barricadas en contra del Régimen en un claro acto de higienismo social y mitigación del fervor revolucionario que ese tipo de calles propiciaba. En vez de estas callejuelas, Haussmann abrió grandes avenidas con el fin de desarraigar el impulso social que esos callejones permitían alojar. Este caso, analizado por múltiples autores y filósofos, es también aquel que para Walter Benjamin¹¹⁸ tuvo una importancia crucial,

¹¹⁷Boano, C. “El cuerpo del diseño urbano y de la arquitectura claman por venganza: ritmo-análisis y sus interpretaciones metodológicas”. En Mattos, C. A. Link, F. (Eds.). *Lefebvre revisitado: capitalismo, vida cotidiana y el derecho a la ciudad*. *Ibid.* pp.214-215.

¹¹⁸ Benjamin afirma que: “Haussmann intenta sostener su dictadura poniendo a París bajo un régimen de excepción. En 1864, durante un discurso ante la asamblea, expresa en palabras su odio contra la población

especialmente en lo que respecta a sus obras respecto a Baudelaire y también en su obra culmine, *Das Passagenwerk*, pues significó la modernización de París con trágicas consecuencias políticas y sociales, nuevamente, evidenciando una visión trágica del proceso de modernización en el ámbito urbano. Olivier Mongin ve precisamente que los pasajes de París de Benjamin son lo opuesto a lo planteado por el arquitecto del Segundo Imperio. Además, distingue en la arquitectura monumental haussmanniana un doble objetivo, pues “procura conciliar la técnica y la belleza, pero también la organización urbana y la seguridad, el cruce de los bulevares y de las avenidas con el propósito explícito de controlar a las masas y asentar el poder urbano”. De esta manera, lo concibe como el primer referente de la modernidad arquitectónica, en cuanto en él la destrucción creativa tenía todo el sentido que posteriormente se realizará en el siglo XX. Es el mismo mismo Haussmann el que “anunciaba esta dualidad cuando proclamaba: “Soy un artista demoledor””¹¹⁹.

Por mencionar otros autores, también Jane Jacobs, teórica del urbanismo y activista político-social, manifestó la importancia de la calle y la vida cotidiana que en ella acontece en su gran obra *The Death and Life of Great American Cities* (1961), esto puesto que “las calles y sus aceras, los principales lugares públicos de una ciudad, son sus órganos más vitales”¹²⁰.

desarraigada de la gran ciudad. Por sus emprendimientos, esta población se va incrementando cada vez más. El aumento de los precios de los alquileres empuja al proletariado hacia los *faubourgs*. Los *quartiers* de París pierden así su fisonomía propia. Surge el *ceinture* rojo. Haussmann se dio a sí mismo el nombre de *artiste démolisseur*”. Benjamin, W. *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna cadencia, 2012. Traducción de M. Dimópulos. p.60. Este mismo intento de reconfiguración de una ciudad, también se dio en Latinoamérica, específicamente en lo que era el Cerro Huelén de Santiago, rebautizado Cerro Santa Lucía, en virtud de la obra de Benjamín Vicuña Mackenna, entre 1872 y 1875, iluminado por el modelo parisense. El carácter de su obra queda plasmado en sus propias palabras cuando afirma: "Conocido es el origen de esa ciudad completamente bárbara, injertada en la culta capital de Chile que tiene casi la misma área de lo que puede decirse forma el Santiago propio, la ciudad ilustrada, opulenta, cristiana (...) Arrendado todo el terreno a piso se ha edificado en toda su area un inmenso aduar africano en el que el rancho inmundo ha reemplazado a la ventilada tienda de los bárbaros, y de allí ha resultado que esa parte de la población, el más considerable de nuestros barrios, situado a barlovento de la ciudad, sea sólo una inmensa cloaca de infección y de vicio, de crimen y de peste, un verdadero <<potrero de la muerte>>, como se le ha llamado con propiedad". Vicuña Mackenna, B. *Transformación de Santiago*. Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio, 1972. p.24-25

¹¹⁹ Mongin, O. *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós, 2006. Trad. Alcira Bixio. Pp.81-82.

¹²⁰Jacobs, J. *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing Libros, 2013. Trad. de Ángel Abad y Ana Useros. p.55. La lectura de Jacobs en esta obra, se sitúa del lado del habitante, de quien camina y habita la ciudad en su vida cotidiana, y es en la calle en donde se sitúa un componente de mixtura que debe ser bien administrada o planificada, y es en donde los desconocidos a pesar de tener tal condición, puedan convivir de manera segura. Ante esta inquietud, Jacobs propone tres cualidades de calles de vecindad bien logradas: “debe haber una neta demarcación entre lo que es espacio público y lo que es espacio privado (...) ha de haber siempre ojos que miren a la calle, ojos pertenecientes a personas que podríamos considerar propietarios naturales de la calle (...) la acera ha de tener usuarios casi constantemente, para así añadir más ojos a los que normalmente

Muchos autores parecen coincidir en la reflexión en torno a la calle no sólo como espacio público por excelencia, sino además, como un espacio esencialmente social y comunitario. El filósofo chileno Humberto Giannini en *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia* (1987) también le otorga un rol central, no sólo como mediación y medio de comunicación entre el domicilio como el lugar del ser para sí con el trabajo como lugar del ser para los otros, sino además, la concibe como "límite de lo cotidiano: permanente tentación de romper con las normas, con los itinerarios de una vida programada; permanente posibilidad de encontrarse uno en aquel *status deviationis* de que habla la teología"¹²¹. La calle como lugar público, límite, medio, tejido, es el espacio de todos y de nadie, en donde "el paso por la calle corresponde a una suerte de purificación simbólica de nuestra individualidad modalizada, calculada por la especialización en el trabajo y cultivada por la separatividad domiciliaria"¹²². Todas estas descripciones de la calle se corresponden con la visión de Henri Lefebvre sobre los espacios de representación, en donde acontece la vida cotidiana, espacio abierto a lo otro, a la diferencia, a la comunidad. Éste es el peligro que comporta la calle y los espacios públicos como las plazas y parques y es por ello que, una vez instalado el capitalismo como forma urbana, la implantación de regímenes que atentan contra ella se hacen cada vez más manifiestos y explícitos, tanto a nivel de planificación urbana y arquitectura, como en la elaboración de representaciones del espacio ideológicas propicias para tal fin. Pero tal como indica Lefebvre estos espacios de representación tienen un núcleo afectivo, que podrían decirse también desiderativos, en cuanto es el deseo lo que motiva o mueve a los afectos. Es por ello que uno de los efectos del espacio es precisamente desencadenar deseos, impulsarlos, pero que ante la vacuidad del espacio en su consideración abstracta y capitalista, este deseo se vacía¹²³. Es por ello que el filósofo francés afirma:

"Transportados fuera de sí, transferidos, los cuerpos vivos se vacían como por los ojos: reclamos, insinuaciones y seducciones múltiples se movilizan para proponer a los cuerpos vivos los dobles de sí mismos, engalanados, risueños y felices... La

miran a la calle, y también para inducir a los que viven en las casas a observar la calle en número y ocasiones suficientes". *Ibid.* p.61.

¹²¹Giannini, H. *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2013. p.42.

¹²² *Ibid.* p.44.

¹²³ Cfr. Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p. 152.

entrada de informaciones, el flujo incesante de mensajes, se topan con el movimiento inverso: la evacuación en el seno mismo de los cuerpos, de toda vida y deseo”¹²⁴.

Esta evacuación del deseo en los espacios de representación es una de las metas de esta configuración abstracta, es su forma de crear representaciones del espacio capaces de manipular y dominar a este componente del espacio. En este punto, hay una vinculación entre el cuerpo y el deseo. El deseo es movimiento y acción situada en el cuerpo, y es aquí donde yace un componente social que se ofusca a ser domeñado. El deseo busca la satisfacción, la alegría como incremento de potencia, como placer (*Jouissance* para Lefebvre). Si el espacio tiene una configuración abstracta acorde a la economía-política capitalista, cuyo centro es la segregación de las relaciones que precisamente producen el espacio, su función se afinca primariamente en el cuerpo, en su doble naturaleza. Cuando Lefebvre analiza el aspecto económico para una arquitectura del placer afirma:

“La economía del placer asume una profunda transformación: con el uso restaurado en su lugar propio, el espacio se podría ser constituido sobre nuevas bases. Esto asume la existencia de un espacio del placer que es en nada parecido al espacio abstracto: espacio del desarrollo, que utiliza una excavadora para destruir todo aquello que podría resistir, pasiva o activamente. En este espacio, el estatuto del objeto puede ser determinado sólo por su relación con el cuerpo y el estatuto del cuerpo: a ritmos, situaciones carnales”¹²⁵.

Es decir, lo que plantea el filósofo francés es que la reivindicación del valor de uso implica una revalidación del cuerpo, y sólo mediante tal suceso es posible comprender las relaciones que acontecen en el marco de la ciudad. La relación entre objetos es propia de una sociedad basada en el intercambio mercantil, como lo es el capitalismo; en ésta, la corporalidad se disloca y fragmenta junto con el espacio mismo, y se invoca por el contrario, la genitalidad del poder. En este sentido, la filosofía ha apoyado esta fragmentación en cuanto ha intentado a lo largo de su historia desapegarse del cuerpo y elevar el estatuto de la contemplación y la reflexión.

“La filosofía se deseó a sí misma ser austera y los filósofos unos ascetas del conocimiento, enemigos del cuerpo, un portador eminente de los signos del no-cuerpo. Cuando la filosofía se niega a sí misma, sobrepasándose, su verdad aparece (...) Anti-placer contra placer, el no-cuerpo contra el cuerpo, esta es la “verdadera” formulación”¹²⁶.

¹²⁴ *Ibid.* p.154.

¹²⁵ Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment.* *Ibid.* p.135.

¹²⁶ Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment.* *Ibid.* p.77.

El discurso filosófico ha ayudado a esta fragmentación que tiene como consecuencia la segregación política del cuerpo social, lo que corresponde a la alienación de su potencia. Renegando la corporalidad y el placer ha negado el aspecto material que sustenta efectivamente lo real. No se trata entonces del problema sujeto – objeto, sino del problema del cuerpo y el no-cuerpo, esta dualidad que ha devenido en la historia de la filosofía como un motivo de reflexión a ocultar –con claras excepciones- es lo que hoy debe revitalizarse para erigir su realidad efectiva en el espacio, y con ello poder determinar su producción.

En virtud de lo planteado se puede vislumbrar el germen de una posible vinculación con el concepto de *cupiditas* de Baruch de Spinoza, para quien el deseo es la esencia de todo modo finito, cuya inmanencia hace que no sea el objeto lo deseado, sino el deseo mismo: el deseo del deseo, o lo que es lo mismo, el deseo de autonomía, deseo de ser *sui juris*, que da pie para la emergencia de lo político, parafraseando a Marilena Chaui¹²⁷. Desde esta línea interpretativa el deseo que reside en los espacios de representación es siempre el de la comunidad autovalente y autosuficiente, aquella que es capaz por sí misma de regular su deseo, sus afectos y su potencia. Hay una pugna entre el deseo de este tipo de espacios, que reside en el deseo del cuerpo colectivo y social que lo compone, contra el deseo que se pretende imponer mediante las representaciones del espacio, que podría decirse es la lineación a un deseo/amo, deseo propio del capital, siguiendo la lectura propuesta por Frédéric Lordon¹²⁸. El espacio es pues también producción de deseos, o mejor dicho, es el marco en donde acontece su proliferación; el capitalismo en cambio, responde más bien a la producción como fabricación, como algo exterior a la comunidad, producido socialmente pero sin que esta producción sea concebida como autodeterminación. La diferencia yace en el carácter ontológico de cada tipo de deseo y en las consecuencias que esto implica en el orden de la sociedad y su potencia.

Si el capitalismo intenta evacuar el deseo de los hombres, deseo eminentemente social y ontológico, para instaurar el suyo propio como deseo/amo –que se instaura doblegando los afectos y utilizando lo que Spinoza llama la estructura de la imitación de los afectos¹²⁹, para

¹²⁷ Cfr. Chaui, M. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Ed. Gorla, 2003. Trad. Florencia Gómez. p.264.

¹²⁸ Cfr. Lordon, F. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015. Trad. Sebastián Puente.

¹²⁹ Cfr. Spinoza, B. E, III. Prop. XXVII. Pp.222-224.

que tal deseo impuesto se crea propio-, lo que ocurre es que, producto de tal subordinación, el cuerpo social se torna *alterius juris*¹³⁰, sujeto a un orden externo, escindiendo la comunidad de su potencia, de su afectividad. Para Spinoza el dispositivo político central para tal proceso es la *superstitio*, porque en ella se desarrolla el mecanismo para que los hombres “luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”¹³¹. En virtud de esto, es que a partir de la teoría del deseo, los afectos y la potencia en Spinoza, se propone a modo de hipótesis, señalar una lectura sobre la experiencia urbana, tomando como base los elementos recién señalados para indicar el carácter social del espacio en los espacios de representación y su potencia, frente a la producción espacial abstracta capitalista.

¹³⁰ Cabe destacar que si bien el cuerpo siempre opera ante la heteronomía afectiva que le imprimen los cuerpos exteriores, en tanto está sujeto al orden de la imaginación, esta alienación es natural. Por el contrario, la que instaura el capitalismo es constructa, pues manipula al deseo mediante la superstición para obtener un cometido, evidenciando su carácter no sólo teleológico sino también, teológico-político.

¹³¹ Spinoza, B. TTP. Prefacio, p.64.

CAPÍTULO II

<<El dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas>>:

Epithumogenia, deseo y superstición en la constitución de una subjetividad teológica.

“Que la imaginación se despliegue, no lo imaginario que permite la huida y la evasión que sirve de vehículo a las ideologías, sino lo imaginario que se invierte en la apropiación (del tiempo, del espacio, de la vida fisiológica, del deseo)”¹³².

“Perseverancia, deseo, imaginación, pasión de ser: todos nos remite a las vivencias experimentadas por la implicación del “ser-en-el-mundo”, el cuerpo-alma, en una duración indefinida del existir”¹³³.

Si bien Holanda en esos años gozaba de una prosperidad económica en virtud del comercio vía naval¹³⁴, la supuesta tolerancia que ostentaba el país no era realmente tal. Spinoza, judío sefardí excomulgado¹³⁵ el día 26 de Julio de 1656, marrano que no se adhirió a ninguna otra religión tras tal acto de ostracismo, fue objeto de crítica y recelo en virtud de

¹³² Lefebvre, H. *El derecho a la ciudad. Ibid.* p.134.

¹³³ Kaminsky, G. *Spinoza: La política de las pasiones*. Barcelona: Ed. Gedisa, 1998. p.43.

¹³⁴ Immanuel Wallerstein afirma que: "la dedicación a las finanzas no es un signo de deterioro y mucho menos de decadencia; en realidad es un signo de fuerza capitalista el hecho de que la Bolsa de Ámsterdam pudiera ser considerada <<la Wall Street del siglo XVII>>. Wallerstein, I. *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2007. p.79. Tal denominación es recogida de Goubert en "Le régime démographique française au temps de Louis XIV" en Fernand Braudel y Ernest Labrousse, dir., *Histoire économique et sociale de la France*, II: Enest Labrousse et al., *Des derniers temps de l'age seigneurial aux préludes de l'age industriel (1660-1789)*, Paris, Presses Univ. De France, 1970, 23-54. Así también, Wallerstein afirma que: "Las provincias Unidas fueron al parecer la gran excepción al predominio de la ideología mercantilista en el siglo XVII. De este hecho, muchas personas sacan la curiosa idea de que el Estado holandés era débil. Me parece que ocurría exactamente lo contrario: en el siglo XVII el Estado holandés era el único Estado de Europa con la suficiente fuerza interna y externa como para que su necesidad de una política mercantilista fuera mínima". *Ibid.* p.83.

¹³⁵ Desde aquí, la fama del filósofo como ateo ya está difundida en la comunidad judía, y entra en conflicto con la Sinagoga. Lucas afirma que es la institución la que toma la iniciativa en excomulgar a Spinoza, sin embargo Gebhardt atribuye ésta al propio filósofo basándose en su escrito *Apología para justificar una ruptura con la Sinagoga*, lamentablemente perdido. El famoso texto de la excomunión dictada el 27 de julio de 1656 –a los 24 años del holandés- determina: "Por la decisión de los ángeles y el juicio de los santos, excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruj de Spinoza, con la aprobación del Sto. Dios y toda esta Sta. Comunidad [...] Que el Señor no lo perdone. Que la cólera y el enojo del Señor se desaten contra este hombre y arrojen sobre él todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. El Señor borrará su nombre bajos los cielos y lo expulsará de todas las tribus de Israel abandonándolo al Maligno con todas las maldiciones del cielo escritas en el Libro de la Ley. [...] Ordenamos que nadie mantenga con él comunicación oral o escrita, que nadie le preste ningún favor, que nadie permanezca con él bajo el mismo techo o a menos de cuatro yardas, que nadie lea nada escrito o transcripto por él". Gebhardt, *Spinoza*. Buenos Aires: Editorial Losada, Trad. Oscar Cohan. Pp. 38-39. Siendo uno de los *herem* más violentos de la historia, cabe destacar que la excomunión constituye un acto sumamente violento en cuanto la religión en esa época, era, podría decirse, un sinónimo de ciudadanía, era símbolo de pertenencia social.

su pensamiento. Hecho particularmente extraño si se considera que en esa época no habían sido publicados ni los *Pensamiento metafísicos* ni *Los principios de filosofía de Descartes* (1663), ambos más bien de índole expositiva de obras de otros filósofos que la revelación de su propio pensamiento. El *Tratado Teológico-político* será publicado siete años después, más bajo nombre anónimo aunque generando sospechas de su autoría, y el gobierno de Orange dictará su prohibición el año 1674. Sus otras obras serán publicadas póstumamente por Jan Rieuwertsz, que corresponden al *Tratado de la Reforma del Entendimiento* –obra inconclusa-, la *Ética* y el *Tratado Político*, este último interrumpido por su muerte en 1677. El *Tratado Breve (Korte Verhandeling)* será descubierto posteriormente en 1862, mismo año de su publicación. Hechos que ponen en cuestionamiento la excomunión del filósofo holandés. La vida de Spinoza está marcada políticamente no sólo por sus influencias teóricas –como Grotius, Franciscus Van den Enden, Juan de Prado y Uriel da Costa-, sino además por el contexto histórico en que vivió: guerras por independencia y conflictos entre republicanos y monárquicos¹³⁶, en el ámbito económico –deslinde del mercantilismo para establecerse como potencia mundial- y las disputas religiosas entre los calvinistas que se repliegan al ámbito de lo político. La imagen que nos ofrecen Gebhardt, Colerus y Lucas dista de esta ilusión. Spinoza nace en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632, su nombre portugués es Bento, el hebreo Baruj y el latín Benedictus, educado en el judaísmo en la escuela “El árbol de la vida”, estaba destinado a seguir el negocio paterno mercantil, siendo poco probable la afirmación de Colerus de que el trabajo del filósofo fuese de pulidor de lentes. Estudia a Abraham ibn Ezra, Gersonides, Maimónides, Jasdai Crescas y a León Hebreo, de quien recoge influencias y diferencias para la elaboración posterior de su propio sistema.

¹³⁶ El contexto de los Países Bajos en ese siglo se ve marcado por los conflictos, tanto a nivel nacional como internacional, pero teniendo aún así un enriquecimiento como Potencia mundial que le valdría su reconocimiento como tal: "Los Países Bajos habían conquistado su independencia durante la Guerra de los Sesenta años dirigida contra España, bajo la conducción en primer lugar, de Guillermo de Orange. Es sólo por la Paz de Münster (1648) que España reconoce la independencia de las siete provincias neerlandesas. Al final de la guerra, los Países Bajos se presentaron como una excepción en el paisaje europeo, mayoritariamente monárquico: las Provincias son soberanas, cada una es dirigida por un gobernador (estatúder) y por una asamblea (los Estados) en la que los informes son a menudo, sujetos a tensión; el conjunto de las Provincias Unidas tiene, igualmente, los Estados y un estatúder general. Su función representa una suerte de polo monárquico; ella es ejercida tradicionalmente por la familia Orange-Nassau, coronada por su rol en la lucha de la liberación. Los Estados representan la burguesía mercantil de los <<regentes>>, cuya fuerza está ligada a la prosperidad comercial y marítima. La rivalidad entre el estatúder y el pensionario (secretario) de los Estados, puede tomar diferentes formas, a veces muy violentas". Moreau, P-F. *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF, 2010. pp.12-13 (Trad. propia).

Bajo el contexto de la llamada Holanda del siglo de oro transcurre la vida del filósofo, que sin embargo, tiene un hecho que cambiará la óptica política de Spinoza. El día 20 de Agosto de 1672 Johan de Witt junto a su hermano fueron asesinados por un motín público, mientras que Baruch Spinoza se encontraba ya escribiendo el *Tratado Teológico-político*, obra que sería terminada en 1675, pero que correría la suerte de una difusión subterránea – que siguiendo la lectura de Althusser, forma parte del materialismo del encuentro que se resiste al primado del logos occidental¹³⁷-, y que, a pesar de eso –siguiendo la tesis de Jonathan Israel-, constituye una de las bases de la Ilustración radical¹³⁸. Este hecho fundamental en la vida del filósofo probablemente le permitió vivenciar y comprender el poder de la superstición cuando el vulgo es sometido a ella, superstición que posee siempre un evidente carácter político en cuanto opera como dispositivo para manipular la sociedad, cuyo alcance aparentemente posibilita incluso dar la muerte, en un acto que reivindica el acto soberano. Spinoza puede vislumbrar cómo hay ciertas codificaciones respecto a las formas de pensar y actuar de la sociedad: se trata de la superstición, cuyo rol político se establece en virtud de una alteración del deseo, es decir, de la esencia del modo finito. Al mismo tiempo le permite ver *in situ* la realidad de las pasiones humanas que con tanto empeño intentó dilucidar en la *Ética*, y que constituyen el centro del análisis a presentar a continuación.

Las pasiones, tan denostadas dentro del ámbito de la teoría y el academicismo de la época de Spinoza, fueron los elementos que le permitieron formular en todo su despliegue su teoría ontológica y epistemológica, para desentrañar así los problemas que aquejan a los hombres en su existencia política. Para entender lo político y la constitución del Estado en primer lugar es menester el análisis de las pasiones, allí radica su importancia y el realismo político de la teoría spinoziana que sigue el camino abierto por Maquiavelo en los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531) y en *Il príncipe* (1532)¹³⁹. Por ello las pasiones no

¹³⁷ Cfr. Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002. Trad. Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez.

¹³⁸ Cfr. Israel, J. *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2012. Trad. Ana Tamarit.

¹³⁹ En *El Príncipe*, en el apartado XXV titulado *De cuánto puede la fortuna en las cosas humanas y de qué modo hay que enfrentarse a ellas*, Maquiavelo expone cómo los hombres sucumben a la fortuna y hace una crítica a la visión de que el hombre es gobernado por ella de una forma determinista, en el sentido de que ésta sea propia de su naturaleza. Así, sin negar el poder que la fortuna tiene sobre el hombre, apela a una capacidad del hombre a resistirse a ella, en cuanto dice que hay una mitad de la vida del hombre regida por ella, mientras que la otra mitad, apela al arbitrio y por ende, a la capacidad de un acto de resistencia. Esto lo expresa haciendo la siguiente analogía: “La comparo a uno de esos devastadores ríos que, cuando se enfurecen, anegan los

son vicios de la naturaleza ni han de ser criticados, sino que han de ser comprendidos tal como todo lo demás, es decir según las leyes de la naturaleza y no como un imperio dentro de otro imperio¹⁴⁰. Atentando directamente contra Descartes y su libro *Las pasiones del alma*¹⁴¹, expondrá que hay quienes

campos, arrasan árboles y edificios, arrancan el terreno de una parte y lo depositan en otra: todos huimos de ellos, todos cedemos ante su ímpetu sin poder hacerles frente en ninguna parte. Y aunque actúen de esta manera, eso no quita que los hombres, en momentos más serenos, no puedan poner algún remedio mediante malecones y diques; de suerte que, en una nueva crecida, fluyan canalizados o su ímpetu no sea tan desenfrenado y dañino”. Maquiavelo, N. *El príncipe*. Madrid: Ed. Akal, 2012. Trad. Fernando Dòmenech Rey. XXV. p.151. Frente a esta analogía, Filippo del Lucchese explica que: “El hecho de que la fortuna es el árbitro de la mitad de nuestras acciones, mientras que la otra mitad permanece en nuestro poder implica que: ninguna acción está en nuestro poder a menos que haya la virtud suficiente y la ocasión sea aprovechada, mientras que cualquier y toda acción está en nuestro poder si la virtud ha sido preparada y sea aprovechada la situación. No hay nada de escéptico en esta solución, es, de hecho, una declaración de realismo radical. La virtud puede ser medida sólo cuando está comprometida en una ocasión, la cual a su vez, puede ser juzgada positiva o negativamente sólo en base a cuán bien preparada esté la virtud para el encuentro”. Del Lucchese, F. *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*. London: Continuum International Publishing Group, 2009. p.15. Cuestión que también se ve en los *Discorsi*, cuando Maquiavelo afirma: “Pues donde los hombres tienen poca virtud, la fortuna muestra más su poder, y como ella es variable, así mudan las repúblicas y los estados a menudo, y cambiarán siempre hasta que no surja alguien tan amante de la antigüedad que regule las cosas de modo que la fortuna no tenga motivos para mostrarle su poder a cada momento”. Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Ed., 2015. Trad. Ana Martínez Arancón. Libro II, 31. p.331. El realismo maquiavélico es expresado en numerosas partes de su obra, en esta nota se han elegido dos breves anotaciones con el fin de vislumbrar esta categorización de la obra de Maquiavelo, sin agotar el tema, ya que desborda los límites de la investigación planteada. En la medida en que se haga referencia a la influencia del filósofo italiano en la obra de Spinoza, se harán las aclaraciones precisas para explicitar los vínculos planteados.

¹⁴⁰Spinoza hace referencia a esta idea en el Prefacio del libro III de la *Ética*, en donde indica “Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio”. Spinoza, B. E, III. Pref. p.191. (Cuyo original en latín reza: *Imo hominem in Natura veluti imperium in imperio concipere videntur*. Spinoza, B. *Opera*, E, III. Pref. p.120) Para Marilena Chaui la idea de *Imperium in imperio* tiene una triple significación o ataque: teológica, política y moral. Teológica, en cuanto designa el lugar del hombre, en la Cábala, antes de la caída; política en cuanto pone en disputa la indivisibilidad del concepto de soberanía, y por ende el otro imperio sería el religioso que pugna y reivindica para sí el poder; y finalmente moral, que considera al hombre con la soberanía sobre sus pasiones, es decir, reivindica la voluntad sobre los afectos, estableciendo dos imperios contradictorios: el de la naturaleza y el del hombre. Ante esta última consideración, Spinoza ataca principalmente a Descartes y a los estoicos: no hay voluntad sobre los afectos, la *voluntas* no es como la tradición anterior apelaba, una *facultas* y por ende a una *potestas*, cuestión que Spinoza ataca haciendo la diferencia entre *potentia* y *potestas*, sino que la voluntad será entendida por el filósofo holandés de una forma totalmente distinta. Ya no se trata de reprimir los afectos mediante la voluntad como intentaban los estoicos, de allí vendría la constitución de la filosofía de Spinoza como una teoría de las pasiones, sino de comprender las pasiones para tornarlas acciones mediante la identificación entre *conatus* y *cupiditas*, y por ende, hacerlas devenir conocimiento, o bien, se trata más bien de una razón afectiva, en donde la voluntad tendría lugar sólo en el marco de la necesidad libre que establece Spinoza, como conocimiento de sí y la máxima cercanía entre lo que se es y lo que se puede. Por ello la filosofía de Spinoza se constituye más bien como una ciencia de los afectos. Cfr. Chaui, M. “¿*Imperium* o *Moderatio*?”. Pp.31-55. En Fernández, E. y de la Cámara, M. L. (Eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. p.42- 43.

¹⁴¹Descartes en *Las pasiones del alma* (1649) ya se había preguntado sobre la naturaleza de las pasiones, pero desde una perspectiva moral y medicinal, es decir, en función de un criterio utilitario. Sin embargo, la piedra angular para realizar tal análisis es la distinción entre alma y cuerpo, la cual introduce una interacción entre ambas sustancias de carácter psicósomático. En este sentido, Descartes afirma que “no hay sujeto alguno que actúe más inmediatamente sobre nuestra alma que el cuerpo al que ésta se halla unida y que, por consiguiente,

debemos pensar que lo que en ella es una pasión en él resulta ser comúnmente una acción; de modo que el mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones es examinar la diferencia existente entre el alma y el cuerpo, a fin de saber a cuál de los dos se debe atribuir cada una de las funciones que hay en nosotros”. Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2005. Trad. Francisco Fernández Buey Art. 2. p.84. En virtud de este planteamiento, el filósofo francés niega a la tradición aristotélica en cuanto considera al alma como principio activo de los seres humanos. Bajo su lectura, el alma tiene como objeto los pensamientos, que son tipificados en acciones del alma y pasiones del alma. Las primeras corresponden a la voluntad en cuanto parecen provenir y depender sólo del alma –teniendo un rol más bien cognoscitivo, principalmente en lo que atañe a la elaboración de juicios, tal como recalca Julián Pacho-, mientras que las segundas responden más bien a la percepción sensorial y a las representaciones derivadas de ellas (Cfr. Descartes, R. *Ibid.* Art.17. pp.93-94). En relación a la unión entre alma y cuerpo, Descartes la concibe de manera funcional más que sustancial (Cfr. Descartes, R. *Ibid.* Art. 30, pp. 99-100), estando el núcleo de esta unión en la glándula pineal (Cfr. Descartes, R. *Ibid.* Art. 31, p.100). Raquel Lázaro sintetiza de forma precisa el vínculo moral y cognoscitivo con el cual Descartes plantea las pasiones: “Las almas fuertes son aquellas en las que la voluntad combate con los juicios firmes y precisos sobre el bien y del mal, según los cuales ha resuelto conducir las acciones de su vida. Pero las almas que no vencen con esas armas, se limitan a combatir dirigiendo unas pasiones contra otras. Las almas débiles son aquellas cuya voluntad sigue tan sólo las pasiones del momento, que al ser contrarias entre sí tiran de ella en una dirección y en otra, llevándola a un estado deplorable. La voluntad se hace esclava y desgraciada a causa de esas pasiones que no logra dominar. Ahora bien, esos juicios firmes, son la determinación del alma para hacer aquello que ha juzgado ser lo mejor. Y eso mismo es la virtud, según Descartes. Luego las pasiones se combaten desde la virtud. Sin embargo, aunque falte la virtud, cabe combatir: puesto que cabe adiestrar las pasiones” Lázaro, R. “Descartes y las pasiones del alma”. Cauriensia, Vol. VII, 2012. 249-257, ISSN: 1886-4945. Pp.255-256. En este sentido, se sigue que las pasiones han de ser determinadas por la voluntad para una vida moral buena, siguiendo el criterio de lo útil. Esta teoría difiere de forma radical de la planteada por Spinoza en cuanto que para Descartes, en primer lugar se trata siempre de pasiones, no hay distinción respecto de las afecciones. En segundo lugar, su planteamiento busca un fin moral que es la virtud en pos de la voluntad, mientras que para Spinoza la voluntad y el libre arbitrio son ilusiones mentales que inducen a los hombres a generar todo tipo de prejuicios, además de que su proposición es ética y no moral. Si bien ambos poseen un carácter cognoscitivo, el carácter funcional de la unión y distinción entre cuerpo y mente en Descartes, responde a un mecanicismo en donde el rol de la imaginación es relegado, y el funcionamiento del cuerpo responde a cuestiones fisiológicas (el cuerpo como máquina) que no tienen cabida en la explicación de los afectos en Spinoza. Una de las diferencias radicales, y planteada de entrada por Descartes, es que: “no hay sujeto alguno que actúe más inmediatamente sobre nuestra alma que el cuerpo al que ésta se halla unida y que, por consiguiente, debemos pensar que lo que en ella es una pasión en él resulta ser comúnmente una acción”. Descartes, R. *Ibid.* Art.2, p.84. Mientras que el cuerpo actúa el alma padece y lo mismo a la inversa, cuestión totalmente contraria a la teoría afectiva y epistemológica del filósofo holandés, tal como se mostrará en el precedente análisis.

Spinoza mismo en la presentación del libro IV de la *Ética*, arremete contra esta obra, principalmente en cuanto su elaboración responde a una metodología no propia a la que mismo Descartes se hace gala de realizar. De esta manera, Spinoza afirma: “Verdaderamente, no puede dejar de asombrarme de que un filósofo que había decidido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí, ni afirmar nada que no percibiese clara y distintamente, y que había censurado tantas veces a los escolásticos el que hubieran querido explicar cosas oscuras mediante cualidades ocultas, parta de una hipótesis más oculta que cualquier cualidad oculta. Pues ¿qué entiendo, me pregunto, por <<unión>> de alma y cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto, quiero decir, tiene de la íntima unión de un pensamiento y una pequeña porción de cantidad? Quisiera, ciertamente, que hubiese explicado dicha unión por su causa próxima. Pero había concebido el alma como algo tan distinto del cuerpo, que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esa unión ni al alma misma, y le fue necesario recurrir a la causa del universo entero, es decir, a Dios”. E, IV. p.386. Sin embargo, su crítica va más allá, en cuanto Descartes apela al concepto de voluntad –rechazado por Spinoza en su acepción usual-, desarticulando de base toda la teoría de las pasiones planteada por el filósofo francés, pues encuentra una contradicción radical entre la voluntad y el movimiento, cuestión que imposibilita lograr en primer lugar, la unión alma-cuerpo, y en segundo lugar, la determinación del alma sobre las pasiones. Así afirma Spinoza: “Y, ciertamente, como no hay ninguna proporción entre la voluntad y el movimiento, no puede haber tampoco comparación entre la potencia o fuerza del alma y la del cuerpo, y, por consiguiente, las fuerzas de éste nunca pueden estar determinadas por las fuerzas de aquélla”. *Ibid.* p.387.

“atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana”¹⁴².

Además, son los filósofos quienes con mayor ahínco deploran a las pasiones en tanto vicios propios del hombre, “y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humano que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe”¹⁴³. En este sentido, han mantenido un ímpetu platónico pues se ve lo que el hombre debiese ser y no lo que es en realidad, hay un planteamiento utópico y crítico: se plantea el ideal por sobre la realidad, de allí que ellos no puedan comprender verdaderamente el problema político y ontológico que yace en la sociedad, puesto que son las pasiones la puerta de entrada para tal comprensión. No es menor que el *Tratado Político* comience con una lectura crítica de esta visión peyorativa de las pasiones¹⁴⁴. Y en virtud de lo mismo Spinoza intentará desentrañar la lógica propia de éstas para erigir su filosofía como una teoría de las afecciones, es decir, dilucidando su realidad para entender cómo las pasiones pueden tornarse acciones, con el fin de liberarse de la servidumbre de la cual son presa. De esta manera la *Ética* se constituye como una obra que busca la liberación de los prejuicios, la fortuna y la superstición teológica para alcanzar el amor intelectual a Dios. Vía que sólo algunos podrán alcanzar.

Tomando en consideración lo planteado con anterioridad, el tema presente es la concepción de la *cupiditas* en el pensamiento de Baruch de Spinoza, para posteriormente vincularlo con la consideración del espacio abstracto y fetichista planteado por Henri Lefebvre, por la criba del pensamiento de Karl Marx. A modo introductorio, como se ha

¹⁴² Spinoza, B. E, III. Prefacio. p.191.

¹⁴³ Spinoza, B. *Tratado Político*. Madrid: Alianza Ed., 2010. Trad. Atilano Domínguez. p.82

¹⁴⁴ En estas primeras palabras del *Tratado Político*, Spinoza pone en un mismo nivel a los políticos y a los filósofos en cuanto denostadores de las pasiones humanas, sin embargo, tal como recalca Stefano Visentin, hay consecuencias políticas importantes respecto a este punto común entre ambos: “Los políticos y los *philosophi*, en tantos sentidos contrapuestos, concuerdan sin embargo en un punto fundamental que incide negativamente tanto sobre la teoría de los segundos como sobre la práctica de los primeros: el hecho de que “habrá vicios mientras haya hombres”, que el mal generado por las pasiones es ineliminable del horizonte existencial del hombre. Un acercamiento de este tipo impide concebir una teoría democrática coherente, en la medida en que destina a la masa de los individuos a un actuar signado por el vicio y la irracionalidad; en consecuencia el único resultado posible será una visión elitista de la política o un realismo cínico y antiemancipatorio”. Visentin, S. *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011. Trad. Agustín Volco. Pp. 18-19.

mencionado, el concepto de deseo en Spinoza indica la esencia de todo modo finito –aún genérica y abstracta, expuesta en la proposición E, III, prop. IX dem.-, y en tanto que tal, es la concreción de la proposición del *conatus*, cuya primera implicación se encuentra en el libro II de la *Ética* en relación al esfuerzo en la duración y luego en la ya famosa proposición VI del libro III, en donde plantea su definición como “cada cosa se esfuerza en cuanto puede por perseverar en su ser”. La cual, después de la ya mentada E, III, prop. IX dem., se determinará como un conocimiento adecuado de la esencia individual en la proposición LVII del mismo libro. Esta cadena de proposiciones que conducen a una aprehensión y comprensión de los conceptos de *conatus* y *cupiditas*, permiten comprender su rol central en la constitución subjetiva y material de todo modo finito que, en tanto sujeto a las pasiones, configura su horizonte de acción y pasión según su imaginación y acorde a la potencia singular de su deseo. La *cupiditas* ontológicamente expresa un *quantum* de potencia que corresponde a la expresión de la potencia de Dios, y epistemológicamente expresa la vinculación entre la teoría del conocimiento y la corporalidad, impulsando el incremento de potencia y por ende, la apertura del cuerpo a mayor cantidad de afecciones simultáneas y a un mayor conocimiento. El deseo opera como punto nuclear en donde convergen potencia y conocimiento, cuerpo y mente, y por lo tanto es la bisagra de toda la teoría spinozista en cuanto manifiesta un mismo fenómeno visto desde dos puntos de vistas distintos que corresponden a los atributos de la extensión y el pensamiento.

Ahora bien, y en tanto que las pasiones están sometidas al orden de la imaginación, lo están además a un afecto duplo que opera como dispositivo político: la superstición, afecto de raigambre teológico-política, la cual es definida por Spinoza como la oscilación entre la esperanza y el miedo, y que comporta en sí una lógica de inversión en cuanto logra invertir la percepción de lo bueno y lo malo, tal como para Nietzsche operó la transvaloración de todos los valores¹⁴⁵. Bajo esta disposición afectiva la potencia individual se ve disminuida y

¹⁴⁵ La teoría de la transvaloración de los valores aparece planteada en *La genealogía de la moral*, en donde el filósofo alemán establece etimologías de los términos malo y bueno; el primero en alemán *schlecht*, que Nietzsche remite al término *schlicht* que significa simple, hombre vulgar en contraposición al noble (Cfr. Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Ed., 2011. Trad. Andrés Sánchez Pascual. I, 4. p.45), mientras que bueno, del latín *bonus* que Nietzsche interpreta como el guerrero en cuanto *bonus* provendría de *duonus*, haciendo de esta manera que el bueno fuera el varón de la disputa y la división. Del alemán, *gut*, bueno, Nietzsche se pregunta si acaso su raigambre no puede apelar a “el divino” (*den Göttlichen*) o el hombre de estirpe divina (*göttlichen Geschlechts*) y por ende, remitir al nombre aristocrático de los Godos (*Gothen*). (Cfr. *Ibid.* I, 6. p. 48). Para Nietzsche la transvaloración de los valores implica la inversión que se da en ocasión del cristianismo de la significancia de estos términos: lo que antaño era considerado bueno, pasó a ser malo en

se constituye un sujeto incapaz de apropiarse de su potencia, estando sumiso al orden afectivo que se le impone. Está domeñado por la autoridad puesto que el fin de la teología, afecto que opera como soporte de ésta, es la obediencia. En este punto es menester recalcar el carácter neutro de los afectos en el sentido que, si bien cada afecto es particular, puede desencadenar reacciones distintas según cómo sea apprehendido o efectuado¹⁴⁶. Por ello es necesario también patentizar que los afectos pueden ser creados artificialmente para desencadenar

cuanto la fortaleza de la primera ha caído en una visión peyorativa, mientras que la debilidad ha sido elevada a un rango moral que la propone como virtud fundamental. Por ende, la crítica apunta a la instauración de una lógica de rebaño que se instaura en virtud de la elevación moral de la debilidad resignificada como bien. La vinculación con Spinoza también se aprecia y de forma casi explícita, en el segundo apartado de *El Anticristo*, en donde el filósofo alemán declara: “¿Qué es bueno? –Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es lo malo? –Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es la felicidad? –El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada. No apaciguamiento, sino más poder; no paz ante todo sino guerra; no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina”. Nietzsche, F. *El anticristo*. Madrid: Alianza Ed., 2013. Trad. Andrés Sánchez Pascual. 2. p.36. Con evidentes diferencias, la teoría parece tener puntos en común en cuanto que lo que critica Spinoza es el hecho de potenciar la despotencia, o como en la superstición, tomar lo malo como bueno, y de esa forma reducir o reprimir la potencia de obrar. En esta nota es menester también mencionar la cercanía que el propio Nietzsche sentía respecto de la filosofía de Spinoza, la cual la patentiza en una carta escrita a Overbeck, en donde afirma que: “¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un predecesor, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que ahora haya sentido la necesidad de él ha sido un <<acto instintivo>>. No sólo su planteamiento general coincide con el mío –hacer del conocimiento el afecto más potente-, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en estas cosas: niega la libertad de la voluntad-; los fines -; el orden moral del mundo -; lo no-egoísta -; el mal -; aunque las diferencias, naturalmente, son enormes, tiene más que ver con la diversidad de las épocas, de la cultura y de la ciencia. *In summa*: mi soledad, que tantas y tantas veces, como ocurre a grandes alturas, me ha dejado sin respiración y ha hecho que la sangre me circulara con fuerza, ahora al menos es una soledad de dos (...)”. Nietzsche, F. *Correspondencia. Volumen IV. Enero 1880 – Diciembre 1884*. Madrid: Ed. Trotta, 2010. Trad. Marco Parmeggiani. Carta 135, a Franz Overbeck, 30 de Julio de 1881. Pp.143-144. Para un acercamiento entre Spinoza y Nietzsche en lo que refiere al análisis de la potencia, véase Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Ed. Anagrama, 2008. Trad. Carmen Artal.

