

El Estado en disputa

**Frente a la contraofensiva neoliberal
en América Latina**

*Julio Peña y Lillo E.
Jorge Polo Blanco
(Editores)*

EDICIONES
CIESPAL

2018

P419

Peña y Lillo E., Julio

Polo Blanco, Jorge

El Estado en disputa. Frente a la contraofensiva neoliberal en América Latina /

Peña y Lillo E., Julio y Polo Blanco, Jorge (eds.). Quito: Ediciones CIESPAL, 2018

1. CIENCIAS SOCIALES 2. POLÍTICA 3. NEOLIBERALISMO 4. ESTADO 5. AMÉRICA LATINA

I. Título II. Autor

1era edición, Quito: Ediciones CIESPAL, 2018

Colección: Ciencias Sociales y Políticas, N° 2.

Tiraje: 300 ejemplares

N° de páginas: 198

Tamaño: 15, 5cm x 21cm

ISBN: 978-9978-55-174-5

Derechos de autor: 52796

Impreso en Ecuador / Printed in Ecuador

© 2018, primera edición, CIESPAL

© 2018, Julio Peña y Lilio, Jorge Polo Blanco

Ediciones CIESPAL

**Centro Internacional de Estudios Superiores
de Comunicación para América Latina**

Av. Diego de Almagro N32-133 y Andrade Marín • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 254 8011

www.ciespal.org

<http://ediciones.ciespal.org/>

Equipo editorial

Coordinación editorial

Francesco Maniglio / Gabriel Giannone

Asistente de edición

José Morán

Revisión de texto

Noemí Mitter / Ana María Cuesta

Maquetación

Oscar Padilla



Ilustración de cubierta:

Santiago Mejía Rivadeneira



Los textos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Atribución-SinDerivadas
CC BY-ND

Atribución-SinDerivadas 3.0 Ecuador
CC BY-ND 3.0 EC

Attribution-NoDerivatives 4.0 International
CC BY-ND 4.0

Esta licencia permite la redistribución, comercial o no comercial, siempre y cuando la obra no se modifique y se transmita en su totalidad, reconociendo su autoría y sus ediciones anteriores.

Índice

- 9 **Prólogo**
Las configuraciones del postneoliberalismo y sus peligros
en el nuevo siglo
Luis Arizmendi
- 21 **Presentación**
El Estado en disputa frente a la contraofensiva neoliberal
Julio Peña y Lillo E.
- 31 No es una máquina sin fisuras, es un campo de batalla.
El paradójico rol del Estado en la era del autoritarismo
de mercado
Jorge Polo Blanco
- 65 El Estado ritual: imaginarios, mitos y defensa de lo político común
Eleder Piñeiro Aguiar
- 89 Sobre resistencia estética o qué es pensar de manera política
Cristina Morales Saro
- 115 Cuerpos políticos para teorías instituyentes: hacia un feminismo
de Estado en los márgenes fuera de lo instituido
Alejandra Bueno de Santiago
- 139 La política desde abajo. El Devenir-Estado como expresión
de la estructuración del *demos*
Miguel Alfonso Bouhaben
- 163 Las amenazas de la tendencia neoautoritaria en el siglo XXI
Luis Arizmendi

La política desde abajo. El Devenir-Estado como expresión de la estructuración del *demos*

Miguel Alfonso Bouhaben

Si bien es verdad que en ciertos espacios y bajo ciertas condiciones resulta posible construir la política desde abajo, de forma horizontal y participada, hay que apuntar que las fuerzas de estas estructuras emergentes no tienen la potencia disruptiva de las estructuras de los partidos políticos en cuya base se instala la lógica de la representatividad. Ahora bien, también es cierto que, si se apuesta todo a la conquista de las instituciones del Estado, a través de las formas tradicionales de los partidos políticos, éstos bien pueden fácilmente desligarse de aquellas luchas que les daban sentido y, literalmente, desengancharse del pacto social con la ciudadanía.

Por ello, resulta decisivo establecer mecanismos para conjugar las fuerzas de los movimientos sociales con las fuerzas orgánicas de aquellos partidos políticos que, desde las instituciones de Estado, hagan frente común ante la depredación del modelo hegemónico neoliberal. Resignificando aquella famosa fórmula de Kant, podemos afirmar que los movimientos sociales sin las estructuras de partido son ciegos, mientras que los partidos políticos sin los movimientos sociales, están vacíos.

Justamente, lo que está en juego entre las estructuras estructuradas de los partidos y las estructuras estructurantes de los movimientos

sociales, es la redefinición de la forma del Ser del Estado. Un Ser donde lo Uno solo podrá decirse de lo Múltiple y de lo Plural. En su Ética, Spinoza partió de la idea de Dios para, por medio de una metodología geométrica, configurar una teoría ontológica y ética “casi atea”. Nosotros, por nuestra parte, vamos a partir de la idea del Estado para esbozar una teoría política del Estado “casi anarquista”. O, más bien, para configurar un Devenir-Estado.

La tiranía de lo Uno. Ser, Dios y Estado en Occidente

Occidente ha profesado, sin cejar en su empeño, una única fe: el universalismo. A pesar de que se puede identificar una corriente subterránea en la Historia del pensamiento que se ha preocupado por pensar en contra del Uno y a favor de lo Múltiple, y cuyos representantes egregios son Heráclito, Demócrito, Epicuro, Lucrecio o Nietzsche, no hay que olvidar que lo Uno es el objeto privilegiado del pensar eurocéntrico. Un objeto que difícilmente puede ocultarse en el limbo del olvido. Ese elemento universal, puro, invariante, verdadero, esencial y subsistente en sí mismo, ha tenido diversos nombres a lo largo de la Historia de Occidente: Ser en el mundo Grecolatino; Dios en la Edad Media, y Estado en la Modernidad. Tres nombres distintos y una sola entidad verdadera. Tres nombres que, respectivamente, van a abrir la posibilidad de campos teóricos disciplinares: la Ontología, la Teología y la Política. Lo Uno se dice de manera diferente del Ser, de Dios y del Estado. Además, esas maneras diferentes de decir lo Uno, en cada uno de los dominios referidos, a su vez, se dicen de tres maneras diversas. Lo Uno y sus Triadas. Lo Uno del Ser y sus tres Ideas (Verdad, Belleza y Justicia). Lo Uno de Dios y sus características (*Unum, Bonum, Verum*) y tres Personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Lo Uno del Estado, con sus tres Poderes (Legislativo, Ejecutivo y Judicial) y sus tres horizontes (Libertad, Igualdad y Fraternidad). Uno y Trino es su poder tiránico.