¹⁴⁶ Por ejemplo, Laurent Bove analiza el rol del afecto de la indignación (que es pasivo) de una forma positiva en cuanto posibilita la restitución de la potencia de la multitud respecto del poder opresor, haciendo de este afecto pasivo uno en virtud del cual se pueden concebir consecuencias positivas. Cfr. Bove, L. *La estrategia del conatus: Afirmación y resistencia en Spinoza*. Traducción de Gemma Sanz Espinar, Madrid: Tierradenadie Editores, 2009. p.304. También el análisis que realiza Chantal Jacquet respecto del deseo de venganza, que en tanto *desiderium* –es decir, en cuanto comporta un ámbito virtual-, también puede tener consecuencias positivas para la potenciación del cuerpo colectivo. Cfr. Jaquet, Ch. “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”, en Tatián, D. (Comp.) *Spinoza. Séptimo Coloquio*. Córdoba, Argentina: Editorial Brujas, 2011. pp.281-294. Trad. de Anselmo Torres y Cecilia Paccazochi. Así mismo, Alexandre Matheron en *Individu et Communauté chez Spinoza*, propone el fundamento de lo político en la ambición (“La ambición es pues, el cimiento de la comunidad política. Su rol a este respecto, no es solamente regulador, sino constitutivo”. Traducción propia. p.165.), sin embargo lo que opera como elemento regulador previa la ambición, es la piedad. De aquí, construye un ciclo que parte con la piedad, sigue con la ambición, la gloria y la dominación: “La ambición, desde entonces, deviene apetito de poder; de la ambición de gloria, pasamos a la ambición de dominación, y, en el estado civil, de dominación política. Cada yo quiere ser el tirano de los otros, aunque esto sea por razones muy diferentes de las de Pascal. Y cada uno, oponiéndose así a los otros, se hace odioso. Es entonces, y sólo entonces, que aparecen las situaciones amo-esclavo” (p.168-169, Traducción propia). Viendo finalmente, la reivindicación de lo político a partir de la Indignación. Cfr. Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

procesos de subjetivación precisos, en donde se limita lo deseado y por ende, no sólo se circunscribe la potencia, sino que además, el proceso de constitución material y cognitiva del sujeto es alineada según los parámetros de aquél que manipula y mistifica la imaginación y los afectos, en virtud de una concepción antropomorfista y trascendente de una autoridad divina, el Dios de los teólogos y el Rey de la soberanía. Es esta artificialidad de los afectos en virtud de la alineación del deseo a partir de la superstición lo que interesa recalcar y profundizar en el presente capítulo, además de la posibilidad de considerar a ésta como un meta-afecto, en cuanto es capaz de dislocar de forma trascendental todos los demás, y situarse por sobre los tres afectos básicos y primigenios que Spinoza propone: el deseo, la alegría y la tristeza.

Este proceso ocurre en el marco del derecho que instaaura la ciudad pues es el lugar en donde los afectos y el deseo son delimitados en pos de incrementar el derecho natural y el derecho político a la vez. Se puede decir que el lugar propio del deseo es la ciudad como configuración de un cuerpo colectivo, espacio en donde se delimita la sociedad civil y su potencia, lugar en donde debiese tomar lugar la *Intellectus Emendatione*. No puede hablarse en el estado de naturaleza de un lugar de deseos, pues propiamente tal, este estado se afinca en un individualismo que no conoce la *utilitas* del hombre respecto de los demás¹⁴⁷, y por ende, su potencia más que aumentar, se ve disminuida en tanto no goza de la capacidad transindividual –término acuñado por Étienne Balibar, originario de Gilbert Simondon- que a todo cuerpo colectivo le compete en su interés por el bien común y la apertura a un mayor grado de potencia tanto individual como colectiva. Sólo en el estado político y en la reconfiguración

¹⁴⁷ El término *utilitas* tiene una importancia radical en la filosofía spinozista, en tanto que el *conatus* busca afirmar su potencia en pos de una utilidad, que es aquello que se concibe como bueno, por ello afirma: “Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil”, E. IV. Def. I. p.288. La utilidad es el criterio que mueve al *conatus* a perseverar en su ser para afirmar su esencia en la existencia. Sin embargo, y acotando el aspecto al cual se quiere hacer alusión en este apartado es la afirmación radical de Spinoza de que: “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 todos a la vez, cuanto pueden, 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 justos, dignos de confianza y honestos”. E, IV. Prop. XVIII. Esc. Pp.307-308. Al mismo tiempo, en la constitución de la sociedad también juega un rol central, en cuanto el consenso o contrato está fijado en mor de la utilidad común, es decir, opera como condición del vínculo social que establecerá no sólo el paso del estado natural al estado político, sino la propia constitución del Estado. Así en el TTP, Spinoza afirmará: “(...) 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”. Spinoza, B. TTP. XVI. p.339.

del derecho de naturaleza que se introduce y no se aliena en el estado civil, es que la ciudad se torna verdaderamente un lugar de deseos, pues en él, el deseo logra definir a la comunidad en su conjunto. Sin embargo, tal como se hizo mención anteriormente, los afectos pueden ser fabricados y manipulados por la superstición considerada como dispositivo político de alteración ética, epistemológica y ontológica. A raíz de esta alteración afectiva, el deseo se coalinea a un deseo/amo –siguiendo la lectura de Frédéric Lordon-, que es, en el mundo contemporáneo, el del capital. Ante este panorama y considerando a la ciudad totalmente imbricada por el mundo de la mercancía, el estar-en-el-mundo se ha trocado, siguiendo a Emanuele Coccia, en un ser-entre-mercancías, sumida a un fenómeno de alteración epistemológica, política y económica (la llamada estructura) que Marx denominó fetichismo de la mercancía, que es también fetichismo del capital, del dinero y, se podría aducir también, del espacio. Es en este doble proceso de inversión en donde se expresa la también doble dominación realizada en la ciudad sobre las prácticas espaciales y los espacios de representación en virtud de las representaciones del espacio; la hipótesis que se plantea en este segundo capítulo es precisamente la vinculación entre los mecanismos de la superstición spinozista y el fetichismo de Marx enmarcados en el espacio urbano como forma de dominación y coalineación del deseo a una forma servil y sumisa al orden del capital, para lograr su reproducción, que se manifiesta latente en los espacios de representación. Teniendo ambas estructuras un componente teológico que configura una conciencia o subjetividad religiosa que posibilita el mantenimiento de tal forma de dominación.

La lectura propuesta está enmarcada en una línea contemporánea que intenta poner la teoría del deseo de Spinoza en la actualidad, recalcando su rol político y la radicalidad de la propuesta del filósofo holandés en el marco de un mundo globalizado y neoliberal, dotando de esta forma nuevas formas de análisis que permitan comprender cómo opera la comunidad y la sociedad bajo este registro que busca la despotenciación para la generación de plusvalía.

En pos de un orden explicativo en el desarrollo de este capítulo, se analizarán los siguientes puntos: i) el rol del deseo en la teoría de los afectos en Spinoza, recalcando su alcance político, ii) el análisis de la superstición en Spinoza con las consecuencias éticas, políticas y epistemológicas que implica, para finalizar con iii) la vinculación entre superstición y fetichismo como dispositivos políticos de dominación –cuya forma de operar sigue siendo teológica.

II.1. Deseo, política y potencia: Análisis de la lógica afectiva en Spinoza.

Como se hizo explícito, Spinoza hace alusión al *conatus* –aún sin ser éste mencionado en E, II, Def. V cuando afirma: “La duración es una continuación indefinida de la existencia”¹⁴⁸, que en latín corresponde a: “*Duratio est indefinita existendi continuatio*”¹⁴⁹. Si bien el término no es mencionado, al no entenderse la duración como algo idéntico a existencia se sigue que ésta se da cuando el modo ya es existente; la duración como forma de permanecer en el tiempo se realiza de manera indefinida puesto que para Spinoza toda negación y destrucción viene del exterior¹⁵⁰. Con esto se entiende que el *conatus* es en la

¹⁴⁸ Spinoza, B. E, II. Def. V. p.111.

¹⁴⁹ Spinoza, B. *Opera*. E, II. Def. V. p.74.

¹⁵⁰ Cfr. Spinoza, B. E, III. Prop.IV. “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”. p.202. En esta afirmación radica un punto decisivo que es precisamente aquel que Hegel le criticará a Spinoza: la indeterminación de la sustancia, en tanto que en ella no hay ni puede haber negación, tildando su planteamiento de acósmico. Spinoza refiere aquí a que toda negación viene del exterior, no es ínsita a la sustancia, ni a los atributos ni a los modos, pues la finitud de estos radica siempre y necesariamente en una causa exterior, por ende, en el mundo de los modos (que son las cosas) es el antagonismo intermodal lo que desata la destrucción, no un carácter interno de cada modo finito. De allí que también afirme: “Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra.”. Spinoza, B. E, III, Prop. 5 p.202. También afirma que: “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido”. Spinoza, B. E, III. Prop. 8. p.204. Spinoza es radical y afirma que incluso en el caso del suicidio la destrucción es exterior, poniendo como caso –en cierto sentido, tramposo– el de Séneca. Cfr. Spinoza, B. E, IV. Prop. 20, esc. Pp.309-310. Esta acusación está basada tanto en esta proposición como en la ya famosa afirmación spinozista de “*Omnes determinatio negatio est*”, que Hegel acuña pero en un modo opuesto al del filósofo holandés. Esta sentencia spinozista se encuentra en la carta 50 a J. Jelles (Spinoza, B. *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. Traducción de Atilano Domínguez p.309), pero para Spinoza el hecho que la negación sea una determinación significa que la sustancia para ser absoluta, no ha de tener ninguna determinación que venga a negar parte de su potencia eterna. Por el contrario para Hegel, en tanto que la determinación es negación es que la lógica que articula el pensamiento puede dar pie a la experiencia, es decir, permite aquello que permite la tarea del entendimiento como un diferenciarse. En sentido spinozista no debe haber determinación, razón por la cual Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. (México: FCE, 1955, Tomo III. "Spinoza". Trad. Wenceslao Roces) lo acusa de acosmismo y de parmenídeo, pues para él toda determinación en cuanto negación es esencial a la cosa en cuanto permite el movimiento de la conciencia a la autoconciencia, en el marco de la *Fenomenología del Espíritu*. La negación para Hegel adquiere un contenido, una determinidad. Nuevamente volviendo a Spinoza, “*determinatio negatio est*”, y la visión crítica de Hegel apunta precisamente a que este filósofo no pudo vislumbrar el hecho que la sustancia al ser indeterminada se agota a sí misma en un acosmismo, que Hegel también atribuye a Salomón Maimón. “Con la misma o mayor razón podríamos llamar al spinozismo, y estaríamos más en lo cierto al hacerlo así, acosmismo, ya que por este camino no se hace valer y se perenniza a la esencia del mundo, a la esencia finita, al universo, sino simplemente a Dios, como los sustancial”. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo III. Ibid.* Pp.303-304. También: “No se atiende a que Spinoza no define a Dios como la unidad de Dios y del mundo, sino como la unidad del *pensar* y de la extensión (del mundo material), y entonces resulta que ya en esa unidad, incluso tomándola de esa manera enteramente inapropiada, el mundo viene determinado en el sistema spinoziano más bien solamente como un fenómeno al que no se le atribuye efectiva realidad, de tal manera que este sistema ha de ser visto más bien como *acosmismo*.” Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*. Madrid: Alianza editorial, 2005. Trad. Ramón Valls Plana. §50, p.153. Finalmente para Hegel, lo único afirmativo es la sustancia como absoluto o infinito, pero no así las cosas individuales, que tendrían menos o nula realidad frente a la sustancia. Así pues, el carecer de determinaciones le niega a la sustancia una existencia real a las cosas, que sólo podrían ser si ésta

duración, siguiendo a Deleuze, pero su esencia la precede y procede. Por consecuencia, la individuación que se da es extrínseca, “es por la duración (y también, en el caso de los modos de lo extenso, por la figura y por el lugar) que los modos existentes tienen una individuación propiamente extrínseca”¹⁵¹. La duración sucede una vez que el modo ya está en existencia y lo mismo ocurre con el *conatus*. En este sentido, y siguiendo nuevamente a Deleuze, “el *conatus* es la esencia del modo (o grado de potencia), pero una vez que el modo ha comenzado a existir (...). Designa la función existencial de la esencia, es decir, la afirmación de la esencia en la existencia del modo”¹⁵². Por ello la antesala de la definición V del segundo libro de la *Ética* tiene una relación directa con la postulación concreta del *conatus* en E, III, prop.VI, pues sólo a partir de la duración puede comprenderse el proceso de individuación de los modos en la existencia, en cuanto el esfuerzo por perseverar en el ser se da en la duración y es un esfuerzo indefinido.

A partir de este preámbulo es que Spinoza expondrá: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (“*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*”¹⁵³). Toda cosa se esfuerza por afirmar su potencia, que es un *quantum* de la potencia de Dios o la Naturaleza, que implica a la vez la afirmación de la esencia en la existencia (E, III, prop.VII). En el *conatus* radica la esencia del modo cuantitativamente como expresión de un grado de la potencia respecto de sus atributos, y por ende de la potencia de Dios, pero a la vez es cualitativa en cuanto cada modo a partir de su propio *conatus* genera su individuación en virtud de los afectos exteriores que lo modifican¹⁵⁴. Desde este prisma, el *conatus* es lo que le permitirá a Spinoza posicionar su teoría de los afectos, al mismo

fuese determinada, y por ende negada. Hegel entiende lo finito como la negación de lo infinito, y lo mismo a la inversa –cosa que Spinoza no hace-, de esta forma “si toda determinación es negación” el infinito ya es en sí mismo la negación de una negación, y por ende, una negatividad productiva -y no abstracta- que opera como mediación. Cfr. Melamed, Y. “*“Omnis determinatio est negatio” – Determination, Negation and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel*”. En Förster, E. Melamed, Y. (Eds) *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Pp. 175-196.

¹⁵¹ Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. Traducción de Horst Vogel. p.189.

¹⁵² *Ibid.* p.221.

¹⁵³ Spinoza, B. E, III. Prop. VI. p.203. Versión latina en p.127.

¹⁵⁴ Para Deleuze las funciones del *conatus* son: "Mecánica (Conservar, mantener, perseverar); dinámica (aumentar, favorecer); aparentemente dialéctica (oponerse a lo que se opone, negar lo que niega). Pues todo depende y deriva de una concepción afirmativa de la esencia: el grado de potencia como afirmación de la esencia de Dios; el *conatus* como afirmación de la esencia en la existencia; la relación de movimiento y de reposo o el poder de afección como posición de un máximo y un mínimo; las variaciones de la potencia de acción o fuerza de existir que ocurren en el interior de estos límites positivos". Deleuze, G. *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets Editores, 2009. Trad. de Antonio Escohotado. p. 124.

tiempo que determinar los procesos de individuación propios de los modos finitos, cuantitativa y cualitativamente, aunque en estas proposiciones aún esté planteado de forma genérica. Esta proposición aún abstracta, pues no involucra directamente el posicionamiento epistemológico del modo finito en el entramado afectivo, plantea su positividad por el hecho de que la esencia siempre busca afirmar su potencia; la pregunta que surge entonces es cómo afirmarla: mediante afectos alegres o bien, mediante la potenciación de afectos tristes, como el tirano, que a expensas de otros consigue para sí el beneficio y poder, pero que realmente su potencia es nula pues su acción está mediatizada por el miedo. Si para Spinoza la razón es afectiva –siguiendo la lectura de Mariela Oliva¹⁵⁵, y que sugerentemente el filósofo plantea al hablar del amor intelectual a Dios como sumo género de conocimiento, siendo el amor elementalmente un afecto-, y siguiendo con el llamado paralelismo¹⁵⁶ –denominación propia de Leibniz- entre cuerpo y mente, entonces el *conatus* debe tener una ulterior resonancia en los modos finitos para desplegar propiamente tal toda su potencia, y esto es lo que Spinoza plantea con la definición de deseo (*cupiditas*). La proposición en la cual se enmarca este concepto, afirma: “El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuando las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente

¹⁵⁵ A partir de E, III, Prop. II. Esc. Mariela Oliva concluye que “esto significa que en el proceso de la adecuación está implicada nuestra dinámica pasional, es decir el conocimiento es conocimiento afectivo”. Oliva, M. *La inmanencia del deseo. Un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Ed. Gedisa, 2015. p.153. Además, esta misma implicancia comparece en E, III, Prop. XXV, en donde Spinoza afirma: “Nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo aquello que imaginamos nos afecta o la afecta de alegría y, al contrario, en negar todo aquello que imaginamos nos afecta o la afecta de tristeza”. Spinoza, B. *Ética, Ibid.* p.221. Y esto se fundamenta en la aserción de Spinoza cuando afirma: “cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente”. E, II, Prop. XIII, Esc. p.129. Es por ello que Oliva puede afirmar que la razón, como forma del deseo, es una expresión del *conatus*. Cfr. Oliva, M. *La inmanencia del deseo. Ibid.* p.140. Para Marilena Chaui, esto se expone de forma patente en relación a las nociones de bien y mal formuladas en E, IV, prop. VIII y XIV, siendo esta última en donde Spinoza patentiza que “el conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto” (Spinoza, B. *Ética, Ibid.* p.302), es decir el conocimiento del bien y del mal es el conocimiento del afecto considerado como idea, por ende los afectos son conductos –por decirlo de alguna manera- del conocimiento. En sus palabras, “eso significa que no solamente las imágenes son ideas afectivas, sino que también son afectivas las ideas adecuadas, o sea, que el ejercicio de la razón y de la intuición son experiencias afectivas o actividades afectivas, tanto es así que, en el escolio de la proposición 4 de la parte V, Spinoza escribe que la mente <<será determinada por un afecto a pensar aquellas cosas que percibe clara y distintamente y en las cuales reposa plenamente>>”. Chaui, M. “*Imperium o Moderatio?*”. *Ibid.* p.33.

¹⁵⁶ La proposición que da cuenta del llamado paralelismo está en E, II, Prop. VII, y afirma: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”. Spinoza, B. *Ética, Ibid.* p.116.

de ese esfuerzo suyo (*et hujus sui conatus est conscia*)¹⁵⁷. Lo que recalca esta proposición es que el *conatus* persevera independiente del tipo de conocimiento que se tenga, no persevera en la existencia sólo aquel que tiene ideas verdaderas o un conocimiento adecuado, sino que incluso aquel que las tiene confusas y está bajo el régimen de la imaginación también busca afirmar su potencia en la existencia mediante la duración. No hay criterio epistemológico que rijan la lógica del *conatus*, lo que hay es consciencia de tal esfuerzo y por ende, búsqueda de mayor potenciación para afirmar la existencia como grado de potencia. Y la potencia se busca en los afectos alegres, que en su acumulación y desarrollo, es decir, en la posesión formal de la potencia de obrar, permitirá el ascenso a los otros géneros de conocimiento. En este sentido, y siguiendo la lectura de Laurent Bove, hay una estrategia que sigue una lógica de placer/displacer propia del *conatus* –aquí Bove introduce la distinción freudiana en el análisis del *conatus*-. Bajo ésta, el *conatus* se dispone a ciertos encuentros para así potenciar su esencia, sin embargo, ante los embates y heteronomía de los encuentros que dislocan su potencia, el *conatus* evita, o bien se resiste a ser aminorado por tales cuerpos exteriores. Esto Bove lo fundamenta en E, III. Prop. XIII en donde Spinoza afirma: “Cuando el alma imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquellas”¹⁵⁸. A partir de esta proposición el filósofo holandés puede definir el amor y el odio: “el amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior, y el odio no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior”¹⁵⁹. El criterio en virtud del cual se desenvolverá el *conatus* será el de la búsqueda de placer como búsqueda de potenciación y finalmente, de amor, y el rechazo del displacer como aquello que reprime su esencia. Sin embargo, el deseo aún no se ha hecho explícito, éste es formulado en el escolio de la proposición IX, el cual se citará en toda su extensión para evidenciar todas sus características y particularidades:

“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

¹⁵⁷ Spinoza, B. E, III. Prop. IX, p.205. Versión latina en p.128.

¹⁵⁸ Spinoza, B. E, III. Prop. XIII. p.210.

¹⁵⁹ Spinoza, B. E, III. Prop. XIII. Esc. p.210.

alguna, si no es la de que el <<deseo>> se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito (...).”

A partir de lo cual concluye:

“y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos”¹⁶⁰.

En este escolio no sólo se dice de él que implica tanto el alma como el cuerpo y que involucra la introducción de la conciencia, sino que también patentiza su inmanencia. El deseo es puro impulso, no se desea un objeto en sí mismo, es decir, por lo que el objeto es o puede dar de sí, sino que lo deseado se desea en virtud del deseo mismo; se trata del deseo del deseo, de su capacidad reflexiva en cuanto el deseo se desea a sí mismo, desea desear es decir, desea afirmar su potencia conscientemente, lo cual en términos jurídicos se concreta como deseo de ser *sui juris*¹⁶¹. La inmanencia del deseo abre el espectro de la potencia al del

¹⁶⁰ Spinoza, B. E, III. Prop. IX. Esc. Pp. 205-206. En latín, este escolio reza de la siguiente manera: “*Hic conatus, cum ad Mentem solam refertur, Voluntas appellatur, sed cum ad Mentem et Corpus simul refertur, vocatur Appetitus; qui proinde nihil aliud est quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter Appetitum et Cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic defini potest, nempe Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra, nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus*”. Pp.128-129.

¹⁶¹ Para Descartes el deseo constituye una de las pasiones primarias, la que ocupa el primer lugar es la admiración –evidentemente en cuanto ésta tiene un carácter epistemológico, cuestión que tal como Julián Pacho enuncia, coincide con el hecho que, tanto para Platón como para Aristóteles el origen de la filosofía se encuentra en la admiración o asombro. Dentro de las seis pasiones primarias que Descartes define, se encuentran: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. En este marco, el filósofo francés definirá el deseo afirmando: “La pasión del deseo es una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el futuro cosas que se representan como convenientes. Así, no deseamos sólo la presencia del bien ausente, sino también la conservación del presente y además la ausencia del mal, tanto del que ya se tiene como del que creemos que vamos a padecer en el futuro”. Descartes, R. *Las pasiones del alma*. *Ibid.* Art.86. p.127. El deseo no sólo es considerado tajantemente como una pasión, sino que además se rige por un criterio de utilidad en un marco temporal. En este sentido, el deseo no sólo es posterior a otras pasiones –cuestión radicalmente distinta para Spinoza-, sino que además es considerado como un conato volátil que busca la utilidad de aquello conveniente, como la negación o evasión de lo inconveniente. Cuestión que podría analogarse al carácter estratégico del *conatus* spinozista, pero sin las implicancias ontológicas que de éste derivan. El deseo para Descartes es un criterio meramente utilitario, pero con fines morales, es en su regulación en donde yace un componente cognitivo que determina finalmente la consideración de la virtud. En este sentido, si bien el deseo tiene una importancia, no es crucial para el sistema cartesiano de las pasiones, pues si bien tiene un rasgo cognitivo y epistemológico –en pos de un fin moral-, no tiene un carácter ontológico, pues podría decirse, opera más bien como un medio que como un fin en sí mismo, este deseo no es inmanente, sino que está dispuesto siempre a la alteridad, se desea porque hay algo otro deseable pero no se desea porque el deseo busca desear. Para Spinoza el deseo no sólo es inmanente, y en virtud de lo mismo, uno de los afectos primigenios junto con

conocimiento, en donde el aumento de potencia implica un aumento cognoscitivo y una apertura a una forma de estar-en-el-mundo menos sometida a la heteronomía o heterodeterminación afectiva imaginativa, o bien a una comprensión de las leyes de su naturaleza. La consciencia que implica el deseo no ha de comprenderse como conocimiento adecuado de los afectos a los cuales el individuo está expuesto o sometido, sino que responde más bien a la elaboración de imágenes de éstos; no se trata de un conocimiento, sino más bien de la forma que tiene el hombre de elaborar una forma imaginaria y representativa de estos. Siguiendo a Albiac: “la *mens* tiene consciencia, esto es, imagen representativa de estar siendo afectada, y de que ese modo en el que está siéndolo dispara en ella una cierta reacción respecto de lo que la afecta”¹⁶². Por ende, ni el *conatus* ni la *cupiditas* tienen un fundamento racional, siempre se trata de heterodeterminación afectiva que busca en la razón un aliado para incrementarse y de esa forma lograr la posesión formal de la potencia de obrar, eliminando de esta forma los prejuicios establecidos por la llamada voluntad. Esto significa que la *cupiditas* se mueve siempre en el horizonte de la imaginación, pero tal determinación necesaria, en cuanto determinada ontológicamente, no significa una reducción del hombre y la sociedad a la mera imaginación, sino que ésta configura la forma elemental de vida en la cual todos los hombres nacen y se asientan. No obstante, ello no implica que ésta siempre se vea sometida a la servidumbre de un deseo externo, sino que, en tanto la alienación es propia de la imaginación, la tarea del deseo en conjunto con la razón es realizar esa *Intellectus*

la alegría y la tristeza, sino que además es un concepto ontológico: crea realidad en tanto permite la individualización de los modos finitos y su realización se determina en virtud de los afectos a los cuales se ve sometido, lo cual le permite afirmar su potencia a pesar de que tales afectos sean en definitiva, pasiones –es decir, el deseo afirma independiente del criterio epistemológico. Si bien tiene un rasgo cognoscitivo connotado, en cuanto deseo del deseo y deseo de ser *sui juris* constituye un deseo de autonomía que se puede abreviar de forma simplista en el hecho de lograr una autodeterminación consciente de las pasiones para tornarlas afecciones, y de este modo alcanzar la razón y posteriormente la ciencia intuitiva. En virtud de lo mismo, cumple además un rol político en cuanto está ligado a la imaginación, ámbito por excelencia de lo político y de lo común, en donde se establecen ciertas formas determinadas de estar-en-el-mundo (siguiendo la expresión heideggeriana) en donde, si la utilidad rige el canon de la potencia, todo deseo es deseo de individualización pero a la vez, deseo de intersubjetividad, o mejor aún, de transindividualidad. El deseo particular está abierto a todos los demás deseos para co-constituirse y lograr un deseo propio de la colectividad a la cual este deseo particular, como esencia de un modo finito, pertenece. Además, para Spinoza no se trata de reprimir las pasiones, sino de regularlas –pues siguiendo su realismo este intento a nivel macro sería infructífero en tanto el vulgo no tiene tal capacidad-, sólo algunos tienen un poder sobre sus afectos en tanto se constituye como sujeto de éstos, es decir, ya no padece sino actúa. En cambio, para Descartes: “No hay alma tan débil como para que no pueda adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones, si está bien conducida” (Descartes, R. *Las pasiones del alma*. *Ibid.* Art.50. p.111). Esto se verá explicitado en el análisis precedente.

¹⁶² Albiac, G. *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Madrid: Ed. Tecnos, 2011. p.254.

Emendatione para hacer del hombre lo más independiente de esas cadenas que lo oprimen y despotencian. Es menester recalcar que para Spinoza la imaginación no sólo es el primer género de conocimiento, y por ello el más bajo, es también, el horizonte en virtud del cual el hombre se posiciona en el mundo. En este sentido, no recae en él una visión meramente peyorativa, por ello es que afirma que "las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas a otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas"¹⁶³. Al mismo tiempo asevera el carácter positivo de la imaginación al decir: "Concedo, además, que, en la medida en que percibe, nadie se equivoca; esto es, concedo que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no implican ninguna clase de error (...); pero niego que un hombre nada afirme en la medida en que percibe"¹⁶⁴. La imaginación también afirma o busca afirmar, si bien lo hace sobre cimientos poco firmes. No obstante, su rol junto con el del *conatus* y la *cupiditas* es esencial en el surgimiento de lo político, pues este primer posicionamiento en el mundo es en donde se enmarcan ambos esfuerzos de afirmación. Siguiendo a Toni Negri "lo político es la metafísica de la imaginación, es la metafísica de la constitución humana de lo real, del mundo"¹⁶⁵, sustentando semejante declaración en el hecho que Spinoza se plantea desde el punto de vista realista y por ende no utópico, y además en la simultaneidad de los géneros de conocimiento, en donde la imaginación permanece como sedimento a pesar del ascenso epistemológico que pueda surgir. Para argumentar esto Spinoza pone como ejemplo la representación que el hombre se hace de la distancia del sol respecto de la tierra:

“Así también, cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el Sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro”¹⁶⁶.

¹⁶³ Spinoza, B. E, II, prop.XXXVI, p.158.

¹⁶⁴ Spinoza, B. E, II, prop. XLIX, cor.II. p. 184.

¹⁶⁵ Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1993. Trad. Gerardo de Pablo. p.174.

¹⁶⁶ Spinoza, B. E, II. Prop. XXXV. Esc. pp.157-158.

De allí que la imaginación no pueda ser destruida, pues a pesar que el hombre logre alcanzar la ciencia intuitiva, la relación inversamente proporcional hace que siempre exista una cuota de imaginación que permita la sociabilidad del ámbito de lo político. Esto se cerciora por la existencia misma del Estado, pues si la imaginación fuese considerada en su reductivo aspecto irracional, y los hombres no estuviesen determinados por ella, no habría necesidad de un Estado que velara por la existencia de la sociedad, puesto que los hombres sólo en virtud de la razón serían capaces de domeñar sus pasiones. Al mismo tiempo que no habría necesidad de historia. Por lo cual se puede aseverar junto a Macherey que:

"Así la imaginación no es, siguiendo una expresión corriente en la época clásica, un "género de conocimiento", una potencia de error, es decir, el poder de engendrar ciertas ideas que sean falsas en sí mismas. Porque "en las ideas ni hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas" (E, II, prop.3): lo que es falso, es decir lo que nos pone en cierto estado de ilusión, es una relación determinada con las ideas, con todas las ideas, que hace que las percibamos, podríamos decir incluso que las vivamos, de una manera inadecuada, "mutilada y confusa"."¹⁶⁷

Las estrategias del *conatus* en cuanto resistencia-activa –su carácter paradójico en cuanto que busca siempre la afirmación de la existencia a pesar de que el hombre esté inserto en primer término en un régimen de casi total heteronomía, consiste en que incluso en la pasividad de los afectos tristes, el *conatus* se esfuerza siempre por eliminar la causa de la tristeza y recordar los afectos de alegría para afirmar su existencia- se elaborará a partir de la imaginación como horizonte existencial a partir del cual se configura el mundo, y por lo tanto, es posible al hombre estratificar los encuentros e ir elaborando sucesivamente a la *civitas* como una intersubjetividad que opera como cuerpo político activo. La imaginación es el horizonte en el cual la razón ha de asentarse -simultaneidad de los géneros de conocimiento-, el deseo ha de devenir razón y por ello es que: "la simple imaginación no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza; por el contrario, para que podamos estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles algo, a saber, el raciocinio"¹⁶⁸. Spinoza también afirma que "el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes"¹⁶⁹. La imaginación opera según la experiencia, en este sentido, en el momento

¹⁶⁷ Macherey, P. *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta limón editores, 2006. Trad. María del Carmen Rodríguez. p.93.

¹⁶⁸ Spinoza, B. TTP, cap.II, p.98.

¹⁶⁹ Spinoza, B. E. II. Prop. XVII, dem. p.142.

perceptivo en que el cuerpo padece una afección, la imagen que se hace del cuerpo exterior como existente no es errónea, pues la idea de tal cuerpo implica necesariamente su existencia en cuanto la experiencia lo atestigua; la ilusión perceptiva de la presencia del cuerpo exterior, tal como lo explica Spinoza, ocurre por la reflexión de los fluidos en las superficies que permiten la consideración del cuerpo como presente a pesar de que no lo esté. No hay error en la imaginación de por sí, sino en cuanto se conciba presente la idea del cuerpo cuando éste ya no está presente. En virtud de esto, y siguiendo a Negri entre otros autores, para Spinoza no hay operando un racionalismo político –lo cual sería contrario a su posicionamiento realista- sino una metafísica de la imaginación, pues la razón no es fundamento de lo social, sino que, como indica Spinoza, los hombres en su mayor parte se rigen por la imaginación, y ésta siempre se mantiene a pesar del ascenso epistemológico. La imaginación es el espacio de lo común, en donde la política y el desacuerdo, el disenso, la conflictividad toma lugar, es el lugar de la democracia¹⁷⁰. Es por ello que Marilena Chaui afirma: "La razón reconoce la

¹⁷⁰ En el libro I, cap. 4, de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo introduce la idea de que el conflicto es connatural a lo político, idea rescatada principalmente en el siglo XX para plantear el radicalismo del realismo maquiaveliano, al mismo tiempo que para desestabilizar la idea política que apela a la expulsión del conflicto de la política con el fin de establecer una estabilidad que no es sino quietismo, y en un punto extremo, tiranía, en cuanto la prevalencia del orden responde a una dominación del ámbito social. En este apartado, Maquiavelo expone que: "Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y consideran que en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos, como se puede ver fácilmente por lo ocurrido en Roma, pues de los Tarquinos a los Gracos transcurrieron más de trescientos años, y, en ese tiempo, las disensiones de Roma raras veces comportaron el exilio, y menos aún la pena capital. Por tanto, no podemos juzgar nocivos esos tumultos, ni considerar dividida una república que, en tanto tiempo, no mandó al exilio, como consecuencia de sus luchas internas, más que a ocho o diez ciudadanos, ejecutó a poquísimos y ni siquiera multó a muchos. No se puede llamar, en modo alguno, desordenada una república donde existieron tantos ejemplos de virtud, porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación; la buena educación, de las buenas leyes, y las buenas leyes, de esas diferencias internas que muchos, desconsideradamente, condenan, pues quien estudie el buen fin que tuvieron encontrará que no engendraron exilios ni violencias en perjuicio del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública". Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. *Ibid.* I, 4. pp.47-48. Para un breve compendio sobre este tipo de lecturas sobre Maquiavelo, véase Tatián, D. "La izquierda maquiaveliana". En Tatián, D. *Spinoza, filosofía terrena*. Buenos Aires: Colihue, 2014. Pp.19-34. Filippo del Lucchese hace un acercamiento entre esta visión de la filosofía de Maquiavelo –el conflicto como salud de la república- con la filosofía spinoziana, a partir de la cual afirma: "Conflicto y resistencia no son sólo modos de ser, son nuestra verdadera esencia, ya que cada modo se presenta a sí mismo sólo en relación con otros modos y dentro de este espacio relacional y concretamente conflictivo: el efectivo "poder con el que nos esforzamos en perseverar en la existencia" nunca es aislado, siempre resulta ser "por el poder de las causas externas comparado con nuestro propio poder". Lucchese, F. *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*. *Ibid.* p.52. Lo que plantea a partir de esto Filippo del Lucchese es que la misma ontología spinoziana implica el conflicto, el cual se manifiesta políticamente. Muy en la línea de la transindividualidad planteada por Balibar, en donde es el conflicto entre los modos finitos lo que permite una comprensión del cuerpo social que se resiste a la noción de representatividad, y al mismo tiempo posibilita la

utilidad de la vida social, pero no es la causa y el fundamento de la sociedad"¹⁷¹. Lo cual también se sigue de lo planteado por Matheron cuando afirma:

"Podríamos pues, atribuir erradamente a Spinoza la idea según la cual la sociedad política es obra de la razón: si la razón puede poner sus deseos en ejecución, los hombres concordarían espontáneamente y el Estado sería inútil [...] Si, por consecuencia, la sociedad política debe surgir (y es necesario, puesto que es un hecho), eso no puede ser sino del juego espontáneo y ciego de la vida pasional interhumana".¹⁷²

La construcción de lo político está presidida por el *conatus* en cuanto esencia del modo finito y configuración del mundo exterior a partir de la noción de deseo, y es en el paso del derecho natural¹⁷³ al político –sin su alienación¹⁷⁴– lo que evidencia la constitución de un *conatus* y

comprensión de la individualización a partir del deseo que no es sino una co-constitución como régimen de comunicación afectiva que requiere de la alteridad para su composición tanto individual como colectiva, sin subsumirse a una unidad mayor.

¹⁷¹ Chauvi, M. *Política en Spinoza, Ibid.* p.218.

¹⁷² Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988. p.287 Traducción propia.

¹⁷³ En este punto es imposible no remitir a la Carta en la cual el mismo Spinoza diferencia su filosofía de la de Hobbes, en virtud del tema del derecho natural. Allí el filósofo holandés afirma: "Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural". B. Spinoza, Correspondencia. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza editorial, 1988. Carta L, p.308.

¹⁷⁴ Antonio Negri ha sido uno de los que con más énfasis ha intentado poner en relevancia el hecho que para Spinoza no hay alienación del derecho natural en el estado político, evidenciando consecuencias políticas importantes a partir de esto, como por ejemplo, una teoría que atenta contra todo tipo de absolutismo y en donde es la reivindicación de la potencia común de la *multitudo* lo que prevalece en un sistema radicalmente democrático. Por ello afirma, "la teoría del contrato social es, en términos generales, una teoría del Estado absolutista, mientras que el rechazo de la teoría, o su uso en términos que excluyen la idea del traspaso del poder, representa tradiciones republicanas, polémicas respecto a toda ideología representativa y a toda práctica de alienación estatal" Negri, A. *Spinoza Subversivo. Ibid.* p.62. Tradición esta última en la cual estaría inserto Spinoza. Si bien en la *Ética* declara necesaria para la construcción de la sociedad civil, la alienación del derecho natural, ("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". E, IV. prop. XXXVII, esc.II. p.328), sin embargo, en el TTP (Cfr. cap.XVI. pp.189-190) a pesar de utilizar el término "pacto" hace un hincapié fundamental para comprender el modo en que concibe a aquél, pues afirma tajantemente que: "Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera" TTP. cap.XVII, p.353. De este modo, no hay en Spinoza la proposición de una teoría absolutista, sino sólo un acercamiento nominal, cosa que cambia profundamente en el TP (Cfr. cap. II y III. pp.89-119) -cabe aquí hacer mención, que hay que distinguir la crítica de la teocracia hebrea de la postura del filósofo, pues es en la primera en la que efectivamente se puede ver un cierto absolutismo, más, de ninguna manera en el segundo. El *Tratado Político* de 1677 no es sólo el texto maduro de Spinoza, sino además, un texto interrumpido por su muerte; aquí no sólo se afirma que el derecho natural sigue y se potencia en el estado político, sino que además, utiliza el término "consenso", connotando de este modo, "una concepción que propone lo social como absoluto." Es la *multitudo* del TP, la que tiene propiamente tal el poder constituyente y que por lo tanto, tiene ínsita en sí misma, el germen de la liberación (Cfr. Negri, A. *Spinoza subversivo, Ibid.* p.62).

cupiditas de índole social y operativa al servicio de la constitución de la sociedad, a pesar de su constitución eminentemente conflictiva. Pues, a pesar de la presencia de esta intensidad dentro del cuerpo social, el hombre sigue siendo lo más útil para el hombre, tal como afirma en el escolio de la proposición XVIII del cuarto libro de la *Ética*, en el marco de la exposición de la teoría de la constitución del cuerpo colectivo que es la sociedad, el que opera como si tuviera una sola mente y un solo cuerpo¹⁷⁵. El rol organizativo, estratégico y funcional del *conatus* es lo que permite al hombre estratificar los eventos para afirmar la potencia y conformar la *civitas* como sujeto colectivo transindividual¹⁷⁶, como intersubjetividad a partir de un deseo común dado por la imitación de afectos¹⁷⁷, en el marco de la imaginación y en un espacio en particular. Por ende no es lo racional lo que fundamenta lo político, sino lo pasional que pretende devenir afección-racional, quizás no en su totalidad, pues “todo lo excelso es tan difícil como raro”¹⁷⁸, pero sí en su institucionalización como sociedad civil. Es el *conatus* devenido deseo lo que posibilita la apertura a un horizonte de evidente conflicto, en tanto todo deseo difiere del deseo del otro¹⁷⁹, pero que mantiene un punto común en su consideración inmanente como deseo del deseo y deseo de ser *sui juris*. La radicalidad

¹⁷⁵ Spinoza, B. E., IV. Prop. XVIII. Esc. p.307

¹⁷⁶ El término transindividual es tomado por Étienne Balibar de la obra del filósofo francés Gilbert Simondon *L'individuation physique et collective* –concepto que implica una visión crítica respecto de la teoría hilemórfica de Aristóteles–, pero que Balibar no pretende meramente aplicar a la filosofía spinoziana sino más bien, encontrar propiamente sus matrices en ella en lo que atañe a una directa crítica de la visión individualista de la constitución de los modos finitos. Ante los procesos de individuación e individualización, Balibar confiere a la filosofía de Spinoza el hecho que es la individualización en virtud de la *cupiditas* –esencialmente constituida en virtud de la existencia de la alteridad y por ende, siempre colectiva– es precondición la individuación. Tanto la imaginación (con su modalidad pasiva) como la razón (como su modalidad activa) son transindividuales en tanto se constituyen siempre en un proceso de co-constitución en virtud de la *utilitas* –nada es más útil al hombre que otro hombre– y los afectos, ante cuya heterodeterminación que se mantiene siempre en los hombres en virtud de la simultaneidad de los géneros de conocimiento, hacen siempre de la transindividualidad un proceso sin fin, que constituye al hombre en su calidad relacional, en una ontología también relacional. Se trata de poner énfasis en una visión en donde la individualidad no se subsume a una unidad mayor –el problema de lo uno y lo múltiple–, sino que hay un proceso de co-constitución imaginaria y por ende afectiva, como también racional, que contraría toda visión representativa de la política –como lo sería el planteamiento de Hobbes– al mismo tiempo que atenta contra una visión que niega la individualidad en la filosofía spinozista, que supone la única individualidad en Dios, la Naturaleza o la sustancia. Este concepto permitiría comprender cómo la multitud como cuerpo compuesto, en un régimen de comunicación afectiva en virtud de la estructura de la imitación de los afectos, permite la co-constitución de la individualidad en un proceso transindividual, en donde por ende, todo modo finito está ligado, o mejor dicho, co-constituido por otro modo finito, y por ende, la individualidad está mediatizada siempre por la alteridad, abriendo de esta forma el horizonte político a la idea inmanente de una democracia. Cfr. Balibar, E. *De la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2009. Trad. Anselmo Torres.