Ontología y teología de lo Uno

Hay que señalar tres momentos claves o giros en la aparición de lo Uno en Occidente. En primer lugar, el gesto fundador de la búsqueda de un principio de lo real que funda Hesíodo. Él fue el primero en buscar un principio fundador de la realidad, si bien es cierto, en un momento intersticial entre el *mythos* y el *logos*. En su *Teogonía*, propone una genealogía de los dioses griegos. Ahora bien, su idea de origen forja un no-lugar: “En primer lugar existió el Caos” (Hesíodo, 2000, p. 46). En segundo lugar, la búsqueda de un principio racional de la naturaleza (*arché*) de los presocráticos. Tales de Mileto fue el primero en pensar la naturaleza de las cosas como una unidad de la que todo lo demás emerge: “La tierra flota sobre el agua, que es, en cierto modo, la fuente de todas las cosas” (en Kirk & Raven, 1983, p. 101). Y, en tercer lugar, la identificación del *arché* con el Ser en el poema de Parménides. Las características del Ser influyen decisivamente en la ontología de Platón: el Ser es “ingénito, imperecedero, entero, monogénito, inmóvil y perfecto” (en Kirk & Raven, 1983, p. 145). Por tanto, primero se trata de iniciar el movimiento de la búsqueda de lo Uno. Luego se racionaliza lo Uno al identificarlo con la materia primigenia, según los filósofos Milesios –agua para Tales; aire para Anaxímenes–. Y, finalmente, lo Uno va a ser identificado con el Ser en el giro ontológico iniciado por Parménides y consolidado por Platón.

Es en ese caldo de cultivo concebido por los presocráticos donde Platón va a construir su concepción del Ser, asumiendo definitivamente las características nucleares del Ser de Parménides. En el propio diálogo *Parménides*, Platón define el Todo como lo Uno. El Todo nunca puede ser múltiple o plural: “probar que la unidad misma es multiplicidad, y la multiplicidad unidad; he aquí lo que sería una cosa extraña” (Platón, 1998, p. 239). Las verdaderas realidades, las verdaderas esencias se instalan en el mundo de lo inteligible, que es el mundo de lo Uno –mundo extraño al cuerpo y a la multiplicidad– el cual sólo se puede conocer a través del alma: en el ejercicio de la reminiscencia del

paso de ésta por el mundo de las ideas. De ahí que conocer sea recordar, una práctica de la interioridad. Ahora bien, ¿cuáles son las verdaderas esencias que más interesan al discípulo de Sócrates? Podemos señalar a la Verdad, la Justicia y la Belleza como las tres Esencias fundamentales en el pensamiento de Platón. Estas esencias determinan, respectivamente, su epistemología, su teoría política y su estética. A su vez, estas esencias son parte constitutiva del Ser, que es Verdadero, Justo y Bello. Sin duda, la obra de Platón supone un “giro en la determinación de la esencia de la Verdad” (Heidegger, 2007, p. 177). Asimismo, en la ontología de Platón se establece una diferencia jerárquica: del Ser a los entes, de lo Inteligible a lo sensible, de lo Uno a lo múltiple. Para Platón, lo Uno del Ser, su Esencia, no puede ser conquistada desde lo contingente, desde los ejemplos, desde lo sensible, desde lo plural. En definitiva, Platón insiste en distinguir lo Uno de lo múltiple, el Ser de los entes, la Cosa misma de sus copias. Por su parte, Aristóteles adopta una concepción del Ser que no está más allá del mundo: sólo hay un mundo y éste puede sólo ser captado por los sentidos. Práctica de la exterioridad. Ahora bien, para nuestras pesquisas, hay que apuntar que, en este caso, el Ser también tiene un carácter universal: “El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa” (Aristóteles, 1974a, p. 1003a). Es necesario recalcar que en Aristóteles lo múltiple está subsumido por lo Uno: los variados accidentes del Ser solo pueden ser en lo Uno, en la substancia, en aquello que no necesita de otra cosa para subsistir. Asimismo, en su epistemología resuena este reduccionismo ontológico de lo múltiple. Para Aristóteles el conocimiento es un proceso que consiste en abstraer lo múltiple de los sentidos hasta llegar a la unidad abstracta del concepto. Lo Uno del Ser como Verdad: “*Ser, esto es*, significan que una cosa es verdadera” (Aristóteles, 1974a, p. 1013b). En conclusión, la ontología de lo Uno del Ser es algo que comparten ambos pensadores.

Hay que mencionar que esta indagación de lo universal del Ser, que tanto en Platón como en Aristóteles desencadena una obsesiva búsqueda de lo inmutable, lo infinito y lo inmortal, se traduce, en el

marco de la Teología cristiana, en la búsqueda de Dios. Lo Uno de Dios en la Teología cristiana es un *remake* de lo Uno del Ser griego. Leyendo a Platón desde una óptica cristiana, Agustín de Hipona sostiene que desde nuestro interior es posible el conocimiento verdadero de Dios: no hay que derramarse fuera para conquistar la verdad. Dios está en nuestro interior, en nuestra alma. Sin duda, reactualiza la idea del conocimiento como reminiscencia de su referente Platón. Asimismo, la definición de Dios como principio y fuente de todos los seres, dicho de otra manera, como la realidad plena, inmutable, infinita, única, simple, eterna y perfecta, supone la aplicación de los principios del Ser a Dios. Él es el Bien, la Verdad y lo Perfecto que posibilita la existencia de lo real. “Un solo Dios verdadero y perfecto, sin el cual no subsiste naturaleza alguna” (Agustín de Hipona, 1988, p. 34). Dios como lo Uno de la Verdad. Si bien para Platón lo Uno del Ser se da en las Ideas, para San Agustín lo Uno de Dios también se da en el mundo de las Ideas y tiene las características de éstas (Ser Único, Verdadero y Perfecto). Si para Aristóteles lo Uno del Ser se da en la substancia, que es aquello que subsiste por sí mismo y que tiene también como cualidad primera su Unicidad y su Verdad, en la Teología de Tomás de Aquino los caracteres de la substancia se transvasan a la definición de Dios como *Ipsum esse subsistens*. Él subsiste por sí mismo dado que es perfecto: “En Dios están las perfecciones de todas las cosas. Y se dice que es absolutamente perfecto porque no le falta ninguna grandeza que se encuentra en cualquier género” (Tomás de Aquino, 1961, p. 124).

Por consiguiente, tanto en la ontología de la Grecia Clásica como en la Teología de la Edad Media, se trata del mismo juego de aplanamiento de lo múltiple bajo el yugo igualador y tiránico de lo Uno.

Teoría política de lo Uno

La ontología griega y la teología cristiana construyen los cimientos de la Teoría Moderna del Estado. La búsqueda del Ser ha desembocado en el

camino de la univocidad, que ha abierto la posibilidad de pensar un Ser trascendente más allá de lo real. De este modo, se establece una mutación del Uno. Del Uno del Ser al Uno de Dios. Del Uno de Dios al Uno del Estado. Un juego de espejos representativo, identitario y unificador que comienza en Grecia. Sin duda, la historia de Occidente es la historia de las transformaciones de lo Uno: de Grecia a la Edad Media, de la Edad Media a la Modernidad. Veamos esa pequeña genealogía de las mutaciones de lo Uno del Estado desde Platón hasta Rousseau.

En los Libros I y II de *La República*, Platón expone las disputas de Sócrates contra Glaucón, Polemarco y Trasímaco en torno a la definición de justicia. Ahora bien, Sócrates se enfrenta a un problema: los sofistas aportan definiciones demasiado relativistas y subjetivistas, desde una orientación decididamente individualista. Por ello, al final del Libro II, el maestro de Platón les impela a buscar la definición de justicia en caracteres más grandes, esto es, en el seno de la propia *polis*: “Si queréis, indagaremos primero cómo es la justicia en los Estados [...] prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de los más pequeño” (Platón, 1986, p. 368e-369a). De este modo, Platón entiende que podrá observarse con mayor facilidad y precisión qué es lo justo dentro de la Ciudad-Estado, y no en el individuo. Por otro lado, hay que señalar que antes de definir la justicia en la *polis*, para Platón resulta imprescindible mostrar los modos de organización de ésta. Podemos entrever tres principios básicos en su descripción de la *polis*: un principio de especialización, que define lo que debe hacer cada miembro del cuerpo social; un principio de jerarquización, que localiza a cada clase en una posición más o menos relevante y, por último, un principio de moralización, que dota a cada casta o clase social de un carácter moral concreto y determinado. De esta manera, si cada cual hace lo que tiene que hacer, está donde tiene que estar y ejerce la virtud que tiene que ejercer; entonces la ciudad se organiza de forma justa. La justicia, por tanto, es el fundamento unificador del Estado que organiza a cada ciudadano según sus cualidades intelectuales y morales. Un Estado jerárquico está lejos de los principios democráticos en la medida en que

plantea y vindica una forma de gobierno en donde la aristocracia, los más sabios, los filósofos, ejerzan las tareas de gobierno en la *polis*. De este modo, podemos identificar cómo lo Uno del Estado aparece centralizado en la figura simbólica y personalista de lo Uno del Rey-filósofo. Por su lado, Aristóteles va a confeccionar su Teoría del Estado a partir de su antropología. Al definir al ser humano como *zoon politikon*, esto es, como animal político, está dando el primer paso para levantar los cimientos del Estado. El hombre no puede vivir aislado de la sociedad, pues sería, o una bestia, o un dios. Por ello, ha de asociarse con el resto de sus congéneres. Al igual que su maestro, entiende que el Estado es la institución que puede propiciar el bien supremo para el ser humano. Si para Platón la Justicia era el fundamento unificador, esto es, lo que posibilitaba la Ser Uno del Estado, para Aristóteles es el Bien común. De este modo, el Estado es para Aristóteles una asociación y, por ello, una unificación:

Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien [...] el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado. (Aristóteles, 1974b, p. 34)

Para Aristóteles, es imprescindible lo Uno del Estado que, al igual que para su maestro, está centralizado en la figura del gobernante perfecto o los gobernantes perfectos:

De las tres constituciones que hemos reconocido como buenas, la mejor debe ser necesariamente la que tenga mejores jefes. Tal es el Estado en que se encuentra por fortuna una gran superioridad de virtud, ya pertenezca a un solo individuo con exclusión de los demás, ya a una raza entera, ya a la multitud, y en el que los unos sepan obedecer tan bien como los otros mandar, movidos siempre por un fin noble. (Aristóteles, 1974b, p. 45)

Inequívocamente, podemos leer la Teoría del Estado de San Agustín a la luz de la influencia del platonismo. Si para Platón hay un fuerte dualismo ontológico que divide el mundo en dos, el mundo de lo sensible y el mundo de lo inteligible, para San Agustín, este dualismo es operativo para contraponer dos formas de Ciudades-Estado: la Ciudad-Estado de Dios, cuyas características son las mismas que las de las ideas en Platón; y la Ciudad-Estado Terrenal, cuyos atributos son los del mundo de lo sensible. “Dos amores, pues, fundaron dos ciudades: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celeste” (Agustín de Hipona, 1988, p. 28). Así, en San Agustín, lo Uno del Estado se configura gracias a lo Uno del Ser y a lo Uno de Dios. En la Ciudad de Dios, Éste es el monarca absoluto y el principio unificador de los hombres predestinados a la eterna bienaventuranza en el reino de los cielos. Sólo los que comparten los principios cristianos pueden vivir en dicho Estado de Dios. Cuando lo Uno del Estado se funde con lo Uno de Dios, entonces el sistema de gobierno deviene monarquía.