¹⁷⁷ Spinoza, B. E., III. Prop. XXVII. p.222. Sobre el rol de esta estructura se trabajará más adelante.

¹⁷⁸ Spinoza, B. E., V. Prop. XLII, Esc. p.428.

¹⁷⁹ Cfr. E., III. Prop. LVI dem y LVII. Pp.254-259.

del deseo no es tan sólo respecto de su aspecto fundante de lo político, sino también en virtud de su inmanencia como apertura a un plano de horizontalidad en donde el objetivo de una *Intellectus Emendatione* –que toma lugar en la ciudad como segunda naturaleza- se corresponde con el devenir razón de las pasiones –su devenir afección, acción, y por ende, conocimiento- y con ello, la liberación de las cadenas de servidumbre que atañen al hombre en una consideración trascendentalista, teleológica, voluntarista y de libre arbitrio, todos estos tópicos que Spinoza critica de forma ferviente en el apéndice del primer libro de la *Ética*. Ahora bien, este proyecto nunca se realiza totalmente pues lo político siempre se realiza en el ámbito de la imaginación, ámbito propio del vulgo.

Ahora bien, la concreción de la demostración de la proposición IX del libro III, se realiza –como ya se mencionó- en la proposición LVII del mismo libro, en donde Spinoza afirma: “Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro”¹⁸⁰, para luego precisar que “la alegría y la tristeza es el deseo mismo, o el apetito, en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores (...) es decir: es la naturaleza misma de cada uno”¹⁸¹. Los afectos son los que definen la direccionalidad del deseo en cuanto puro impulso, su volatilidad es desplegada u orientada en virtud de los afectos que le impriman los cuerpos exteriores y la capacidad estratégica de cada *conatus* particular. De allí cada deseo difiere del deseo de otro; se individua en cuanto que cada esencia expresa de forma particular la esencia de Dios en virtud de su capacidad de afectar y ser afectado, por ende, cada afecto puede ser percibido o vivido de diferentes formas, y es esta diferencia la que permite la singularidad de cada modo finito, tanto cuantitativa como cualitativamente, según su grado de potencia y según la cualidad de los afectos que recibe o actúa. Todo deseo particular es el efecto de la individuación en virtud de los afectos y la potencia, y en tanto que tal, configura en el orden imaginario la conflictividad natural de lo político, pues todos desean que el deseo del otro sea como el suyo propio, o bien, desean eliminarlo para apropiarse de él. Algunos de los filósofos que han puesto mayor énfasis en el tema de la conflictividad han sido Étienne Balibar y Filippo del Lucchese, el primero a partir de una teoría de la comunicación, mientras que el segundo lo analiza bajo el prisma de la herencia maquiaveliana en el pensamiento

¹⁸⁰ Spinoza, B. E, III. Prop. LVII, p.257.

¹⁸¹ Spinoza, B. E, III. Prop. LVII. Dem, pp.257-258.

spinozista. Este horizonte es lo que permite a Spinoza configurar el orden político sobre la base realista de un conflicto connatural a los hombres, en tanto sus esencias por naturaleza son opuestas, lo que no quita la posibilidad de la comunidad, sino más bien su autorregulación en la constitución del Estado y sus instituciones. Por ello es que en el TTP Spinoza afirma que "el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad"¹⁸², pero que en el TP cambie esta aserción a la siguiente: "Cual sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida"¹⁸³. Esto evidencia un cambio de foco en el análisis spinoziano: mientras que el TTP buscaba enfatizar el rol de las instituciones para permitir el máximo de libertad de pensar y hablar como condición de posibilidad del Estado, el TP localiza este análisis según los distintos regímenes de gobierno, en tanto cada uno de estos implica una lógica afectiva distinta y por ende, el peligro de la guerra civil se muestra más patente. Tal como afirma Balibar, la importancia de la crítica inicial a las pasiones de los hombres radica en que: "la causa fundamental de los "vicios" de los ciudadanos (como sus virtudes) reside siempre en el movimiento de las instituciones mismas". A partir de lo cual concluye que el TP sitúa el problema político en tres términos: "“individuo” y “Estado” son en realidad abstracciones, que no tienen sentido más que en relación una con la otra; cada uno expresa en definitiva una modalidad bajo la cual se realiza la potencia de la multitud como tal"¹⁸⁴. Y es esto lo que le permite postular que "el cuerpo político no existe más que bajo la amenaza latente de la guerra civil ("las sediciones") (...). De allí la tesis fundamental: el cuerpo político está siempre más amenazado por sus propios ciudadanos (*cives*) que por los enemigos exteriores (*hostes*) (TP, VI, 6)"¹⁸⁵. Y esta amenaza está fundamentada en el hecho que el odio puede considerarse no sólo una pasión social ocasionada por el temor y la esperanza, sino que además, Balibar la comprende como una forma contradictoria de sociabilidad¹⁸⁶ que se propaga en virtud de la comunicación afectiva que ocurre en ocasión de la imitación de los

¹⁸² TTP.cap. XX. p.415. A estas cita precede lo siguiente: "su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno."

¹⁸³ Spinoza, B. TP, V. §2. p.127.

¹⁸⁴ Balibar, E. *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. Trad. César Marchesino y Gabriel Merlino. p.84.

¹⁸⁵ Balibar, E. *Spinoza y la política*. *Ibid.* Pp.83.84

¹⁸⁶ Cfr. Balibar, E. *Spinoza y la política*. *Ibid.* p.101

afectos, pero además por el hecho que, para el filósofo francés, el deseo sea individual o colectivo, constituye una singularidad como función transindividual, es decir, de comunicación¹⁸⁷. Y como la multitud responde al cuerpo colectivo que aúna los deseos individuales entorno a un bien común, la diferencia entre los regímenes y las multitudes gobernadas, recae en si acaso la conflictividad supera la coherencia que intenta imponer el régimen, o si bien es la coherencia la que logra estabilizar el conflicto en un Estado relativamente racional. De esto se concluye que la institucionalización del Estado es absolutamente necesaria dentro del pensamiento de Spinoza, pues es en virtud de éste que se puede organizar la sociedad con el fin de garantizar la existencia de la misma. Es por ello que, siguiendo a Gabriel Albiac, “la tarea del político sería establecer una economía tolerable de dichos conflictos de deseo”¹⁸⁸, y no la pretensión de una multitud racional, pues tal como evidencia Spinoza, “de ahí que quienes imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula”¹⁸⁹. Se evidencia entonces que lo político está mediatizado siempre por el conflicto, configurado por la multiplicidad de deseos que pugnan entre sí, pese a si estos son determinados adecuada o inadecuadamente, pues tal como explica en E, III, prop. IX, mencionada anteriormente, el *conatus* no se guía por un criterio epistemológico para afirmar su potencia. Lo político está siempre sujeto a la heterodeterminación de los afectos, y es por ello que siempre remite a la lógica del deseo que opera en la imaginación. Es a partir de la determinación esencial del hombre como deseo que Spinoza quiebra la tradición filosófico política anterior, evidenciando no sólo un carácter realista, sino además, la necesidad de elaborar una forma

¹⁸⁷ En esta misma línea, pero a partir de otro punto de partida –no del odio en sí mismo, sino del carácter negativo que puede llegar a tener la imitación de los afectos, aceptando la conflictividad en cuanto todo deseo difiere del deseo del otro- Stefano Visentin plantea que el conflicto que surge en virtud de los procesos de individuación que acontece en el derecho natural y político en virtud de la necesidad de la alteridad, implica de todas formas un lugar común: “Si entonces la contrariedad implica una dimensión de lo común, aún el antagonismo más radical –es decir, capaz de destruir integralmente al otro- se mantiene sobre el plano existencial, y no toca nunca aquel de la esencia. En consecuencia, más que la destrucción total o la muerte del otro (posibilidad por otro lado totalmente real) aquello que se pone en juego en el conflicto es la producción de un diferencial de poder, capaz de determinar la sujeción de un individuo a un semejante”. Visentin, S. *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza. Ibid.* p.34. De donde se desprende una aceptación natural del conflicto –en virtud de la naturaleza relacional de los modos finitos-, pero cuyo balance es lo necesario lograr en cuanto su devenir negativo implicaría siempre la posibilidad de la dominación.

¹⁸⁸ Albiac, G. *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Madrid: Ed. Tecnos, 2011.p. 242.

¹⁸⁹ Spinoza, B. TP. I, §5. p.87.

ética que permita la consolidación de una sociedad en la cual estos deseos sean, no doblegados, pero sí sometidos a una utilidad (*utilitas*) común. Podría decirse que todo el proyecto de la *Ética* se sitúa en la perspectiva de buscar la posesión formal de la potencia de obrar, cuestión que se logra sólo en la acción y por ende en la constitución de un sujeto *sui juris*, de allí la importancia de comprender cómo los modos finitos pueden efectuar su *Intellectus Emendatione* en el marco de la sociedad civil. Esta *Emendatione*, se realiza en esta articulación entre afectos y razón para dilucidar y mostrar el camino hacia la emancipación de las ilusiones teológico-políticas, que reposan sobre los términos de voluntad y libre arbitrio, incomprensión que se fundamenta en una visión errónea respecto de los términos de libertad y necesidad.

Ahora bien, las pasiones constituyen la polaridad pasiva del deseo, más no un dominio autónomo que se opone al de la razón, esta lectura implicaría concebir a las pasiones como un imperio en otro imperio. En este sentido, y bajo la lectura de Robert Misrahi,

“... la lucha contra la servidumbre no es, pues, una lucha contra el cuerpo y la afectividad, es un combate contra el pensamiento inadecuado y las pasiones que del mismo se derivan. La liberación no es la evasión fuera del deseo sino el trabajo reflexivo de la razón sobre los afectos, trabajo mediante el cual la mente individual será capaz de actuar por fin según su propio deseo, autónomo y activo. La libertad no es la fuga fuera del deseo sino la instauración de un deseo autónomo que permitirá al individuo vivir según su propia esencia”¹⁹⁰.

La lectura de este filósofo apela al carácter instrumental de la razón en la tarea que implica la liberación, pues ésta “es un proyecto de origen existencial y no cognitivo”¹⁹¹. Si bien claramente se apela a una interpretación que intenta quitarle la eminencia que había tenido en las lecturas más ortodoxas y literales, lo importante a destacar es que Misrahi apela a una lectura materialista en donde la estructura de reflexividad de los afectos que se vislumbra en virtud de la propia definición de estos en E, III. Def. III¹⁹², implica que el deseo mismo es lo

¹⁹⁰ Misrahi, R. “La reflexividad de los afectos y la libertad”. En Fernández, E. de la Cámara, M. L. (Eds). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Ed. Trotta, 2007. Pp.119-130. Traducción de Francisco José Martínez. p.122.

¹⁹¹ *Ibid.* p.123. Misrahi apoya esta tesis en base a la afirmación de Spinoza que expresa: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto”. E, IV. Prop. XXI. p.310. Esta sentencia concluye que el deseo mismo como esencia de todo modo finito es la plenitud existencial que se haya en la felicidad, en el obrar y vivir como formas de afirmación de la esencia en la existencia.

¹⁹² Esta definición afirma: “Digo que obramos, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (por la definición anterior), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el

que abre camino a la emancipación de la heteronomía afectiva. El supuesto racionalismo de Spinoza que sería la piedra angular de su filosofía no es tal, sino que se trataría de una eminencia del deseo, pues, tal como afirma Albiac: “la racionalidad no es una determinación universal del alma (de la mente)”¹⁹³, como sí lo es el deseo. En tanto los afectos se constituyen tanto en mente y cuerpo, el afecto en tanto idea y por ende conciencia, no es conocimiento, pues éste, el conocimiento, es la reflexión en cuanto *idea ideae*. Si bien el conocimiento de los afectos es confuso, es en la medida en que se hace posible un conocimiento desde el interior que se puede realizar un conocimiento adecuado de la mente y sus afectos. Es la naturaleza misma del deseo, con ayuda de la razón, la que le permite a sí misma emanciparse de la polaridad pasiva que ella misma contiene¹⁹⁴. Y esto repercute en la constitución del

contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial”. E, III. Def, II. p.193.

¹⁹³ Albiac, G. *Sumisiones voluntarias*. *Ibid.* p. 253. Para Albiac: “Como ya hemos indicado con anterioridad, si Spinoza está en las antípodas de cualquier tentación de lo que anacrónicamente se llama racionalismo, el materialismo spinoziano, que busca dar razón de toda cosa en términos de red causal, tiene necesariamente que estar en las antípodas de cualquier pretensión idealístico-racionalista que buscarse representarse lo humano en términos de pura racionalidad. Lo que Spinoza ha pasado a decirnos es que los hombres son cosas cuya fuerza de conservación se acompaña de imágenes deseables, de deseo, de *cupiditas*; que lo único que define, a través de todos sus comportamientos, a la cosa humana es la *cupiditas*; y que el *intellectus*, la razón, siendo como es el elemento de potenciación óptima de esa *cupiditas*, opera sólo abriéndose paso a través de resistencias y conflictos enmascarados en ficciones imaginarias. De ahí las últimas líneas de la *Ética*, que, tras haber descrito lo que constituiría el ideal del *intellectus* libre, del sabio, acaba con esta poco eufórica consideración: “pues todo lo excelso es tan difícil como raro.” p. 268. Estas consideraciones, sumadas a las de Misrahi, Matheron y Chauvi, permiten comprender o bien, abrir la línea de pensamiento que fue cerrada por una lectura interpretativa de la *Ética* que pretendió encasillarla con el rótulo de racionalismo, como si para Spinoza, la ética y la política se fundamentaran en la razón, sin comprender el rol creativo e indeleble de la imaginación. La idea de un Spinoza no racionalista no descansa sólo en interpretaciones, sino que se fundamenta en la lectura de sus propios textos. Bajo este punto de vista, Spinoza no sería un racionalista en el sentido que, en última instancia su realismo le impide postular que el fundamento político del Estado es la razón, al mismo tiempo que en el plano epistemológico, si bien lo mejor es alcanzar el tercer género de conocimiento, el filósofo sabe que la multitud logre este objetivo es una utopía –no existiría ni Estado ni historia-, al mismo tiempo que, en virtud de la simultaneidad de los géneros de conocimiento, la imaginación aún persiste cuando se alcanza la ciencia intuitiva.

¹⁹⁴ En E, II. Prop. XXIX. Spinoza propone: “La idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del alma humana” (p.152), y en su escolio explica que “el alma no tienen ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada de un modo interno – a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez- a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que esté internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante” (pp.153-154). Esto se patentiza de forma más concreta en E, V. Prop. IV. Esc., en donde afirma: “Pues todos los deseos que nos determinan a hacer algo pueden brotar tanto de ideas adecuadas como de ideas inadecuadas (ver Proposición 59 de la Parte IV); y (para volver a donde estábamos antes de esta digresión) no hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder, mejor que éste, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas, como hemos mostrado anteriormente (por la Proposición 3 de la Parte III)” (p. 391). Y finalmente, en la proposición del libro V, en donde afirma “mientras no nos dominen

Estado, puesto que éste, tal como se ha dicho anteriormente, se establece en virtud del deseo del cuerpo colectivo que lo conforma. En esta medida la sociedad y el Estado no tienen un fundamento únicamente racional, sino que éste tiene siempre una base afectiva que determina su devenir histórico, que en este sentido, se acoge a lo que Matheron analizó como una teoría histórica de las pasiones del cuerpo social¹⁹⁵.

Sin embargo, lo que se propone en la presente investigación es precisamente mostrar el camino alterno; es decir, no exponer cómo Spinoza despliega este camino de emancipación vía ética en la constitución de una subjetividad materialista, sino más bien evidenciar cómo el poder se constituye teológicamente a partir de la superstición, trabajo propio del *Tratado Teológico-político*, pero que en una lectura conjunta amplían el espectro de comprensión del afecto de la superstición y sus efectos a nivel ontológico, ético y político. Es decir, lo que se busca hacer manifiesto es el mecanismo de dominación que opera institucionalmente en la sociedad a partir de la doblegación del deseo, en virtud de su volatilidad como puro impulso, a partir de la superstición constituida como dispositivo político que altera o bien, invierte su carácter afirmativo y reflexivo para tornarlo uno sumiso y sujeto al orden de algo externo a sí mismo. Contra la subjetividad ética y materialista que plantea Spinoza en la *Ética*, lo que se pretende evidenciar es el otro lado del espejo, o su reflejo negativo: la constitución de la subjetividad enajenada o doblegada, la grieta que imposibilita –hasta cierto punto– el camino trazado en esta obra, es decir, la polaridad pasiva pero artificialmente creada por el poder, situada en el marco de la sociedad capitalista.

afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento” (p.396).

¹⁹⁵ Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza. Ibid.* Esta teoría está expuesta principalmente entre pp.356-446. Bajo esta lectura, Matheron explicita que Spinoza no plantea una filosofía de la historia propiamente tal, sino que, dentro de la lectura tanto del TP como del TTP, se vislumbra una concepción de ésta a partir de una lectura de las pasiones del cuerpo social que es el Estado, y sus derivas en los regímenes de gobierno: la relación entre Democracia, Aristocracia y Monarquía, serán analizados por Matheron, desde el TP, como la historia de las afecciones del cuerpo social que, determinado por causas específicas, hacen mutar al cuerpo social y degenerar como aumentar su potencia, determinando los cambios en los regímenes en virtud de las alteraciones en la potencia social de la multitud. Por ende, la historia se va a comprender desde la afectividad en cuanto al devenir de las causas exteriores que determinan internamente el funcionamiento del organismo social; es decir, una lectura a partir de las oscilaciones del *conatus* de la *societas*. Se trata de una lectura física de los modos finitos constituidos en sociedad.

II.2. Superstición y deseo.

En base a lo explicitado anteriormente respecto al concepto de deseo, lo que se pretende realizar en este acápite es analizar cómo éste, en tanto puro impulso, puede alterar su lógica interna que busca la potenciación, afirmación y reflexividad y que, por ende, traza la línea para la constitución de un sujeto ético materialista, por una vía alterna, sujeta a la heterodeterminación de la imaginación pero ligada a la servidumbre y a la dominación, formando sujetos pasivos “a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”¹⁹⁶. La hipótesis aquí planteada es que en virtud de la *superstitio*, esta lógica adquiere su alcance y poderío, en tanto ésta implica la alteración de la temporalidad en virtud de la oscilación entre la esperanza y el miedo, ambos afectos indisociables, en cuyo seno corre seguida una facultad o estrategia de alteración que doblga el carácter afirmativo del deseo. La superstición si bien es tratada en la *Ética* de forma somera, es en el *Tratado Teológico-Político* en donde recibe mayor atención, principalmente, en su prefacio. Sin embargo, una lectura conjunta de los textos que hacen referencia a este afecto, permiten desentrañar el poder que en él se imbrica, para así desarrollar la hipótesis de investigación planteada: el rol de la superstición como dispositivo político de control o dominación y su relación con el *conatus* y la *cupiditas*, agenciado hoy al capitalismo.

El término superstición y supersticioso es mentada seis veces en la *Ética*, y veinticinco veces en el *Tratado Teológico-Político*, mientras que en su última obra, el *Tratado Político*, no es mencionada ni si quiera una vez. En la más de las partes es mentada en ocasión de ejemplificar la conducta de los hombres, o bien, las consecuencias de la incomprensión de las leyes de la naturaleza y pocas son las veces en las cuales este afecto es definido o determinado de forma precisa. En ello radica la dificultad de analizar este afecto, que sin embargo, entraña una forma de dominación que se ofusca al devenir temporal para seguir erigiéndose como un dispositivo político, que si antaño respondía al poder teológico-político, hoy lo hace a la teología capitalista. Además, si en el capitalismo lo realmente esencial es el intercambio como régimen de socialización, esta forma se determina de supersticiosamente en cuanto la individuación que se realiza en virtud de los afectos, es hoy determinada por una forma económica-política, que, siendo aún el día de hoy teológica, tiene también un

¹⁹⁶ Spinoza, B. TTP p.64.

constituyente moral: el bien en las cosas, el bien en la mercancía, la importancia del valor en una escala de jerarquización ontológica en virtud de la categoría de posesión.

El término *superstitio* en Spinoza tiene una raigambre latina que se puede remontar al texto *De natura deorum* de Cicerón¹⁹⁷. En este texto el término aparece varias veces mentado, haciendo alusión al contexto de la Roma en la que habitaba, razón por la cual se le hace necesario distinguir entre *superstitio* y *religio*, distinción que aclara, ha sido hecha no sólo por filósofos. Para Cicerón, en II. 28, el término *religio* remite a *legere*, es decir, a una iteración del leer, y no a *ligare* es decir, atar o unir, que en el caso de *religare* apunta a la restauración de un vínculo perdido entre humanidad y divinidad. En este sentido, para el latino religiosos son quienes: “volvían a tratar con diligencia y -por así decirlo- 'releían' todo lo referente al culto a los dioses, se les llamó 'religiosos', de 'releer’”¹⁹⁸. Por el contrario, el supersticioso era quien se dedicaba a ritos fútiles, como la adivinación, en una clara visión deteriorada y deformada de la verdadera religión. Además, en I. 42 hace hincapié en que es en ésta en donde se asienta “el temor infundado hacia los dioses”, evidenciando la utilización del miedo como factor político en la superstición, contra la religión, que es la que enseña a “rendirles un culto piadoso”¹⁹⁹ a los dioses. Esta misma estructura se encuentra en la visión de Spinoza de la superstición: el binario miedo- libertad, que se aprecia desde una perspectiva etológica y moral en la *Ética* –cuando apela en el Apéndice del libro I, a dismantelar ciertos prejuicios, siendo el principal el libre arbitrio-, y desde una política en el *Tratado Teológico-político*²⁰⁰.

Tras este primer acercamiento al término se puede apreciar que Spinoza, si bien hereda en cierta forma la concepción ciceroniana, además le otorga un rol central en el análisis de lo

¹⁹⁷ Cristofolini, P. “El mal gobierno de los afectos: la superstición”. En Fernández, E. y De la Cámara, M. L. (Eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. Pp. 57-65.

¹⁹⁸Cfr. Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Ed. Gredos, 1999. Trad. Ángel Escobar. p. 212.

¹⁹⁹ *Ibid.* p.156.

²⁰⁰ Podría decirse que lo que para Spinoza es la superstición, Maimonides lo denomina idolatría. Ésta es la que debe ser extirpada por la ley divina, en cuanto permite la creencia en falsos dioses, creando falsas ideas y errores en virtud de la utilización de la esperanza y el miedo como su base operativa. Si bien, parecen ser conceptos similares tienen diferencias en lo que respecta a sus consecuencias políticas y en cómo ambos autores presentan soluciones a éstas. Para un análisis de esta coyuntura, véase: Frank, D. H. “The politics of Fear: Idolatry and Superstition in Maimonides and Spinoza”. En Jacobs. J. (Ed.) *Judaic Sources and Western Thought: Jerusalem's Enduring Presence*. University Press Scholarship Online. Oxford Scholarship Online, 2001.

afectivo y por consecuencia, de lo político. En primer lugar, en la *Ética*, Spinoza establece por única vez este afecto afirmando que:

“La superstición, por el contrario, parece admitir que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría. Pero, como ya hemos dicho (ver Escolio de la proposición 45 de la Parte IV), nadie sino un envidioso pueden deleitarse con mi impotencia y mis penas. Pues cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos y, por consiguiente, tanto más participamos de la naturaleza divina, y no puede ser mala ninguna alegría que se rija por la verdadera norma de nuestra utilidad. Pero quien, por contra, es guiado por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es conducido por la razón”²⁰¹.

La primera sentencia es determinante para comprender el rol de la superstición como afecto de inversión, pues invierte el orden ético y moral de las categorías de bien y mal, y bueno y malo²⁰², y con ello desestabiliza toda lógica afirmativa e inmanente del *conatus* y la *cupiditas*, impidiendo el ascenso de la imaginación a la razón y con ello además, perpetúa los prejuicios, el orden a la fortuna, la obediencia y por lo mismo, la instauración de un régimen trascendente en donde vuelve a operar una jerarquización óntico-ontológica en virtud de la cual los modos finitos son relegados a una existencia no sólo *alterius juris*, sino más aún, contra natura. El *conatus* en su rol estratégico despliega un nuevo orden de acción, que no es sino el de la instauración de una pasión que se comprende como acción, y por ello, ya no afirma sino aquello que lo despotencia. Al hacer esto, no sólo el hombre queda sumido al orden de la imaginación y ve en su despotencia aquello que, paradójicamente, alienta su acción en cuanto aumento de potencia, sino que además, realiza una inversión en el orden

²⁰¹ Spinoza, B. E, III. Cap. XXXI. Pp. 378-379.

²⁰² Gilles Deleuze hace una distinción entre ética y moral referente a la obra spinozista, la cual recae en el hecho que la ética responde a lo bueno y lo malo en su carácter de adjetivo, lo bueno y lo malo, no el bien y el mal en su carácter sustantivado, que son más bien del orden moral. ¿En qué radica esta diferencia? En el hecho que el bien y el mal responden a constructos sociales establecidos bajo un sistema del juicio, como ocurre en Kant, indicando por ende una jerarquía óntico-ontológica de valorizaciones de los modos finitos. Por el contrario, la ética al apuntar a lo bueno y lo malo, se dirige a aquello que busca aumentar o disminuir la potencia, y por ende está sujeto a un criterio de índole individual como colectivo. En palabras de Deleuze: “De este modo, la Ética, es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el sistema del Juicio. Pero la Ética derroca el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien- Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno – malo). La ilusión de los valores está unida a la ilusión de la conciencia; como la conciencia es ignorante por esencia, como ignora el orden de las causas y las leyes, de las relaciones y sus composiciones, como se conforma con esperar y recoger el efecto, desconoce por completo la Naturaleza. Ahora bien, para moralizar, basta con no comprender (...). La ley es siempre la instancia trascendente que determina la oposición de los valores Bien- Mal; el conocimiento, en cambio, es la potencia inmanente que determina la diferencia cualitativa entre los modos de existencia bueno-malo”. Deleuze, G. *Spinoza, Filosofía práctica*. *Ibid.* p.34-35.

ontológico de la inmanencia, teniendo consecuencias éticas, ónticas, políticas y epistemológicas, de allí la importancia de analizar a profundidad este afecto. Al invertir el orden epistemológico al cual el modo finito está abierto en cuanto los afectos imprimen imágenes en virtud de las cuales somos afectados y afectamos, disminuyendo también cualitativamente el orden de la potencia individual y colectiva, se troca la inmanencia del deseo, y con ello se vuelve a caer en todos los prejuicios que Spinoza critica en el Apéndice del primer libro de la *Ética*, reestableciendo un orden trascendental con todo lo que ello implica. Esta pequeña sentencia organiza y permite comprender lo que será el desarrollo más completo que realiza Spinoza en el prefacio del *Tratado Teológico-Político*, sentencia sin la cual es imposible comprender su eficacia como dispositivo político de control social. La superstición en tanto mecanismo de inversión implica al mismo tiempo una fabricación de afectos tristes, en pos de lograr mayor eficacia, pues tal como evidencia Spinoza, el motor que motiva este afecto es la envidia. El vínculo entre superstición y envidia se da aparentemente de forma natural, siendo este último afecto definido por el filósofo holandés como “el odio mismo, en cuanto considerado como disponiendo al hombre a gozarse en el mal de otro, y a entristecerse con su bien”²⁰³. Posteriormente añadirá: “si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa”²⁰⁴, en virtud de lo cual concluye en el escolio de la proposición XXXII, que hay una tendencia natural en el hombre a la envidia y a la conmiseración²⁰⁵, lo cual a pesar de su disparidad en cuanto se constituyen como afectos opuestos, se dan como afectos hacia una alteridad que es perpetuada en virtud de la estructura de la imitación de los afectos. Pero, ¿en qué radica la importancia de este vínculo afectivo entre superstición y envidia? En que es desde sus bases una estrategia de represión de la potencia de obrar, en cuanto la envidia es esencialmente un odio, es decir, una tristeza. A partir de esto, se elabora toda una economía de la tristeza que opera a la par con otros afectos pasivos que, en su conjunto, permiten el

²⁰³ Spinoza, B. E, III. Prop. XXIV. Esc. Pp.220-221.

²⁰⁴ Spinoza, B. E, III. Prop. XXXII. p.229.

²⁰⁵ La conmiseración es definida por Spinoza como “una tristeza surgida del daño de otro”. E, III. Prop. XXII. Esc. p.219. Luego afirma respecto de este afecto que: “La conmiseración es una tristeza, acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros”. E, III. D.A. XVIII. p.268. La conmiseración es un afecto pasivo que sin embargo implica un componente social, en cuanto si bien se fundamenta en una imitación afectiva y en una pasividad, toma en consideración el daño ajeno como propio. Al mismo tiempo, la envidia como afecto se realiza entre seres semejantes, de la misma naturaleza, pues “nadie envidia por su virtud a alguien que no sea su igual”. E, III. Prop. LV. Cor. p.253.

funcionamiento de la superstición. Para hacer un análisis de esto es necesario analizar el fundamento pasional de la sociedad que Spinoza ve en el afecto de humanidad (*Humanitas*), y que es contrario a la ambición (*Ambitio*) para, desde ese punto, desentrañar las lógicas pasionales y de inversión que la superstición supone.

II.3. El origen afectivo de la sociedad y el Estado en Spinoza

Se comenzará este acápite haciendo mención a una frase de Étienne Balibar que condensa en cierta forma el origen afectivo de la sociedad: “Toda ciudad real siempre se funda simultáneamente tanto en una génesis activa como en una génesis pasiva: en un acuerdo racional “libre” (...) por un lado, y un acuerdo imaginario cuya ambivalencia intrínseca supone la existencia de una coacción, por el otro”²⁰⁶. Lo que entraña la ciudad es una ambivalencia positiva y negativa que determina sus propios procesos de construcción de sociabilidad, acorde a los afectos que lo originan y a los determinados procesos históricos que lo van determinando en su devenir. Ahora bien ¿cómo se origina la sociedad según Spinoza? Esto ocurre en virtud del paso del derecho natural al derecho político. Este primer estado constituye una sociedad infra política, pues se rige por la *utilitas* individual de cada modo finito, el llamado egoísmo posesivo hobbesiano, en donde lo político no está realizado totalmente aún cuando la potencia se identifique con el derecho, y éste, en el presente estado, se considere de forma absoluta. Lo político propiamente tal, se realiza en la comunidad de deseos que dan lugar a un cuerpo colectivo, que tiene en vistas un bien y utilidad común. Es decir, lo político se realiza en el seno de una sociedad institucionalizada que requiere para sí la autorregulación de sus pasiones, y en donde el poder que también se identifica con el derecho, se realiza en virtud de un trabajo necesariamente comunitario, pues el cuerpo colectivo expresa cuantitativamente un mayor grado de potencia que el de un cuerpo aislado. Lo cual en términos de Stefano Visentin, implica que el derecho implica un proceso de individualización que requiere para sí una otredad de su misma naturaleza, el hombre necesita a otro hombre en vistas de su utilidad, pero, más aún, se trata de “un proceso continuo de individualización que opera al interior de un esquema relacional que conecta los diversos

²⁰⁶ Balibar, E. *Spinoza y la política*. *Ibid.* p .130

procesos, sin subsumirlos en una unidad superior”²⁰⁷. De esto se concluye que el derecho individual que pretende realizarse en el estado de naturaleza, se realice concretamente sólo en el marco de la sociedad civil, pues un cuerpo colectivo posee mayor potencia que un solo individuo²⁰⁸. La verdadera autonomía del derecho individual y su realización efectiva se da sólo cuando “el derecho común es entonces la condición de posibilidad, tanto en el plano práctico como en el teórico, del derecho individual”²⁰⁹. La sociedad civil es la única que garantiza el derecho individual, enmarcada en el consenso que pretende configurar las leyes para regular la afectividad que es inmanente a todo cuerpo, sea individual o colectivo.

Esta necesidad de fundar lo social surge a partir del interés de un bien común, que como se mencionó, en el *Tratado Teológico-político* era la libertad, y que en el *Tratado Político* se refiere a la seguridad. En ambos casos hace alusión a la afectividad: se busca la libertad porque la heteronomía afectiva que oblitera la naturaleza humana en esa alienación de la potencia generalizada que es la imaginación puede ser manipulada de forma tal que se impone una doble alienación. Se busca la seguridad para garantizar la existencia civil y el consenso que permite su perpetuación histórica y existencial, mediante la regulación estratégica de la esperanza y el miedo. Ahora bien, si hay algo común por lo cual unir los cuerpos y deseos, un bien común que sería la seguridad, hay algo previo a esto que permite tal socialización primaria. Aquí es en donde comparece la lógica afectiva que se planteó anteriormente: en primer lugar, la imitación de los afectos, la cual comparece en la proposición XXVII del tercer libro de la *Ética*, cuando afirma: “Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante”²¹⁰. La cual cuando es referida a la tristeza se llama conmiseración, pero cuando lo hace al deseo, se llama emulación, siendo éste último definido como “el deseo de una cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho

²⁰⁷ Visentin, S. *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza. Ibid.* p.31.

²⁰⁸ Cfr. Spinoza, B. TP. Cap.II. §15, §16, §17. Para hacer patente esta proposición Spinoza señala en primer lugar: “(...) en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda de que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuantas más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente”. Spinoza, B. TP. Cap.II. §15. Pp.98-99.

²⁰⁹ Visentin, S. *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza. Ibid.* p.38.

²¹⁰ Spinoza, B. E. III. Prop. XXVII. p.222.

de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo”²¹¹. Esta idea de que hay un grupo de semejantes que tienen un mismo deseo, es lo que motiva un primer grado de socialización que no está mediatizada inmediatamente por el conflicto, porque si bien todo deseo es dispar del deseo de otro en cuanto éste constituye la individualización de cada modo finito, es posible pensar un punto común que permita la comunicación en que Balibar precisa, es decir, en el sentido de crear una transindividualidad, lo cual implicaría –en términos de Macherey- “un lugar de reciprocidad imaginaria”²¹². Lugar que desempeña la base para pensar cualquier tipo de socialización, aún cuando ésta sea germinal, pero que desempeña el rol de establecer por vez primera relaciones inter personales, de esta forma es que Macherey afirma también que,

“Los deseos, en los cuales cada uno invierte la totalidad de sus propias potencias vitales, sigue el irresistible impulso de su *conatus*, están entonces, en la medida donde su manifestación está sometida a la ley de la imaginación, asumida colectivamente y no solamente de manera individual: ellos son virtualmente portadores de una potencia asociativa de donde derivan todas las formas ulteriores de relaciones inter individuales, y en particular, en cualquier nivel en que ellas se constituyan, de las comunidades humanas”²¹³.

Con esto se evidencia el rol fundamental que tiene el deseo en la constitución de lo político, pero además, cómo se genera a partir de la imaginación las primeras formas de comunidad, aunque éstas no sean aun completamente políticas en cuanto institucionalizadas y concretadas en el Estado. Ahora bien, posteriormente, en la proposición XXIX del mismo libro, Spinoza declarará: “Nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría, y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen”²¹⁴. La imitación afectiva por ende, está mediatizada por la mirada del otro, es decir, por la alteridad. Es el otro quien en cierto modo define también la potencia individual y su actuar, aún cuando éste sea de forma inadecuada, pero esta idea que pretende en cierto sentido generar un lugar común, es también el germen de la ambición. Spinoza en el escolio de esta misma proposición afirmará: “Este esfuerzo por hacer algo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres, se llama

²¹¹ Spinoza, B. E, III. Prop. XXVII, Esc. p.223

²¹² Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, La vie affective*. Paris: PUF, 1995. Traducción propia. p.187.

²¹³ Macherey, P. *Ibid.* Traducción propia. p.187

²¹⁴ Spinoza, B. E, III. Prop. XXIX. p.225.

ambición, sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno; de otro modo, suele llamarse humanidad”²¹⁵. Nuevamente se ve aquí el carácter duplo de un afecto: el esfuerzo por agradar a un otro puede derivar en ambición, que es esencialmente un afecto pasivo, mientras que también puede generar el afecto de humanidad. En la definición de los afectos, Spinoza afirma: “el deseo de hacer lo que agrada a los hombres, y de omitir lo que les desagrada”²¹⁶, mientras que la ambición será caracterizada como “un deseo inmoderado de gloria”²¹⁷. Ahora bien, la gloria es “una alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás”²¹⁸. ¿Qué nos indica esta concatenación de afectos? Que, en el mismo lugar en donde los deseos convergen, también está la posibilidad de que uno o unos establezcan una lógica paralela y adversa o contraria a ese lugar común. Si la ambición está ligada a la gloria, es porque existe un deseo de distinguirse de los demás, un deseo de individualidad que tiene una naturaleza paradójica. Pues el "esfuerzo por conseguir que todos aprueben lo que uno ama u odia es, en realidad ambición (...) así vemos que cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetece lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí”²¹⁹. Esta idea remite por ende, también al afecto de la soberbia, la cual consiste en "estimarse a uno mismo, por amor propio, en más de lo justo (...) el cual puede definirse, por ello, a su vez, como el amor de sí mismo, o el contento de sí mismo, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se estima a sí mismo en más de lo justo”²²⁰. El amor a sí mismo se torna un deseo narciso que opera bajo una lógica autoritaria en la medida en que se suprime el criterio de los "otros" como agentes vitales para la autoconstitución de lo social; el "otro" efectivamente es útil al narciso, pero sólo de manera servil y no activamente como parte constituyente de una *multitudo* que opera como sujeto político, pues intenta verlo como su reflejo o como una mediación para sus fines.

Pero esta lógica que surge a partir de la ambición tiene un componente patológico, pues: "tanto la avaricia y la ambición como la libidine son clases de delirio, aunque no se las cuente

²¹⁵ Spinoza, B. E, III. Prop. XXIX. Esc. p.226.

²¹⁶ Spinoza, B. E, III. D.A. XLIII. p.276.

²¹⁷ Spinoza, B. E, III. D.A. XLIV. p.276.

²¹⁸ Spinoza, B. E, III. D.A. XXX. p.273.

²¹⁹ Spinoza, B. E, III. Prop.XXXI. esc. p.229.

²²⁰ Spinoza, B. E, III. D. A. XXVIII. p.271.

en el número de las enfermedades"²²¹. Se trata entonces de un delirio que produce la ambición, la cual es siempre un deseo de dominación que responde a aquello que Spinoza había criticado ya en el Apéndice del libro primero de la *Ética*, a saber la creencia en la voluntad como libre albedrío y a la consideración teleológica de la existencia, pues a partir de este prisma afectivo lo que se busca es siempre el mismo fin: el Poder. Además, si "la soberbia es la estructura natural del amor propio"²²², se produce una situación primigenia de caos generalizado, en donde en el estado de naturaleza lo que se desarrolla es una batalla entre individuales que se ofuscan a buscar un lugar común, y en la medida en que ocurre esto es imposible la construcción de lo político. Por ello se puede afirmar junto a Laurent Bove que:

"El esfuerzo que cada ser hace por perseverar en su ser, bajo las determinaciones necesarias del principio de placer y de la dinámica de la imitación de los afectos del vulgo, conduce, por la "inversión" del amor propio y de la vanagloria que implica y desea, a una guerra de todos contra todos, exacerbada por la dinámica propia de la envidia"²²³.

En este sentido, lo que se propone aquí es que la lógica de la dominación surge a partir de una incompreensión del "yo", es decir, de la individualidad²²⁴, pues se trata de un deseo de distinción que degenera imaginativamente en un deseo narciso de reconocimiento. De allí el criterio de la mirada de los otros, que no es sino la consumación de un delirio retorcido del amor, en tanto que realiza la paradoja de la ambición entre el <<yo>> y el <<otro>> bajo una lógica de espejo –ve en los demás, sino a sí mismo. Matheron afirma al respecto que: "Ella se sitúa en este lado de la alternativa, en un lugar original donde egoísmo y <<altruismo>> coinciden: me alegro sin segunda intención utilitaria, de la alegría que yo doy a mis semejantes, esto es lo mismo que amarme a mí mismo a través del amor que ellos me

²²¹ Spinoza, B. E, IV. Prop XLIV. Esc. p.336.

²²² Bove, L. *La estrategia del conatus*. *Ibid.* p.87.

²²³ Bove, L. *La estrategia del conatus*. *Ibid.* p.109.