De igual modo, para Tomás de Aquino el mejor gobierno es la monarquía. Si Dios es lo Uno que gobierna con justicia la totalidad del universo, entonces es imprescindible replicar y traducir dicha estructura para el gobierno de los Estados terrenales. Para el pensador cristiano, el buen gobierno se basa en la unidad de la sociedad, y esa unidad solo puede ser dada por un único gobernante. Lo Uno del Estado se ejemplifica en el gobierno del Uno, es decir, de la Monarquía: “mejor puede lograr la unidad lo que es uno por sí mismo que muchos” (Tomás de Aquino, 1994, p. 14). Así, para Tomás de Aquino, la mejor manera de ejercer el gobierno es mediante la fuerza de la unión, la cual es mayor cuanto más concentrado está el poder. Lo Uno del Monarca como principio de unificación de lo social basado en lo Uno de Dios:

El Estado nace de la naturaleza social, racional y libre del hombre, que tiene necesidad de la vida en común y exige por esto una autoridad para procurar el bien común. El Estado es entonces un producto de la

naturaleza que surge por los impulsos del ser del hombre. Como todo lo que es natural proviene de Dios, el Estado es, en definitiva, obra divina. (Tomás de Aquino, 1994, p. 71)

Si en la Grecia Clásica se propuso que lo Uno del Estado estuviese definido por los mejores, por la aristocracia y, en la Edad Media, lo mejor solo podía ser Dios, por lo que lo Uno del Estado se identificaba con lo Uno de Dios, en la Modernidad, lo Uno del Estado va a debatirse entre dos supuestos opuestos: lo Uno del Absolutismo y lo Uno de la Representación. Para Thomas Hobbes, el Leviatán es lo Uno del Estado, esto es, el Ser/Dios que bloquea la división del poder y paraliza el poder constituyente de la multitud por medio de un pacto del miedo:

Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante). (Hobbes, 1994, p. 142)

Así el poder recae en el Uno en tanto representante absoluto: “Es, en efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados lo que hace a la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona” (Hobbes, 1994, p. 135). Esta delegación absoluta en la voluntad de lo Uno anula toda pluralidad de voluntades y toda multitud pues, en ese caso, resultaría innecesario el consenso.

Formalmente, la propuesta de Rousseau no es tan diferente a la de Hobbes, aunque siempre se ha acentuado la diferencia entre ambos: Hobbes parte de una posición antropológica negativa para derivar en un totalitarismo absoluto, mientras que Rousseau afirma la bondad del hombre y la maldad de la sociedad, con el fin de promover un nuevo orden social más cercano al virtuosismo anarquista del Estado de naturaleza. De modo que el totalitarismo del Uno, enclavado en el corazón de Occidente, parece que no deja de resonar en la Modernidad. La

propuesta de Rousseau, que ha sido la base de las socialdemocracias occidentales, parece caer en un brutal reduccionismo de la voluntad, donde la voluntad de cada cual se aplana y anula por la voluntad general –una continuación de los reduccionismos unificadores de Grecia y de la Edad Media–. Recordemos ese fragmento mil veces citado de *El contrato social*: “Cada uno de nosotros pone en común su persona a todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau, 2003, p. 56). Podemos ver que lo Uno, como representación totalizante de la voluntad particular, funda la estructura de las democracias occidentales que, por eso mismo, siguen siendo deudoras de las estructuras unificadoras y paralizantes del Ser y de Dios. Es imprescindible estar a la altura de los tiempos y revolucionar y subvertir lo Uno del Ser, de Dios y del Estado.

Por tanto, esa búsqueda ancestral de lo Uno no ha cesado; se inicia con el pensar presocrático en pos del *arché* fundador de lo real, continúa con las reflexiones de Platón sobre la Verdad de la Idea que es la Verdad de lo Uno del Ser, y de Aristóteles sobre la Verdad de la Substancia como la Uno frente a lo múltiple accidental. La Verdad del Ser de lo Uno y de la Substancia de lo Uno resuena en las concepciones de Dios de Agustín de Hipona, Dios como lo Uno igual a las Ideas de Platón; pero también de Tomás de Aquino, Dios como lo Uno equiparable a la Substancia del estagirita. Lo Uno del Ser como lo Uno de Dios. Y como lo Uno del Estado. En Platón, la Justicia como lo Uno del Estado que regula aristocráticamente la sociedad gracias al Rey-filósofo por su saber superior, gobierna sobre lo demás. En Aristóteles, el Bien como lo Uno del Estado focalizado en la figura del Gobernante Perfecto. En Agustín de Hipona, lo Uno del Estado como representación de la Ciudad de Dios. En Tomás de Aquino, lo Uno del Estado como estructura unificadora del Monarca/Dios. En Hobbes, lo Uno del Estado como anulación del derecho particular en beneficio del Leviatán. En Rousseau, lo Uno del Estado como Voluntad General resultado de la suma de las voluntades particulares.

Esta breve cartografía de lo Uno en la Ontología, la Teología y la Teoría Política nos sirve para pensar y evaluar otras formas de gobierno. ¿Es posible encontrar otra forma de organización de lo social que sea una alternativa real y realista a los principios de los Estados que se fundan en la unidad y en la representatividad? ¿Es posible ir más allá de la universalidad del Ser y de Dios? ¿Es posible trascender a Rousseau e ir más allá de la representación y la voluntad? ¿Es posible construir un Estado verdaderamente democrático, esto es, como expresión del deseo y no como representación de la voluntad? ¿Otro Uno es posible?