²²⁴ A. Matheron en *Individu et Communauté chez Spinoza* propone que el fundamento de lo político se encuentra en la ambición ("La ambición es pues, el cimiento de la comunidad política. Su rol a este respecto, no es solamente regulador, sino constitutivo", Traducción propia. p.165.), sin embargo lo que opera como elemento regulador previa la ambición, es la piedad. De aquí, construye un ciclo que parte con la piedad, sigue con la ambición, la gloria y la dominación: "La ambición, desde entonces, deviene apetito de poder; de la ambición de gloria, pasamos a la ambición de dominación, y, en el estado civil, de dominación política. Cada yo quiere ser el tirano de los otros, aunque esto sea por razones muy diferentes de las de Pascal. Y cada uno, oponiéndose así a los otros, se hace odioso. Es entonces, y sólo entonces, que aparecen las situaciones amo-esclavo" (Traducción propia. Pp.168-169). Viendo finalmente, la reivindicación de lo político a partir de la Indignación.

manifiestan"²²⁵. Al mismo tiempo, Macherey asevera que "lo propio de la imaginación es remitir todo al <<yo>>"²²⁶, pero a ese yo narciso que pretende en el otro un espejo de sí.

Contra esta lógica, la humanidad como germen de la sociedad política surge a raíz del deseo común, pues "la organización política del cuerpo social es el deseo del cuerpo social mismo que ha alcanzado cierto grado de complejidad (una mayor aptitud para ser afectado) que le hace en el presente capaz de plantear colectivamente el problema de su supervivencia".²²⁷ De esta manera el Estado como organismo político es Estado-deseo, institución-deseo que, para su mayor efectividad, debe devenir Deseo-Razón. En este sentido se puede afirmar que la filosofía del holandés no es sino una filosofía activa del deseo, es éste quien articula los movimientos óntico-ontológicos y cumple el rol de ser agente político, pues su única determinabilidad es la gradualidad del deseo en cuanto *potentia*. Marilena Chaui al respecto afirma de modo correcto -y se cita extensamente- que:

"la razón necesita ser deseo para penetrar en la vida afectiva -pues sólo un afecto más fuerte y contrario puede destruir otro afecto y el mero conocimiento de lo bueno y de lo malo en cuanto verdadero no tiene la menor fuerza sobre la pasión su él mismo no fuese un afecto- y el deseo necesita ser razón para convertirse en virtud de la mente, igualando la potencia afectiva y la potencia intelectual, de suerte que la esencia del hombre pueda ser definida como idéntica a su potencia"²²⁸.

II.4. La lógica de la superstición en el *Tratado Teológico- Político*.

Ahora bien, ¿qué rol cumple la superstición en toda esta geometría de las pasiones, que da origen a la primera formación de la sociedad para posteriormente desembocar en la constitución del Estado? Esto se responde a partir del análisis de este afecto que Spinoza propone en el Prefacio del *Tratado Teológico- Político*, es decir, en su consideración política. Si bien en la *Ética* la única posible definición de este afecto es a partir de su lógica de inversión, en el *Tratado Teológico- Político* éste toma su base afectiva a partir de la

²²⁵ Matheron, A. *Individu et Communauté chez Spinoza*, *Ibid.* p.164 (Traducción propia).

²²⁶ Macherey, P. *Hegel o Spinoza*. *Ibid.* p.95. La explicación de esta sentencia sigue de este modo: "En el caso de la imaginación el conocimiento está sometido al punto de vista de un sujeto "libre", que se sitúa en el centro del sistema de sus representaciones y que constituye ese sistema como si fuera autónomo, como un imperio en un imperio; entonces, en ese universo humano aparentemente libre, el sol figura como un voluminoso mueble que ornamenta la decoración de la vida y encuentra con respecto a ella su lugar y su uso".

²²⁷ Bove, L. *La estrategia del conatus*. *Ibid.* p.102.

²²⁸ Chaui, M. *¿Imperium o moderatio?*. En Fernández, E. y De la Cámara, M. L. (Eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. *Ibid.* p.49.

oscilación entre la esperanza y el miedo, ambos afectos que responden a una unidad polarizada en lo que respecta a la temporalidad. Spinoza los define en la *Ética* diciendo que: “la esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos”, mientras que el miedo es “al revés, una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa”²²⁹. Estos afectos tienen un origen incierto puesto que “una cosa cualquiera puede ser, por accidente, causa de esperanza o de miedo”²³⁰, pero siempre responden a una actividad pasiva de la imaginación, porque “los afectos de esperanza y del miedo no pueden ser por sí mismos buenos”²³¹. Sin embargo en el escolio de la proposición LIV del libro IV de la *Ética*, también concluye que estos afectos traen más utilidad que perjuicio, puesto que precisamente los hombres están sometidos a la imaginación. No obstante, comparece además una afirmación extraña: “causa terror el vulgo, si no teme”²³². ¿Podría considerarse ésta como una suerte de apología al autoritarismo, tomando de forma radical esta afirmación? Evidentemente no, Spinoza abogará en sus obras siempre por una democracia, lo que ocurre es que si bien estos términos tienen significaciones cotidianas ampliamente extendidas, para el filósofo holandés, el temor estratégicamente utilizado, es decir, a partir de una superstición que permita una mayor utilidad social, está permitida. Ese es el caso de la *vera religio*²³³ –cuya naturaleza simple puede ser conocida por todos en cuanto revela sus verdaderos fundamentos en dogmas sencillos y de fácil cumplimiento–, religión que Spinoza distingue de aquella transida por el poder teológico, es decir, aquella que pretende encontrar en la religión fundamentos filosóficos o espirituales, de corte interpretativo, que generan sedición en cuanto cada especulación se contraría respecto de las demás. Esta distinción intenta desligar el tratamiento

²²⁹ Spinoza, B. E, III. Prop. XVIII. Esc.2. p. 140

²³⁰ Spinoza, B. E, III. Prop. L. p.158.

²³¹ Spinoza, B. E, IV, Prop. XLVII. P.216.

²³² Spinoza, B. E, IV. Prop. LIV. Esc. p.219.

²³³ Esto se evidencia en diversas partes del TTP, por ejemplo, cuando Spinoza afirma: “Pero, tanto han podido la ambición y el crimen, que se ha puesto la religión, no tanto en seguir las enseñanzas del Espíritu Santo, cuanto en defender las invenciones de los hombres; más aún, la religión no se reduce a la caridad, sino a difundir discordias entre los hombres y a propagar el odio más funesto, que disimulan con el falso nombre de celo divino y de fervor ardiente. A estos males se añade la superstición, que enseña a los hombres a despreciar la razón y la naturaleza y a admirar y venerar únicamente lo que contradice a ambas”. p.194. “Pero yo temo más bien que, demasiado empeñados en ser santos, conviertan la religión en superstición y que incluso comiencen a adorar los simulacros y las imágenes, es decir, el papel y la tinta, en vez de la palabra de Dios”. p.289. “Porque, cuando los hombres, atizados por la superstición, comienzan a disputar, y ambos bandos cuentan con el apoyo de los magistrados, es imposible que se apacigüen, sino que es inevitable que se dividan en sectas”. p.388.

especulativo de las escrituras no sólo porque generan su deformación y cierto tipo de sectarismo, sino que además y en virtud de lo mismo, implica relaciones tensas de poder, en cuanto cada una se intenta sobreponer a la otra, intentando entrar en la esfera política mediante su implementación en calidad de derecho²³⁴.

En este punto es menester volver a enfatizar en el carácter duplo o ambivalente de los afectos según estos son utilizados, lo mismo ocurre con la superstición, la cual puede ser útil como forma de estratificar y regular los afectos de la sociedad en pos de un bien común, pero nociva en cuanto la logra totalizar la esfera pública con fines ambiciosos, como lo es el poder. Con la teoría del deseo y los afectos, Spinoza evidencia el movimiento siempre en devenir de la sociedad, en cuyo cuerpo colectivo quedan las trazas imaginativas que marcan su proceder, sus cambios y transformaciones. De esto se concluye que nunca se trata de un Estado estático, sino que su conflictividad permite su desarrollo, no con el fin de una liberación absoluta –lo cual sería utópico-, sino más bien, con un fin regulador.

Con esto aclarado, Spinoza comienza el TTP con una crítica a la superstición, vinculándola inmediatamente con la fortuna, pues:

“Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición (...) y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo”²³⁵.

²³⁴ Una de las afirmaciones en donde Spinoza expresa con mayor recelo esta distinción es cuando explica las diferencias en las lecturas de los apóstoles: “Del hecho de que los apóstoles hayan edificado la religión sobre fundamentos diferentes, se sigue, finalmente, sin duda alguna, que han surgido muchas discusiones y cismas, que han vejado continuamente a la Iglesia, desde la misma época de los apóstoles, y que la seguirán vejando eternamente, hasta que la religión se separe, al fin, de las especulaciones filosóficas y se reduzca a los poquísimos y sencillísimos dogmas que enseñó Cristo a los suyos. Los apóstoles no pudieron lograrlo, porque, como el evangelio era desconocido por los hombres, para que la novedad de su doctrina no hiriera demasiado sus oídos, la adaptaron cuanto pudieron al ingenio de los hombres de su tiempo (...) y la construyeron sobre los fundamentos entonces mejor conocidos y aceptados (...). Los demás, en cambio, como predicaron a los judíos, que desprecian, como se sabe, la filosofía, también se adaptaron a su ingenio (...) y les enseñaron la religión desprovista de especulaciones filosóficas. ¡Qué feliz sería también nuestra época, si la viéramos libre, además, de toda superstición!”. Spinoza, B. TTP. XI. pp. 286-287. El énfasis está claramente, en la última parte de este fragmento.

²³⁵ Spinoza, B. TTP. p.61.

La superstición es por consiguiente una de las formas más poderosas que hace a los hombres temer o esperanzarse por bienes inciertos, que conducen a un estado de pasividad en tanto que, sumidos en esta oscilación permanente, quedan predispuestos a cualquier creencia. Esto es importante recalcar: la superstición induce a creencias, nunca a verdades. Su fundamento no es racional, sino que, siguiendo la lectura realizada por Marilena Chaui entre otros, la superstición como dispositivo teológico-político utiliza e instrumentaliza a la razón para que las creencias que éste invoca sean aprehendidas como verdades. Tal como Spinoza afirma, el fin de la teología es la obediencia, elaborándose a sí misma entonces siempre como un acto político, mientras que el objetivo de la filosofía es la verdad, la cual se ve obstruida por los prejuicios y creencias que esta primera pretendida ciencia impone. La libertad de filosofar que Spinoza intenta rescatar como fundamento y condición de todo Estado²³⁶, es ante todo una crítica a la investidura pública que tiene la teología²³⁷, la cual en tanto no saber, encuentra

²³⁶ Esto lo expresa Spinoza en el Prefacio del TTP, en donde indica, en relación a la libertad de pensamiento: “Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce, he creído hacer algo que no sería ni ingrato ni inútil, si demostrara que esta libertad no sólo puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, sólo se la puede suprimir, suprimiendo con ella misma la paz del Estado y la piedad”. Spinoza, B. TTP. p.65. Además, expresa: “Una vez que he demostrado qué libertad deja a cada uno la ley divina revelada, paso a la segunda parte del tema, a saber: que esa misma libertad puede y debe ser concedida sin menoscabo de la paz del Estado y del derecho de los poderes supremos, y que no puede ser abolida sin gran peligro para la paz y sin gran detrimento para todo el Estado”. Spinoza, B. TTP. p.71.

²³⁷ Aquí hay un punto común entre Spinoza y la obra de Averroes, *Fasl al-Maqāl* o *Tratado Decisivo*. Para Averroes el Corán admite una lectura literal reservada al vulgo en cuanto es comprensible para todos, pues el estatuto de la imagen es propio de todos los hombres, mientras que el sentido oculto y especulativo está reservado para los hombres de ciencia, a quienes también les pertenece la tarea de la interpretación. Este sentido oculto reservado a los filósofos ha de ser mantenido en privado, o en la comunidad de sabios, en la medida en que el vulgo es incapaz de comprender este tipo de cuestiones, y presentárselas llevaría a infidelidad en cuanto permitiría no sólo la confusión, sino más importante aún, el conflicto. El error filosófico tiene cabida entonces, en la medida en que está inserto en una comunidad de sabios y por tanto, no es nocivo, como lo es la injerencia de la teología en el ámbito público. Así, en la misma medida en que la filosofía se reserva a una comunidad particular, la teología también deberá excluirse del ámbito público para eliminar la causa de sedición que acecha en la ciudad. En la ciudad hay pues, dos comunidades no excluyentes: la esotérica propia de los sabios, y la exotérica propia del vulgo. Es por ello también que el conocimiento esotérico dado por la filosofía no sólo se concilia sino también se complementa con el exotérico propio de la religión. El sentido literal implica que la verdad revelada apunta a un discurso práctico y ético-moral en virtud del cual puedan conocer a Dios, y con ello, ser partícipes de la felicidad futura. La religión manifiesta esta verdad en imágenes para que así un pueblo específico sea capaz de conocer a Dios. No obstante, la teología es un asunto distinto de la religión, de allí que atacarla no implique un ataque a la fe, sino por el contrario, un refuerzo positivo al estatuto de realidad del vulgo. Siguiendo la crítica de Al-Farabi, Averroes verá en la teología una fuerza que intenta quitarle las imágenes propias al vulgo para tornarlas dogmas de modo de fortalecer su poder pastoral como dispositivo de sujeción de almas y cuerpos. El problema que radica en esta cuestión, es el conflicto que prevalece cuando diversas teologías pugnan entre sí para fundamentar su verdad como la única. De aquí deriva su carácter nocivo en la comunidad, pues cada una de ellas pugna contra la otra, volcando a las personas en contra de otras en el supuesto nombre de Dios. Para Rušd, el discurso teológico no tiene otra lógica que una dialéctica y sofística,

su fundamento en la utilización de las imágenes. Marilena Chaui, afirma respecto de ésta que:

“A menos que sea para satisfacer un insaciable deseo de poder, nada explica el intento de la teología de usar la razón. Ese uso no es, pues, determinado por una necesidad interna a la teología como saber, sino apenas por una necesidad de la teología como aspirante a la dominación. Usando y manipulando a la razón, la teología sólo es capaz de instrumentalizarla y de mantenerla en la periferia de los dogmas. De esta manera, la actitud teológica niega la razón como autodeterminación de las ideas verdaderas y le confiere una posición subalterna y de exterioridad frente a las verdades que se instituyen antes y fuera de ella”²³⁸.

Por consecuencia, la teología es siempre un no saber que utiliza a la razón como herramienta externa para su propio beneficio, pues en virtud de ella puede intentar proveer una base estable para la inestabilidad supersticiosa. De este modo esta *pseudo* ciencia puede erigirse como una teoría imaginaria de la contingencia²³⁹, pues a partir de las imágenes busca estratificar los afectos de esperanza y miedo, afectos sumidos en el orden temporal, para allí afinar no sólo pasividad y obediencia, sino más aún, una estrategia que logre doblegar la

que propaga el discurso polémico y por ende, hace pasar cosas inciertas como indudables, torciendo de esta forma las creencias de las comunidades: establece dogmas en virtud de controlar antes que para propiciar la felicidad y el conocimiento de Dios. Ahora bien, la crítica de Averroes es aún más radical y apunta al hecho que, mientras los teólogos critican a la filosofía de impiedad, los verdaderos infieles son ellos, al exponer al vulgo a los conflictos que derivan de sus interpretaciones -inciertas- de las escrituras llevadas al paradigma del dogma. Expulsar a la teología de la esfera pública y, Corán en mano, evidenciar su carácter infiel contra el carácter necesario de la filosofía. El filósofo musulmán establece una crítica por tanto, al poder que detenta la teología en la medida en que se establece en el fuero del espacio público, que pretendiendo tener fuerza de derecho, han provocado que el pueblo se torne contra sí mismo. Aquí no se trata de excluir a la teología de lo público para restablecer a la filosofía el rol de conducir a la ciudad, por el contrario, ambas deben remitirse a lo privado. Si la filosofía debe mantenerse en privado, entonces lo público sería aquello común a todos: las imágenes, y por ende, la religión; lo privado serían –de forma diferente- la filosofía y la teología, las cuales tienen sólo la publicidad en el marco selectivo de sus propios pares. El marco administrativo de la ciudad entonces, recae en una cuestión epistemológica: lo público de las imágenes es aquello común a todos los hombres, en cambio, lo privado remite a un ejercicio epistemológico superior, especialmente en el caso de la filosofía que cuenta con el silogismo apodíctico para fundamentar su conocimiento. En este sentido, en cuanto hay una gradación respecto de la forma de aprehensión del conocimiento, toda ciudad es una doble comunidad, la cual para mantener el orden comunitario ha de lograr que entre ellas se articule una conexión de hermandad, en donde el conocimiento particular remite a uno universal, pero que en tal plexo, permite la especificidad de sus capacidades. “Quiero decir con esto que, siendo la filosofía amiga y hasta hermana de leche de la religión, las ofensas que infieren a ésta los que se glorían de pertenecer a aquélla, son las más graves; sin contar con la enemiga, el odio violento y las disputas que mutuamente nacen entre ambas, cuando por su misma naturaleza están llamadas a vivir juntas, cuando un instinto necesario y espontáneo las impulsa a amarse mutuamente”. Ibn Ruşd, “*Faşl al- Maqāl*” en Alonso, Manuel. *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*. Granada: Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto <<Miguel Asín>>. Escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada, 1947. p.199. Esta lectura pretende por tanto, evidenciar el peligro que conlleva la publicidad de la teología, especialmente en cuanto ésta rige por la lógica del poder pastoral.

²³⁸ Chaui, M. *Política en Spinoza. Ibid.* p.23

²³⁹ Cfr. Chaui, M. *Política en Spinoza. Ibid.* p.21.

inmanencia del deseo. Se desprende de esto que lo teológico-político se erige como una práctica política que difiere radicalmente de la filosofía, pues su fin es siempre la dominación y nunca el saber, de allí la imposibilidad, tal como enuncia Chaui, de una teología racional. De esta forma, la filósofa brasileña también declara: “un saber incapaz de comprender su propio fundamento, incapaz de alcanzar su propia génesis y la del discurso que profiere es, para Spinoza, teología, y, para nosotros, ideología”²⁴⁰. Hay una actualización de la forma de operar de la teología que hoy puede ser analizado en virtud de la instauración de las ideologías. Chaui con esto evidencia no sólo como hemos de comprender el rol teológico para Spinoza, sino que lo vuelve a poner en la palestra en nuestro escenario actual. Lo teológico-político no ha desaparecido desde la crítica realizada por el filósofo holandés en el siglo XVII, sino que ha mutado de forma, su funcionamiento, pero manteniendo nuclearmente un mismo contenido: la dominación a partir de las imágenes y apariencias, cuya naturaleza es la abstracción. Por ello “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición”²⁴¹.

Spinoza posteriormente en el prefacio de esta misma obra vendrá a poner en evidencia aquello que ya había sido delineado:

“De lo que acabamos de decir sobre la causa de la superstición, se sigue claramente que todos los hombres son por naturaleza propensos a ella (...) Se sigue, además, que la superstición debe ser sumamente variada e inconstante, como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera; y que finalmente sólo se mantiene por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tiene su origen en la razón, sino exclusivamente en la pasión más poderosa. De ahí que, cuanto más fácil es que los hombres sean presa de cualquier tipo de superstición, tanto más difícil es conseguir que persistan en una misma”²⁴².

La superstición opera como una ilusión, variada e inconstante, es decir, muta su forma para mantener su predominio, por ello opera a partir de la oscilación entre la esperanza y el miedo, cuya base no es racional, sino que se nutre, tal como dice Spinoza, de la pasión más poderosa. Asimismo, al carácter instrumental que otorga a la razón para estabilizar su inconsistencia requiere de otro afecto: la admiración, que no es sino una conclusión a la cual

²⁴⁰ Chaui, M. *Política en Spinoza. Ibid.* p.28.

²⁴¹ Spinoza, B. TTP. p.64

²⁴² Spinoza, B. TTP. Pp.63-64.

se llega en virtud del asombro²⁴³. Este último afecto consiste según Spinoza “en la imaginación de alguna cosa, en la que el alma queda absorta porque esa imaginación singular no tiene conexión alguna con las demás”²⁴⁴. Siguiendo la lectura de Macherey, este tipo de afectos tiene un carácter hipnótico momentáneo, que no implica un cese de la actividad del pensamiento, pero sí su obnubilación momentánea²⁴⁵; un ejemplo de esto son los milagros, que, como sucesos aislados en cuanto no tienen ninguna conexión ni causal ni asociativa con ninguna otra representación, operan bajo la lógica de la admiración, suscitando esta hipnosis de modo colectivo. Pero dada la inestabilidad de la admiración como distracción, la teología busca mantenerla en el tiempo como consigna de su poder, elaborando en ellos una simbología y sacralización que opera históricamente como parábolas que sustentan el poder divino y su interacción directa en el mundo; opera como suceso mediador entre el hombre y Dios. El milagro reafirma entonces el carácter político de la teología, en cuanto su objetivo no es sino mantener a los hombres no sólo bajo obediencia civil, sino también en un estado intelectual nulo, y ejercitado por dogmas de fe. Desde este punto, otras características que la teología utiliza en pos de la dominación mediante la creencia en milagros son:

"Los procesos de absolutización del objeto (fetichismo) que se manifiestan en el celo religioso y en la adoración que se rinde a los reyes, así como la absolutización del propio punto de vista que tiene lugar en la obstinación (narcicismo), el convencimiento de ser alguien elegido y la tendencia a hacer pasar por palabra de Dios las ficciones (TTP 7, § 1; SO 3,97 y pref. § 10 y 14, 1)"²⁴⁶.

De este modo, la utilización del milagro como método para generar admiración opera como herramienta ideológica y de control sobre los individuos, mostrando nuevamente el carácter de dominación que la teología inflige sobre los hombres. Así pues, " la manipulación del asombro -natural en cada uno de los individuos- y su transformación hacen de este

²⁴³ Esto se hace evidente cuando Spinoza afirma que “De ahí que el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar tan sólo cosas nuevas e insólitas, que son las que más sorprenden al vulgo”. Spinoza, B. TTP. p. 66.

²⁴⁴ Spinoza, B. E, III. D.A. IV. p.264.

²⁴⁵ Macherey afirma que: "La sorpresa, cuyas manifestaciones se emparentan a los efectos de una suerte de hipnosis, no es un afecto, pues no consta de ninguna inversión energética que resulta de la potencia de pensar del alma". Macherey, P. *Introduction à l'Éthique*, *Ibid.* p.330. Traducción propia.

²⁴⁶ Lagrée, J. "Los afectos religiosos y el amor a la verdad". En Fernández, E. y De la Cámara, M. L. (Eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza. Ibid.* p.301.

elemento natural una técnica capaz de despertar la fascinación del vulgo"²⁴⁷, que, luego de naturalizada en el entendimiento colectivo de la comunidad, pasa a ser considerada como una verdad natural en el sistema de creencias adoptados por los hombres. El carácter cultural que adquiere la teología es lo que permite la estabilización de la superstición como ideología.

Ahora bien, Spinoza ya ha declarado explícitamente cómo opera esta dominación: bajo una lógica de inversión, pero que ahora vincula directamente al ámbito de la potencia y la política:

“...el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre”²⁴⁸.

Este párrafo citado numerosas veces para denunciar el poder teológico-político, vuelve a poner en evidencia la inversión realizada por la superstición: ver la esclavitud como salvación, y la alienación del derecho de ser *sui juris* por un estado *alterius juris*. Se trata entonces que lo que en la *Ética* era una inversión ético-epistemológica en cuanto lo bueno era considerado malo, y lo mismo a la inversa, configurando una lógica de despotenciación afectiva. Aquí se presenta el mismo mecanismo pero en su expresión política: la esclavitud es la apariencia de la salvación, en virtud de la cual el hombre deja de considerar su potencia individual y transindividual como parte de un cuerpo colectivo, para considerarla alienada en servicio de otro que se instituye como imagen del poder.

Todo lo analizado hasta este punto pone en cuestión la naturaleza del deseo como motor de lo político en cuanto ha logrado ser doblegado por una lógica de alteración afectiva, epistemológica, ética y política, cuando esta superstición logra totalizar la esfera del poder. El hombre pasa de ser sujeto de la acción o la pasión para ser el objeto en el cual reside la pasividad más poderosa, aquella que reprime casi en su totalidad su capacidad afirmativa que emana de su deseo –o bien, sólo afirma su despotencia. Si el modo finito es reducido a esta incapacidad, a esta forma de no-acción, la socialización que se produce entre ellos, la forma de intersubjetividad que es propio de la multitud también se ve alienado a nivel colectivo. A

²⁴⁷ De la Cámara, M. "La admiración, una <<distracción>> de la mente". En Fernández, E. y De la Cámara, M. L. (Eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. *Ibid.* p.231

²⁴⁸ Spinoza, B. TTP. p.64

esto se suma una alineación del deseo a uno externo, al de una alteridad que por la lógica de la ambición y envidia –bases de la superstición-, logra dirigir los deseos individuales a un deseo/amo que opera como vector principal en donde converge la utilidad de quien procura el poder.

II.5. Análisis de una epithumogenia capitalista a partir de la filosofía de Spinoza

En primer término la noción de epithumogenia es tomada de la lectura que realiza Frédéric Lordon en su libro *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza* (2010), cuya etimología remite al concepto griego de deseo -“*epithumâ*”- y que hace alusión a la línea interpretativa foucaultiana. Pero, ¿cómo analizar la creación de esta palabra? Lordon explica esto diciendo que:

“El enrolamiento de las potencias de actuar es una cuestión de colinealización, es decir, de producción de los deseos adecuados (al deseo-amo). Si el capitalismo debe ser captado en sus estructuras, debe entonces ser captado también como un cierto régimen de deseo –por el placer de una paronimia foucaultiana, podría decirse: una *epithume*”²⁴⁹.

Epithumogenia capitalista es la consideración estructural del capitalismo como régimen y fabricación de afectos en pos de determinar su dominación en un ámbito ontológico, epistemológico, ético y político. Una dominación que podría decirse totalizante respecto del hombre como modo finito, pues en cuanto se encuentra sujeto a un régimen mediado por la moneda y el dinero, debe vender su fuerza de trabajo para obtener los recursos materiales para su subsistencia. En semejante dependencia, la socialización varía por el hecho de que la mediación del dinero involucra determinaciones que trastocan el orden de la subjetividad: la instauración del trabajo –que en la sociedad capitalista para Marx se erige de forma abstracta- y su correspondiente división, la explotación que se ejerce en el mismo y la lógica mercantil que establece un individualismo en nombre de la libertad individual, ponen en acción una fabricación de afectos que posibilita la alineación de deseos a uno que se instituye como amo.

Para Lordon no es posible separar el término deseo del de interés, pero no reduciendo este último a un interés meramente económico –bajo el yugo de una comprensión utilitarista-

²⁴⁹ Lordon, F. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza. Ibid.* p.67

, el cual también implica, sino que también abordando el deseo en sus formas simbólicas y espirituales. Todo deseo es un interés, y todo modo finito está interesado en su deseo: son términos que se corresponden, y que en la época del capitalismo en donde los regímenes de socialización están mediados por el dinero, efectivamente se desarrolla una lógica alterna a la propia que es inmanente al deseo mismo como deseo de ser *sui juris*, puesto que para la reproducción material y social es necesario someterse a ser un asalariado. En este punto Lordon atenta contra la tesis de Étienne de la Boétie sobre la servidumbre voluntaria²⁵⁰, pues en cuanto todo modo finito está sujeto a la imaginación de forma inmediata y universal, todo hombre se encuentra ya alienado en cuanto escindido de su potencia de obrar, la diferencia recae sólo en un orden cualitativo y cuantitativo²⁵¹. Bajo su lectura lo que se propone es la coaleación de los deseos individuales a un deseo-amo, deseo-capital o deseo-dinero, en cuanto “el dinero, en tanto que mediación cuasi exclusiva de las estrategias materiales, “resumen de todos los bienes”, se ha convertido en el objeto de metadeseo, es decir en el punto de pasaje obligado de todos los demás deseos (mercantiles)”²⁵². Y es precisamente a esto a lo que se refiere Spinoza cuando afirma: “Pero el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda”²⁵³, pero evidentemente aplicado al mundo contemporáneo en donde el capitalismo y el neoliberalismo han logrado perfeccionar y totalizar sus estrategias desiderativas en orden a perpetuar su dominio. La imagen del dinero y su manifestación empírica en el orden de las mercancías, configuran una forma o imagen de alegría que desbarata la inmanencia del deseo. Ya no se trata del deseo del deseo, sino del deseo de tal o cual objeto, de tal o cual mercancía, las cuales sujetas al orden de la eterna innovación y también a la moda, operan como un nuevo orden de la superstición en cuanto altera la temporalidad de lo pasado y lo futuro, con la esperanza y el temor respecto de su posesión. De este modo, el deseo se encuentra sujeto estructuralmente al dinero y a las

²⁵⁰ Cfr. Boétie, É. de la. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Chile: Editorial Hueders, 2011.

²⁵¹ En palabras de Lordon: “Contra esta aporía insoluble, Spinoza propone un mecanismo de la alienación totalmente distinto: las verdaderas cadenas son las de nuestros afectos y nuestros deseos. La servidumbre voluntaria no existe. Solo hay servidumbre pasional; pero es universal”. Lordon, F. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. p.37.

²⁵² Lordon, F. *Ibid.* p.30

²⁵³ Spinoza, B. E, IV. A. Cap. XXVIII. p. 377.

mercancías de forma triple: se trata de la vinculación entre éstas y la noción de bien, la cual puede ser considerada en cuanto posesión –respondiendo a un criterio económico-, como incremento de potencia –la adquisición como un acto de satisfacción personal- y finalmente en su consideración objetual. Esta triple noción de bien a la cual se vincula la mercancía tiene un punto común en el aspecto moral al que remite: el bien está acoplado a la cosa-mercancía de forma tal que configura un nuevo orden metafísico –siguiendo la lectura de Emanuele Coccia- que altera las relaciones del deseo, y esto es producto de la superstición en su funcionamiento como mecanismo de inversión. El deseo es doblegado en cuanto lo deseado ahora es la cosa-mercancía, se trueca la inmanencia del deseo a uno de orden trascendental y objetual, cuya estructura al mentar un componente teológico –siguiendo la lectura de Marx- puede acoplarse de forma explícita al poder teológico que ya expresa en sí misma la superstición. Esta alteración de la naturaleza del deseo lo hace dócil a cualquier intento de manipulación, en virtud de lo cual el ejercicio de alineación de los deseos individuales es realizado de forma sencilla, pues la estructura de los afectos está domeñada para tal fin. Bajo la lógica de la superstición, cuya raigambre afectiva se remonta a la envidia y por ende, a la ambición, el deseo-amo que se impone en la sociedad capitalista vuelve a poner en pie la idea según la cual el dominador o el sujeto del poder, intenta imponer su deseo a los demás, simulando que el otro es un reflejo de sí. De esta manera, Lordon afirma: “El metadeseo de alinear a los enrolados al servicio del deseo propio es el metadeseo de la comunicación integral del deseo(-amo), la fantasía de otros distintos de sí mismo, que son rehechos idénticos a sí mismo”²⁵⁴.

Ahora bien, la pregunta que surge ante la lectura realizada por Frédéric Lordon, es si acaso en esta reconfiguración del deseo es el deseo mismo el que muta su naturaleza inmanente, ahora abocada a los bienes de la fortuna en virtud de la mistificación de la imaginación –condición alienante universal pero que manipulada alcanza una mayor extensión y efectividad-, o si es acaso otro afecto el que permite tal transformación. Se podría decir que frente a la heteronomía afectiva y material, el deseo se ve obligado a mutar su lógica operativa, pero a la vez, se podría argumentar que la superstición opera como meta-afecto que pugna contra la naturaleza inmanente del deseo. O es el deseo mismo o es la

²⁵⁴ Lordon, F. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza. Ibid.* pp.55-56.

superstición la que determina esta coalealidad a un deseo-amo. Si la naturaleza del deseo es afirmativa en cuanto realiza el esfuerzo en la existencia en su calidad de potencia ontológica que permite el despliegue del movimiento, toda lógica contraria –válida en tanto el deseo mismo es un tipo especial de afecto- puede tornar su naturaleza hasta dominarla, pues todo afecto puede ser superado por otro mayor. Si existe un afecto cuya potencia, a pesar de pasiva, es más poderosa, puede determinar la esencia del modo finito. La superstición como lógica de inversión puede erigirse como meta-afecto capaz de determinar a todos los demás, pues es éste el que permite en primer lugar la doblegación de la naturaleza afirmativa del deseo. Se puede y debe desear en el yugo del sistema capitalista, pues éste se puede comprender como un régimen de deseo y de producción de afectos. Pero se desea sólo aquello que, alineado al deseo-amo, es útil a la perpetuación de su poderío, configurando una subjetividad no sólo servil, sino también obediente. Estos afectos artificiales producidos por este régimen económico si bien son en principio pasivos, también puede fabricar afectos alegres, pero que son particularmente elegidos para ser objetos de deseo; es decir, los hombres desean cosas alegres, pero sólo dentro del marco que el capitalismo quiere que sean deseados, al mismo tiempo que esta alegría –por la superstición- no es sino un dulce simulacro que vela la pasividad. En este sentido, el deseo es creado y circunscrito artificialmente por un poder que busca fortalecerse por derecho propio a partir de la potencia y deseo de la multitud, y esto lo realiza en tanto que instaura en el marco de la operatividad de los modos, una negación que determina hasta cierto punto, la imposibilidad de una línea de fuga. Esta imposibilidad, puede ser explicada por el mismo Spinoza, ya que en el tercer libro de la *Ética*, en la definición de los afectos XXVIII, afirma que, “pues el hombre imagina *necesariamente* todo cuanto imagina que no puede hacer, y esta imaginación lo conforma de tal manera que realmente no puede hacer lo que imagina que no puede”²⁵⁵. Pero lo esencial son las pasiones tristes que desembocan en la total coaleación del deseo del cuerpo colectivo al deseo-amo, deseo que por su artificialidad implica tristeza y despotenciación, puesto que la alegría con la que se intenta confortar a los individuos no sólo es restringida, sino que opera también con vistas a la reproducción de las condiciones de producción del capitalismo. Es menester aquí recalcar las palabras de Deleuze cuando afirma: “Es una especie de fabricación de tristeza [...]. Y hay instituciones para engendrar la tristeza. Y

²⁵⁵ Spinoza, B. E, III. D.A. XXVIII. P.271

aparatos. La tele, todo eso... Es inevitable que haya aparatos de tristeza porque todo poder tiene necesidad de la tristeza. No hay poder alegre”²⁵⁶.

La epithumogenia capitalista opera entonces sobre la base del poder de inversión de la superstición, colmando la estrategia conativa-amorosa del *conatus* y la *cupiditas*, en la medida en que efectivamente todo modo finito sigue afirmando, pero ya no su potencia como deseo del deseo o deseo de ser *sui juris*, sino sólo su despotencia, de lo cual se concluye que afirma su propia tristeza. Aún cuando el deseo intente resistir pensando en afectos alegres para desechar la tristeza, esto no es posible o efectivo, porque en cuanto creencia totalizada en la esfera pública de la ciudad, todo lo bueno es percibido como malo, y lo mismo ocurre a la inversa. Se trata, en términos nietzscheanos, de una transvaloración de todos los valores, cuya realidad fáctica se vislumbra en la capacidad del capital de mantener todos los deseos alineados al de un deseo-amo, deseo narciso de poder en donde la multitud no es sino su retorcido reflejo. De este modo, la superstición opera sobre el orden imaginario de los deseos, los cuales si bien están naturalmente alienados, perpetúan todos los prejuicios que Spinoza criticó en el Apéndice del primer libro de la *Ética*. Pero a esto se suma la utilización de la creencia de los hombres de estar sujetos al orden de la fortuna y de aquellas cosas que, aparente e imaginariamente, consideran como bien. Así, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, el filósofo holandés explicitará:

“Porque lo que es más frecuente en la vida y, por lo que puede colegirse de sus obras, lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: las riquezas, el honor y el placer. Tanto distraen estas tres cosas la mente humana, que le resulta totalmente imposible pensar en ningún otro bien”²⁵⁷.

La riqueza, el honor que éste implica y el placer que se puede obtener a partir de él, llega a constituirse como el resumen de todos los bienes al cual se aboca el deseo del hombre. Esta idea planteada en el siglo XVII, en donde el capitalismo aún no encontraba su apogeo, permanece hoy y radicalizada a partir del mundo de la mercancía y su ritualización mediante la coalineación de los deseos a un deseo-amo, que si antaño operaba a partir de la superstición como herramienta del poder teológico-político, hoy lo hace en virtud del poder teológico-

²⁵⁶ Deleuze, G. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Editorial Cactus, 2008. Trad. del Equipo Ed. Cactus. p.303.

²⁵⁷ Spinoza, B. *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2014. p. 98.

político y moral de la religión capitalista²⁵⁸. La ritualización y sacralización de estos objetos que bien analizó Marx, y que posteriormente en el siglo XX tomaron otras características analizadas por otros filósofos, como Max Weber y luego Walter Benjamin, han trocado la superstición de la *vera religio* y de la teología, para tornarse esta última en un parásito del capitalismo. En tanto que tal, la mercancía asume también un componente moral: la totalización de la felicidad en la mercancía es la nueva forma de coalección de los deseos a un deseo-amo, al mismo tiempo que, el trabajo para obtenerlas condiciona al sujeto a una existencia pasiva en aras a la reproducción del orden capitalista. Sólo sumido a la heteronomía material que el capitalismo implica, y la importancia del intercambio como nuevo régimen de socialización basado en la mercancía y en el dinero, es que la superstición y la epithumogenia capitalista logran canalizar su dominio sobre los hombres. Esta nueva religión capitalista no es más que una teología capitalista, con toda la connotación negativa que Spinoza le otorgó, pero actualizada, mutando nuevamente su forma, más no su contenido: la obediencia, la sujeción, la dominación. El meta-deseo de dinero no es sino la expresión manifiesta y concreta del poder de inversión de la superstición en el nuevo régimen teológico capitalista, que hoy intenta apoderarse del espacio en cuanto a éste también se le ha intentado trocar su naturaleza relacional en una objetual para introducirlo en el mercado bajo el rótulo de mercancía.

II.6. Fetichismo de la mercancía: Marx y las lógicas de inversión

“Al introducir el concepto de fetichismo, Marx muestra que el valor naturalizado de la economía política clásica dicta una norma cuyo cumplimiento ciego, reproduciendo el fetichismo de la mercancía, cierra todas las posibilidades revolucionarias. Nuestra tarea es, por el contrario, impugnarla”²⁵⁹.

A partir de lo expuesto en estos últimos acápites se puede entender a primera vista la necesidad de analizar el concepto de mercancía en Marx que supone el de fetichismo, en tanto que opera como la nueva mediación de los regímenes de socialización. Si bien el

²⁵⁸ Cfr. Benjamin, W. “Capitalism as religion”. Trans. Chad Kautzer. *The Frankfurt School on Religion. Key writings by the mayor thinkers*. Mendieta, E. (Ed). New York and London: Routledge, 2005. 259-262.

²⁵⁹ Harvey, D. *Guía de El capital de Marx. Libro primero*. Madrid: Ed. Akal, 2014. Trad. Juanmari Madariaga. p.52.

vínculo que se puede establecer entre la filosofía de Spinoza y la teoría de Marx aborda mucho más que esta particularidad, en la presente investigación se acotará a este punto, no sólo con vistas a la línea planteada en la introducción y en relación con no desbordar la extensión de la misma, sino que es en este punto en particular en donde se considera que se puede hacer un análisis de la ciudad que desemboca en la posibilidad de plantear una experiencia urbana a partir del pensamiento spinozista, pues el espacio en tanto considerado mercancía, introduce una nueva forma de habitar, y por ende, de afectar y ser afectado. Pero además encuentran otro punto en común: lo que se podría denominar en Spinoza la constitución de una subjetividad teológica en virtud de la superstición, y la formulación de Marx de una conciencia religiosa ínsita al capitalismo y a las mercancías. Si bien se utilizan términos distintos, sólo Spinoza hace una diferencia radical entre religión y teología, cuestión que el filósofo alemán no realiza.

El fetichismo de la mercancía se circunscribe en el marco de la teoría del valor, y a pesar de haber sido relegado por mucho tiempo por el mundo académico, en tanto era pensado como un resabio del idealismo hegeliano del joven Marx –principalmente por Althusser-, hace unas décadas se han analizado y actualizado estas categorías connotando su importancia en el mundo contemporáneo. A este prejuicio inicial se suma el lenguaje utilizado por Marx en la escritura de este apartado, pues su carácter metafórico y casi poético permitió que tal prejuicio tuviera mayor asentamiento, sin embargo, bajo la lectura de David Harvey, es una estrategia que utiliza Marx de manera recurrente a lo largo de *El Capital*²⁶⁰. Es necesario patentizar el hecho que, si bien este apartado contiene de forma expresa el análisis de este fenómeno, éste comparece a lo largo de *El Capital* en más de una ocasión, aunque la más de las veces de forma implícita. La primera vindicación –si se pudiese llamar tal- del análisis de este proceso es realizada por Georg Lukács, con su ya fundamental obra –aunque después renegada por el propio autor- *Historia y conciencia de clase* (1923), quien llega a afirmar:

“Se ha destacado a menudo –con cierta razón- que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del Ser, el No-ser y el Devenir, contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del

²⁶⁰ Para Harvey uno de los motivos por los cuales causa confusión este apartado, es porque en la primera edición éste se situaba como un apéndice, mientras que en la segunda y definitiva, es introducido en la parte central del análisis de la mercancía. Cfr. Harvey, D. *Guía de El capital de Marx. Libro primero. Ibid.* p.44.

proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como estadios previos a ella)”²⁶¹.