Otro Uno es posible. De la Inmanencia a la Democracia

Lo Uno de Dios, lo múltiple de los individuos. Spinoza, a diferencia de los teólogos medievales, no tiene por objeto construir un tratado para demostrar la existencia de Dios. Su estrategia invierte la dirección, ya que Dios es una evidencia incuestionable y, por ello, ocupa el lugar de las definiciones indemostrables. Ahora bien, definir a Dios como una substancia infinita supone una ruptura de la visión antropomorfa, personalista e individual de Dios. Además, dentro de dicha substancia, los individuos serán determinaciones internas, modos posibles. Serían expresiones diferenciales dentro de lo Uno. Su propuesta parece la de un aristotelismo invertido, ya que entiende que el Ser se dice de una manera, la substancia, pero aquello de lo que se dice es plural, diferencial y múltiple. En este punto, hay que señalar que, a pesar de partir de Dios, Spinoza va a proponer una ética y una política casi anarquistas. A nuestro modo de ver, su Ontología y su Teología rompen con la transcendencia para afirmar un campo de inmanencia que va a sembrar las posibilidades de una Teoría del Estado más democrática, la más democrática de Occidente. Su ruptura con la Ontología, la Teología y la Teoría del Estado de lo Uno, es interesante. A pesar de conservar lo Uno, Spinoza hace que este Uno solo sea posible desde lo múltiple.

Y esa transformación de lo Uno hace que su pensamiento haya sido reivindicado por muchos pensadores. Nosotros fijaremos nuestra atención en dos de ellos, Gilles Deleuze y Antonio Negri, quizá dos de los pensadores más inclasificables e indóciles de la segunda mitad del siglo xx. Gilles Deleuze, con las monografías *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), *Spinoza: Filosofía práctica* (1981), y Antonio Negri, con *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (1981), *Spinoza subversivo* (2002) y *Spinoza y nosotros* (2011), han dado cuenta de la actualidad del pensar spinozista. Veamos de qué manera ambos defienden dos de los conceptos esenciales del autor de la *Ética*: la inmanencia y la democracia.

Gilles Deleuze lee a Spinoza

Lo Uno del Dios de Spinoza nada tiene que ver con lo Uno del Dios de San Agustín y de Tomás de Aquino. Hasta finales del siglo xvii, todos los pensadores hablan de Dios: Descartes, Malebranche, Leibniz. El propio Spinoza parte de la existencia indudable de Dios en el primer libro de la *Ética*, que lleva por título *De Deo*. Gabriel Albiac, en la nota 1 de la *Ética* se plantea:

¿Sería la *Ética* un, por perversas razones camuflado, tratado de Teología? [...] Si la *Ética* comienza por Dios, esto es, por la sustancia infinitamente determinativa, es porque en una filosofía materialista no hay más abordaje del comportamiento de los sujetos que aquel que busca establecer su determinación en la red causal de la cual todo *individuum* es momento. Al fijar la teoría general de la causación, el *De Deo* fabrica los principios explicativos que permitirán abordar al individuo humano como una cosa más entre las cosas. (2009, p. 65)

En otras palabras, Spinoza funda otro Uno posible, ya que Dios es una sustancia inmanente en la que los individuos se expresan como maneras de ser y, por tanto, todos estos modos o maneras de ser son

iguales: cosas entre las cosas. Esta nueva concepción de lo Uno de Dios choca con la concepción trascendente. En ella, Dios, como trascendencia más allá del mundo, hace las funciones de monarca universal y subsistente por sí mismo, que ejerce su dominio y su poder sobre los individuos. Lo Uno del Dios trascendente esclaviza al individuo, mientras que lo Uno del Dios inmanente posibilita la convergencia de los individuos en su búsqueda de lo común.

Gilles Deleuze, en *Spinoza: filosofía práctica*, plantea la diferencia radical que se establece entre el plano de trascendencia y el plano de inmanencia. El plano de trascendencia, que es el defendido por los teólogos medievales, es organizativo, estructural y genético. Por el contrario, el plan de inmanencia defendido por Spinoza es compositivo y dinámico (Deleuze, 2006, p. 156). Ahora bien, partir de una definición inmanentista de la substancia infinita, facilita la emergencia de la libertad de los individuos: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (Spinoza, 2009, p. 68). Para Spinoza, cada individuo es una composición interna en la sustancia, mientras que, para los teólogos medievales, Dios es un ser antropomorfo por encima de los individuos. Deleuze destaca que esta concepción inmanente hace de Dios un espacio magmático, un plano de consistencia donde cualquier punto se vincula con cualquier otro. Para mostrar e ilustrar esto, Deleuze establece una analogía entre la pintura y la filosofía, en tanto que ambas disciplinas parten de Dios como un macroconcepto emancipador:

Con Dios todo está permitido. Dios y Cristo fueron para la pintura una extraordinaria ocasión para liberar las líneas, los colores y los movimientos de las coacciones de la semejanza. Dios y el tema de Dios fue para la filosofía la ocasión irremplazable para liberar aquello que es el objeto de creación de la filosofía, es decir los conceptos. Es verdad que los filósofos sufren las coacciones de la teología, pero en condiciones tales que de esa coacción van a hacer un medio de creación fantástico [...] He aquí que lo que Spinoza va a llamar “Dios” en el libro primero

de la Ética va a ser la cosa más extraña del mundo. Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades. (Deleuze, 2015, p. 23)

De este modo, Spinoza parte de una definición general de Dios, en tanto sustancia infinita, dentro de la cual las criaturas son modos de ser que pululan en libertad. Solo existe una sustancia única dentro de la cual se instalan las maneras de ser de esa sustancia, que despliegan todo un repertorio de movimientos, velocidades y conexiones. En lo Uno se construye lo múltiple; en el Ser se compone la diferencia.

Ahora bien ¿cómo se relacionan dichos modos con la sustancia? Deleuze escribe: “La expresión se presenta aquí como la relación de la forma y del absoluto: cada forma expresa, explica o desarrolla el absoluto, pero el absoluto contiene o *complica* una infinidad de formas” (Deleuze, 1996, p. 112). Ahora bien, esta ontología inmanente que propone Spinoza deriva en una ético-política democrática, en la medida en que, como hemos apuntado, en Dios no hay jerarquización posible entre los diversos entes. Todas las criaturas son iguales en la sustancia infinita, todas las determinaciones valen lo mismo. No hay ninguna jerarquía en los atributos de Dios.

La inmanencia en estado puro exige el principio de una igualdad del ser o el planteamiento de un Ser-igual: no solamente el ser es igual en sí, sino que el ser aparece igualmente presente en todos los seres. Y la Causa, igualmente cercana en todas partes: no hay causa alejada. Los seres no son definidos por su lugar en una jerarquía, no están más o menos alejados del Uno, sino que cada uno depende directamente de Dios, participando en igualdad del ser, recibiendo inmediatamente todo lo que puede recibir de él según la aptitud de su esencia, independientemente de toda proximidad y de toda lejanía. (Deleuze, 1996, p. 168)

De ahí que la causa inmanente de Dios sea la condición de posibilidad de una democracia más real que la propuesta, tiempo después, por Rousseau. Ya no se trata de la delegación de las voluntades particulares

en una voluntad general, sino de un principio de igualdad universal en lo absoluto. Tomás de Aquino propuso una extrema jerarquización ontológica, basada sin duda en las teorías cosmológicas de Aristóteles y donde Dios ocupaba un espacio transcendente, que derivó, finalmente, en la propuesta política de una monarquía absolutista. La revolución que imprime Spinoza en la concepción de lo Uno es extraordinaria:

Debido a que extrajo la causalidad inmanente de la secuencia de las grandes causas, de las causas primeras, debido a que aplastó todo sobre una sustancia absolutamente infinita que comprende toda cosa como sus modos, que posee todos los atributos, sustituyó la secuencia por un verdadero plano de inmanencia. (Deleuze, 2015, p. 27)

Es decir, Spinoza rompió con el principio de causalidad aristotélico, que está a la base de las demostraciones de la existencia de Dios de Tomás de Aquino, para proponer un principio de inmanencia que configura el soporte ontológico de su teoría política. La inmanencia, esa otra manera del Uno, es la que posibilita los encuentros entre los diversos modos de ser. La inmanencia genera la política de los buenos encuentros, de la solidaridad, de las pasiones alegres. “Soy en el ser del cual soy una manera. ¿Y el otro? El otro también, es en el ser del cual es una manera [...] La política como arte de los buenos encuentros. Estamos a merced de los encuentros” (Deleuze, 2015, p. 46). Hay que añadir, que unas veces estos encuentros nos debilitarán por la fuerza de la tristeza, y otras veces nos harán más fuertes gracias a la alegría. Y, a partir de estos encuentros, se compone la sociedad: “Estado en el que un conjunto de hombres compone su potencia respectiva para formar un todo de potencia superior” (Deleuze, 2006, p. 130). Sin duda, para Spinoza, a diferencia de la mayoría de los filósofos occidentales, el mejor Estado será el democrático. Un Estado democrático que funda la ley en el deseo común de la multitud.

Antonio Negri lee a Spinoza

Negri considera que el pensamiento de Spinoza resultaba anormal en su época, sin embargo, hoy puede ser releído como revolucionario. ¿Cuáles son los caracteres que identifica en Spinoza para definir como revolucionario el proyecto del pensador holandés? A lo largo de las muchas páginas que dedica Negri a la obra de Spinoza, nosotros vamos a identificar cuatro conceptos claves que, en su integración, suponen un matiz, un gesto del pensamiento del autor de la *Ética*. Nos referimos a los conceptos de immanencia, amor, multitud y democracia.

En la obra de Spinoza, la immanencia de Dios es uno de los elementos singulares de su propuesta teórica. Ahora bien, para Negri esta ontología del Ser inmanente va unida a cierta concepción atea y materialista:

Spinoza funda el materialismo moderno en su más alta expresión, es decir, determina el horizonte propio de la especulación filosófica moderna y contemporánea, que es el de una filosofía del ser inmanente y dado, y del ateísmo como negación de todo orden previo al obrar humano y a la constitución del ser. (Negri, 1993, p. 12)

Como sabemos, dentro de dicha substancia están las criaturas o modos de ser, modos expresados en ella. Cada individuo, cada modo o manera de ser tiene un grado de potencia que se concibe a través de sus relaciones o sus encuentros. Los buenos encuentros generan una mayor potencia. Negri considera que el pensamiento de Spinoza es un pensamiento de la potencia ontológica que determina el poder constituyente de los modos como immanencia de la democracia política. Dicho de otra manera: la immanencia de lo Uno da lugar a encuentros constituyentes entre las singularidades que van configurando la carne de la democracia:

Su pensamiento político se desarrolla en torno a una propuesta constituyente [...] la cifra política fundamental es en Spinoza aquella del monismo ontológico y de la inmanencia democrática. Esta premisa, creo haberla sostenido de manera continua y central en mi interpretación: potencia ontológica (es decir, constituyente), inmanencia política (entonces, democrática). (Negri, 2014, p. 97)

Ahora bien, Negri defiende que en Spinoza la mejor forma de encuentro es el amor. Y es este, el amor, el que hace detonar, con toda su fuerza, el poder del *demos*. Asimismo, hace hincapié en la idea del *conatus*, como potencia de perseverar en el ser gracias al amor. El devenir de la potencia común tiene un carácter productivo, en la medida en que parte de la singularidad de cada manera de ser que, por medio de los encuentros amorosos, hace que desde la inmanencia de lo Uno se conforme lo colectivo: “La inmanencia spinoziana de lo colectivo es constituyente a través de los conflictos de las singularidades” (Negri, 2014, p. 101). Conflictos que deben resolverse de manera amorosa para construir lo común. Para Spinoza, el amor es la fuerza que posibilita la unión de los cuerpos: es la potencia que hace al cuerpo social más poderoso. El amor es poder colectivo y común: “es un acto que une los cuerpos y los multiplica, que los hace nacer y reproduce colectivamente su esencia singular” (Negri, 2011, p. 35).