Posteriormente, y en esta línea de análisis se encuentran Robert Kurz, Anselm Jappe, Moishe Postone y Michael Heinrich. De entre ellos, las obras de Lukács, Jappe y Heinrich operarán como base interpretativa del fetichismo de la mercancía como fenómeno fundamental real y no meramente ilusorio, del capitalismo como producto histórico –es decir, no como algo natural sino más bien naturalizado. En este punto es menester mencionar el hecho que, el interés en este fenómeno se fundamenta en virtud de las consecuencias políticas –más que en las económicas- que implica en los procesos de subjetivación e individualización.

En primer término es necesario dilucidar el significado de fetichismo que utiliza Marx, diametralmente distinto del generalizado actualmente, para este fin, Michael Heinrich utiliza un diccionario de 1840 para verificar el verdadero sentido en que Marx utiliza este término, el cual afirma:

“Fetichismo es la veneración divina de objetos (generalmente inanimados), fuerzas o fenómenos de la naturaleza. En el fetichismo, que es el nivel más bajo de los conceptos religiosos, el objeto del culto es el objeto sensible mismo (no su causa oculta), en tanto que exterioriza su fuerza para perjuicio o provecho de los hombres. Lo característicos de esta forma de religión es la elección arbitraria y el rechazo o alteración discrecional”²⁶²

Desde este prisma el fetichismo de la mercancía debe comprenderse como un culto relativamente irracional a cosas sensibles, como una forma primitiva de religión en donde la mercancía es el nuevo objeto ritualizado. Por ende, en tanto fenómeno propio del capitalismo, éste instaure una nueva forma de religión, de allí que Marx afirme sobre ésta: “que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas”²⁶³. No se trata de una alegoría, sino que está afirmando que pese a que todos sepan lo que es una mercancía – en tanto estamos rodeados de ellas, es decir, en su objetualidad-, ésta imbrica un componente religioso y teológico que supera lo sensible para situarse en el rango de lo suprasensible, y con ello, a un desconocimiento radical entorno a su naturaleza. Todo material puede ser

²⁶¹ Lukács, G. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: RyR, 2013. Trad. Manuel Sacristán. p.296.

²⁶² *Allgemeines deutsches Conversations-Lexicon für die Gebildeten eines jeden Standes*, F-G, Leipzig, 1840, Tomo IV, p.79. Citado en Heinrich, M. *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*. Madrid: Escolar y Mayo Eds., 2011. Trad. César Ruiz Sanjuán. P.167

²⁶³ Marx, K. *El capital*, T1/V1. México, Siglo XXI eds., 2003. Trad. Pedro Scaron. p.87.

modificado por el trabajo para obtener de él un valor de uso, el ejemplo utilizado por Marx es el de la mesa, sin embargo, “no bien entra en escena como mercancía, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible”²⁶⁴. La mercancía no se define ya por el valor de uso, sino por una naturaleza doble: el valor de uso y el valor, el cual no es sino el valor de uso devenido su contrario²⁶⁵, de allí que sea suprasensible, porque el valor no es una propiedad natural de la mercancía, sino que se origina en virtud de la facultad de trabajar, de transformar la naturaleza, de generar otro tipo de mercancías. Mejor dicho, el valor se genera como determinado tipo de relación social. Ahora bien, el trabajo también tiene una naturaleza doble: concreto y abstracto. Los primeros se mantienen cualitativamente distintos entre sí, y por ende producen valores de uso también cualitativamente distintos. Pero es sólo en virtud del trabajo abstracto que se puede analizar la noción de valor. Heinrich explica esto afirmando que: “cualquier trabajo cuyo producto (...) se intercambia produce valor. Como

²⁶⁴ Marx, K. *El capital*, T1/V1. *Ibidem*.

²⁶⁵ Marx refiere que: “(...) sólo son mercancías debido a su dualidad, a que son objetos de uso y, simultáneamente, portadoras de valor. Sólo se presentan como mercancías, por ende, o sólo poseen la forma de mercancías, en la medida en que tienen una forma doble: la forma natural y la forma de valor” Marx, K. *El capital*, T1/V1. *Ibid.* p.58. Sin embargo, como apela Heinrich “los portadores de los distintos valores de una mercancía son ellos mismos antes que nada determinados valores de uso, y como valores de uso son cualitativamente distintos”. Heinrich, M. *¿Cómo leer El Capital de Marx? Ibid.* p.65. Sin embargo, en ocasión del intercambio ocurre una igualación de valores de uso distintos que para igualarse, han de tener un elemento cualitativo común: el hecho de ser productos del trabajo. Pero éste es considerado abstractamente, es preso de un proceso reductivo en donde se abstrae el valor de uso en virtud del hecho que “los distintos tipos de trabajo útiles son reducidos a <<trabajo humano igual>>”. Heinrich, M. *¿Cómo leer El Capital de Marx? Ibid.* p.73. El problema del valor reside por ende en la consideración y reducción del trabajo concreto en trabajo abstractamente humano como sustancia del valor. Adquiriendo por ende su objetividad en virtud del carácter social del trabajo. Todas las mercancías en tanto productos de trabajo, implican también su carácter social, pero esta socialización en virtud de la abstracción que ha padecido ya no acontece entre los trabajadores o entre el trabajador y el comprador, sino entre las mercancías: el nuevo régimen de socialización acontece entonces en virtud del carácter social de las mercancías –no como propiedad de suyo natural- entre ellas mismas en ocasión del intercambio. Sólo por el intercambio la objetividad del valor se realiza. En palabras de Heinrich: “el producto sólo llega a ser <<social>> si se convierte en mercancía; se convierte en mercancía si adopta una forma de valor, si su valor se expresa objetivamente (...) Por lo tanto, en las condiciones de la producción mercantil el trabajo sólo es social si su producto adopta una forma de valor. En este sentido se puede decir que el <<contenido>> de la forma de valor es el carácter social del trabajo”. Heinrich, M. *¿Cómo leer El Capital de Marx? Ibid.* p.170. Osvaldo Fernández explica esta primera formulación de la teoría del valor en la forma del equivalente, explicitando el devenir del valor de uso en forma del valor, de forma breve y acotada, en tres pasos: “1. La mercancía debe salir de sí misma para expresar su valor. 2. Este valor debe ser expresado en y por otra mercancía que se le opone. 3. A estas dos consecuencias de tipo formal, es preciso añadir una tercera, de orden material, que atañe al significado particular que va a tener esta relación con respecto al fetichismo: si la mercancía A no puede expresar su valor de otra manera que no sea por intermedio de la mercancía B, “La primera peculiaridad que salta a la vista cuando se analiza la forma de equivalente es que el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiestas su contrario, el valor”. A partir de ese momento, “La forma natural de la mercancía se convierte en forma de valor.” Fernández, O. *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*. Ed. Planeta de Papel Ltda., Ed. IDEAS., 2014. pp. 54-55.

valores las mercancías son cualitativamente iguales, por lo que también los distintos trabajos que producen valores tienen que valer como trabajo humano cualitativamente igual”²⁶⁶. Lo que quiere decir es que es sólo en virtud del intercambio, cuando una mercancía está relacionada con otra mercancía (u otras mercancías), que el valor emerge como determinada relación social entre ellas. Haciendo abstracción del trabajo concreto –que expresa el uso-, el trabajo abstracto se posiciona como “sustancia generadora de valor” o como “sustancia del valor”, siguiendo la terminología de Marx. En su forma embrionaria, y siguiendo las palabras de Osvaldo Fernández, la primera formulación de las mercancías como relativa y equivalente muestra que: “Este es el movimiento que impulsa a la mercancía a salir de sí misma para intercambiarse con otra, dejando entender, por este mismo hecho, que el valor consiste en una cualidad que no puede ser reducida a ninguna de las propiedades de la mercancía”²⁶⁷. El trabajo humano coagulado si bien ha sido comprendido como valor, en una lectura reductiva y sustancialista que Michael Heinrich critica, no se trata de la cantidad de horas y esfuerzo puesto en el producto lo que le da su valor, pues el valor comparece en el intercambio, en él “se realiza la abstracción que está a la base del trabajo abstracto”²⁶⁸. En este sentido, y siguiendo la lectura de Heinrich, “el valor es algo puramente social, expresa la validez igual de dos trabajos completamente diferentes. Por consiguiente, expresa una determinada relación social”²⁶⁹. En este punto germinal la mercancía ya instaura su propia comunidad, su propio ordenamiento, ya que un producto puede determinarse como mercancía y hacer aparecer su valor sólo en virtud del intercambio, es decir, en su ser-con-otras-mercancías, para hacer una analogía con Heidegger. Desde la óptica de Anselm Jappe, “(...) el valor es una <<forma social total>> -por emplear una fórmula antropológica- que genera por sí misma las diferentes esferas de la sociedad burguesa”²⁷⁰. En este sentido, Jappe, tal como otros autores, ve en la teoría del valor –que se encarna en las mercancías- una forma política de dominación en cuanto atañe a procesos de subjetivación e individualización que se totalizan en la esfera pública, en virtud de la mercantilización de todos los productos y servicios.

²⁶⁶ Heinrich, M. *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo Eds., 2008. Trad. César Ruiz Sanjuán. p.65.

²⁶⁷ Fernández, O. *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*. *Ibid.* p.55.

²⁶⁸ Heinrich, M. *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. *Ibid.* p.67.

²⁶⁹ Heinrich, M. *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. *Ibid.* p.75.

²⁷⁰ Jappe, A. *Las aventuras de la mercancía*. La Rioja: Pepitas de calabaza Ed., 2016. Trad. Diego Luis Sanromán. p.24.

Aquí es en donde acontece la inversión sujeto – objeto de la que tanto se habla respecto del fetichismo de la mercancía: el sujeto ya no es el trabajador ni el consumidor sino las mercancías, y su relación se establece con otro objeto, es decir, otra mercancía; sin embargo, acontece también la reificación de los sujetos, tal como desarrolló Lukács con tanto énfasis²⁷¹. Se trata de un movimiento dialéctico que Osvaldo Fernández plantea de forma correcta y precisa: “La cosa muestra la negatividad; es el signo de la caída (...). Si la persona supone la plena realización humana, la cosa expresa su total des-realización. Todo lo que se pone del lado de la cosa implica la pérdida correlativa e inversa de la persona”²⁷². En virtud de esta inversión, para Jappe se produce una de las contradicciones del capitalismo, puesto que: “Podemos decir incluso que, en la evolución del capitalismo, la socialización material y la socialización <<social>> son inversamente proporcionales y que esto constituye una de las mayores contradicciones de este modo de producción”²⁷³. En definitiva, se trata de una relación en donde la socialización acontece de forma exterior, al mismo tiempo que ésta se enmarca entre cosas, y ya no entre personas, o bien, entre personas que operan como cosas, pues el hombre se ve determinado por el trabajo privado y abstracto. De allí que Marx afirme:

“(...) lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre ellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los

²⁷¹ Uno de los énfasis que pone Lukács al fenómeno del fetichismo de la mercancía, es precisamente a la cosificación o reificación que éste supone, y que opera como base elemental del método de producción capitalista. Al conceptualizar el trabajo como algo objetivo, y por ende como algo externo al hombre, sumado a los procesos de racionalización y especialización que fragmentan al tanto al trabajador como a su producto, el proceso en que ha devenido el trabajo en la época capitalista, se torna tanto un presupuesto como un resultado del mismo. En este sentido, cuando el hombre ve su trabajo como mercancía, como posesión que puede vender, el proceso de mecanización racional del trabajo se hace posible, pues el intercambio es considerado como el metabolismo de la sociedad. Sin embargo, a esto se le suma el hecho que, si el trabajo es concebido como mercancía, éste se constituye a la vez como una auto-objetivación del trabajador, enfatizando el carácter deshumanizador de los procesos mercantiles. El fetichismo aliena la potencia social, y al escindir de cierta forma al trabajador, de su potencia, de su trabajo, lo que hace es reificarlo. Lo constituye como un sujeto contemplativo, operativo al orden del capital. En definitiva, se trata de un sujeto desgarrado. Pero esta alteración es total, pues “La mercancía no es conceptualizable en su naturaleza esencial sin falsear más que como categoría universal de todo el ser social”. Lukács, G. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: RyR, 2013. Trad. Manuel Sacristán. p.191. En este sentido, el capitalismo se ha erigido como un proceso económico unitario, regido por leyes unitarias, pero esto implica además, tal como indica Lukács, “una estructura formalmente unitaria de la conciencia para toda esa sociedad” (*Ibid.* p.207). Es ésta importancia que le da el autor húngaro la que se quiere enfatizar: la implicancia que tiene el fetichismo, como fenómeno real de inversión, en la estructuración del ser social total, es decir, en la instauración de un proceso de subjetivación total y unitaria, pero a la vez, fragmentada.

²⁷² Fernández, O. *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*. *Ibid.* p.35.

²⁷³ Jappe, A. *Las aventuras de la mercancía*. *Ibid.* p.58.

hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil”²⁷⁴.

El problema no es únicamente esta alteración epistemológica entre sujeto – objeto, sino además la autonomización de las mercancías y el carácter naturalizado que vela los procesos del trabajo²⁷⁵, es decir, la instauración de un nuevo régimen de socialización entre cosas: el intercambio. Si esto es así, el fetichismo se imbrica en todo el proceso de circulación y producción de mercancías, y en virtud de lo mismo, del dinero²⁷⁶. Pues “es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa”²⁷⁷. Los procesos de trabajo o producción de mercancías –a pesar de su diversidad- son igualados y por ello se efectúa una abstracción de su cualidad para medirlos en su mero aspecto cuantitativo. Esta supuesta igualdad implanta una desigualdad real en los procesos de producción, más aún, entre los trabajadores, ahora operadores pasivos al servicio de la producción mercantil, al

²⁷⁴ Marx, K. *El capital*, T1/V1. *Ibid.* p.89. En este punto es menester hacer una alusión, en virtud de la utilización del término fantasmagoría por parte de Marx, del análisis que realiza Walter Benjamin del mismo concepto, pero que éste remonta a los primeros experimentos que permitirán la creación de la fotografía.

Si bien es un término que aparece desde los primeros trabajos de Benjamin, (*El origen del Trauerspiel alemán*), se desarrolla de manera más fuerte, pero fragmentaria, en los textos tardíos (*Zentral Park, París, capital del siglo XIX*). Benjamin intenta desmarcarse de la concepción marxista, en cuanto considera que la distinción entre estructura y superestructura, hace que Marx caiga en un reduccionismo economicista, y por ende, el fenómeno del fetichismo sea visto como algo meramente espiritual y no fáctico como proceso político. Para Benjamin, el fetichismo de Marx es meramente una ilusión óptica, no un análisis de la totalidad social ni menos aún, de los fundamentos para la crítica de esta economía política. El filósofo alemán analiza la fantasmagoría a la luz de la Modernidad y su idea de progreso –que siempre está ligada a la noción de catástrofe-, principalmente en lo que respecta a los espacios parisinos y a su aspecto onírico, en este sentido se aparta de la concepción marxista para darle un carácter mayormente poético, influenciado en mayor medida por Baudelaire. La fantasmagoría está en la ciudad y opera sobre ella, en tanto los ideales de la modernidad se han instaurado fácticamente en el entorno urbano, aquí comparece el análisis e importancia de la figura del *Flaneur*, en el cual reside un componente de resistencia a esta fantasmagoría alienante. El gran ejemplo que cita a menudo de la fantasmagoría de la modernidad como catástrofe, es precisamente la reconstrucción de París por parte del Barón de Haussmann.

²⁷⁵ Para Harvey: “El concepto de fetichismo explica de qué modo, bajo las condiciones de la modernización capitalista, podemos depender objetivamente de <<otro>> cuya vida y cuyas aspiraciones permanecen totalmente opacas para nosotros”. Harvey, D. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. Trad. Martha Eguía. p. 121.

²⁷⁶ Osvaldo Fernández precisa que, en la aparición de la forma de equivalencia general del valor, es decir, “A partir de la forma III, el equivalente general se hace independiente, cobra autonomía formal y pierde todo recuerdo de su pasado de mercancía, para anunciar la existencia esplendorosa y ocultadora del dinero (...). En esta fase, el material elegido deja de ser mercancía, en tanto no puede valer. Sólo constituye expresión de valor; equivalencia general del valor de las otras cosas”. Fernández, O. *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital. Ibid.* pp. 67-68

²⁷⁷ Marx, K. *El capital*, T1/V1. *Ibidem.*

mismo tiempo que los consumidores ven en ellas no sólo la “satisfacción” de las necesidades –sin considerar ni ver los procesos productivos-, sino más aún, una suerte de culto. La abstracción no es ideal, no opera sólo en la esfera del análisis, sino que tiene una eficiencia real o bien se trata de una abstracción real “que se realiza en el comportamiento efectivo de las personas, independientemente de que lo sepan o no”²⁷⁸. Marx afirma respecto de este fenómeno otra afinidad religiosa:

“Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante mercancías, o sea, valores, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de cosas, como trabajo humano indiferenciado, la forma de religión más adecuada es el cristianismo, con su culto al hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc.”²⁷⁹.

Esta otra aproximación con el cristianismo producida por el fetichismo vuelve a cuestionar la forma en que el hombre es concebido. Esta afinidad entre capitalismo y formas religiosas se puede volver a retrotraer a la visión nietzscheana de la transvaloración de los valores y también con la superstición spinozista, cuyo motor es también una forma religiosa, pero esta vez delineada en virtud del poder, y no de la religión, cuya forma social implica un beneficio para la sociedad en cuanto permite que el vulgo tenga una existencia relativamente pacífica. Esta forma religiosa del fetichismo explica también su rol naturalizado en la esfera social: la religión como culto a un dios trascendente –que ahora se hace sensible en la imagen de las mercancías, y posteriormente en el dinero y el capital-, que suple las necesidades espirituales de los hombres, oculta su verdadera naturaleza social. La religión se asume así como política –tal como lo era para Spinoza la teología-, mientras que el hombre y su carácter social invertido se subsume a una doble alienación: la de su naturaleza subjetiva, pero además la de su potencia social en virtud de la categoría de valor. Marx explica que:

“El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, el proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de

²⁷⁸Heinrich, M. *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx. Ibid.* p.66.

²⁷⁹Marx, K. *El capital*, T1/V1. *Ibid.* p.96.

existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva”²⁸⁰.

Es decir, hay una forma de salir de este fetichismo, pero bajo condiciones históricamente determinadas en donde los hombres se sepan conscientes de su potencia social en el marco productivo. Sin embargo, tal como expresa Jappe, “no se puede comprender el valor si no se reconoce en él la alienación de la potencia social”²⁸¹. El fetichismo de la mercancía explicita que es el valor aquello que permite la alienación de la potencia social, en este punto, lo que pretende evidenciar Marx –bajo esta línea interpretativa- es un fenómeno político: cuando aparece el valor encarnado o tomando su forma en la mercancía, no sólo se invierten las relaciones sujeto-objeto, no sólo se abre un mundo de las mercancías que se autonomizan y toman vida –aduciéndoles entonces, un carácter ontológico más elevado-, sino que además, es a partir de la intención de darle un estatuto objetivo al valor que se realiza una teoría de la potencia, que, spinozianamente hablando, no es sino una teoría de la despotencia. El fetichismo explicita este fenómeno: el valor no es sólo una cosa externa a la propia mercancía, una cualidad que no es propia de ella, también en cuanto introducen su propia comunidad autónoma, dominan a los hombres puesto que no las pueden controlar. Heinrich afirma que “en una sociedad que produce mercancías, las personas están (...) de hecho, bajo el control de las cosas; las relaciones de poder determinantes no son personales, sino << materiales >>”. Pero esto no se produce porque la mercancía tenga en sí este poder, sino porque “las personas se refieren de una determinada manera a las cosas, a saber, como mercancías”²⁸². La mercancía no puede comprenderse como una propiedad social natural de los productos. Sin embargo, al establecer este tipo de trato, se permite que la mentada comunidad de la mercancía se totalice en el ámbito económico-político de la sociedad, a partir de su consideración como sujeto automático, cuestión que Marx explica como la constitución autónoma del valor en cuyo ciclo éste se autonomiza y logra autovalorizarse, en

²⁸⁰Marx, K. *El capital*, T1/V1. *Ibid.* p.97.

²⁸¹ Jappe, A. *Las aventuras de la mercancía*. *Ibid.* p.61.

²⁸² Heinrich, M. *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. *Ibid.* p.88.

un círculo vicioso del cual el hombre es sólo parte operativa a su servicio²⁸³, y por ende éste se comprende a sí mismo como un ser sin cualidades²⁸⁴. Bajo la lectura de Anselm Jappe:

“... el núcleo del problema reside más bien en la <<forma-sujeto>> común a todos los que viven en la sociedad mercantil, aunque esto no signifique que tal forma sea exactamente la misma para todos los sujetos. El sujeto es el sustrato, el actor, el portador, que el sistema fetichista de valorización necesita para asegurar la producción y el consumo (...). Por eso, Marx llamó al sujeto de la valorización del valor el <<sujeto automático>>, que es lo contrario de la autonomía y de la libertad con la que habitualmente se asocia el concepto de <<sujeto>>. El sujeto es pues aquello de lo que hay que emanciparse, y no aquello a través de lo cual y con vistas a lo cual hay que emanciparse”²⁸⁵.

Esta es la importancia del fenómeno fetichista, que en tanto implica el valor, crea una forma-sujeto que se totaliza en virtud del hecho que el mismo valor se erige como sujeto automático, generando de esta forma una elipsis sin aparente línea de fuga que se naturaliza y pretende normal. Además, bajo la ya común diferenciación marxista entre estructura y superestructura, Jappe afirma que: “Lejos de ser una <<superestructura>> perteneciente a la esfera mental o simbólica de la vida social, el fetichismo reside en la base misma de la sociedad capitalista e impregna todos sus aspectos”²⁸⁶. En virtud de lo cual se fabrican y producen formas de subjetivación útiles al capital, o bien, en términos de Lordon a partir de la filosofía spinozista, formas de coalección del deseo individual a un deseo-amo. El fetichismo es un fenómeno real, práctico, afincado en la sociedad y en los procesos de individualización, bajo este prisma, el fetiche no es una falsa conciencia²⁸⁷ -que fácilmente se vinculaba al concepto de ideología- sino que es la forma que tiene Marx de evidenciar políticamente el problema del

²⁸³ Jappe expone al respecto que: “Pero la teoría marxiana de la inversión afirma, por el contrario, que el verdadero sujeto es la mercancía y que el hombre no es más que el ejecutor de su lógica. Su propia sociabilidad, su subjetividad, se les aparece a los hombres como sometidas al automovimiento automático de una cosa. Marx expresa este hecho en la fórmula de que el valor es un <<sujeto automático>> (Capital I, I, p.208), o como ya dice en los Grundrisse: << El valor entra en escena como sujeto>> (Grundrisse I, p.251)”. Jappe, A. *Las aventuras de la mercancía*. *Ibid.* p.82

²⁸⁴ En este punto, que se explicitó al principio de este capítulo, el hombre como ser sin cualidades es el hombre alienado de su potencia genérica, de su potencia social. Sólo a partir de esta consideración, puede redefinirse su naturaleza como una técnica en virtud del carácter co-constitutivo entre ésta y el hombre. *Techné* que si bien mienta tanto el arte como la técnica, también alude al carácter creativo del hombre y por ende, a su carácter productivo.

²⁸⁵ Jappe, A. *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. La Rioja: Pepitas de calabaza ed., 2011. Trad. Diego Luis Sanromán. p.34.

²⁸⁶ Jappe, A. *Las aventuras de la mercancía*. *Ibid.* pp. 40-41.

²⁸⁷ Esto no sólo bajo la lectura de Jappe y Kurz, sino también la de Heinrich y David Harvey, el primero de estos afirma: “El fetichismo de la mercancía no es una ilusión, sino un fenómeno real –pero sólo dentro de una sociedad que produce mercancías”. Heinrich, M. *¿Cómo leer El Capital de Marx?* *Ibid.* p.179.

sujeto en la sociedad capitalista como régimen de producción de mercancías, mercancías que definen el orden de la riqueza²⁸⁸. Esta lectura propone que la comunidad es imposible bajo el alero del fetichismo, pues la única comunidad que actúa como sujeto es precisamente la mercancía, el dinero y el capital²⁸⁹, y es por ello que, en tanto que este proceso se origina en virtud de la categoría de valor y trabajo abstracto, se ha de comprender que “el valor no es otra cosa que una forma social de organización. Su producción no enriquece a la sociedad; es la creación de un vínculo social que no es creado en la producción misma, sino que existe al lado de esta en una forma exteriorizada”²⁹⁰. Tal como la religión –tomando su etimología de *religare*, es decir, establecer un vínculo perdido, volver a unir- intenta reunir a Dios y a los hombres en un vínculo de comunión mediante la promesa de la salvación –que suplió la tradición del sacrificio-, así, el capitalismo pretende reunir al valor con la mercancía, siendo los hombres aquellos seres expectantes y útiles para realizar tal relación. Los hombres se sitúan como la mediación, como los objetos útiles para hacer del valor un sujeto que propaga un orden social, económico y político en busca de su propia reproducción. Jappe, realizando un análisis de forma conjunta con los *Grundrisse* de Marx, llega a afirmar que:

“El intercambio de sus productos (...) es lo que liga a los hombres y lo que constituye su socialidad. Allí donde este intercambio no está mediatizado por la actividad social consciente, sino por el automovimiento del valor, es necesario hablar de una alienación del vínculo social. El valor mismo, en la forma visible del dinero, se ha convertido en una forma social de organización; sus leyes se han transformado en las leyes de la mediación social. Es lo contrario de todo control consciente: <<El dinero mismo es la

²⁸⁸ Marx comienza *El Capital* afirmando: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza”. Marx, K. *El capital*. T1/V1. *Ibid.* p.43.

²⁸⁹ En otro texto, Jappe denunciará que: “De la tesis de que hasta ahora toda la historia ha sido, más que historia de la lucha de clases, una historia de relaciones fetichistas, se sigue que hasta ahora no se ha podido formar ningún sujeto (...). El intento de leer la historia como una <<historia de relaciones fetichistas>>, en la cual el valor sucedió a la tierra, al parentesco sanguíneo y al totemismo, en cuanto formas en las que se expresaba la potencia humana inconsciente de sí misma, desemboca en la afirmación de que esta <<prehistoria>> de la humanidad está tocando a su fin”. Jappe, A. “El absurdo mercado de los hombres sin cualidades”, en Jappe, A. Kurz, R. Ortlieb, C. P. *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. p.39. En virtud de esta afirmación, para Jappe bajo el régimen de producción capitalista, y por ende, subsumidos en el fetiche, es imposible pensar a la comunidad como un sujeto político activo, pues la alienación de la potencia social opera como fundamento de tal régimen. Sin embargo, tal como él mismo afirma, hay posibilidad de fuga no en base a la autoconciencia de que hay una lógica de inversión funcionando a partir de las mercancías como fetichismo, sino a causa del hecho histórico que el capitalismo ha entrado en una fase en que sus contradicciones internas han comenzado paulatinamente a implosionar, generando nuevos espacios para pensar formas alternativas tanto de producción como de socialización, es decir, de generar comunidad como un sujeto político allende las condiciones fácticas del capitalismo, pues este sujeto no puede ser –utilizando términos coloquiales- hijo de tal régimen, sino que tiene que generarse en los espacios de su resistencia.

²⁹⁰ Jappe, A. *Las aventuras de la mercancía*. *Ibid.* p.62.

comunidad, y no puede soportar otra superior a él>> (*Grundrisse* I, p.157). (...) Si el dinero mismo se convierte en una comunidad (Marx dice *Gemeinwesen*; literalmente: <<la esencia común>>), no se trata de una comunidad orgánica o de una universalidad concreta, sino de una universalidad exterior y abstracta que borra las cualidades concretas de sus miembros”.

Tras lo cual Jappe remite a nuevamente a los *Grundrisse* para concluir:

<<El dinero es inmediatamente la comunidad real, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos. Pero en el dinero, como ya vimos, la comunidad es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental, y al mismo tiempo un simple medio para sus satisfacción como individuo aislado>> (*Grundrisse* I, p.161)”²⁹¹.

Nuevamente se vislumbra la violencia de la abstracción, que, en función del fetiche del dinero, encuentra nuevas lógicas para alienar el vínculo social y traspasarlo a su propia esfera: de la comunidad de las mercancías se pasa a la comunidad del dinero, tan abstracta, violenta y exterior al hombre como la anterior, pero con un carácter aún más ocultador que el de la mercancía. Ahora bien, la mercancía en cuanto producto de la *techné* –siguiendo la lectura de Carlos Casanova-, producto del trabajo sensible y transformador del hombre, “aparece como la *techné* del cuerpo sin cuerpo de una invisible visibilidad que escapa a la percepción primera”²⁹². El carácter misterioso de la mercancía, su carácter suprasensible y lleno de reticencias teológicas, que transforma al trabajo en uno abstracto, permite formular que la:

“mercancía es la categoría de una *metamorfosis fetichista* de la relación de exteriorización, es decir, de la actividad práctico-productiva a través de la cual los hombres se constituyen en sociedad (...) La mercancía es, en cuanto cosa-valor, la categoría del capital como forma alienada de la nervadura social de los hombres: la forma fantasmagórica de su ser-manos-a-la-obra”²⁹³.

²⁹¹Jappe, A. *Las aventuras de la mercancía*. *Ibid.* p.60.

²⁹² Casanova, C. *Estética y producción en Karl Marx*. *Ibid.* p.92.

²⁹³ Casanova, C. *Estética y producción en Karl Marx*. *Ibid.* p.93. Es menester explicitar en este punto, que el análisis del autor se enmarca más que todo en las obras del llamado joven Marx, principalmente entorno a los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844 como *La cuestión judía*. En este último texto, Marx afirma –y es una de las bases sobre las cuales Carlos erige su tesis-: “Recién cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y como hombre individual se convierte en un ser genérico en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, recién cuando el hombre ha reconocido y organizado sus <<forces propres>> [fuerzas propias] como fuerzas sociales y, por lo tanto, ya no separa de sí la fuerza social bajo la forma de la fuerza política, recién entonces se lleva a cabo la emancipación humana”. Marx, K. “Sobre la cuestión judía”. Trad. Laura S. Carugatti. En Vernik, E. (Comp.). *Volver a la cuestión Judía*. Bensaïd, Bauer, Marx, Rosdolski, Rojtichner. Barcelona: Ed. Gedisa, 2011. p.87. Es en este punto donde Marx pone el acento en una crítica a la visión moderna, al mismo tiempo que plantea una configuración de la teoría de la potencia, puesto que lo que critica es la escisión entre el ser social del hombre de su ser como fuerza política. Por ello, para Marx el individuo siempre está abierto al otro de sí, pues sólo en esta medida se puede mentar la cuestión de la comunidad. Esta escisión está entrañada ínsitamente en la concepción del proletariado, aquellos sin obra,

En virtud de esta lectura, que se condice con lo planteado anteriormente: la imposibilidad de pensar la comunidad por el hecho de que hay una alienación basal de la potencia social, Marx lo que realiza es una teoría de la potencia, o mejor dicho, elabora las bases para pensar una teoría de la potencia en el marco de este nuevo régimen de dominación propagado por la mercancía y el dinero como formas del valor que rigen un nuevo orden social, que es a la vez la instauración de una nueva ontología, pues el capitalismo trastoca la esfera de lo sensible – en el régimen del trabajo, en la *techné* del hombre, en las relaciones sociales que lo median- estableciendo una ontología de las cosas. Se trata de un nuevo “poder constitutivo del mundo: el mundo estructurado por las relaciones de intercambio en el que un nuevo modo de ser de lo sensible tiene lugar”²⁹⁴. Es en virtud de este nuevo régimen que la potencia de los cuerpos es alterada, violentada y reformulada, pero también alineada a un deseo-amo que es el deseo-capital o deseo-mercancía. Es desde este prisma que se configura una nueva ontología que viene a suplantar la teoría de la potencia como esencia del hombre para establecer un nuevo régimen de lo sensible, en donde el habitar toma un aspecto cósmico y abstracto, que deriva al mismo tiempo de la configuración espacial que adquieren estas mercancías en la cotidianidad. La distribución de éstas en el ámbito público, en el espacio de la ciudad, en el urbanismo, configura una nueva forma de experiencia urbana, en donde la inversión en tanto naturalizada plantea nuevas lógicas de poder para ejercer una dominación en los distintos ámbitos de la vida del hombre. Sin embargo, hay que rescatar un aspecto del análisis de Marx, y que es algo que pone en evidencia Heinrich:

“En tanto Marx pone de manifiesto el fetichismo, no sólo suministra las bases para una crítica de la conciencia y de la ciencia, sino que además hace patente que las relaciones sociales no tienen por qué ser como son: el dominio del valor sobre las personas no es ninguna ley social natural, sino el resultado de un determinado comportamiento de las personas, y este comportamiento se puede –al menos en principio- transformar. Es concebible una sociedad sin mercancía y sin dinero”²⁹⁵.

Ahora bien, si Marx planteó el fetichismo de la mercancía en relación a aspectos religiosos y teológicos es porque hay un componente que hace que el poder que ésta tuvo

los excluidos y sin título de pertenencia, aquellos cuya única propiedad podría decirse, es la impropiedad, la negación del aspecto social burgués, pero que por lo mismo, poseen una potencia aún genérica que puede remitir a un ser-con, pero fuera de la economía-política y policial expresadas en el marco del derecho.

²⁹⁴ Casanova, C. *Estética y producción en Karl Marx*. *Ibid.* p.97.

²⁹⁵ Heinrich, M. *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. *Ibid.* p.89.

añaño, en la configuración de un poder teológico-político, que es precisamente el que Spinoza criticó en el TTP, tenga una actualización pero ahora vinculado a la esfera económica: las mercancías y el dinero tienen una raigambre teológica porque implican la inversión, la adoración del hombre abstracto, la despotencia como forma de control. Esta lectura viene a plantearse posteriormente de forma radical por Walter Benjamin, para quien el capitalismo adquiere su poder usurpando a la teología sus mecanismos de dominación, o mejor dicho, convirtiéndose en su parásito. En este punto, Benjamin atenta contra la tesis weberiana sobre la secularización del espíritu del capitalismo respecto de su origen religioso protestante, en virtud de los procesos de racionalización que lo llevará a formular la famosa metáfora de la jaula de hierro –*Stahlehartes Gehäuse*²⁹⁶-, para apelar, de forma contraria, a una totalización de este espíritu precisamente en una reformulación religiosa a partir del concepto de culpa y crédito/creencia. En este punto, para Benjamin no habría secularización puesto que lo religioso seguiría ligado al poder, pero al del capital en una forma económico-política, y en tanto el Estado permite su reproducción, lo que ocurre es que este poder simplemente se torna más abstracto. Pero no solamente se remite a Weber, sino también al mismo Marx. El autor de *El capital* hace numerosas referencias al aspecto religioso imbricado en el capitalismo, siendo la frase más conocida la que afirma que la religión “es el opio del pueblo”²⁹⁷. Pero lo que hace Marx es una crítica a la crítica de la religión realizada por los jóvenes hegelianos de su época, principalmente respecto de Feuerbach.

“Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así, pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera”²⁹⁸.

²⁹⁶Cfr. Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2013. Ed. de Jorge Navarro Pérez.

²⁹⁷ Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia: Pre-textos, 2013. Trad. José María Ripalda. p.43.

²⁹⁸ Marx, C. *Tesis sobre Feuerbach*. En Marx, C. Engels, F. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Barcelona: Ed. Pueblos Unidos, Ed. Grijalbo, 1970. Trad. Wenceslao Roces. p. 666-667.

En virtud de esta crítica es que Marx puede afirmar en *La Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* que, si bien el hombre hace a la religión –pero no el proceso inverso–, el problema no está solucionado y es más profundo ya que el hombre no es un ser abstracto, de allí que “el hombre es su propio mundo, Estado, sociedad; Estado y sociedad, que producen la religión, [como] conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés”. En ese sentido, la religión “es la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad”²⁹⁹. El problema es que nadie ha buscado la génesis histórica de la subjetividad religiosa a partir del mismo desgarramiento de la sociedad. Se podría aducir que en Marx la secularización cumple un rol formal, puesto que el capitalismo también entraña una religiosidad que permite la propagación de una subjetividad adosada al capital, lo cual se patentiza cuando el alemán refiere al carácter abstracto³⁰⁰ de la forma trinitaria, que tiene como punto común la forma-valor,

“El capital-ganancia o mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesta de cabeza donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas”.

A partir de lo cual Marx concluye:

“El gran mérito de la economía clásica consiste en haber disuelto esa falsa apariencia, esa superchería, esa autonomización recíproca y ese esclerosamiento de los diferentes elementos sociales de la riqueza, esa personificación de las cosas y cosificación de las relaciones de producción, esa religión de la vida cotidiana”³⁰¹.

Lo mismo ocurre con la crítica de Spinoza en el TTP, pues el foco del análisis de la teología es evidenciar que su desarrollo imposibilita la libertad de pensamiento, por ende, para que la libertad sea la condición de necesidad del Estado, la teología debiese no estar abierta a la

²⁹⁹ Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. *Ibid.* Pp.42-43.

³⁰⁰ Alberto Toscano analiza el problema de la secularización o bien, la relación entre poder y religión en el sistema capitalista, a partir del concepto de abstracción en Marx. Allí sitúa la crítica a partir de la crítica que realiza Marx a la crítica de la religión realizada por sus contemporáneos, y en donde Toscano encuentra el punto de partida de su análisis en la abstracción, por ello afirma: “No importa si estamos lidiando con dinero o religión el error crucial es tratar la abstracción real como mero ‘producto arbitrario de la reflexión humana’”. Toscano, A. “Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion”. En *Historical Materialism. Research in critical marxist theory*, 18 (2010). p.12.

³⁰¹ Marx, K. [Engels, F]. *El capital*. T3/Vol8. *El proceso global de la producción capitalista*. México: Siglo XXI Eds., 2009. Trad. León Mames. p.1.056.

especulación sino reducirse a su aspecto religioso. El punto en común es una crítica al carácter religioso que en su condición abstracta, impone un poder que trastoca las relaciones sociales³⁰². En este punto Alberto Toscano hace una precisión importante pues explicita la relación que Marx realiza entre el capitalismo y el cristianismo, a partir del concepto de abstracción:

“Los indicios en la obra de Marx sugieren que la aparente autonomía y abstracción lograda por la forma-valor bajo la producción de mercancías es especialmente apropiada para la religión cristiana. De hecho, en la medida en que la religión es a la vez una hipostasis y una manera de hacer frente, no sólo las fuerzas naturales sino las sociales, se podría decir, parafraseando al Marx de 1884 en la *Introducción a la ‘Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel’*, que el cristianismo es en un sentido una teoría (o lógica) del capitalismo. En Marx, esta percepción sobre la afinidad entre Cristianismo y capitalismo también toma expresamente un tono más histórico y sociológico”.

Toscano remite a una afinidad que Michael Löwy ya había notado entre Marx y Weber:

“Por ejemplo, en los *Grundrisse*, Marx remite a una tesis que, como Michael Löwy nota, parece una ‘tesis similar (pero no idéntica) con la de Weber’ en la *Ética protestante*, es decir: ‘El culto del dinero tiene su ascetismo, su abnegación, su economía del autosacrificio y frugalidad, su desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces; la persecución del tesoro eterno. De ahí la conexión entre el puritanismo inglés o el protestantismo alemán y el lucro (*money-making*)’”³⁰³.

Ahora bien, y recapitulando, para Benjamin “se puede contemplar en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente para satisfacer las mismas preocupaciones, angustias e inquietudes antiguamente respondidas por las así llamadas religiones”³⁰⁴. Sin embargo, se podría considerar un punto común con Weber la visión trágica respecto de las consecuencias que implica el capitalismo, puesto que la alegoría de la jaula tiene una connotación importante que es precisamente la pérdida de la libertad, que es lo que le permite definir al capitalismo “como servidumbre sin amo, es decir, un sistema de

³⁰² En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx afirmará que el rol de la filosofía tras la superación del más allá de la verdad, debe buscar la verdad del más acá, del mundo. Por ello “es una filosofía al servicio de la historia a la que corresponde en primera línea la tarea de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus formas profanas, después que haya sido desenmascarada la figura santificada de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política”. Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. *Ibid.* p.44.

³⁰³ Toscano, A. “Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion”. *Ibid.* Pp.16-17.

³⁰⁴ Benjamin, W. “Capitalism as religion”. Trans. Chad Kautzer. *The Frankfurt School on Religion. Key writings by the mayor thinkers*. Mendieta, E. (Ed). New York and London: Routledge, 2005. Trad. Propia. p.259.

dominación a la vez absoluto e impersonal”³⁰⁵. Una servidumbre sin amo implica una visión totalizante de la dominación, con un componente claramente trágico sobre el proyecto de la modernidad, la racionalidad y el capitalismo³⁰⁶, y que se asimila a la tesis benjaminiana puesto que se trata de este sistema como un culto naturalizado y totalizante, diagnóstico certero para el siglo XXI en donde la globalización permite hablar de un capitalismo supraterritorial, que debilita la concepción del Estado-nación³⁰⁷. A pesar de la diferencia respecto a la condición espiritual del capitalismo, parece que la conclusión a la que ambos llegan puede coincidir en una visión trágica del capitalismo. Hoy en día, y siguiendo a Benjamin, el capitalismo viene a suplir el rol de la religión en cuanto da respuestas a las angustias de los hombres; ahora la mercancía como el bien supremo y la publicidad que la rodea, hacen de ella la complacencia espiritual respecto de las necesidades que se tienen. Esto no significa que la teología haya sido destruida, sino que ha mutado de forma, en cuanto el capitalismo, cual parásito, ha logrado hacer de sí una modalidad religiosa. Y al hacerlo no sólo no se ha autonomizado de este aspecto, sino que se ha reivindicado como religión. Se sigue de esto que el espacio sigue estando presa del poder teológico, lo cual se patentiza en el mundo de las mercancías que nos rodean –como dice Coccia, ironizando a Heidegger, se trata de un ser-entre-mercancías³⁰⁸–, erigiendo un discurso moral del bien y su epithumogenia de afectos alegres que vienen a reforzar esta hegemonía.

Sin embargo, lo más interesante es que esta religión es la única que no expía la culpa, sino que la universaliza, haciendo así de todos los hombres *culpables*. En este punto cabe destacar el juego terminológico que sólo es apreciable en alemán, en donde la palabra *Schuld*, que significa culpa, puede también mentar el crédito, y con ello, la creencia, por ende, no sólo somos culpables, sino que estamos sujetos en tanto *deudores*. En palabras de Benjamin:

“El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto culpabilizante más que de uno de arrepentimiento. Aquí este sistema religioso se sitúa en la caída a un movimiento extraordinario. Un enorme sentimiento de culpa que no se sabe cómo expiar, se sujeta al culto, no para arrepentirse de su culpa, sino para hacerla universal,

³⁰⁵Löwy, M. “*Stahlhartes Gehäuse: La Alegoría de la Jaula de Hierro*”. *Max Weber y las paradojas de la modernidad*. Löwy, M. (Comp). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2012. Pp. 67-68.

³⁰⁶Cfr. Weisz, E. *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011. Cfr. Ruano de la Fuente, Y. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Ed. Trotta, 1996.

³⁰⁷ Cfr. Abélès, M. *Antropología de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones del sol, 2012. Trad. Françoise Blanc. Pp. 44-45.

³⁰⁸ Coccia, E. *El bien en las cosas. Ibid.* p. 13.

martillando la conciencia y finalmente y sobre todo, incluir a Dios mismo en esa culpa, para así finalmente interesarlo a él en el arrepentimiento”³⁰⁹.

Se trata de una religión que es puro culto, *sans trêve et sans merci*³¹⁰, por lo tanto, se usurpan las imágenes que constituyen el imaginario simbólico de la sociedad, al elevar el estatuto del trabajo –única fuerza motriz válida del hombre hacia el capital- a uno sacralizado. Se trabaja día y noche porque las leyes del mercado rigen sin descanso, y la productividad es el índice aparente de la felicidad del hombre. Pero lo más importante es que: “Allí yace lo históricamente inaudito del capitalismo: la religión no es más la reforma del ser, sino su destrucción. A partir de esta expansión de la desesperación en el estado religioso del mundo, se espera la curación”³¹¹. La desesperación, cabe mencionar en este punto, es definida por Spinoza en E, III, D.A, XV como “una tristeza que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual no hay ya causa de duda”, además de explicitar que “así pues, nace de la esperanza la seguridad, y del miedo la desesperación”³¹². Una posible conclusión a partir de esta vinculación con la desesperación, es que la superstición permite directamente la producción de éste, en la medida en que constituye su base, y tal como se afirmó anteriormente, el poder se sirve de afectos tristes. Tal como para Benjamin la desesperación expandida por la religión capitalista es un signo de la destrucción del ser, ésta es producida: es artificial en tanto responde a la creación de una subjetividad no sólo culpable, sino deudora, y por lo mismo, desesperada, pues el mercado opera *sans trêve et sans merci* y el crédito lo hace de igual manera. La condición de endeudamiento es crónica, permanente, constituye el presente siempre actual del hombre bajo el capitalismo, de allí, la desesperación. En esta medida la superstición spinozista al igual que la condición endeudada del hombre que relata Benjamin bajo la religión capitalista, operan como un mismo mecanismo: la producción de afectos tristes que juega con la temporalidad humana. De esta forma se entroniza el poder como régimen afectivo, y más particularmente en Spinoza, como un régimen de producción de deseo, como ya se avistó, como una *epithumogenia*.

Asimismo, se podría volver a la concepción ciceroniana de la religión, cuya etimología – como se precisó- remitía a *legere*, y que según Agamben, también parece ser el caso de

³⁰⁹ Benjamin, W. “Capitalism as religion”. *Ibid.* p. 259.

³¹⁰ Benjamin, W. “Capitalism as religion”. *Ibidem.*

³¹¹ Benjamin, W. “Capitalism as religion”. *Ibid.* p.260.

³¹² Benjamin, W. “Capitalism as religion”. *Ibid.* p.267.

Benjamin, pero claramente en sentidos diferentes. Para Agamben no se trata de la reivindicación de un lazo perdido entre los hombres y los dioses, como apuntaría un *religare*, sino que se trata “de la actitud de escrúpulo y atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el “releer”) ante las formas –fórmulas- que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano”³¹³. En este sentido, la religión es aquello que vela por mantener una separación entre la esfera de lo sagrado y de lo humano, y en donde la profanación consiste en buscar un punto de unión o de negligencia sobre esta separación. Así, en la lectura que realiza el filósofo italiano sobre el texto de Benjamin, señala que “en su forma extrema, la religión capitalista realiza la pura forma de la separación, sin que haya nada que separar”³¹⁴, puesto que busca separar al hombre de su propia potencia, busca desmembrar y escindir aún más la humanidad del hombre respecto al capital. El poder de la religión vendría por su capacidad para separar, de abstraer, de lo cual se concluye que se trata de una relación de co-dependencia: debe existir separación para que exista humanidad y divinidad; si no fuese así, ambos serían indistinguibles. Lo mismo ocurre cuando el capitalismo se torna una religión: pero ya no se trata de separar humanidad y divinidad, sino de separar la humanidad respecto del capitalismo en un proceso que permite su co-dependencia como un acto de existencia recíproca necesaria. Como consecuencia, se producen procesos de subjetivación que facilitan la identificación del hombre respecto a su potencia como mano de obra y servidumbre, para así santificar desde la humanidad el orden del capital. Además, Benjamin señala:

“La cuarta característica [de la estructura religiosa del capitalismo] es que Dios debe ser ocultado y debe ser invocado sólo en el cenit de su culpabilidad. El culto es celebrado ante una deidad inmadura, [mientras] toda imagen, toda idea de él, afecta el secreto de su maduración”³¹⁵.

En este sentido es que se aboca a las imágenes, usurpando la imaginación y la historicidad de cada pueblo, desterritorializando los imaginarios simbólicos e históricos en virtud de su carácter supraterritorial y global. La religión capitalista se impone como una espectralidad global pero con distinciones locales, ejerciendo una lógica de alteración afectiva para reproducir el orden del capital, bajo la inversión que éste ejerce sobre la sociedad. En este

³¹³ Agamben, G. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed., 2005. Trad. Flavia Costa y Eduardo Castro. p.99.

³¹⁴ Agamben, G. *Profanaciones*. *Ibid.* p.107.

³¹⁵ Benjamin, W. “Capitalism as religion”. *Ibid.* p. 260.

punto la superstición como poder teológico-político hoy puede apreciarse como una religión capitalista, lo cual en el lenguaje de Marx, no podría ser traducido como la instauración de una superestructura determinada por la base económico-material de una sociedad, puesto que ambas lógicas establecen y crean realidad, regímenes de sensibilidad, formas de socialización en el marco de la economía-política capitalista. Lo importante de esta hipótesis es que ambas lógicas permiten explicitar el dominio de la sociedad a partir de una fuerza de inversión, poder propio que Spinoza determinó como superstición y que luego Marx, introduciéndolo en la esfera económica y política, lo pudo denominar fetiche, no como si ambos fueran el mismo dispositivo o proceso, sino como formas de actualización de una forma operativa de dominación –como forma de alienación de la potencia social-, que opera en distintos ámbitos de la sociedad.

CAPÍTULO III

<<Nada es bastante real para un fantasma>>:

Deseo, cuerpo y experiencia urbana en la ciudad abstracta capitalista.

“¿Escaparán a la arquitectura el placer, el deseo y el gozo?”³¹⁶.

La configuración espacial se nos presenta determinada por el régimen de producción capitalista, envuelta en un fetiche que ha intentado trocarse en mercancía, pero que en tanto relación y producto social, se ofusca a tales intentos de desposesión sobre lo que hay en el espacio, en una forma de resistencia. Este espacio producido históricamente con todas sus contradicciones, ha cambiado y metamorfoseado las formas de habitar, caminar, pasear; en definitiva, de todas las actividades que toman lugar en el espacio, aquel de la vida cotidiana. Se la ha llenado de imágenes y signos en una señal de su violencia abstracta que se erige sobre el cuerpo. Se ha deshistorizado al espacio, se le ha denegado –en su aspecto urbano- la capacidad de ser auténticamente habitado³¹⁷, ¿cómo habitar un espacio que es en sí mismo violento, que vela por la productividad del capital, por el intercambio, más no por los espacios vividos? ¿Hay lugar para el deseo en el espacio, ese deseo afirmativo de la potencia social como cuerpo, y no aquel alineado a un deseo/amo que pretende su alegría cuando sólo invoca violencia? ¿Qué rol juega la arquitectura en esto, si acaso este contribuye a la producción espacial? ¿O habría que afirmar con Henri Lefebvre que, “para descubrir el lugar del placer [enjoyment], debemos entrar al sueño, porque lo real ha traicionado a la alegría [joy]”³¹⁸? La

³¹⁶ Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment. Ibid.* Trad. propia. p.15.

³¹⁷ Si bien el espacio abstracto es monumental, el monumento en sí mismo posee un carácter histórico, religioso y valórico. Para Lefebvre, desde el siglo XIX se han reemplazado los monumentos por los edificios, bloques de cubos, que vuelven a la arquitectura una interesada en el funcionalismo y formalismo, más que en el carácter relacional e histórico del espacio, y por ende, multifuncional; el espacio abstracto es segregador y por ende zonificador. Estas caracterizaciones sin embargo, no permiten pensar que no hay un carácter monumental en el espacio abstracto, pero éste se concibe en un sentido laxo, en el sentido de la exacerbación de los tamaños, tal como se mencionó anteriormente: la genitalidad del poder, ya no a través de la historia en donde los monumentos celebraban una victoria militar, una nación o un acontecimiento religioso. Si bien estas características rememoran el poder, y principalmente el poder teológico-político y militar, revisten un carácter social que implica un factor de identidad. Este nuevo monumentalismo, por decirlo así, reviste la imagen del poder del capital, y para Lefebvre, el poder del Estado en tanto posibilita su funcionamiento. Por ello es que puede afirmar que: “El monumento poseía sentido. No sólo tenía sentido, era sentido: fuerza y poder. El edificio no tiene sentido; el edificio tiene una significación”. Ahora bien, este poder político expresado en el monumento no ha desaparecido, “simplemente ha sido transferido a una abstracción: el Estado”. Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment. Ibid.* p.18.

³¹⁸ Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment. Ibid.* Trad. propia. p.32.

pregunta podría plantearse de forma radical y explícitamente de este modo: ¿Hay una arquitectura que dé lugar a una ciudad, si podría decirse así, del deseo, considerado éste como determinación singular de la potencia social?

En el presente capítulo se pretenderá dar respuestas a estas preguntas, partiendo por elaborar un análisis de la posible articulación entre el concepto de deseo de Baruch de Spinoza con el de Henri Lefebvre, análisis base para considerar cómo opera o se manipula la experiencia urbana bajo el alero de la producción capitalista, y su propia configuración del espacio. Esta espacialidad se consolida como una abstracta que erige signos y cosas por sobre la historicidad de la sociedad, consolidando y profundizando los regímenes de socialización mediatizados por el intercambio, y por ello, desintegrando la potencia social a partir de mecanismos imaginarios. Estas cosas y signos, si las consideramos en tanto mercancías, pueblan el espacio de manera activa reduciendo la potencia del hombre y transformando su habitar en uno enmarcado no sólo en un hábitat, sino en su determinación como <<ser-entre-mercancías>>. Esta configuración espacial determina experiencias urbanas precisas –aunque nunca totalizantes-, estableciendo una estética de lo sensible cosificada y cosificante. Por ello es que el rol del deseo es cardinal para comprender cómo éstas pueden desencajar o abrir líneas de fuga, mediante la misma imaginación, a estas prácticas espaciales de violencia. El objetivo apunta a una reflexión filosófica de cómo opera la ciudad para mostrar la singularización del deseo del cuerpo social, y cómo éste actúa y padece en el marco de la experiencia urbana.

III.1. Singularizaciones entre deseo, cuerpo y ciudad, a partir de Spinoza y Lefebvre

En primer lugar es menester situar una crítica, la crítica que Lefebvre hace a Spinoza específicamente en lo que concierne a la teoría de los afectos, y principalmente al concepto de alegría, análisis que realiza en el marco de su investigación para producir espacios arquitectónicos del placer y el goce. En este texto titulado *Vers une architecture de la jouissance*³¹⁹, escrito en 1973 pero publicado póstumamente, en el año 2014, en una obra

³¹⁹ Robert Bononno, traductor de esta obra al inglés –obra que aún no es traducida al español, hace hincapié en la dificultad que entraña la traducción del término francés *Jouissance*, y tal como él mismo indica, la traducción implica una decisión interpretativa. Se sabe que el primer título tentativo de esta obra era *Vers une architecture du plaisir*, el cual es cambiado por sugerencia de Mario Gaviria. De allí que la traducción de *jouissance* por placer no parezca correcta, pues si hubiese sido el caso se hubiese mantenido el término *plaisir*. El traductor también ve la influencia lacaniana en la utilización de esta palabra, sin embargo no la reduce a esta

editada por Lukasz Stanek, el filósofo francés menciona a Spinoza sólo tres veces. En la primera lo sitúa junto a la posición que toma Marx en los *Manifiestos económicos-filosóficos* y junto a Nietzsche en su *Gaya Ciencia*, en tanto su argumento sobre la unidad entre espacio y pensamiento es filosóficamente similar, sin hacer mayores reparos en esta vinculación. Luego, rescata a Spinoza como uno de aquellos filósofos que denunció la incompreensión de la alegría, sin embargo, critica como inocente la aseveración del filósofo holandés que afirma: “El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior”³²⁰. Esta suerte de definición del amor, está planteada en orden a demostrar que “el amor y el deseo pueden tener exceso”³²¹. Su crítica expresa:

“Para su crédito, podemos reconocer el ambiguo encanto del término “*titillatio*” y la idea de un objeto, la cual es esencial al placer, algo posteriormente ignorado por las teorías del narcicismo, la espontaneidad revolucionaria y el onanismo, que claman, explícita o implícitamente, que el placer no tiene necesidad de un objeto. ‘¡Objeto, ocúltate!’; estas son las palabras escritas en los muros de los contemporáneos anarcosituacionistas”³²².

Para finalmente emitir una afirmación tajante y crítica respecto del pensamiento spinoziano, pero que no es consistente o fiel, a la lectura sus textos. Allí afirma:

“Spinoza investigó el secreto y sentido de la alegría. Esta surge del entendimiento, de la más alta forma, aquella que capta la sustancia (divina) en su unidad y totalidad, y que por consecuencia, es eternizada en el momento en que aumenta a su grado sublime de entendimiento, el “*intellectus gaudium*”, que no trasciende el cuerpo ni el espacio, pero los compromete como tales y los acepta. La naturaleza (causal), que es asida en el ser humano, consiste en conocimiento. La teoría de Spinoza sobre la alegría nunca condesciende a una preocupación con la particularidad del cuerpo y el espacio, la humilde necesidad de albergue o a una expresión física de la totalidad del arte”³²³.

interpretación. Finalmente, como indica Bononno “‘placer’ y ‘gozo’, y todos sus sinónimos, refieren a estados del ser antes que a un modo que envolvería el compromiso activo del sujeto sobre el tiempo, a un modo de ser. ‘*Enjoyment*’, a pesar de su humilde simplicidad cotidiana y a su falta de estatuto académico, tiene la virtud de reflejar esa actividad, una que es un lugar común, fácilmente accesible, y responsable, incluso probablemente, para ser asociada con la experiencia de la arquitectura o a un sitio arquitectónico o a un espacio general (vivido)”. Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment*. *Ibid.* p.X. Por lo que la traducción de *Jouissance*, y también de *Enjoyment*, tienen aún una mayor dificultad para ser traducidas al español. En este punto, se ha preferido en ocasiones no traducirla, cuando se la trata de forma conceptual, mientras que en las citas se la ha referido como goce, siguiendo en parte la lectura lacaniana, aunque sin reducirla a ella.

³²⁰ E, IV. Prop. XLIV. Dem. p.335. Lefebvre toma la traducción latina que asevera: “*Amor est titillatio, concomitante idea causae externae*”. La edición holandesa que se utiliza en la presente investigación utiliza otros términos: “*Amor est Laetitiae concomitante idea causae exteranae*” (*Ethica, Ibid.* p.214).

³²¹ E, IV. Prop. XLIV. p.335.

³²² Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment*. *Ibid.* Trad. propia. p.68.

³²³ Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment*. *Ibid.* Trad. propia. p.60.

Estas observaciones conducen a una comprensión ortodoxa de Spinoza, que no dan pie a un análisis contemporáneo de su filosofía. El propio Spinoza no plantea con ese hermetismo la exclusión del cuerpo en el tema del conocimiento, de hecho, lo introduce como parte elemental de su filosofía, precisamente en orden a elaborar una teoría del conocimiento que no es sino una teoría de las afecciones, inundada por la imaginación, y por ende, introducida o proyectada a partir desde la corporalidad. Precisamente en este punto radica la cercanía de Spinoza con el pensamiento de Nietzsche –que Lefebvre tanto aprecia- y también con Deleuze, en tanto este último recalca con notoriedad la sentencia del filósofo holandés: “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo”³²⁴.

Tal como se evidenció en el capítulo anterior, para Spinoza el rol del cuerpo dentro de su epistemología es central: no puede haber conocimiento sin afectos, sin imágenes, sin imaginación, sin corporalidad. El conocimiento no sólo se adquiere a partir de él, sino que lo trasciende efectivamente; el conocimiento más alto, el amor intelectual a Dios, nunca es puramente racional en el sentido de puramente teórico. Spinoza recalca la simultaneidad de los géneros del conocimiento, la imaginación siempre está presente en los hombres, y es el cuerpo el que determina –cuando hay posesión formal de la potencia de obrar, lo cual es asumido si se está en este género de conocimiento- el orden de los afectos por una lógica amorosa del *conatus*, una lógica alegre que es la lógica de la potencia, del deseo que se desea a sí mismo. Al mismo tiempo, el deseo debe considerar la integralidad del hombre, por ello Spinoza afirma: “El deseo que nace de una alegría o tristeza que se refiere a una sola parte del cuerpo, o a varias, pero no a todas, no tiene en cuenta la utilidad del hombre entero”³²⁵. Spinoza no comprende la corporalidad como algo negativo, sino precisamente como la apertura del modo finito a los afectos, sólo mediante esta apertura es que efectivamente puede conocer, pues:

“nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; 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”³²⁶.

³²⁴ E, III. Prop. II. Esc. p.197. También en E, III. DA. VI. p.265.

³²⁵ E, IV. Prop. LX. p. 353.

³²⁶ E, IV. Prop. XVIII. pp.306-307.

Además, en lo que respecta al tercer género de conocimiento, Spinoza refiere al conocimiento desde la perspectiva de la eternidad, el cual implica también al cuerpo, pero comprendido a partir del conocimiento que tiene de éste el alma, pues su función –por decirlo de algún modo– es la razón. Así, Spinoza afirma que: “Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios”³²⁷. La única precisión que afirma un rasgo preponderante del alma respecto al conocimiento, es en tanto ésta opera como causa formal del conocimiento del tercer género³²⁸, en virtud de su carácter eterno. En este sentido, como afirma Mariela Oliva,

“... la experiencia del tercer género de conocimiento, es decir, el alma considerada sin relación al cuerpo, aquí la transición es sutil, pues en la expresividad de tal esfuerzo de su potencia el alma sabe y percibe su infinitud, y por ello las afecciones del cuerpo transmutan, se transforman en autoconciencia, es decir: <<El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo>> (E5P21). El alma se expresa por la existencia actual de su cuerpo, como ya se ha explicado por ser idea de las afecciones del mismo, ahora en tanto reflexiva (autoconciencia) idea de la idea de tales afecciones, da cuenta de que <<...en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad>> (E5P22), esto es, el alma sabe entonces que Dios no solo es causa de la existencia del cuerpo y de sí misma, sino de su esencia...”³²⁹.

Este tipo de conocimiento es el de las esencias singulares de las cosas, de los cuerpos. Por ende, sólo en virtud de este tipo de conocimiento es que realmente se puede tener un conocimiento de lo que puede un cuerpo; ya no se conoce a partir de imágenes, sino de la vivencia real y efectiva. No se trata entonces de una razón allende el cuerpo, sino que esta experiencia se da en la duración. Tal como afirma Deleuze: “la eternidad de la esencia no es posterior a la existencia en la duración, es estrictamente contemporánea, coexistente con ella”. Es por ello que la ciencia intuitiva se da sólo en la medida en que el cuerpo es existente, es en la medida en que el modo finito se mantiene en la duración que puede conocer las esencias singulares, pues “la esencia eterna y singular es nuestra propia parte intensa que se

³²⁷ E, V. Prop. XXX. p. 414.

³²⁸ Cfr. E, V. Prop. XXXI. p.414.

³²⁹ Oliva, M. *La inmanencia del deseo. Ibid.* p. 227.

expresa en una relación en cuanto verdad eterna, y la existencia es el conjunto de las partes extensivas que nos son propias conforme a esta relación en el tiempo”³³⁰.

En este punto se conecta el conocimiento real y efectivo del alma con lo real, es decir, ya no conocerá imágenes, sino la vivencia de las esencias singulares, de allí que, siguiendo a Mariela Oliva, “el deseo o el afecto al que conduce el tercer género de conocimiento, ya no será precisamente un afecto, puesto que nos remitirá de manera inmediata a la vivencia, esto es a la experiencia del amor a lo eterno, que será la expresión del contento más grande y pleno”³³¹. Tal como plantea Oliva, esto se sigue de tres proposiciones consecutivas que Spinoza plantea en el libro quinto de la *Ética*, precisamente para eliminar la jerarquización típica del alma sobre el cuerpo. Estas proposiciones afirman:

“Cuantas más cosas conoce el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece por causa de los afectos que son malos, y tanto menos teme a la muerte”³³².

“Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya parte mayor es eterna”³³³.

“Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es”³³⁴.

En virtud de lo explicitado, se pueden considerar inválidas las críticas realizadas por Lefebvre, sin embargo, en un texto posterior dedicado a las lecturas que se han hecho durante el siglo XX sobre Hegel, Marx y Nietzsche, publicado en 1973, el filósofo francés parece reconsiderar esta crítica. Respecto de la revalorización del cuerpo realizada por Nietzsche, Lefebvre hacia el final del texto, escribe:

“El cuerpo se revela como algo desconocido y despreciado. Salvo Espinosa, los filósofos han ignorado desde Sócrates el cuerpo y su riqueza, sus órganos como portadores de sentidos y de valores. Solo Espinosa captó la identidad de lo concebido, de lo percibido, de lo vivido; el cuerpo contiene mucho más que un espacio relleno de materia; contiene lo infinito, lo eterno. Los demás filósofos trascendieron el cuerpo hacia lo abstracto, hacia lo puro <<legible-visible>>, por metaforización”³³⁵.

³³⁰ Deleuze, G. “Las cartas del mal”. En Spinoza, B. *Las cartas del mal*. Buenos Aires: Caja negra Ed., 2008. Trad. Florencio Noceti y Natascha Dockens. p.97.

³³¹ Oliva, M. *La inmanencia del deseo*. *Ibid.* p.230.

³³² E, V, Prop. XXXVIII. p.421.

³³³ E, V, Prop. XXXIX. p.422.

³³⁴ E, V, Prop. XL. p.424.

³³⁵ Lefebvre, H. *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. *Ibid.* p.213.

En este pequeño párrafo, Lefebvre sitúa la teoría de los afectos, y por ende del cuerpo, como única; en ella, lo que en la dialéctica espacial configuraba las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación en correlación a lo concebido, lo percibido, y lo vivido, se encuentra identificado en la noción de cuerpo. Es por ende, en virtud de esta identificación, que se puede elaborar un análisis de la experiencia urbana a partir de la teoría de los afectos en Spinoza, pues es su noción de cuerpo –que remite necesariamente a la de deseo-, la que permite comprender cómo habita el hombre el espacio.

Si el cuerpo en Spinoza actúa sólo en virtud del deseo, entonces el cuerpo se haya en una situación de codependencia: en primer lugar, el cuerpo recibe los afectos de los cuerpos exteriores en una situación de heteronomía, a partir de los cuales el *conatus* y la *cupiditas*, en su rol estratégico, los direccionan en la medida en que la imaginación y la razón lo permiten, hacia una lógica del placer o una lógica amorosa. En segundo lugar, el cuerpo actúa en virtud de su propio deseo en tanto inmanente; el deseo que se desea a sí mismo, el deseo como impulso sin objeto. Para Lefebvre, como ahora se puede precisar, es el cuerpo el que está tras el análisis de la producción del espacio, como afirma Stanek: “para Lefebvre, el cuerpo es el modelo mismo de la producción del espacio, al mismo tiempo material, experimentado, representado e imaginado”³³⁶. El filósofo francés se pregunta,

“¿Puede el cuerpo, con su capacidad de acción, con sus energías, crear el espacio? Sin duda, pero no en el sentido en que la ocupación <<fabricaría>> la espacialidad, sino más bien en el sentido de una relación inmediata entre el cuerpo y su espacio, entre el despliegue corporal en el espacio y la ocupación del espacio. Antes de *producir* efectos en lo material (útiles y objetos), antes de *producirse* (nutriéndose de la materia) y antes de *reproducirse* (mediante la generación de otro cuerpo), cada cuerpo vivo *es* un espacio y *tiene* su espacio: se produce en el espacio y al mismo tiempo produce ese espacio. Es una relación notable: el cuerpo, con sus energías disponibles, el cuerpo vivo, crea o produce su propio espacio; inversamente, las leyes del espacio, es decir, las leyes de discriminación en el espacio, gobiernan al cuerpo vivo así como el despliegue de sus energías”³³⁷.

En este punto cobra sentido la tesis de que el espacio social es un producto social, pues es el cuerpo –tanto individual como en su concepción macro, como cuerpo social- el que determina la configuración del espacio. De allí también la importancia del pensamiento nietzscheano en la concepción espacial del filósofo francés, pues es a partir de su valorización

³³⁶ Stanek, L. *Introduction*. En Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment*. *Ibid.* Trad. propia. p. Lii

³³⁷ Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.218.

del cuerpo, que él puede proyectar en su crítica a la actual configuración espacial, una pretensión política emancipadora. En tanto la corporalidad remite a un aspecto dionisiaco, a la apropiación, el uso y la fiesta, su fragmentación es la que posibilita la del espacio; podría decirse que la primera fragmentación opera como condición de posibilidad de la segunda. No se trata sólo de su desmembramiento en órganos, en virtud de sus funciones y el trabajo que puedan realizar –a esto se le suma el componente de la división del trabajo y la especialización-, sino más aún su escisión respecto de la naturaleza³³⁸ y de los productos de su trabajo. Es esta escisión la que marca en definitiva, la ruptura entre sujeto y objeto, constituyendo uno de los problemas más grandes a tratar por la modernidad. En este punto se hace presente una crítica de Lefebvre hacia la filosofía como disciplina, y por ello también propone la noción de metafilosofía³³⁹, puesto que para él, Occidente ha traicionado al cuerpo, y es por ello que la tarea del presente para lograr reconfigurar la forma espacial de dominación reside en una revalorización de lo que antaño fue llamado “la cárcel del alma”.

“Hoy en día el cuerpo se establece con firmeza, como base y fundamento, *más allá de la filosofía*, más allá del discurso y de la teoría del discurso. El pensamiento teórico, alejando más la reflexión sobre el sujeto y el objeto de los antiguos conceptos, recupera el cuerpo con el espacio, en el espacio, como generador (productor) del espacio. Decir que el pensamiento teórico va más allá del discurso significa que toma en consideración, para una pedagogía del cuerpo, un vasto saber informal contenido en la poesía, la música, la danza y el teatro. Ese gran saber informal contiene un

³³⁸ El cuerpo mantiene una relación inmediata con la naturaleza, esto Lefebvre lo asevera con un ejemplo concreto y práctico: “¡Pero qué extraordinario imaginar que el cuerpo se insertara en la medición del espacio! La relación del cuerpo con el espacio, relación social de importancia desconocida más tarde, conservaba una inmediatez que después fue degenerando hasta perderse: el espacio, la manera de medirlo y hablar de él, representaba para los miembros de la sociedad una imagen y un espejo viviente de sus cuerpos. La adopción de dioses ajenos implicó la aceptación de otros espacios y de otras formas de medirlo”. Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.165.

³³⁹ Si bien esta noción es compleja, y ataca principalmente el proyecto heideggeriano de una ontología fundamental, en tanto para Lefebvre esta es otra forma de metafísica, también es una crítica a la visión dogmática y disciplinaria de la filosofía, en tanto hermética y preocupada meramente de lo teórico. Como aclara Stuart Elden: “Lefebvre pregunta ¿qué significaría “realizar”, “superar”, “sobrepasar” la filosofía? Y está preocupado con cómo este pensamiento, prolongando la filosofía tradicional, se relacionaría con el mundo. La metafilosofía no es un simple después de la filosofía, es más como una metamorfosis. Apunta a algo más que la *Aufheben* hegeliana o marxista, y algo mejor que el *Überwinden* nietzscheano. Busca incorporar todas las filosofías desde sus fuentes más remotas, a partir de los presocráticos hasta la época contemporánea, e iluminarlas a partir de ellas, proyectándolas hacia el futuro. En un sentido, Lefebvre está preocupado por actualizar la onceava tesis de Marx sobre Feuerbach. ¿Cómo podemos cambiar el mundo, antes que meramente interpretarlo, pero –y este es el punto crucial- cómo es que eso depende de nuestra interpretación? La noción de metafilosofía de Lefebvre busca remediar esto: responde las preguntas de los filósofos y aun así no es más una filosofía. Es una reflexión sobre filosofía más que un edificio o un sistema”. Elden, S. *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the possible*. London: Continuum, 2004. p.84.

conocimiento virtual, lo que de nuevo significa *más allá de la filosofía*, lugar de sustituciones y separaciones, vehículo de la metafísica y del anaforismo”³⁴⁰.

La inteligencia del cuerpo, que permitió al hombre situarse en el espacio, bajo un criterio de utilidad, es lo que configura la producción espacial, pero luego, esta misma lo viene a determinar a él. Si se considera la dialéctica espacial, es el cuerpo el que determina la práctica espacial con sus gestos y movimientos, lo mismo ocurre con los espacios de representación, en donde el cuerpo se revitaliza en tanto considerado en su cualidad energética. Pero son las representaciones del espacio en su índole ideológica las que han relegado esta inteligencia, que, en el devenir histórico del espacio –o mejor dicho, de la historia de la configuración espacial-, se han sobrepuesto a la dinámica inmediata entre cuerpo y espacio, estableciendo un orden del discurso –propiamente tal, el moderno- que domina al cuerpo en pos de la estratificación del espacio al servicio del capital. Y esto lo hace mediante la instauración de su concepción abstracta. Esto cobra importancia en tanto que, si lo que subyace a la producción espacial es el cuerpo, el cuerpo que es obra y por ende valor de uso y apropiación, es sólo en cuanto éste reanuda su vínculo inmediato con el espacio, cuando la potencia es reapropiada. De esta manera, lograr la valorización del cuerpo y su autonomía respecto de las representaciones que lo subyugan a un estatismo, es lograr que sea la potencia social la que determine la espacialidad. Ahora bien, ¿qué es lo que permite al cuerpo su restauración como uso, como generador de espacialidad? Lefebvre responde la *Jouissance*, pero ésta puede enmarcarse en el ritmoanálisis.

“El ritmoanálisis, eventualmente, sustituiría al psicoanálisis: más concreto, más eficaz; más cercano a una pedagogía de la apropiación (del cuerpo, de la práctica espacial). Aplicaría al cuerpo vivo y a sus relaciones internas-externas los principios y leyes de una ritmología general. Este conocimiento trataría como campo privilegiado y terreno experimental la danza y la música, las «células rítmicas», sus efectos. Las repeticiones y redundancias en los ritmos, sus simetrías y asimetrías interactúan de forma irreductible en las determinaciones recortadas y fijadas por el pensamiento analítico. El cuerpo poli-rítmico no se deja comprender ni apropiar más que en esas condiciones. Los ritmos difieren entre sí por las amplitudes, las energías desplegadas y vehiculadas, las frecuencias. Transportan y reproducen esas diferencias en intensidad, en fuerza de espera, en tensión y acción”³⁴¹.

³⁴⁰ Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* pp.436-437.

³⁴¹ Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* Pp.249-250.

Lefebvre toma este concepto de Bachelard, quien a su vez lo descubre en el brasileño Lucio Alberto Pinheiro dos Santos, sin embargo, a juicio del francés, ninguno de ellos lo profundiza. El ritmoanálisis tiene como centro el cuerpo, puesto que él “consiste en un ramillete de ritmos, diferentes pero en melodía (...) el cuerpo produce una guirnalda de ritmos”³⁴². El filósofo francés distingue diferentes tipos en las que los ritmos se componen: la eurritmia, que mantiene una asociación entre los ritmos; la arritmia, que corresponde a una configuración disturbada de estos, que implica un estado patológico; la isorritmia, que corresponden a igualdades o equivalencias rítmicas, y finalmente polirritmia, que es una composición de diversos ritmos.

“¿Polirritmia? Basta con consultar el cuerpo de uno; donde lo cotidiano se revela a sí mismo como polirritmia desde la primera oída. ¿Eurritmia? Ritmos se unen unos con otros en estado de salud, en condiciones normales (es decir, normados!) cotidianidad; cuando son discordantes, hay sufrimiento, un estado patológico (de la que la arritmia es generalmente, al mismo tiempo, síntoma, causa y efecto). La discordancia de los ritmos lleva a organizaciones previamente eurítmicas hacia el desorden fatal. La polirritmia se analiza a sí misma”³⁴³.

El ritmoanálisis es una metodología que pone la sensibilidad como punto de partida para analizar distintas prácticas y saberes que configuran los ritmos de los cuerpos, tanto a nivel individual como colectivo. De esta manera, si bien, el énfasis está puesto en el tiempo, se trata de una temporalidad ligada al espacio en cuanto el cuerpo requiere para sí espacializarse. El cuerpo en tanto ritmo y composición de ritmos, está inserto en el espacio urbano, y está sometido a la temporalidad instrumental del reloj, de las horas laborales –también de la división del trabajo–, familiares, de ocio, etc. El cuerpo posee ritmos singulares pero que se someten a un ritmo colectivo, aquel impuesto por el orden del capital. Es por ello que puede decirse, tal como afirma Kurt Meyer, que:

“El desastroso rol del capital no consiste en primer lugar en haber producido al rico y al pobre, al propietario y al no propietario. Consiste más bien en su imperioso desprecio por el cuerpo y el tiempo vivido. Producción y destrucción forman el ritmo inherente del capital. El capital produce todo: cosas, seres humanos y personas. Produce efectos destructivos con guerras e intervenciones brutales, progreso y especulación. (...) Lefebvre considera erróneo personalizar las fuerzas destructivas del capital (...) “Algo” está trabajando inexorablemente: el poder político que entiende cómo manipular el tiempo, el calendario y la vida rutinaria. Es capaz de

³⁴² Lefebvre, H. *Rhythmanalysis. Space, time and everyday life*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2015. Trad. propia. p.30.

³⁴³ Lefebvre, H. *Rhythmanalysis. Space, time and everyday life*. *Ibid.* Trad. propia. p.25.

controlar el posible desarrollo humano (los ritmos) de todos aquellos sirviéndolo. Esto es oficialmente llamado “movilización” (...). También está la movilización en tiempos de paz: la sujeción de la vida a las reglas de la máquina”³⁴⁴.

Ante esto es que el término *Jouissance*, que Lefebvre plantea para erigir lugares para la reconfiguración del espacio, acorde a una revitalización del cuerpo, cobra importancia. Es un concepto crítico, en tanto se contrapone a la visión racionalizante del espacio y la vida cotidiana, y por ende, a sus procesos de sujeción inherentes al poder del capital. La *Jouissance* se ofusca a comprender el cuerpo como valor de cambio, a un término de valor contractual, y esto se extiende al espacio. Si bien el filósofo francés utiliza el término francés *Jouissance*, y no *Désir* –aclaración que se debe realizar en orden a establecer una visión comparativa con el concepto spinozista de *cupiditas*-, esta distinción o elección terminológica responde a la utilización de un criterio lacaniano. Tal como afirma Stanek:

“En tanto opuesto a la economía del intercambio, la *jouissance* en el texto de Lefebvre representa la transgresión, expansión y exceso: ‘*jouissance*... es sólo un flash, una forma de energía que se expande, gasta, destruyéndose a sí misma en el proceso’. Esta comprensión de la *jouissance* está suscrita a la distinción básica del psicoanálisis lacaniano, en donde *jouissance* se distingue tanto del deseo como del placer: mientras el deseo es una falta fundamental, *jouissance* es una experiencia corporal del punto límite en donde el placer deja de ser placer; es un placer doloroso; ‘*jouissance* es sufrimiento’, escribe Lacan”³⁴⁵.

Ahora bien, ¿se podría entender la *jouissance* de Lefebvre como la *cupiditas* spinozista, o mejor dicho, se establece entre ambos alguna vinculación? De modo cauto, y manteniendo las diferencias respectivas a ambas concepciones filosóficas, la respuesta es afirmativa. O bien, siguiendo la forma en que se expresa el filósofo francés, se podría decir que la respuesta es sí y no. Sí, en cuanto ambos términos hacen alusión a un incremento de la potencia corporal, a la afirmación de aquello que beneficia al cuerpo en términos de apropiación, lo cual en el marco de análisis spinozista, se trata de hacer del cuerpo uno *sui juris*. Pero más aún, es también aquello que implica una inteligencia, que si Spinoza expresa a partir de su teoría de los grados de conocimiento, para Lefebvre se trata de una inteligencia del cuerpo, antaño destruida por Occidente. Ahora bien, también es un no, en cuanto que ambos términos denominan procesos o formas operatorias que tienen una finalidad distinta,

³⁴⁴ Meyer, K. “Rhythms, streets, cities”. En En Goonewardena, K. Kipfer, S. Milgrom, R. Schmid, Ch. (Eds). *Space, difference, everyday life. Reading Henri Lefebvre*. New York: Routledge, 2008. Pp.151-152.

³⁴⁵ Stanek, L. *Introduction*. En Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment*. *Ibid.* Trad. propia. p. Liv

o bien, aplicada a distintos ámbitos. La noción de deseo en Spinoza aparece para comprender la esencia del hombre y dar pie para analizar la teoría de los afectos; el deseo es la forma en que se constituye la individualidad humana en tanto abierta a los afectos exteriores —con los cuales padece—, provenientes de otros cuerpos. La afectividad y su carácter relacional define la individualidad humana, y por ello también configura una comprensión de la corporalidad unida a un aspecto epistemológico. La *Jouissance* busca la revitalización del uso, del trato inmediato con el espacio, de manera que esta noción busca la reapropiación del cuerpo en su espacialización. En tanto el cuerpo es y produce espacio, para no verse alienado por su propia producción —en tanto sujeta a un *logos* instrumental, propio de lo que podríamos denominar, el espíritu de modernidad y por ende, del capitalismo—, para no vaciarse a sí mismo por la fragmentación de su corporeidad respecto de sí misma y del *Ego*³⁴⁶, debe reformular sus prácticas en orden a revitalizar su sensibilidad, debe reconfigurar la discursividad en virtud de actos performáticos que alteren o pongan resistencia a los dogmatismos de la representación del espacio dominante. Esto porque, tal como afirma Lefebvre: “La cuestión aquí se ha tomado de otro modo: explorando la practica social como extensión del cuerpo y eso en el curso de una génesis del espacio en el tiempo y, en consecuencia, de una historicidad considerada como producida”³⁴⁷. Si bien, cambiar solamente las prácticas espaciales no cambia en su totalidad la configuración espacial, sí permite pensar espacios diferentes a modo de resistencia. Atribuirles la capacidad de cambiar todo el orden social-espacial, implicaría erigirlas como un absoluto que reduce la espacialidad a la forma en que los cuerpos se expresan, sin considerar que el cuerpo también se ve constreñido por otras lógicas, como también por determinaciones históricas que producen institucionalidades de orden represivo, sumado también a las ideologías que intentan suprimirlo.

Sin embargo, hay una diferencia radical: la *Jouissance*, si se la remite directa y puntualmente a la distinción lacaniana no es lo mismo que la *cupiditas*, pues la primera visión responde a

³⁴⁶ Esta fragmentación Lefebvre la patentiza explícitamente afirmando: “El cuerpo vacío, el cuerpo-colador, el cuerpo montón de órganos análogo a un mar de cosas, el cuerpo desarticulado en piezas disociadas, el cuerpo sin órganos, todo esos síntomas supuestamente patológicos son los estragos de la representación y del discurso, exacerbados por la sociedad moderna, con sus ideologías y sus contradicciones (la de lo permisivo y de lo represivo en el espacio, entre otras). La desagregación del cuerpo, su fragmentación —de otro modo y mejor dicho: la mala relación de Ego con su cuerpo—, ¿procedería acaso del lenguaje? La disociación del cuerpo como totalidad (subjética y objetiva) ¿tendría como origen la nominación de las partes del cuerpo, desde la infancia, con palabras discretas? De tal modo que esas partes (el falo, los ojos, etc.) se disociarían en un espacio de representación que después se viviría patológicamente”. Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.248.