De los encuentros amorosos, de las alegrías puestas en común políticamente dentro del espacio inmanente de la substancia única, surge la multitud. La multitud es el modo salvaje y ateo de la expresión del ser. En la multitud, lo Uno se expresa por sus pluralidades constituyentes gracias a la composición de fuerzas y a las denominadas nociones comunes:

Spinoza es quien capta en el ser absoluto la energía que construye las singularidades modales, quien ve en la manera en que éstas convergen el desarrollo ontológico de las formas de vida y de las instituciones y quien considera las nociones comunes como el despliegue de la racionalidad. (Negri, 2011, p. 7)

Esta nueva manera de entender lo ontológico supone un trampolín para proponer una nueva filosofía del porvenir basada en nuevas formas de la praxis colectiva. Nuevas formas que, sin duda, suponen la impugnación de las doctrinas clásicas del Estado, de Hobbes a Rousseau. La reivindicación fundamental de Spinoza es la reivindicación de lo Común frente a las abstracciones representativas de las voluntades particulares. Lo Común es esa otra forma de lo Uno que se identifica con la multitud. La multitud es el lugar de lo común, que supone el “fundamento de tolerancia y de libertad universales” (Negri, 2000, p. 77) y, a su vez, hace de ella el germen de la verdadera democracia, más allá de simulacros y espejismos representativos. Para Negri, sólo puede haber autonomía de la política y, por ende, democracia, cuando dicha autonomía es forjada por una multitud libre.

Así, la democracia spinoziana es el resultado de la praxis social de las maneras de ser, de las singularidades que se entrelazan forjando y constituyendo una multitud, es decir, que van conjugando sus potencias y van constituyéndose y componiéndose unas con otras, más allá del individualismo del ser aristotélico y siempre en favor de una potencia común. Negri va a definir la dinámica de la potencia como diferencial, relacional, y horizontal y, por ende, sólo puede concebirse como colectiva, transindividual y democrática. La democracia es el imperio de lo absoluto que solo es posible gracias a la conjunción de las potencias: “El *absolutum imperium* [...] deberá asumirlo como la proyección de las potencias de los sujetos, como articulación siempre abierta, interna y dinámica de un conjunto orgánico” (Negri, 2000, p. 65). Como apunta Spinoza, la democracia se conquista a partir de las leyes comunes. En la proposición LXXIII escribe: “El hombre que se guía por la razón desea, por tanto, para vivir con mayor libertad, observar las leyes comunes del Estado” (2009, p. 395). Unas leyes comunes que van a fundar una forma de democracia al margen de las hegemónicas y ajenas a sus propósitos misticadores:

Spinoza, cuando afronta temáticas políticas (y la política es uno de los ejes fundamentales de su pensamiento), funda una forma no mística de democracia [...] en el inmanentismo spinozista, en la especificidad spinozista de lo político, la democracia es política de la “multitud” organizada en la producción [...] Constitución y producción son los elementos de un tejido sobre el cual se construye la experiencia de las masas y del porvenir. (Negri, 1993, p. 11-12)

Una democracia de la inmanencia frente a la Trascendencia; de la multitud frente a lo Uno; del deseo frente a la Voluntad; de la participación y la producción frente a la Representación; de lo constituyente frente a lo Constituido.

Lo Otro en lo Uno. El Devenir-Estado como expresión de la estructuración del *demos*

Este breve recorrido por los dispositivos ontológicos, teológicos y políticos de occidente es fundamental para pensar la forma y la función del Estado en nuestro mundo postmoderno. Si bien es verdad que hay que partir del axioma indubitable de que el Estado es la institución que puede salvaguardar la libertad y la igualdad de los seres humanos dentro del marco económico-político del neoliberalismo y del capitalismo globalizado, no es menos cierto que todavía conserva ciertos elementos que debemos poner en crisis con el fin de evitar derivas totalitarias. El momento singular y revolucionario que supone la emergencia de la ontología teológico-política de Spinoza en el unívoco territorio del pensamiento occidental, tan sometido por lo Uno, la Identidad, la Representación y la Voluntad, ha de ser tomado en consideración por aquellos que quieren pensar la *Realpolitik* de manera anti-dogmática.

No resulta extraño que dos de los pensadores más rebeldes e influyentes de la segunda mitad del siglo xx le hayan tomado el pulso al pensamiento de Spinoza. Tanto Gilles Deleuze como Antonio Negri han

producido trabajos monográficos sobre Spinoza que luego han servido de cimientos para el desarrollo y el enriquecimiento de sus propuestas más originales. A pesar de que, sobre todo en el caso de Deleuze, las propuestas conceptuales de estos autores son muy complejas y nutritivas, nuestra intención en este punto es centrar la atención en un concepto de cada uno de ellos que nos puede ayudar a pensar una posible reformulación de la política. O, más bien, una posible resignificación del Estado Moderno. Para ello, vamos a tejer un mínimo gesto del concepto de *diferencia* de Deleuze y del concepto de *multitud* de Negri.

Para construir el concepto de diferencia, Deleuze desterritorializa premisas del pensamiento spinozista y las enmarca en el campo de sus intereses teóricos. Por ejemplo, la idea del Ser como substancia única: “Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco” (2002, p. 71). Ahora bien, dicha substancia está configurada por modos plurales: “El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice la diferencia misma” (2002, p. 72). Lo interesante de esta reformulación ontológica es la lectura política que podemos extraer de ella. Deleuze afirma que las relaciones entre las diferencias en el ser unívoco son libres, pues establecen distribuciones nomádicas y abiertas. Ahora bien, semejante distribución está más cerca de los demonios que de Dios, más apegada a la anarquía que al Estado:

Semejante distribución es más demoníaca que divina pues la particularidad de los demonios consiste en operar en los intervalos de los campos de acción de los dioses, como también saltar por encima de cercos y barreras, confundiendo las propiedades [...] Esta jerarquía ontológica está más próxima a la *hybris* y a la anarquía. (2002, p. 75)

Así, el concepto de diferencia puede ser de utilidad para introducir el devenir en el Estado.

Negri, por su parte, toma el concepto spinozista de multitud y lo recontextualiza dentro del ámbito de las luchas antiglobalización.

Lo fundamental del concepto de multitud es que no produce una unificación totalitaria, sino que mantiene la diversidad de las singularidades conectadas. La multitud es compositiva y no dialéctica, esto es, no hay una superación, una *Aufhebung*, sino una convergencia de fuerzas activas en lo común con fines de autogobierno: “es la carne viva que se gobierna a sí misma” (Negri & Hardt, 2004, p. 6). Hay que señalar que esas fuerzas convergentes de la multitud constituyen dos alternativas: una alternativa democrática frente al totalitarismo del Imperio: “la multitud deberá inventar nuevas formas democráticas y un nuevo poder constituyente que habrá de llevarnos algún día a través y más allá del Imperio” (Negri & Hardt, 2002, p. 7) y una alternativa antirepresentativa frente a lo Uno de lo político: “Creemos que multitud es una multiplicidad de singularidades, que de ningún modo puede hallar una unidad representativa” (Negri & Zolo, 2004). Así, el concepto de multitud es operativo para tramar nuevas formas democráticas, más allá de los reduccionismos de la representación

Cabe decir que las relecturas spinozistas de Deleuze y de Negri son de gran utilidad para reformular el Estado, para pensar la tentativa de un Devenir-Estado, para hacer un esfuerzo de crearlo desde la diferencia y la multitud. Un Estado como diferencial nomádica y como convergencia de singularidades en lo común. Un Estado que progresivamente vaya eliminando los elementos totalitarios que han ido componiéndose en el pensamiento Occidental. Un pensamiento de lo Uno a nivel ontológico, teológico y político. Un Estado más participativo, más dialogante con los principios spinozistas de una democracia absoluta que trascienda los márgenes de la representación. Un Estado más cooperativo y comunitario y más dinámico y abierto. Un Estado que busque alternativas en los modos de organización de lo común.

Siguiendo a Deleuze y a Negri, vamos a identificar algunas transformaciones que debemos resolver para que el Estado pueda realmente expresar los procesos de estructuración del *demos*, esto es, que el Estado pueda ser el garante de una democracia más real. La idea es introducir lo Otro en lo Uno con el fin de diseñar un posible Devenir-

Estado. En primer lugar, es importante sustituir el concepto de trascendencia, que desde Platón a nuestros días ha campado a sus anchas no sólo en el ámbito de la ontología, sino también en el de la política. Necesitamos que el Estado no se construya desde una trascendencia ajena al mundo, sino desde los procesos immanentes de las multitudes. En segundo lugar, el Estado debe funcionar más como una suma de singularidades, que conforman una multitud y una pluralidad, y no como una generalidad o una universalidad hueca. En tercer lugar, el Estado debe huir de los procesos identitarios que anulan cualquier diferencia constituyente; no hay que subestimar el poder de las diferencias. En cuarto lugar, el Estado tiene que apostar por una enunciación colectiva y coral en detrimento de la enunciación subjetiva del líder único. En quinto lugar, el Estado debe ser una estructura estructurante más que una estructura estructurada, esto es, una substancia más dinámica y menos estática, más constituyente y menos constituida. En sexto lugar, el Estado ha de ir eliminando los procesos de representación y delegación que establecen cada vez más una distancia entre gobernantes y gobernados, y fomentar dinámicas más participativas. En séptimo lugar, el Estado ha de vertebrar líneas de conformación más transversales y menos verticales. Finalmente, en octavo lugar, el Estado ha de aprender a trabajar con el deseo frente a la voluntad.

La ontología contemporánea de Deleuze y Negri está demostrando que el esencialismo de raigambre platónica es más bien una ficción y que, por ende, los seres humanos somos singularidades-cambio. Demuestra también que los procesos de conquista de poder parten de los movimientos sociales que son estructurados a través de las herramientas políticas de los nuevos partidos-movimiento. En otras palabras, si el movimiento, el dinamismo y el devenir atraviesan a los sujetos y a las estructuras de los partidos políticos, entonces no tiene sentido conservar las características clásicas, medievales y modernas del Estado. El Estado tiene que ser revolucionario y estar atravesado por el devenir. Tiene que ser la expresión de las luchas de las multitudes. No se trata de introducir la anarquía en el Estado, lo cual sin

duda es un oxímoron, sino de que el poder *-kratos-* y los principios *-arché-* sean de todos, sean del común, sean del *demos*. El Devenir-Estado no es anarquista, pero “casi”. Un “casi” imprescindible para esquivar el totalitarismo y la unidireccionalidad.

En conclusión, tenemos que hacer que la singularidad-cambio que somos cada uno de nosotros y que los partidos-movimiento que configuramos a través de las movilizaciones sociales frente al horror neoliberal, constituyan el Devenir-Estado. Un Estado más participado, plural, diferencial, dinámico, democrático e inmanente que ponga en cuarentena las bondades de la representación. En definitiva, un Estado que potencie otra forma de lo Uno a través del devenir democrático de lo común.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1974a). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1974b). *Política*. Madrid: Gredos.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2006). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets editores.
- Deleuze, G. (2015). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Hipona, A. (1988). *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC.
- Hobbes, T. (1994). *Leviatan o La materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil: Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aquino, T. (1961). *Summa Theologiae*. Madrid: BAC
- (1994). *La monarquía*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2007). La doctrina platónica de la verdad. En Martín Heidegger (2007) *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hesíodo (2001). *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kirk, G. S. & Raven, J. E. (1983). *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo: variaciones (in) actuales*. Madrid: Ediciones Akal.
- Negri, A. & Hardt, M. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós
- Negri, A. & Hardt, M. (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Madrid: Editorial Debate.
- Negri, A. & Zolo, D. (2004). El Imperio y la Multitud. *Un diálogo sobre el nuevo orden de la globalización*. Da Reset.
- Negri, A. (2011). *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

- Negri, A. (2014). *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Platón (1986). *República*. Madrid: Gredos.
- Platón (1998). *Parménides*. Madrid: Gredos.
- Rousseau, J. J. (2003). *El contrato social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.