³⁴⁷ Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* p.289.

la idea de un placer que en su exceso, se concibe como doloroso, siendo ese punto en donde yacería el contacto con lo real. Para Spinoza en cambio, el deseo en ningún caso implica sufrimiento. Si bien el deseo puede tener exceso –al igual que el amor-, éste nunca alberga ningún componente de dolor, porque esto implicaría una disminución en la potencia de obrar que no se corresponde con la pretensión afirmativa de la inmanencia del deseo. Esto sería para Spinoza una contradicción entre dos afectos: uno que incrementa contra uno que disminuye la potencia, ante lo cual es el afecto más fuerte el que se sobrepone al otro, o bien una *fluctuatio animi*. Es en este punto en donde comparece la diferencia más patente entre ambas lecturas.

No obstante, el concepto de deseo que Henri Lefebvre utiliza, si bien, pocas veces en su obra, sumado al de *Jouissance*, convergen en la idea de que el cuerpo mantiene en su configuración relacional con otros cuerpos –en tanto ritmos-, una ontología relacional ya no sólo del espacio, sino de la corporeidad. El cuerpo está abierto a la experiencia, y desde allí sitúa su actuar. Cada cuerpo tiene entonces una particularidad, busca la euritmia, lo que es lo mismo, busca su afirmación. Desde esta óptica el deseo se puede definir como una singularidad afirmativa en virtud del grado de apropiación del cuerpo, o que, en tanto sumida a estrategias pasivas o de dominación, se doblega ante éstas, o bien busca estrategias de resistencia para doblegar la pasividad y reconfigurar su potencia. Es por ello que:

“Espíritu/materia, ideal/real, razón/sinrazón, hombre/naturaleza, naturaleza/cultura, tales contrastes obsoletos son incapaces de establecer un nuevo paradigma; deberían ser reemplazados por cuerpo y no-cuerpo, que implican goce [*enjoyment*] y sufrimiento, o por apropiado y dominado. Y estas debiesen ser consideradas juntas. De esta manera las condiciones del goce [*enjoyment*] pueden ser concretamente realizadas. Se sigue que la arquitectura envolverá un espacio que es más o menos análogo al del cuerpo total (...) El arquitecto valorará lo multifuncional y lo transfuncional antes que lo meramente funcional. Dejará de fetichizar (separadamente) forma, función y estructura como los significados del espacio”³⁴⁸.

Esta doble configuración que subyace al cuerpo es la que hay que analizar en el espacio, en cuanto las imágenes a las cuales se expone determinan su afectividad. El espacio de la ciudad contemporánea –en su configuración social capitalista abstracta-, concebido como lugar propio de las mercancías, dispone una codificación de signos y cosas que en tanto afectan al hombre, se constituyen como imágenes –en tanto afectan a la imaginación y tienen

³⁴⁸ Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment*. *Ibid.* Trad. Propia. p.151.

la capacidad de manipularla. Esta configuración espacial impone un ritmo lento y acelerado a la vez; lento en tanto pretende desvincular ciertos ritmos, el de los cuerpos en su aspecto de potencia social, pero acelerado en lo que respecta a la producción. En esta tensión rítmica se podría decir que el capitalismo pone en crisis de la euritmia del cuerpo social, acercándolo a una condición patológica en donde los ritmos en disenso parecen destruir más que establecer una alianza o composición, pero sin realizarla efectivamente, pues tal proceso –la arritmia- implicaría el peligro de la guerra civil. De esta manera, la ciudad capitalista actual debe ser examinada en virtud de la capacidad que tienen las imágenes, como espectros del capital, de afectar al hombre y determinar su deseo como uno alineado al deseo/amo, el cual no es sino el del capital. Es decir, cómo se somete la individualidad a procesos exógenos de determinación subjetiva. En este punto cobra importancia el análisis de la superstición y el fetichismo de la mercancía realizado en el segundo capítulo, pues es en este espacio en donde estos dispositivos políticos operan. Lo que cabe desentrañar ahora es cómo las imágenes que configuran este espacio logran determinar pasivamente al deseo. Siguiendo a Lefebvre, si el espacio es un producto social, históricamente situado, y propio de cada sociedad, no se puede hablar de la ciudad capitalista o el espacio abstracto en genérico, pues esta rotulación permitiría pensarse como una estructura universal aplicable a todos los casos particulares, al mismo tiempo que negaría sus diferencias. Si bien el mundo contemporáneo está efectivamente globalizado, esto no significa que los lugares pierdan su especificidad. En este punto, se recuerdan las palabras de Milton Santos:

“Cuanto más se mundializan los lugares, más se vuelven singulares y específicos, es decir, "únicos". Esto se debe a la especialización desenfadada de los elementos del espacio -hombres, empresas, instituciones, medio ambiente- a la disociación siempre creciente de los procesos y subprocesos necesarios para una mayor acumulación de capital, y a la multiplicación de las acciones que hacen del espacio un campo de fuerzas multidireccionales y multicomplejas, donde cada lugar es extremadamente distinto del otro, pero también claramente unido a todos los demás por un nexo único, que proviene de las fuerzas motrices del modo de acumulación hegemónicamente universal”³⁴⁹.

Ante este panorama, realizar esta investigación implica, si bien, una codificación de signos-imágenes al servicio del capital que operan de forma similar, también una particularidad, y es en pos de esto que es necesario situar el marco del análisis en espacios precisos y

³⁴⁹ Santos, M. *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos-tau, 1996. Pp.34-35.

determinados para vislumbrar la noción de habitar. Sin embargo, es necesario retomar la distinción y oposición que Lefebvre realiza entre habitar y hábitat:

“En el reino del hábitat eso que era el habitar ha desaparecido del pensamiento, y se ha deteriorado fuertemente en la práctica. Fue necesaria la mediación metafilosófica, aquella de Nietzsche y Heidegger para intentar la restitución de ese sentido, el habitar. El hábitat, ideología y práctica, ha venido sólo a reprimir las características elementales de la vida urbana, notadas por la ecología más superficial: la diversidad de los modos de vivir, los tipos urbanos, los paradigmas, modelos culturales y valores vinculados a las modalidades o modulaciones de la vida cotidiana. El hábitat se ha instaurado en una cima: aplicación de un espacio global homogéneo y cuantitativo, obligación hacia la <<vida>> de dejarse enclaustrar en cajas, jaulas o <<máquinas de habitar>>”³⁵⁰.

La evidente alusión crítica a Le Corbusier aparece de forma expresa: su arquitectura es una del hábitat y no del habitar, y esta parece ser la suerte de la arquitectura moderna según el filósofo francés. De este punto surgen las preguntas ¿es posible habitar el espacio hoy en día? ¿es posible codificar una estética del hábitat, como régimen de lo sensible, como configuración afectiva que determina al hombre en su corporalidad, deseo y conocimiento? Responder a estas preguntas implica explicitar cómo se erige la representación espacial abstracta en la ciudad, comprendiendo a ésta bajo la perspectiva de los procesos de mercantilización y por ende, de la elaboración de cosas-signos que sumidas en el fetichismo y la superstición, reconfiguran las prácticas espaciales y los espacios de representación.

III.2. El devenir teológico-moral de la mercancía en la ciudad (o la ciudad abstracta como imagen de la religión del capital).

“Cuando el orden cercano tiene la posibilidad de entrar a la existencia y expandir su influencia, de la forma que sea, la belleza y el placer [*enjoyment*] permanecen posibles. Desde aquí, se lleva a cabo un grado de apropiación (...), mientras que donde el orden distante prevalece, la dominación tiende a abolir todas las formas de apropiación”³⁵¹.

¿Por qué hablar en este punto de un devenir teológico-moral de la mercancía en la ciudad, o, como el subtítulo propuesto mienta, de la ciudad abstracta como imagen de la religión del capital? Esto se plantea en virtud del hecho que, el espacio abstracto como configuración espacial del capitalismo, posee una contradicción: la pretensión de

³⁵⁰ Lefebvre, H. *La révolution urbaine. Ibid.* Trad. propia. p.110.

³⁵¹ Lefebvre, H. *Toward an architecture of enjoyment. Ibid.* p.140.

homogeneización se contraponen a la fragmentación. La exigencia de mantener un control, corre parejo a la desagregación en el orden de la división del trabajo, del cuerpo: utilizar el término “la mano de obra” fragmenta al hombre, lo divide en partes extrínsecas y no se lo considera en su totalidad. Cuando el hombre vende su capacidad de trabajar, se transforma él mismo en mercancía, él mismo se escinde de sí y se transforma en un instrumento. La instauración de maquinarias y tecnologías lo reducen a un apéndice de la máquina, lo escinden de su saber y lo hacen un autómatas que ejecuta acciones que ni siquiera le permiten relacionarse con su producto, de allí también la escisión del trabajador no sólo respecto de su producto, sino también de la naturaleza³⁵². En este marco, las ciudades actuales reflejan esta paradoja: ciudades en donde la comunicación e interconexión se revelan como los ejes de la vida (autopistas, aeropuertos, metros, etc.), en donde la instauración de sistemas de vigilancia se tornan aún más invasivos y en donde las mercancías predisponen un orden social –en cuanto éstas responden a un sistema de necesidades ficticio creado por el mismo capital- al mismo tiempo que moral –en cuanto la noción de bien se erige como su paradigma metafísico-, pretenden homogeneizar a los ciudadanos, mantenerlos sujetos a un orden que es el impuesto por el capitalismo. Sin embargo la fragmentación aún está ahí, y se profundiza: las brechas salariales entre la mentada mano de obra y el burgués, el burócrata, el profesional especializado, se manifiesta en la sectorización en virtud de la plusvalía que generan los barrios, la centralidad se impone sobre las periferias, pero aquellas pobres, las villas callampa, las favelas, los guetos, no las élites que se alejan del centro por su carácter popular. La configuración espacial abstracta impone su predominio a partir de la generación de discursos

³⁵² Marx en los *Grundrisse* refiere a la existencia de un fetiche sobre la máquina, lo cual implica una reconsideración del trabajo humano, pues en esta época la aparición de la máquina conlleva no sólo una revolución económica, sino la inauguración de una época propiamente técnica, siendo devaluado e incluso reemplazado el trabajo como manipulación y transformación de la naturaleza. En palabras de Marx: "(...) en la máquina, dueña en lugar del obrero de la habilidad y la fuerza, es ella misma la virtuosa, posee un alma propia presente en las leyes mecánicas que operan en ella, y así como el obrero consume comestibles, ella consume carbón, aceite, etc., (*matières instrumentales*) con vistas a su automovimiento continuo. La actividad del obrero, reducida a una mera abstracción de la actividad, está determinada y regulada en todos los aspectos por el movimiento de la maquinaria, y no a la inversa". Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857~ 1858. Vol.II*. México: Siglo XXI eds, 2011. Trad. Pedro Scaron. p.219. Esta inversión indica una devaluación de lo humano y al mismo tiempo su alienación pues el "saber" y la "ciencia" ya no están en el sujeto sino en el objeto, la máquina, de la cual el obrero está excluido (Cfr. Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857~ 1858. Vol.II*. pp. 220-221) haciendo que emerja una relación social entre cosas y no ya entre las personas. Cuando el individuo se torna objeto, acontece la enajenación de su propio trabajo, pues ahora el objeto se torna sujeto, es decir, la mercancía, de allí que ocurra una personificación de las cosas y una reificación de las personas.

que recubren las representaciones del espacio: la productividad y el progreso, mediante los cuales se abre el horizonte a una existencia plena, pero siempre entendiendo a ésta de una forma económica. De aquí radica el poder de la mercancía, pues tal como evidenció Spinoza ya en el siglo XVII: “el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda”³⁵³. Sin embargo, ya no se trata del dinero, sino aquello que el dinero entraña en su forma concreta y objetual: lo comprado, es decir, las mercancías. En esta categoría entran tanto el tiempo como el espacio, puesto que el dinero expresa el trabajo social cuantificado en horas, al mismo tiempo que la espacialidad opera como condición de posibilidad para la consolidación del mercado mundial. Esta correlación entre tiempo-espacio y dinero, Harvey la explicita:

“Si el dinero no tiene un significado independiente del tiempo y el espacio, siempre es posible obtener beneficios (u otras formas de ventajas) alterando los usos y definiciones del tiempo y el espacio (...) Las definiciones de <<organización espacial eficiente>> y de <<tiempo de rotación socialmente necesario>> son normas fundamentales desde las cuales se mide la búsqueda de beneficios”³⁵⁴.

Esta manipulación del tiempo y el espacio repercuten en el ámbito urbano tanto a nivel arquitectónico –en el ámbito de la construcción y las inmobiliarias con la especulación- como en la experiencia urbana. La ciudad se presenta entonces como la vitrina de un mundo de mercancías, las cuales no sólo remiten a objetos, sino que se extiende a la esfera de los servicios. En este escenario, los ciudadanos operan como <<ser-entre-mercancías>>, parafraseando a Coccia, y en esta condición los regímenes de socialización se ven alterados. Toda mercancía tiene su fetiche, diría Marx, pero además, toda mercancía en cuanto inserta en el sistema de intercambio, disloca las formas de socialización. Pero más aún, toda mercancía, o bien, el capitalismo en sí mismo, entraña un vínculo con la religión. El trabajo social velado por el fetiche, la reificación del sujeto y la cesión de vida al objeto, el intercambio de una cosa (mercancía) por otra (dinero), dislocan la forma en que el hombre afecta y es afectado, al mismo tiempo, la forma en que éste se concibe a sí mismo y a los demás. Es decir, el fetichismo no es un fenómeno económico, sino político-social Esta

³⁵³ Spinoza, B. E, IV. A. Cap. XXVIII. p. 377.

³⁵⁴ Harvey, D. *La condición de la posmodernidad. Ibid.* p.254

reconfiguración del imaginario que se instaura como ideología, afirma la tesis del capitalismo como religión planteada por Benjamin, y con ello viene también la revalorización de la imagen-signo, la cosa, la mercancía. Ahora bien, ¿por qué el espacio en cuanto mercancía, podría tener un devenir teológico-moral? Porque para Marx, tal como se evidenció en el capítulo anterior, toda mercancía tiene un carácter suprasensible, caprichoso, misterioso, teológico. A lo cual se suman las distintas referencias que el alemán hace a lo largo de *El capital*, siendo la más importante la que asevera la “religión de la vida cotidiana”³⁵⁵. También porque la religión se ha agenciado al capitalismo cual parásito, lo cual permite interpretar que para Benjamin el proceso de secularización ha sido meramente formal. Y finalmente porque aparentemente, en el espacio siempre ha habido un componente teológico que ha buscado imponerse, el cual si bien correspondía, en la época de Spinoza, a la consideración de un poder teológico-político encarnado en la figura del soberano, hoy se trata de un poder teológico-económico que sucumbe las bases de la individualidad y subjetividad humanas, en la imagen del dinero y las mercancías.

En este sentido, analizar hoy en día el devenir del aspecto teológico en el espacio público es vislumbrar en nuestra época del alto capitalismo una lógica que replantea la cuestión del espacio en virtud de las imágenes, esas que en antaño pertenecían al pueblo y la religión, y que hoy, en virtud de la propaganda y la publicidad acuñan un nuevo paradigma: la dominación. Es sabido que tras la revolución industrial se dieron las condiciones propicias para que el capitalismo alcanzara una condición mundial. Si la teología había devenido en teatro, tal como denunciaba Spinoza, y fomentaba la sedición, una de las pretensiones del filósofo holandés era socavar las bases de la teología —y no de la religión como *vera religio*— para que la filosofía tuviera lugar. El análisis crítico del TTP apunta a una crítica de la teología como condición de posibilidad de la libertad de pensamiento, es decir, de la filosofía. En este aspecto, el espacio ya se encontraba bajo el yugo teológico, pero su poder se asentaba en su agenciamiento a la religión. Este fenómeno sin embargo, no es obsoleto, pues la teología sigue vigente, mas mutando su forma de operar. Si antes la religión operaba como la base sobre la cual se erigía el poder teológico, ahora es el capitalismo el que ha hecho suyo las estrategias de dominación de la teología. La sociedad monetarizada ha cambiado la imagen del mundo y ha asignado al capital como forma abstracta y a la mercancía como

³⁵⁵ Cfr. Marx, K. [Engels, F]. *El capital*. T3/Vol8. *El proceso global de la producción capitalista*. *Ibid.* p.1.056.

forma objetiva del carácter teológico-político del poder. Hipótesis que actualiza la crítica spinoziana respecto del rol del poder teológico-político en el espacio, a partir de la superstición, pero dentro del paradigma actual del capitalismo. Se quiere evidenciar en este punto, que el poder teológico que siempre ha estado presente en la configuración del poder, cambia de forma mas no de contenido, y hoy ésta en cuanto agenciada al capital, reinstaura su dominación en la esfera de la subjetividad humana a partir de su carácter abstracto pero en su alteración del espacio como producto social.

Si en el espacio se configura nuevamente una forma teológica de dominación a partir de la comprensión de la superstición como proceso de coalección del deseo a un deseo/amo, que se compenetra con el fenómeno también teológico del fetichismo de la mercancía de Marx, lo que se pone en evidencia es que la teología sigue inundando el espacio; ni su poder ni su contenido –la dominación- desaparecen, sino que muta de forma. Bajo esta lectura, en el espacio se juegan dos posiciones entorno a la consideración de la teología, en primer lugar su rol en la esfera pública, y en segundo lugar, su carácter económico-político. En el primero se pone en juego el rol de la filosofía, en el segundo, se apunta a la dominación que se ejerce sobre los procesos de subjetivación y socialización. Ambos desembocan sin embargo en un mismo punto: la dominación a un poder exterior y trascendente, que si antes correspondía a la imagen de Dios y del soberano divino, hoy lo hace respecto al dinero. En este punto, y considerado lo analizado previamente, se puede justificar este aspecto teológico en el espacio, a partir del fetichismo de la mercancía de Marx –en tanto el espacio se constituye como tal- y la superstición spinozista en tanto aplicada al espacio. Lo cual puede verse actualizado por los análisis realizados por Guy Debord, en el marco del situacionismo y la noción de espectáculo, y Emanuele Coccia con su visión crítica de una metafísica del bien enraizada en la producción de mercancías. En este punto, es necesario poner en evidencia la estrecha relación que vincula a Henri Lefebvre con Guy Debord, siendo esta amistad la que aparentemente motivó “el giro espacial” del filósofo francés. Andrew Merrifield expone que:

“Durante la amistad temprana entre Lefebvre y Debord, era difícil saber quién influyó a quién. Lefebvre pudo haber recogido más de Debord y los Situacionistas de lo que él se percató. Él y Debord eran como una unión Fausto- Mefistófeles: Lefebvre, el viejo intelectual, fraternizando con los poderes diabólicos de Debord,

una figura oscura, un hombre de la noche, unido la personalidad del sol de Lefebvre”³⁵⁶.

El vínculo entre Lefebvre, Debord y los Situacionistas se evidencia en el interés de ambos en la vida cotidiana, en alterar los espacios del orden moderno que aún permanece intacto, en ese interés del filósofo francés por un “romanticismo revolucionario”. Siguiendo la onceava tesis sobre Feuerbach, Lefebvre veía en la configuración del espacio y de la vida cotidiana el elemento sobre los cuales debía realizarse la revolución, de esta manera, por ello es que su obra destinada al análisis del espacio y la cotidianeidad se enmarcan como parte del proyecto marxista. Kanishka Goonewardena afirma: “Henri Lefebvre se destacó entre ellos cuando dijo: ‘El marxismo es un todo, realmente es un conocimiento crítico de la vida cotidiana’. Guy Debord y los situacionistas concordaron, cuando una cabeza parlante de su tira cómica *detourned* dijo: ‘¡Sí, el pensamiento de Marx es realmente una crítica de la vida cotidiana!’”³⁵⁷. De esta manera, ambos autores contribuyeron con sus análisis al marxismo, pero no a uno ortodoxo, sino a uno verdaderamente revolucionario, su aporte se puede expresar con: “el simple hecho de que no puede haber revolución sin una revolución urbana, no (puede haber) una revolución urbana sin una revolución y tampoco sin una revolución de la vida cotidiana”³⁵⁸. Estos elementos que permiten pensar la conexión entre el pensamiento de Lefebvre y Debord, permite también una vinculación con el trabajo de Coccia, y que, sumado a los precedentes trazados a partir de Spinoza, Marx y Benjamin, ponen en cuestión la llamada querrela de la secularización. Si el mundo en su consideración espacial se ha configurado abstractamente, si la religión se ha agenciado al capitalismo tanto en su forma dineraria como mercantil, en sus productos –en tanto se fundamenta en el trabajo social abstracto-, pero también a nivel de los regímenes de socialización, en virtud del intercambio como régimen de equivalencia generalizado, y por ende como una abstracción, lo que está puesto en juego es precisamente el rol de la abstracción y lo religioso en el capitalismo en su aspecto urbano, a nivel de la experiencia.

³⁵⁶ Merrifield, A. *Henri Lefebvre. A critical introduction*. New York: Routledge, 2006. p.33.

³⁵⁷ Goonewardena, K. “Marxism and everyday life. On Henri Lefebvre, Guy Debord, and some others”. En En Goonewardena, K. Kipfer, S. Milgrom, R. Schmid, Ch. (Eds). *Space, difference, everyday life. Ibid.* p.117.

³⁵⁸ Goonewardena, K. “Marxism and everyday life. On Henri Lefebvre, Guy Debord, and some others”. En En Goonewardena, K. Kipfer, S. Milgrom, R. Schmid, Ch. (Eds). *Space, difference, everyday life. Ibid.* p.131.

Bajo la misma lógica de inversión que opera en el fetichismo y la superstición, Debord apela en el análisis de la sociedad del espectáculo al mundo de la imagen y a la inversión entre lo vivo y lo no vivo a partir de la mercancía: “La especialización de las imágenes del mundo halla su culminación en el mundo de la imagen autónoma, donde el mentiroso se miente a sí mismo. El espectáculo es, en general, como inversión concreta de la vida, el movimiento autónomo de lo no viviente”³⁵⁹. Es por ello que en Debord puede verse nuevamente operativa la crítica del fetichismo, pues tal como afirma Jappe, éste: “Sin necesidad de asistir a largos seminarios marxológicos, había redescubierto y actualizado toda la crítica marxiana del fetichismo de las mercancías”³⁶⁰. La religión como mundo invertido, parafraseando a Marx, sigue vigente en la mercancía, ahora trocada espectro que subsume las relaciones humanas, estableciendo lo que para Debord constituye la sociedad del espectáculo, pues: “En el mundo realmente invertido, lo verdadero es un momento de lo falso”³⁶¹. Esto se explica en virtud del poder que tiene el espectáculo de falsificar la realidad, pero además, de su herencia respecto de la religión. Lo cual se patentiza en el hecho que, el epígrafe que antecede la obra del situacionista sea precisamente una cita de Feuerbach que aparece en el prefacio a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, la cual asevera:

“Y sin duda nuestro tiempo... prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser... Lo que es sagrado para él no es sino la ilusión, así, lo que es profano es la verdad. Mejor dicho: lo sagrado se engrandece ante sus ojos a medida que disminuye la verdad y crece la ilusión al punto de que la mayor ilusión es también para él lo más sagrado”³⁶².

Aún cuando Marx critique la crítica de Feuerbach sobre el cristianismo en tanto conciencia religiosa, Debord pretende reactualizar la idea de que la secularización ha sido formal, pues el aspecto religioso sigue vigente en el capitalismo, y parece ser producto de sus propias contradicciones internas. Siguiendo la lectura que hace Jappe “la vieja religión había proyectado la potencia del hombre en el cielo, donde adquiriría los rasgos de un Dios que se oponía al hombre como una entidad extraña”, no es ajena a la lógica del espectáculo, puesto que éste “lleva a cabo la misma operación en la tierra”³⁶³. Lo que ocurre es que se establece

³⁵⁹ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La marca, 2012. Trad. Christian Ferrer. p.32. §2.

³⁶⁰ Jappe, A. “Las sutilezas metafísicas de las mercancías”. En Jappe, A. Kurz, R. Ortlieb, C. P. *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. *Ibid.* p.74.

³⁶¹ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. *Ibid.* p.34. §9.

³⁶² Citado en Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. *Ibid.* p.31.

³⁶³ Jappe, A. *Guy Debord*. Barcelona: Ed. Anagrama, 1998. Trad. Luis A. Bredlow. p. 22.

un aspecto exógeno al hombre que lo domina, pero no es más que su propio producto. La radicalidad recae en el hecho que, este aspecto exógeno hace al hombre un ser eminentemente fuera de sí, es decir, no sólo alienado, sino esencialmente escindido. Por ello Jappe prosigue afirmando que, “al igual que en la religión, en el espectáculo cada momento de la vida, cada idea y cada gesto encuentran su sentido sólo fuera de sí mismos”³⁶⁴, es decir, en el mundo de las mercancías. De esta manera, el espectáculo al igual que el discurso moral de la publicidad –siguiendo a Coccia- se establece en virtud del paradigma del bien, una inmanencia del bien que se erige como apariencia, pero con una efectividad social real:

“El espectáculo se presenta como una enorme positividad indiscutible e inaccesible. Dice solamente que “lo que aparece es bueno, y lo que es bueno aparece”. La actitud que exige por principio es esa acepción pasiva que de hecho ya ha obtenido por su modalidad de aparecer sin réplica, por su monopolio de la apariencia”³⁶⁵.

El espectáculo se apropia de las imágenes y su historicidad, su cualidad ontológica, para revestirla con este nuevo imperio del bien enmarcado en la mercancía, poniendo un velo e invirtiendo las relaciones humanas³⁶⁶, allí radica su poder teológico. Esta utilización de las imágenes por el espectáculo que genera el capitalismo eleva el estatuto de la mercancía a un valor metafísico por excelencia, su identificación con el bien³⁶⁷, no sólo en la forma material de bienes, sino como precisa Coccia, como bien moral, altera los procesos de subjetivación y pone en marcha un nuevo paradigma de la metafísica y de la ética. Este nuevo imperialismo ya no refiere meramente a lo territorial, sino a aquello supraterritorial y que concibe el dominio no sólo desde la esfera económica y política, sino ética y subjetiva. En palabras de Coccia: “[...] el capitalismo no ha producido la desaparición o minimalización de la moralidad sino su extensión más radical y extrema, hasta los límites mismos de lo existente y lo real”³⁶⁸. En este sentido se apropia de los objetos, las cosas en su sentido material para reivindicar aquello inmaterial que yace en él: su cualidad de mercancía. Por ello es que

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. *Ibid.* p.34. §12

³⁶⁶ Para Debord: “El principio del fetichismo de la mercancía, la dominación de la sociedad por “cosas suprasensibles aunque sensibles”, se consume de modo absoluto en el espectáculo, donde el mundo tangible es reemplazado por una selección de imágenes que existe por encima de él, y que al mismo tiempo se impone como lo sensible por excelencia”. Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. *Ibid.* p.44. §36

³⁶⁷ Para Debord: “El espectáculo es una guerra del opio permanente que procura hacer aceptar la identificación de los bienes con las mercancías; y de la satisfacción con la supervivencia que aumenta según sus propias leyes”. Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. *Ibid.* p.47. §44.

³⁶⁸ Coccia, E. *El bien en las cosas*. *Ibid.* p.70

Debord afirma que: “El espectáculo es el momento en que la mercancía ha logrado la colonización total de la vida social. La relación con la mercancía no sólo es visible, sino que es lo único visible: el mundo que se ve es su mundo”³⁶⁹. El sujeto ya no es el hombre, él ya no controla los procesos de producción, sino que es él quien es controlado en la medida en que la economía se ha autonomizado³⁷⁰, mas no de su componente teológico. De allí que, si, tal como afirma Jappe, “Debord denuncia la economía autonomizada y sustraída al control humano, la división de la sociedad en esferas separadas como política, economía y arte, y arriba a una crítica del trabajo abstracto y tautológico que remodela la sociedad conforme a sus propias exigencias”³⁷¹, su proposición no sólo es una reivindicación de la teoría marxista, tampoco debe ser leído sólo como un texto del fundador de una vanguardia artística, sino como un teórico que puso nuevamente en evidencia cómo la estructura de la mercancía se aboca a su totalización en la sociedad, dominándola desde distintos ámbitos. Mas no hay que concebir el espectáculo como una ilusión, tal como ocurre con la lectura que se hace del fetichismo de la mercancía de Marx. El espectáculo es la materialización de la abstracción ejercida por el capital y su capacidad de haber autonomizado a la economía, sobreponiéndola a su comprensión como útil del hombre, para erigirla bajo una concepción soberana: ella domina al hombre y no al revés. La noción de espectáculo es una crítica que evidencia cómo el carácter abstracto del capital se ha totalizado en el espacio y en el tiempo, determinando la subjetividad a una alienada en cuanto la esencia es comprendida para Debord, tal como para Marx y Spinoza, como actividad. De esta manera, como asevera Jappe, “la <<imagen>> y el <<espectáculo>> de los que habla Debord se han de entender como un desarrollo ulterior de la forma-mercancía, con la que comparten la característica de reducir la multiplicidad de lo real a una sola forma abstracta e igual”³⁷². En este punto, la configuración abstracta del espacio que Lefebvre plantea se corresponde con el de la noción de espectáculo, en cuanto que en ambos el problema radica en la violencia que ejerce la abstracción en cuanto totalizada

³⁶⁹ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. *Ibid.* p.46. §42

³⁷⁰ Por ello Jappe afirma que: “El espectáculo no se halla ligado, por tanto, a ningún sistema económico determinado, sino que es la traducción del triunfo de la categoría de la economía en cuanto tal en el interior de la sociedad (...) En lugar de servir a los deseos humano, la economía, en su fase espectacular, crea y manipula incesantemente unas necesidades que se resumen, en fin de cuentas, en <<una sola seudonecesidad: la del mantenimiento de su reino>> (SdE§51)”. Jappe, A. *Guy Debord*. *Ibid.* p.25.

³⁷¹ Jappe, A. “Las sutilezas metafísicas de las mercancía”. En Jappe, A. Kurz, R. Ortlieb, C. P. *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. *Ibid.* pp.73-74.

³⁷² Jappe, A. *Guy Debord*. *Ibid.* p.33.

en la espacialidad. La pretensión de homogeneidad opera a la par con la despotenciación de la capacidad de actuar de los hombres³⁷³, lo que también es parte de la crítica de Spinoza, en cuanto la superstición como dispositivo político y afecto pasivo de orden teológico, cimienta las bases para alinear el deseo a uno no sólo operativo para la reproducción del capital —en una lectura contemporánea—, sino también para la alienación de la potencia social del hombre como ser genérico, cuestión que también ve Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, cuando refiere a la esencia del hombre el ser genérico, *Gattungswesen*, lo mismo en *La cuestión judía*. En el orden de la sensibilidad el hombre se crea históricamente, cada órgano responde a una producción del hombre respecto a la naturaleza, en tanto que tal, la humanidad del hombre no sólo es un proceso histórico, es también un proceso social, un ser-con, que involucra siempre la actividad. De allí que tanto Spinoza, Marx, Lefebvre y Debord —por mencionar los autores referidos al presente análisis— concuerden en la violencia de la abstracción. En Debord, según Jappe, este análisis toma mayor radicalidad, en tanto que:

“El espectáculo es, en efecto, el desarrollo más extremo de esta tendencia a la abstracción, y Debord puede decir del espectáculo que su <<modo de ser concreto es justamente la abstracción>> (SdE§29). La desvalorización de la vida a favor de las abstracciones hipostasiadas involucra entonces a todos los aspectos de la existencia; las mismas abstracciones convertidas en sujeto no se presentan ya como cosas, sino que se han vuelto más abstractas todavía, transformándose en imágenes”³⁷⁴.

La abstracción que involucra el capitalismo, adquiere además este componente moral en donde lo teológico busca afirmar su trascendencia, y de allí también su extensión y poderío. Si el espectáculo como espectro del poder de la forma-valor de la mercancía, generalizado en virtud del vínculo abstracto que se establece por el intercambio y el régimen de equivalencia instaurado en virtud del trabajo abstracto, arraiga el establecimiento de una metafísica del bien³⁷⁵, es porque allí permite el despliegue de su espíritu religioso de forma más exacta y plena. Esta revolución moral llevada a cabo por el capitalismo, es analizada por Coccia en relación con la publicidad como paradigma de lo más propiamente humano, en

³⁷³ En este punto Jappe ve la impronta de Lukács en Lefebvre, quien si bien es mentado dos veces en *La sociedad del espectáculo*, tiene una influencia decisiva en su obra. Para Jappe, “ellos identifican al sujeto con su actividad, y para Debord la contemplación, la <<no intervención>>, es exactamente lo contrario de vivir: <<No puede haber libertad fuera de la actividad, y en el cuadro del espectáculo toda actividad está negada>> (SdE§27), afirma Debord”. Jappe, A. *Guy Debord. Ibid.* p.38.

³⁷⁴ Jappe, A. *Guy Debord. Ibid.* p.27.

³⁷⁵ Esta noción de Bien se condice con aquella criticada por Spinoza y Nietzsche, y es también precisamente en virtud de ésta que Deleuze puede elaborar su distinción entre ética y moral, que se mencionó con anterioridad

cuanto los muros cantan y relatan la historia, las creencias y las imágenes determinadas de un pueblo en un tiempo determinado, configurando una metafísica. Sin embargo en virtud del capitalismo, los muros ya no cantan al hombre, sino a la mercancía.

“En la publicidad, la “moral” deja de ser una doctrina del hombre y de sus estados de ánimo para convertirse en una doctrina universal de la relación del hombre con las cosas y el mundo, una especie de cosmología práctica que se hace y se deshace cotidianamente, cada vez que deseamos, imaginamos, producimos, compramos o vendemos mercancías”³⁷⁶.

Si el bien es hoy únicamente pensable desde y por la mercancía, el espacio público se encuentra mistificado en esta lógica invertida. Para Coccia, el verdadero valor que posee la mercancía es uno moral, en donde el factor económico y político, o los valores de cambio y de uso que analizó Marx, pasan a un segundo lugar³⁷⁷. Pero si la moral tiene este nuevo objeto, significa que se deslinda de lo propiamente humano y se torna no sólo artificial, sino más aún, protésica, y por tanto, en cuanto exterior al hombre, absolutamente manipulable. En las mercancías “la vida moral se extiende más allá de los límites de la praxis, la contemplación y la sociabilidad, englobando como sus fuentes todos los objetos con los que podemos entrar en contacto: la moralidad pierde su naturaleza propiamente humana, se vuelve infinitamente modelable”³⁷⁸. Una extensión que se propone como lo otro objetivado que sin embargo, constituye uno de los rasgos humanos: la moral se despide del hombre para alejarse y tornarse objeto, adulterando el canon que establecía en la ética un énfasis en la humanidad del hombre. Se establece por tanto, una nueva comunidad, la de la mercancía, que en su consideración objetual expresa lo inerte y por tanto, se trata de una comunidad de los muertos, logrando socavar los estatutos de la vida con la inversión del mundo que tanto Marx, como Debord explican. La nueva religión de Benjamin se soporta en esta malversación de la imagen, logrando establecer el espectáculo y una nueva moralidad que se sostiene a sí misma en virtud de la mercancía y su nuevo estatuto ontológico.

³⁷⁶ Coccia, E. *El bien en las cosas. Ibid.* p.55

³⁷⁷ En palabras de Coccia: “En la publicidad, el estatuto del objeto se eleva a una dignidad inédita que debe ser interrogada: aquella de la forma de existencia de un bien que no puede darse ni como acción ni como contemplación ni como relación con uno mismo. Las cosas ya no tienen una simple utilidad económica o biológica, ya no se definen por un valor de cambio o por un uso posible: son fuentes morales, realidades que permiten a quienes entran en contacto con ellas participar de alguna manera de un bien del que se puede hacer experiencia sólo a través de las mismas”. Coccia, E. *El bien en las cosas Ibid.* p.67

³⁷⁸ Coccia, E. *El bien en las cosas. Ibid.* p.69

Es por ello que Debord es tajante con esta cualidad mistificadora de la imagen en virtud de la mercancía:

“La filosofía, en tanto poder del pensamiento separado y pensamiento del poder separado, jamás ha podido superar a la teología por sus propios medios. El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa. La técnica espectacular no ha podido disipar las nubes religiosas donde los hombres situaron sus propios poderes, separados de ellos: se ha limitado a religarlos a una base terrena. De esta forma, la vida más terrena se vuelve opaca e irrespirable. Ya no se prolonga en el cielo, sino que alberga en sí misma su recusación absoluta, su engañoso poderío. El espectáculo es la realización técnica del exilio de los poderes humanos en un más allá, la escisión consumada en el interior del hombre”³⁷⁹.

La hipótesis planteada se muestra entonces ejecutada en esta nueva comprensión de la mercancía que marca este nuevo estadio de la realidad. La actualidad del pensamiento marxista y spinozista: la seducción de lo inerte –o el *sex appeal* de lo inorgánico, en términos de Benjamin- con su discurso moral del bien no son sino la reivindicación y fortalecimiento del poder teológico, pero ahora en la forma del dinero. La guerra por la verdad que hacía peligrar la armonía de la comunidad en Grecia, en la pugna de los filósofos contra los sofistas, es ahora la guerra entre y por las mercancías, en donde el consumo no sólo fortalece la circulación de capital sino también, hace peligrar el vínculo que articula la comunidad pues ésta siempre implica una cosificación. El poder teológico no consiste sólo en dominar el espacio, sino más bien, en doblegar cualquier tipo de apropiación de éste en su consideración como uso, trazando una dominación y determinación en la esfera de la subjetividad. En un párrafo Debord expresa cómo hay un devenir-mundo de la mercancía a la vez que un devenir-mercancía del mundo, demostrando cómo la forma-valor se totaliza en el espacio:

“Cada mercancía determinada lucha por sí misma, no puede reconocer a las otras, pretende imponerse en todas partes como si fuera la única. El espectáculo es entonces el poema épico de esta confrontación, que ninguna caída de Troya puede concluir. El espectáculo no canta a los hombres y sus armas, sino a las mercancías y sus pasiones. En esta lucha ciega, cada mercancía, guiada por su pasión, realiza inconscientemente algo más elevado: el devenir-mundo de la mercancía, que es también el devenir-mercancía del mundo. Así, por una astucia de la razón mercantil, lo particular de la mercancía se desgasta en el combate, en tanto que la forma-mercancía se encamina hacia su realización absoluta”³⁸⁰.

³⁷⁹ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. *Ibid.* p.36. §20.

³⁸⁰ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. *Ibid.* p.59. §66.

Bajo este análisis del carácter abstracto del espacio radicalizado por Debord, se deja en evidencia que en la sociedad del espectáculo no habría lugar para la *jouissance*, puesto que el orden lejano se impone sobre el cercano. Sin embargo, en el análisis realizado por el situacionista no comparece ni un advenimiento de un nihilismo ni menos aún a un optimismo, lo que sí hay es un llamado al nuevo proletariado hacia el situacionismo, que es parecido al llamado a un nuevo romanticismo revolucionario por parte de Lefebvre. Hay que abrir las posibilidades dentro de la abstracción mediante el análisis crítico, reivindicando la noción de comunidad para poder reestablecer el uso como potencia social.

III.3. Arquitectura y urbanismo: imagen y regímenes de lo sensible.

“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”³⁸¹.

El espacio abstracto y teologizado en virtud del capital, sucumbe ante la instauración de un régimen de lo sensible que fragmenta al cuerpo tanto en su aspecto material como en su aspecto afectivo: éste ya no es considerado en su totalidad, pierde o disminuye parte de su potencia, en cuanto la superstición, el fetichismo y el espectáculo operan como dispositivos de alternación que interfieren y dislocan la lógica afirmativa del deseo, y por ende, impiden la apropiación del cuerpo, del espacio, del deseo mismo en su inmanencia. Esto ocurre en virtud del hecho que, las imágenes en su abstracción y el reino de las cosas, erigen una nueva metafísica fundamentada en el concepto de bien moral, al mismo tiempo que, en tanto estas lógicas se expresan espacialmente, el plano urbano y la arquitectura también se ponen al servicio de la creación de un espacio que recrea a imagen y semejanza el espectro del capital, ahora en el aspecto material de la ciudad. ¿Qué produce esto? Que la noción de habitar sea puesta en juego, que la experiencia urbana concebida como el horizonte en virtud del cual el hombre se sitúa en el espacio, el horizonte a partir del cual afecta y es afectado sea por cuerpos exteriores como por imágenes que configuran su heteronomía afectiva. Es el mundo en donde, en términos de Spinoza, reside la imaginación y por ende, lo político. De esta manera, se puede establecer que el habitar ha sido desplazado por una estética del hábitat,

³⁸¹ Marx, C. *Tesis sobre Feuerbach*. *Ibid.* p.668.

crítica que establece Lefebvre pero también Debord, pues ambos coinciden en una crítica al urbanismo funcionalista, propio del modernismo, siendo un punto común de la crítica la obra del arquitecto francés Le Corbusier. Pero si hay una crítica a esta estética, es porque tras ella o como base de ésta, hay una crítica a la instauración de un régimen de lo sensible a partir de la fragmentación de la corporeidad, y por ende, del deseo. Dislocar el deseo como esencia y potencia del hombre, es trastocar la lógica amorosa del *conatus* y la *cupiditas*, sin embargo esto no implica sólo una alteración en el orden de la potencia, el conocimiento y lo ético, sino que allí yace también una alteración en los cuerpos, pues ellos son los que –se podría decir– catalizan las imágenes que provienen del exterior. En esa medida todo habitar se torna inauténtico, pues la vida y lo real han sido reconfigurados para una existencia instrumental, al servicio del tiempo cronológico y al espacio-mercancía. En la vida, en el cuerpo y el espacio, la abstracción teológica ha cimentado su poder, haciendo de la singularidad una reductiva y abstracta, intentado denegarla *a priori* a partir de su rol de homogeneización.

Ahora bien, ¿cómo se comprende en esta investigación el concepto de experiencia urbana? ¿y cómo las pasiones teológicas pueden alterar esta experiencia? La ciudad capitalista comprendida como producción social del espectro del capital en tanto abstracción real, como la proliferación de dispositivos políticos de inversión que permiten la reproducción de tal régimen de producción, dificultan pensar la noción de habitar, y por ende también la comunidad y la potencia social. La reflexión se sitúa más bien desde el horizonte del hábitat, es decir, desde una teoría que pretende la impotencia del cuerpo, tanto individual como colectivo, puesto que se concibe a éste en virtud de un mero funcionalismo e instrumentalismo, en aras de coercer tanto la apropiación, como el uso y el deseo. En virtud de esto el concepto de experiencia se ve acotado y reducido en cuanto sujeto a un sistema de dominación que, en virtud de su lógica de inversión –propia de su consideración abstracta teológica–, homogeneización y fragmentación, siempre la remiten a una forma pasiva. En este sentido, la investigación ha tratado siempre sobre la experiencia pero desde su lógica operativa, es decir, de cómo la experiencia se ve alienada y alineada. La experiencia urbana es el simple hecho de habitar la ciudad acogiendo sus imágenes y siendo afectados por ellas, actuando y padeciendo, movilizándose y deteniéndose. Olivier Mongin apunta a dos visiones de la experiencia:

“Entre ciencia y fenomenología, entre saber objetivo y narración, la ciudad oscila entre una ‘ciudad objeto’ y una ‘ciudad sujeto’. La poética sería el reverso de los saberes del urbanista, del urbanizador y del ingeniero, para quienes la experiencia urbana debe cartografiarse, disciplinarse y controlarse. Estas dos visiones –una marcada por el desarrollo tecnológico y económico y percibida como progresista, la otra que remite a una poética de acentos románticos y nostálgicos- generalmente se consideran antagónicas”³⁸².

Aunque si bien Mongin recalca que no siempre esto es de tal manera, usualmente la ciencia se opone al arte, y esta misma visión es la que tiene Lefebvre. Hay un rol liberador en el arte que permite la apropiación, pero se debe comprender el arte en cuanto práctica, como en su aspecto estético referido al cuerpo, es decir, desde la perspectiva de la metafilosofía:

“Hoy en día el cuerpo se establece con firmeza, como base y fundamento, *más allá de la filosofía*, más allá del discurso y de la teoría del discurso. El pensamiento teórico, alejando más la reflexión sobre el sujeto y el objeto de los antiguos conceptos, recupera el cuerpo con el espacio, en el espacio, como generador (productor) del espacio. Decir que el pensamiento teórico va más allá del discurso significa que toma en consideración, para una pedagogía del cuerpo, un vasto saber informal contenido en la poesía, la música, la danza y el teatro. Ese gran saber informal contiene un conocimiento virtual, lo que de nuevo significa *más allá de la filosofía*, lugar de sustituciones y separaciones, vehículo de la metafísica y del anaforismo”.

Ahora bien, ¿cómo comprende el filósofo francés este más allá de la filosofía? Él mismo precisa esto sentenciando a continuación que,

“Más allá de la filosofía adquiere aquí su sentido: negación de lo anafórico, proceso por el cual el filósofo sirve a la metamorfosis del cuerpo en abstracciones, en signos del no-cuerpo. En lo relativo a la metafilosofía, esta significa conservar la amplitud de los conceptos filosóficos desplazando sus connotaciones, sustituyendo los antiguos por nuevos «objetos». En consecuencia, lo que se plantea es la liquidación de la metafísica occidental, una línea de pensamiento que va desde Descartes a nuestros días, a través de Hegel, y que se incorpora en una sociedad conformada en la razón de Estado así como en una concepción particular del espacio y en una realidad espacial particular”³⁸³.

Instaurar una pedagogía del cuerpo es abrir éste al arte, a la consideración de su verdadera experiencia, no atada a la dominación que se ejerce sobre el espacio y sobre la subjetividad, sino a su apropiación. En este sentido, lograr desbaratar las lógicas de la superstición, el fetichismo y el espectáculo, como dispositivos políticos de inversión pero más que todo,

³⁸² Mongin, O. *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós, 2006. Trad. Alcira Bixio. Pp.37-38.

³⁸³ Lefebvre, H. *La producción del espacio*. *Ibid.* pp.436-437.

dispositivos de una fabricación de subjetividad delimitada, implica analizar cómo el poder teológico sigue afincado sobre el cuerpo, cómo muta su forma más no su contenido y cómo éste ha sabido actualizar su potencia para crear, valga la redundancia, una lógica de impotencia. De esta forma, es el mismo cuerpo quien debe abrirse a la multiplicidad y a las posibilidades que la ciudad le expone como el lugar propio de la acción y la pasión, pero más que todo, lugar propio de lo político, y por ende, de la tensión. Saber configurar el saber del cuerpo con la experiencia urbana, saber reintegrar al cuerpo como productor del espacio y por ende, apropiándose a sí mismo a pesar de las limitaciones que la misma configuración abstracta le imponga, es situarse desde la resistencia a un proyecto político, que si bien no se proyecta bajo la luz de una teleología de la liberación, si quiere para sí un despliegue que le permita establecer su propia dialéctica entre el acto y la impotencia. La lectura de Lefebvre apunta hacia aquí, tomando como referente la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx, concibe la revolución como una corporal y espacial, poniendo énfasis por ende, en la experiencia urbana como parte motriz de la revolución, tanto en su aspecto práctico como teórico. De allí el llamado del filósofo francés a un romanticismo revolucionario, cuya actitud no busca aumentar el vacío espiritual sino que supone que “llevando a fondo el carácter problemático del arte y de la vida –en lugar de enmascararlo-, puede salir algo nuevo. ¿Por qué? Porque el sentimiento del <<vacío espiritual>>, ético, estético y social, envuelve efectivamente la conciencia oscura de lo posible”³⁸⁴. De esta forma la primera definición de este nuevo revolucionario sería “el hombre presa de lo posible”³⁸⁵. Abrirse a lo posible es también abrir el cuerpo a la experiencia, al habitar, al afectar y ser afectado –más que todo, a actuar- mediante el arte. En este sentido, la experiencia urbana si bien remite al cuerpo, también lo hace a un conocimiento teórico: la imaginación que subyuga a los hombres como su <<estar-en-el-mundo>> –tomando la analogía realizada por Laurent Bove para analizar la imaginación en Spinoza-, es tanto corporal como epistémica, tal como lo demostró Spinoza en la *Ética*. Por ello la experiencia urbana en el marco del capitalismo es la mayor parte de las veces –para no caer en una generalización abstracta- una pasiva en virtud de las pasiones teológicas que la ciudad impone sobre los hombres. Estas pasiones son aquellas que surgen en virtud de la utilización de la superstición y el fetichismo, y en tanto que tal, es la

³⁸⁴ Lefebvre, H. *Hacia un romanticismo revolucionario*. Buenos Aires: Ed. Nueva visión, 2012. Trad. Graciela Montes. p.53.

³⁸⁵ Lefebvre, H. *Hacia un romanticismo revolucionario*. *Ibid.* p.55.

instauración de una alineación del deseo a un deseo-amo externo y pasivo que se alimenta por los mecanismos de inversión de estos dispositivos, que se manifiesta ética, epistémica y corporalmente, instaurando un nuevo régimen sensible que también disloca la experiencia urbana. Ahora bien, ¿cómo la arquitectura contribuye a tal proyecto? ¿cómo el urbanismo adecúa la experiencia hacia una pasiva y limitada?

Urbanización es un neologismo creado por Ildefonso Cerdá en 1867 y que se define como “una ciencia de la organización de los espacios”³⁸⁶ en las ciudades. Según Mongin, Cerdá tenía una visión ligada a la de Haussmann, puesto que en ambos lo que primaba era la necesidad –funcionalismo- antes que el componente estético y de placer que estos espacios podrían albergar. En este sentido “Haussmann no consideraba la ciudad como una totalidad y no se molestaba en imaginar, cosa muy propia de los urbanistas, ciudades específicas. Su principal preocupación era “regular” la ciudad, un verbo al que era afecto”³⁸⁷. En este sentido, el urbanismo es comprendido desde la noción de administración: el espacio tiene que configurarse no en virtud de los procesos históricos y sociales de una población determinada, sino que responden a leyes inmutables y científicas que atingen a la necesidad imperiosa de habitar. En la época de Haussmann lo que primaba era si bien una reconfiguración política de la ciudad, en tanto intento de contrarrestar el aspecto revolucionario, también tenía uno higienista social y también de circulación y monumentalidad. En este sentido este urbanismo tiene como función separar y controlar, administrando las vidas mediante el espacio. Esta misma impronta parece haber quedado en la arquitectura moderna, en donde la visión de Le Corbusier es la más preponderante, la cual también influye decididamente en la obra de Lucio Costa y Oscar Niemeyer en la construcción de Brasilia.

Esta modernidad no remite a una copia de la del francés; la modernidad de los brasileños es contextual y localista en cuanto toma como base la adoración a la curva. En este sentido, Niemeyer escribe en una de sus poesías:

“No es el ángulo recto el que me atrae,/ ni la recta línea, dura, inflexible,/ creada por el hombre./ Lo que me atrae es la curva libre y sensual,/ la curva que encuentro en las montañas de mi país,/ en el curso sinuoso de sus ríos,/ en las olas del mar, /en el cuerpo de la mujer preferida./ De curvas está hecho el universo./ El universo curvo de Einstein”³⁸⁸.

³⁸⁶ Citado en Mongin, O. *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización. Ibid.* p.130.

³⁸⁷ Mongin, O. *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización. Ibid.* p.132.

³⁸⁸ Niemeyer, O. *Diario-Boceto*. Buenos Aires: Manantial, 2014. Trad. Trad. Teresa Arijón, Bárbara Belloc. Pp.73-75.

Niemeyer se retrotrae del funcionalismo de la modernidad europea, no para contribuir a un nuevo formalismo, sino más bien, al establecer la curva sensual realiza una alteración al paradigma del funcionalismo purista hacia una orientación estética que pretende hacer de lo útil algo que satisfaga los requerimientos espirituales del hombre en un goce del entorno cotidiano. En palabras del arquitecto:

“Sin temer las contradicciones de forma entre técnica y función, con la certeza de que pura y exclusivamente perduran las soluciones bellas, inesperadas y armoniosas. Con ese objetivo acepto todos los artificios, todos los compromisos, convencido como estoy de que la arquitectura no es una simple cuestión de ingeniería sino una manifestación de espíritu, imaginación y poesía”³⁸⁹.

Esta intención de armonía y belleza, sumado a la conocida posición política de Niemeyer como comunista, hace entrar en jaque su consideración teórica con la plástica. La frialdad y vacío que emana esta ciudad evidencia de antemano que la noción de comunidad no puede pensarse en la forma en que se venía haciendo desde el campo urbano, es decir, como el espacio en virtud del cual su ordenación, permite la circulación y reunión de habitantes en núcleos públicos como las plazas. La ciudad embarga siempre una cuota de azar y rebeldía en cuanto los caminos son múltiples y cada encuentro siempre una posibilidad, así la calle y las plazas, constituyen en la vida cotidiana no sólo un derecho –no sólo el del peatón, sino el del ciudadano- sino además un constituyente político en cuanto el ciudadano es considerado un agente activo en la vida comunal.

Brasilia se erige sin ningún núcleo urbano en el cual pueda existir una convivencia que de lugar a una vida comunal; si bien hay plazas, estas no tienen la funcionalidad de albergar como espacio público el sentir de la comunidad, como lugar del disenso, el *agôn* griego. Francisco Bullrich escribe al respecto:

“El hecho cierto es que la plaza no ha sido concebida como una plaza clásica, lugar de reunión cotidiana y recinto de concentraciones cívicas espontáneas, sino como un ámbito de paradas militares y actos oficiales, según se colige de la memoria de Costa, que, por otra parte, trata al eje cívico como un elemento desglosado del resto. [...] La ausencia de otro ámbito de reunión pública en el resto de la ciudad –la plaza municipal aún inexistente estará igualmente alejada- hace pensar que el modelo de vida que se ha formulado recibe su fundamento de una concepción bastante autoritaria del Estado, que los hechos posteriores se han encargado de consolidar”³⁹⁰.

³⁸⁹ Niemeyer, O. *Diario-Boceto. Ibid.* p.164.

³⁹⁰ Bullrich, F. “Ciudades creadas en el siglo XX. Brasilia”. *Ibid.* p.134.

El diseño urbano de Brasilia impide pensar la comunidad en este sentido, es decir, en el de una reivindicación del espacio público para *sus* ciudadanos. En virtud de la zonificación efectuada en el trazado, la ciudad se desmiembra en virtud de las funciones de cada zona, y con ello pierde la vitalidad de su consideración como un organismo vivo. No sólo se trata de la plaza, sino de cómo se concibió el tránsito vehicular y peatonal. La ciudad brasileña con su modernidad piensa la circulación desde la autopista y el automóvil, no dando cabida al peatón que en su cualidad nómada, pasea y viaja en el paso a paso que la calle le propone.

A esto se suma el carácter monumental que adquieren las edificaciones de Niemeyer, que en su exagerada magnitud parecen simbolizar la noción de poder. Numerosas críticas han cuestionado esta arquitectura aduciendo a esta ciudad un carácter totalitario en virtud del cual establecen analogías que entran en contradicción con la posición política del arquitecto. La violencia de este trazado urbano y arquitectura atenta contra algo vital e invisible a nuestros ojos, en cuanto elemento interiorizado en nuestra forma de concebir la ciudad: las calles y la vida cotidiana. En este punto, la crítica que hace Sigfried Giedion tiene sentido al criticar la desvinculación que se propone en la ciudad moderna.

“La ciudad del asfalto tiene que desaparecer [...]. Pero la más hermosa población no será sino una obra imperfecta si se mantiene aislada, si no posee un corazón, es decir, un lugar en el que sea posible restablecer los puentes que van de la esfera privada a la colectiva, reanudar el contacto de hombre a hombre. La disolución de vínculos humanos y la estructura de la gran ciudad de hoy son fenómenos que mutuamente se condicionan”³⁹¹.

Ahora bien, si se considera además el aspecto tecnológico que descansa en el entramado urbano y arquitectónico que involucra la modernidad, especialmente en cuanto heredera del pensamiento corbuseriano en la consideración de la casa como máquina de habitar y el nuevo espíritu maquinista, se hace una ordenación racional de la existencia en cuanto el trazo es determinado como categoría metapolítica. En este sentido, la arquitectura de Le Corbusier, Niemeyer y Costa –a pesar de sus diferentes nociones de modernidad- mantienen un punto común: la máquina y el avance técnico, la autopista por sobre la calle. Marshall Berman ha acertado en vislumbrar el cambio en el urbanismo del siglo XIX y el XX, en donde el cambio

³⁹¹ Giedion, S. *Arquitectura y comunidad*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1957. Trad. José María Coco Ferraris. p.80.

de la modernidad baudelaireana a la del filósofo francés muestra un cambio significativo en torno al concepto de hombre, en sus palabras:

“Una de las grandes diferencias entre el siglo XIX y el XX es que nuestro siglo ha creado una red de nuevas aureolas para reemplazar las que Baudelaire y Marx arrebataron. [...] El signo distintivo del urbanismo del siglo XIX fue el bulevar, un medio para reunir materiales y fuerzas humanas explosivos; el sello del urbanismo del siglo XX ha sido la autopista, un medio para separarlos”³⁹².

Frente a este caso, se puede contraponer un caso particular chileno que pone como centro una imagen que buscó expresar a la comunidad, es el edificio de la ex – UNCTAD III construido durante el gobierno de Salvador Allende y después rebautizado como edificio Diego Portales, en donde durante la dictadura de Augusto Pinochet tomó el rol de casa de gobierno mientras el edificio de La Moneda estaba siendo restaurado. Hoy, conocido como Centro Cultural Gabriela Mistral (GAM), situándose al lado del Ministerio de Defensa. Esta construcción fue hecha en 275 días y tenía como fin albergar la tercera Conferencia Mundial de Comercio y Desarrollo. Sin embargo, en ese edificio se intentaba encarnar la identidad nacional desde un sentimiento colectivo, cuestión que se patenta en el hecho que, los nombres de sus arquitectos: José Covacevic, Juan Echenique, Hugo Gaggero, José Medina y Sergio González, no tuvieron una placa de autoría en la edificación. Por el contrario, la placa –luego eliminada durante su utilización por la dictadura- indicaba:

“Este edificio refleja el espíritu de trabajo, la capacidad creadora y el esfuerzo del pueblo de Chile, representado por: sus obreros, sus técnicos, sus artistas, sus profesionales. Fue construido en 275 días y terminado el 3 de abril de 1972 durante el gobierno popular del compañero Presidente de la República, Salvador Allende G.S.R.R.”³⁹³.

Esta placa presenta la idea que tenía Allende de su política: hacer algo completamente comunitario, logro no sólo de sus arquitectos e ingenieros, sino del pueblo de Chile: sus trabajadores. En este edificio no sólo se encarnó la modernidad chilena, sino también su devenir trágico producto de la instauración del régimen militar, y por ende, su pérdida de valor histórico en tanto se le denegó su devenir, además del hecho que de él fueron destruidas piezas claves que ornamentaban el edificio, trastocando la imagen que se había procurado

³⁹² Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Ibid.* p.165.

³⁹³ M. Allende y C. Illanes (Comp.), *Trabajo en utopía. Monumentalidad arquitectónica en el Chile de la Unidad Popular.* Santiago, ADREDE Editora, 2014. p.47.

señalar en un principio, por uno totalmente distinto. La potencia que erigió la construcción no fue una individual, sino una colectiva que pretendía dar forma a un cierto ideal de comunidad, revalorando el rol de los trabajadores mediante la satisfacción de ser elementos activos no sólo del plano urbano, sino de la materia política. En este sentido, este edificio expresó la potencia de la multitud que, reivindicando la imagen para sí, se logró realizar sólo en virtud de un esfuerzo colectivo que envolvía a la comunidad de afectos alegres. El trabajo no era realizado para otro y en virtud de otro –colineación al deseo/amo-, sino siempre para sí y para otro, puesto que lo que se patentaba era la potencia de lo común. Un proyecto utópico que tuvo un devenir trágico, no puede ser sino producto de la alteración de la lógica afectiva. Lo que comenzó como la proyección de la potencia de la multitud, terminó siendo un centro de poder despótico, que recién hoy intenta reivindicar de a poco, su origen, pero manteniendo a su lado el signo del poder sobre la cultura: la imagen del Ministerio de Defensa del Estado.

Lo que se pretende evidenciar con el análisis del edificio chileno ex UNCTAD III- es que las imágenes que trazan el urbanismo y la arquitectura determinan afectivamente a los hombres, y en tanto que ambas formas reproducen la imagen del capitalismo, se logran alterar la afectividad y deseo de la comunidad. Es con el fetiche de la mercancía y del espacio y el poder de inversión de la superstición que la ciudad está sometida a un espectro que logra determinar la pasividad de sus ciudadanos. Por ende, como dispositivos de control social y también de alienación, tanto la superstición como el fetiche tienen un rol funcional preciso que es lograr desintegrar la estructura afectiva de los hombres en orden a su inserción dentro del sistema de reproducción del mismo. Lograr desbaratar la superstición es hoy la alternativa para eliminar la espectralidad y fantasmagoría que agobia a la ciudad, y para lograr esto la comunidad debe reivindicar para sí las imágenes y su deseo como un deseo/común de autonomía. Si el horizonte humano se plantea siempre desde la conflictualidad en virtud de la heteronomía afectiva, el trabajo conjunto para sobreponerse a la ideologización estriba en la reivindicación de la potencia de obrar en cuanto cuerpo transindividual. La coalineación del deseo debe responder al de la comunidad, debe responder a la potenciación de los afectos alegres, es decir, debe impugnar la espectralidad de la superstición y el fetiche para que la direccionalidad del deseo responda a sí mismo, y no al mercado. El carácter de categoría metapolítica del espacio, parece encontrar en el deseo otra forma de determinación que busca impugnarlo desde la misma espacialidad, pero en su redefinición social comunitaria.

CONCLUSIÓN

La presente investigación ha tenido como objetivo plantear la consideración del espacio en el marco del capitalismo como uno abstracto y sujeto a lógicas de dominación a partir del análisis de la obra de Henri Lefebvre, pero además como un espacio que aliena al hombre en tanto éste supone dispositivos políticos de inversión que lo despotencian. En este punto radica la importancia de la teoría del deseo y de los afectos de Baruch de Spinoza, pues es en esta conjunción en donde se puede evidenciar de mayor manera cómo el espacio permite imponer formas de subjetivación pasivas, en virtud del hecho que, este espacio posee aún un componente teológico. En virtud de esto es que el capitalismo se comprende como un régimen de producción de deseos, o como lo llama Frédéric Lordon, *epithumogénia*. Las lógicas de inversión que se patentizan en la superstición de Spinoza y el fetichismo de la mercancía de Marx permiten trazar la lógica del poder teológico, pero al mismo tiempo visibilizan cómo éste tiene un devenir histórico en donde muta su forma más no su contenido. Ante este panorama, la tesis de Walter Benjamin sobre el capitalismo como religión permite vincular el análisis del espacio y los afectos, al mismo tiempo que la noción de espectáculo de Debord y de bien en Coccia posibilitan una actualización de esta lógica del poder teológico en el espacio y en la subjetividad. De manera genérica, se pone en la palestra la producción de una subjetividad teológica –para Spinoza y Debord- o religiosa –para Marx y Benjamin- afín o propia del capitalismo. De forma esquemática y siguiendo el orden de la investigación, se pretendió evidenciar: 1. La violencia de la configuración abstracta del espacio según Lefebvre, con las consecuencias que esto implica; 2. Cómo el deseo puede ser domeñado y alineado a un deseo externo –en virtud de la superstición como pasión propia del poder teológico-, para reproducir el orden del capitalismo; 3. Desarrollar un análisis del fetichismo de la mercancía de Marx, como fenómeno de inversión cuya lógica operativa responde a la misma que a la de la superstición, patentizando no sólo un punto en común entre ambas teorías, sino el devenir de la forma en que el poder teológico opera, sustentándose en la tesis de Benjamin del capitalismo como religión; 4. Análisis de la noción de espectáculo de Debord y de bien en Coccia como formas actualizadas de este mismo dispositivo político, ahora devenido teológico-moral; 5. Exponer las implicancias de esta configuración espacial

con sus dispositivos políticos en el habitar, en cuanto implica la instauración de una teoría de la despotencia y una estética del hábitat, poniendo como centro de esta dominación la corporalidad.

Si bien el análisis propuesto no es exhaustivo en la temática abordada, sí pretende establecer conexiones específicas para lograr su cometido, dejando en claro las limitaciones de la misma, pero al mismo tiempo, abriendo un amplio espectro para posteriores investigaciones.

Enfrentados a esta pretensión, el análisis procuró dentro su extensión tener límites precisos en lo que refiere a una temática central: cómo la producción del espacio social abstracto tiene como forma de operar lógicas de inversión que despotencian al hombre tanto ética, epistémica y corporalmente, impidiéndole y limitando cualquier tipo de acción de éste sobre la configuración del espacio, es decir, instaurando un régimen de pasiones que alinean el deseo a uno externo y que reproduce el orden del capitalismo. De esta manera, tanto la superstición como el fetichismo y también el espectáculo, se tornan conceptos topológicos en cuanto su asidero está realizado en y sobre la ciudad, entendida ésta como lugar propio de los cuerpos y por ende, del deseo. Si la tarea del urbanista es cartografiar para dominar y controlar, el camino opuesto para llegar a la apropiación, al uso y a la acción –como posesión formal de la potencia de actuar-, se abre en una vindicación de la corporalidad mediante el arte como práctica espacial y régimen de lo sensible, estética del habitar y deseo de ser *sui juris*. Desde este punto se puede establecer un pensamiento de lo común y la comunidad, del habitar, pero para esto es necesario desbaratar los dispositivos políticos que dominan el espacio, el cuerpo y la subjetividad, siendo este segundo punto el que ha tenido como eje la presente investigación. Esto se expresa en el ámbito urbano en su planificación y arquitectura, principalmente desde la modernidad, en cuyo seno el maquinismo y el funcionalismo incidieron en la instauración de una estética del hábitat, reduccionista respecto del ámbito existencial del hombre, siendo Le Corbusier uno de sus mayores exponentes, pero que en América Latina se puede evidenciar en la construcción de Brasilia, a cargo de Lucio Costa y Oscar Niemeyer. Contra esta tendencia, se pone como alternativa la construcción del edificio chileno EX – UNCTAD III, en donde la comunidad se hace patente en su proceso de edificación.

Si el espacio aún mantiene un componente teológico operando sobre ella, cual espectro ahora adosado al capitalismo, ¿es necesario profanar el espacio? Si bien en este punto se alude indirectamente al problema de la secularización, éste no fue profundizado de forma extendida en pos de no distorsionar el tema central de la investigación, sin embargo, a partir de lo planteado se deduce que la secularización se comprende como un fenómeno formal, en tanto que el poder sigue vinculado a la teología, no bien no tengan una relación estatal directa. Desde este punto derivan diferentes aristas y preguntas que aquí no han podido ser desarrolladas ni respondidas, como por ejemplo, el planteamiento de una genealogía del concepto de espacio en pos de dilucidar cuándo, cómo y por qué la configuración espacial responde a una lógica religiosa o teológica. También se puede preguntar cómo se puede determinar un sujeto no-teológico o no-capitalista en la época actual, cómo un análisis del cuerpo y el deseo permitirían tal emancipación. Al mismo tiempo, el análisis de la teoría de la ciudad y la arquitectura pudo ser más profunda en pos de patentizar lo planteado a modo de hipótesis de trabajo.

Ante la estética del hábitat hay que impugnar mediante el arte la práctica del habitar, frente a la fabricación de impotencia hay que elevar la categoría de deseo y *jouissance* sobre la corporalidad, frente a las cosas-signo y a las imágenes alienantes hay que situar el arte como apertura del cuerpo a las nuevas posibilidades, que si bien responde a un sentimiento de desgarramiento tal como en el romanticismo, hay que superarlo para hacer de éste uno revolucionario.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

Benjamin, W. "Capitalism as religion". Trans. Chad Kautzer. *The Frankfurt School on Religion. Key writings by the mayor thinkers*. Mendieta, E. (Ed). New York and London: Routledge, 2005. Pp.259-262.

Harvey, D. *Ciudades rebeldes. Del derecho a de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Ed. Akal, 2013. Trad. Juanmari Madariaga.

— *Spaces of global capitalism. Towards a theory of uneven geographical development*. New York: Verso, 2006.

— *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ed. Akal, 2007. Trad. Juan Mari Madariaga.

— *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI Eds., 2014. Trad. Marina González Arenas.

— *París, capital de la modernidad*. Madrid: Ed. Akal, 2008. Trad. José María Amoroto Salido.

— *Guía de El capital de Marx. Libro primero*. Madrid: Ed. Akal, 2014. Trad. Juanmari Madariaga.

— *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. Trad. Martha Eguía.

Jappe, A. Kurz, R. Ortlieb, C. P. *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Madrid, Ed. pepitas de calabaza, 2009. Trad. Luis Andrés Bredlow y Emma Izaola.

Jappe, A. *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. La Rioja: Pepitas de calabaza Ed., 2011. Trad. Diego Luis Sanromán.

— *Las aventuras de la mercancía*. La Rioja: Pepitas de calabaza Ed., 2016. Trad. Diego Luis Sanromán.

— *Guy Debord*. Barcelona: Ed. Anagrama, 1998. Trad. Luis A. Bredlow.

— "Las sutilezas metafísicas de las mercancía". En Jappe, A. Kurz, R. Ortlieb, C. P. *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Madrid, Ed. pepitas de calabaza, 2009. Trad. Luis Andrés Bredlow y Emma Izaola. Pp.65-82.

Lefebvre, H. *La producción del espacio*. Madrid: Ed. Capitán Swing, 2013. Trad. Emilio Martínez Gutiérrez.

- *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península, 1978. Trad. J. González-Pueyo.
- *Espacio y política. El derecho a la ciudad. II*. Barcelona: Ediciones Península, 1976. Trad. Janine Muls de Liarás y Jaime Liarás García.
- *El pensamiento marxista y la ciudad*. México: Ediciones Coyoacán, 2014. Trad. Lya Cardoza.
- *La révolution urbaine*. France: Éditions Gallimard, 1970.
- *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. Madrid: Siglo XXI Eds., 2016. Trad. Mauro Armiño.
- *Toward an architecture of enjoyment*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. Trad. Robert Bononno.
- *Rhythmanalysis. Space, time and everyday life*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2015.
- *Hacia un romanticismo revolucionario*. Buenos Aires: Ed. Nueva visión, 2012. Trad. Graciela Montes

London, F. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015. Trad. Sebastián Puente.

Marx, K. *El capital*, T1/V1. México, Siglo XXI eds., 2003. Trad. Pedro Scaron.

Spinoza, B. *Ética*. Madrid: Alianza editorial, 2009. Trad. Vidal Peña.

- *Opera quotquot reperta sunt*. La Haya: Martinum Nijhoff, 1914.
- *Tratado Teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial, 2008. Trad. Atilano Domínguez.
- *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. Trad. Atilano Domínguez
- *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

Secundaria

Agamben, G. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed., 2005. Trad. Flavia Costa y Eduardo Castro.

— *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed., 2014. Trad. Mercedes Ruvituso.

Albiac, G. *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Madrid: Ed. Tecnos, 2011.

Augé, M. Los no lugares. *Espacios del anonimato*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2008. Trad. Margarita Mizraji.

Bachelard, G. *La poética del espacio*. México: FCE, 2011. Trad. Ernestina de Champourcín.

Balibar, E. *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. Trad. César Marchesino y Gabriel Merlino.

— Balibar, E. *De la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2009. Trad. Anselmo Torres.

Berger, J y Harvey, D. *Boulevard Central*. Buenos Aires: Edhasa, 2007.

Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI Eds., 1994. Trad. Andrea Morales Vidal.

Bodei, R. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Trad. Isidro Rosas. México: Fondo de cultura económica, 1995.

Boëtie, É. de la. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Chile: Editorial Hueders, 2011.

Bove, L. *La estrategia del conatus: Afirmación y resistencia en Spinoza*. Trad. Gemma Sanz Espinar, Madrid: Tierradenadie Editores, 2009.

Casanova, C. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago: Ed. Metales Pesados, 2016.

Chauí, M. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Ed. Gorla, 2003. Trad. Florencia Gómez.

Coccia, E. *El bien en las cosas. La publicidad como discurso moral*. Cantabria: Asociación Shangrila Textos Aparte, 2013.

Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La marca Editora, 2012. Trad. Christian Ferrer.

Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. Trad. Horst Vogel.

- *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona: Fábula Tusquets Editores, 2009. Trad. Antonio Escohotado.
- *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Editorial Cactus, 2008. Trad. Equipo Ed. Cactus.
- “Las cartas del mal”. En Spinoza, B. *Las cartas del mal*. Buenos Aires: Caja negra Ed., 2008. Trad. Florencio Noceti y Natascha Dockens.
- Elden, S. *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the possible*. London: Continuum, 2004.
- Fernández, O. *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*. Ed. Planeta de Papel Ltda., Ed. IDEAS., 2014.
- Giannini, H. *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2013
- Goonewardena, K. Kipfer, S. Milgrom, R. Schmid, Ch. (Eds). *Space, difference, everyday life. Reading Henri Lefebvre*. New York: Routledge, 2008.
- Goonewardena, K. “Marxism and everyday life. On Henri Lefebvre, Guy Debord, and some others”. En Goonewardena, K. Kipfer, S. Milgrom, R. Schmid, Ch. (Eds). *Space, difference, everyday life. Reading Henri Lefebvre*. New York: Routledge, 2008. Pp. 117-133.
- Heidegger, M. “*Bauen Wohnen Denken*” en *Vorträge und Aufsätze. Teil II*. Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullingen, 1967.
- “Construir habitar pensar, en Heidegger, M. *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago: Ed. Universitaria, 2007. Trad. Francisco Soler y Jorge Acevedo.
- *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002. Edición a cargo de Ives Zimmermann.
- Heinrich, M. *Crítica a la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo Editores S. L., 2008. Trad. César Ruiz Sanjuán.
- *¿Cómo leer El capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*. Madrid, Escolar y Mayo Editores S. L., 2011. Trad. César Ruiz Sanjuán.
- Jacobs, J. *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing Libros, 2013. Trad. de Ángel Abad y Ana Useros.

Jaquet, Ch. "El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político", en Tatián, D. (Comp.) *Spinoza. Séptimo Coloquio*. Córdoba, Argentina: Editorial Brujas, 2011. pp. 281-294. Trad. Anselmo Torres y Cecilia Paccazochi.

Kaminsky, G. *Spinoza: La política de las pasiones*. Barcelona: Ed. Gedisa, 1998.

Lagré, J. "Los afectos religiosos y el amor a la verdad". En Fernández, E. y De la Cámara, M. L. (Eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Le Corbusier. *Hacia una arquitectura*. Barcelona: Ed. Apóstrofe, 1998. Trad. Josefina Martínez Alinari.

Lucchese, F. del. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*, London: Continuum International Publishing Group, 2009.

Lukács, G. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: RyR, 2013. Trad. Manuel Sacristán.

Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Ed., 2015. Trad. Ana Martínez Arancón.

— *El príncipe*. Madrid: Ed. Akal, 2012. Trad. Fernando Dòmenech Rey

Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857~1858. Vol. I*. México: Siglo XXI Eds., 2009. Trad. Pedro Scaron.

— *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857~1858. Vol.II*. México: Siglo XXI eds, 2011. Trad. Pedro Scaron.

— "Sobre la cuestión judía". Trad. Laura S. Carugatti. En Vernik, E. (Comp.). *Volver a la cuestión Judía. Bensaïd, Bauer, Marx, Rosdolski, Rozitchner*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2011.

— *Tesis sobre Feuerbach*. En Marx, C. Engels, F. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Barcelona: Ed. Pueblos Unidos, Ed. Grijalbo, 1970. Trad. Wenceslao Roces. Pp.665-668.

— *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia: Pre-textos, 2013. Trad. José María Ripalda.

Marx, K. Engels, F. *Manifiesto comunista*. Madrid: Ed. Akal, 2010.

— *Manifiesto comunista*. Santiago: LOM Ediciones, 2006. Trad. Mauricio Amster.

— *Werke*. Band 4. Dietz Verlag Berlin. 1959.

— *Manifiesto of the Communist Party.*

[<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifiesto.pdf>].

Marxists Internet Archive (marxists.org). Traducción de Samuel Moore en colaboración con Frederick Engels. Revisado el 11 de Noviembre, 2016.

Marx, K. [Engels, F]. *El capital. T3/Vol8. El proceso global de la producción capitalista.* México: Siglo XXI Eds., 2009. Trad. León Mames.

Macherey, P. *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón Buenos Aires, 2006. Trad. María del Carmen Rodríguez.

— *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, La vie affective.* Paris: PUF, 1995.

Mattos, C. A. Link, F. (Eds.). *Lefebvre revisitado: capitalismo, vida cotidiana y el derecho a la ciudad.* Santiago: RIL Editores- Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales UC, 2015.

Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

Melamed, Y. ““*Omnis determinatio est negatio*” – Determination, Negation and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel”. En Förster, E. Melamed, Y. (Eds) *Spinoza and German Idealism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Pp. 175-196.

Merrifield, A. *Henri Lefebvre. A critical introduction.* New York: Routledge, 2006.

Meyer, K. “Rhythms, streets, cities”. En En Goonewardena, K. Kipfer, S. Milgrom, R. Schmid, Ch. (Eds). *Space, difference, everyday life. Reading Henri Lefebvre.* New York: Routledge, 2008. Pp. 147-160.

Misrahi, R. “La reflexividad de los afectos y la libertad”. En Fernández, E. de la Cámara, M. L. (Eds). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza.* Madrid: Ed. Trotta, 2007. Pp.119-130. Trad. Francisco José Martínez.

Mongin, O. *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización.* Buenos Aires: Paidós, 2006. Trad. Alcira Bixio.

Mumford, L. *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas.* España, Pepitas de calabaza ed., 2014. Trad. Enrique Luis Revol.

Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza.* Barcelona: Editorial Anthropos, 1993. Trad. Gerardo de Pablo.

— *Spinoza Subversivo.* Ed. Akal, Madrid, 2011. Trad. Raúl Sánchez Cedillo.

Oliva, M. *La inmanencia del deseo. Un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Ed. Gedisa, 2015.

Segre, R (Rel). *América Latina en su arquitectura*. México: Siglo XXI Eds. 1996.

Stiegler, B. *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Editorial Hiru, 2002. Trad. Beatriz Morales Bastos.

Tatián, D. *Spinoza, filosofía terrena*. Buenos Aires: Colihue, 2014.

Toscano, A. “Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion”. En *Historical Materialism. Research in critical marxist theory*, 18 (2010). Pp. 3–29.

Vicuña Mackenna, B. *Transformación de Santiago*. Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio, 1972.

Visentin, S. *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011. Trad. Agustín Volco

Referencial

M. Allende y C. Illanes (Comp.), *Trabajo en utopía. Monumentalidad arquitectónica en el Chile de la Unidad Popular*. Santiago, ADREDE Editora, 2014

Abélès, M. *Antropología de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones del sol, 2012. Trad. Françoise Blanc.

Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002. Trad. Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez.

Aristóteles. *Política*. Barcelona: Editorial Gredos, 2007. Trad. Manuela García Valdés.

Coulanges, F., *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. México: Ed. Porrúa, 2012. Estudio preliminar de Daniel Moreno.

Barthes, R. *Mitologías*. México: Siglo XXI Eds., 1999. Trad. Hector Schmucler.

Baudelaire, Ch. “Le cygne”. En *Les Fleurs du Mal*, en *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961.

Benjamin, W. *Parque Central*. Santiago de Chile: Ediciones metales pesados, 2014. Trad. R. Kay.

— *Libro de los pasajes*. Madrid: Ediciones Akal, 2007. Trad. L. Fernández C., I. Herrera y F. Guerrero.

- *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna cadencia, 2012. Trad. M. Dimópulos.
- Calvino, I. *Las ciudades invisibles*. España: Siruela, 2013. Trad. Aurora Bernárdez.
- Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Ed. Gredos, 1999. Trad. Ángel Escobar.
- Cristofolini, P. “El mal gobierno de los afectos: la superstición”. En Fernández, E. y De la Cámara, M. L. (Eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. Pp. 57-65.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Ed. Anagrama, 2008. Trad. Carmen Artal.
- Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2005. Trad. Francisco Fernández Buey
- Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto.
- Foucault, M. “Espacios diferentes” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Barcelona: Ed. Paidós, 1999. Trad. Ángel Gabilondo.
- La historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Eds., 2009. Trad. Ulises Guñazú.
- Frank, D. H. “The politics of Fear: Idolatry and Superstition in Maimonides and Spinoza”. En Giedion, S. *Arquitectura y comunidad*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1957. Trad. José María Coco Ferraris.
- Jacobs. J. (Ed.) *Judaic Sources and Western Thought: Jerusalem’s Enduring Presence*. University Press Scholarship Online. Oxford Scholarship Online, 2001.
- Gebhardt, *Spinoza*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A. Trad. Oscar Cohan.
- Habermas, J. “La modernidad, un proyecto incompleto”. En Foster, H. et al, *La posmodernidad*. Barcelona: Ed. Kairós, 2008. Trad. Jordi Fibla. Pp.19-36
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*. Madrid: Alianza editorial, 2005. Trad. Ramón Vallas Plana
- *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: FCE, 1955, Tomo III. Trad. Wenceslao Roces.
- Homero, *Ilíada*. Barcelona: Editorial Gredos, 2006. Trad. E. Crespo.
- Israel, J. *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2012. Trad. Ana Tamarit.

- Lázaro, R. “Descartes y las pasiones del alma”. *Cauriensa*, Vol. VII, 2012. 249-257, ISSN: 1886-4945.
- Loroux, N. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Katz Editores, 2008. Trad. Sara Vassallo.
- *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Ediciones Akal, 2008. Trad. Ana Iriarte.
- Löwy, M. “*Stahlhartes Gehäuse: La Alegoría de la Jaula de Hierro*”. *Max Weber y las paradojas de la modernidad*. Löwy, M. (Comp). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2012. Pp.53-69. Trad. Graciela Montes.
- Marx, K. *Cuaderno Spinoza*. España: Ediciones de intervención cultural/ Montesinos, 2012. Trad. Nicolás González Varela.
- Moreau, P-F. *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF, 2010.
- Moro, T. Campanella, T. Bacon, F. *Las utopías del Renacimiento*. México: FCE, 2014. Trad. Agustín Millares Carlo.
- Niemeyer, O. *Diario-Boceto*. Buenos Aires: Manantial, 2014. Trad. Teresa Arijón, Bárbara Belloc.
- Nietzsche, F. *El anticristo*. Madrid: Alianza Ed., 2013. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Ed., 2011. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- *Correspondencia. Volumen IV. Enero 1880- Diciembre 1884*. Madrid: Ed. Trotta, 2010. Trad. Marco Parmeggiani.
- Platón, *Diálogos, IV. La República*. Madrid: Ed. Gredos, 1988. Trad. Conrado Eggers Lan.
- Ruano de la Fuente, Y. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Ed. Trotta, 1996.
- Ruṣd, Ibn. “*Faṣl al- Maqāl*” en Alonso, Manuel. *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*. Granada: Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto <<Miguel Asín>>. Escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada, 1947.
- Santos, M. *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos-tau, 1996.
- Tucídides, *El discurso fúnebre de Pericles*. Santiago de Chile: Ediciones Tácitas, 2012. Edición bilingüe de Antonio Arbea.

Vernant, J-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ed. Ariel, 1973. Trad. Juan Diego López Bonillo.

Wallerstein, I. *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2007. Trad. Pilar López Mañez.

Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2013. Ed. de Jorge Navarro Pérez.

Weisz, E. *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011.

Zizek, S. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI Eds., 2012. Trad. Isabel Vericat Núñez.