

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA

35



EuphYía. Revista de Filosofía, 19 (35), enero-junio 2025
I S S N-e: 2 6 8 3 - 2 5 1 8

euphVía

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

Directorio

Sandra Yesenia Pinzón Castro

RECTORA

María Zapopan Tejeda Caldera

DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Héctor Hugo Sigala Rodríguez

JEFE DE DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Juan José Láriz Durón

EDITOR RESPONSABLE

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José De Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobies Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

CONSEJO EDITORIAL

Christian Guillermo Gómez Vargas

David Valerio Miranda

Facundo Nicolás Guadagno Balmaceda

Ivannia Victoria Marín Fallas

Juan de Dios Recio Chávez

Juan Andrés Cabral

Luis Alberto Jiménez Morales

Matías Suárez Holze Pyke

Rosa Rodríguez González

COLABORADORES

Diego Mauricio Torres de Luna
Irlanda Vanessa Godina Machado
Rodolfo Bernal Escalante
PORTADA, DISEÑO Y ESTILO EDITORIAL: **Equipo Euphyía.**

Euphyía. Revista de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes:
Vol. 19, Año 2025, Número 35: publicación semestral (enero-junio)
ISSN-e 2683-2518

revista.euphyia@gmail.com
<https://revistas.uaa.mx/euphyia/>

Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940, Col Ciudad Universitaria.
Aguascalientes, Ags. Mx. CP. 20100
www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial

Publicación digital

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Equipo Euphyía, del Departamento de Filosofía del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, apoyados para la publicación digital por el Departamento Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y se pueden citar.

Índice

1	Editorial	I
VARIA		
2	Contra puntos entre el consumismo y la propuesta ecológica: una reflexión filosófica en siglo XXI // <i>David Valerio Miranda, Juan de Dios Recio Chávez & Rosa Rodríguez González</i>	1
3	A Philosophical Critique of Freedom in Milton Friedman's Works: Examining the Conceptual Foundations and Contemporary Challenges to Economic Libertarianism // <i>Facundo Nicolás Guadagno Balmaceda</i>	23
4	Artefactos urbanísticos y subjetividades disruptivas. Propuestas de habitación pensadas desde la pluralidad, <i>el bienestar</i> y la inclusión // <i>Christian Guillermo Gómez Vargas</i>	47
5	Conservación y resistencia: lecturas políticas de Hobbes y Spinoza desde los afectos // <i>Luis Alberto Jiménez Morales</i>	81
6	<i>Nihil volitum quin praecognitum</i> : algunas consideraciones sobre el amor, el conocimiento y la razón. // <i>Ivannia Victoria Marín Fallas</i>	111
7	Relación entre el pensamiento económico liberal y la negación del cambio climático antropogénico. // <i>Juan Andrés Cabral & Matías Suárez Holze Pyke</i>	123
TRADUCCIÓN		
8	<i>A Philosophical Critique of Freedom in Milton Friedman's Works: Examining the Conceptual Foundations and Contemporary Challenges to Economic Libertarianism. De Facundo Guadagno Balmaceda</i> // Traductores: <i>Irlanda Vanessa Godina Machado & Juan José Láriz Durón</i>	151
RESEÑA		
9	¿ <i>De qué diabetes estamos hablando?</i> Fernanda Samaniego Bañuelos, Editorial Ítaca, México, 2019, pp. 95. // Por: <i>Diego Mauricio Torres de Luna</i>	175

Editorial

Para el número treinta y cinco, del volumen diecinueve, de la edición del año dos mil veinticinco son seis los artículos que van a dar cuenta del trabajo que los profesionales de la filosofía han logrado establecer en este escrito, al que complementarán una traducción (*de uno de los artículos de los mismos autores*) y una reseña.

Escritoras y escritores como Christian Guillermo Gómez Vargas, David Valerio Miranda, Facundo Nicolás Guadagno Balmaceda, Ivannia Victoria Marín Fallas, Juan de Dios Recio Chávez, Juan Andrés Cabral, Luis Alberto Jiménez Morales, Matías Suárez Holze Pyke y Rosa Rodríguez González, nos hablarán de temas tales como consumismo, ecología, economía, liberalismo, filosofía crítica, urbanismo, conservación resistencia, entre otros, que impactan en el pensamiento y mundo filosófico.

Lo que impera en el presente número es, precisamente, una clara exposición temática en torno al pensamiento contemporáneo desde la visión de distintos escritores del continente americano, ello es lo que nos arroja luz y nos permite seguir presentando la revista como un avatar dentro del intrincado mundo filosófico.

Es así que iniciamos una nueva etapa en la edición de la revista, misma que se propone continuar con la calidad de los artículos de anteriores números y pretenderá forjar una mejora tanto la difusión como en la distribución de la misma.

Enhorabuena por nuestros articulistas y esperamos seguir trabajando en pro de la filosofía y del pensamiento crítico.

Equipo Editorial *Euphyía*

VARIA

Contra puntos entre el consumismo y la propuesta ecológica:
una reflexión filosófica en siglo XXI

Counterpoints between consumerism and the ecological proposal:
a philosophical reflection in the 21st century

David Valerio Miranda
Universidad Autónoma de Zacatecas
davidvalerio@uaz.edu.mx

Juan de Dios Recio Chávez
Universidad Autónoma de Zacatecas
jrecio@uaz.edu.mz

Rosa Rodríguez González
Universidad Autónoma de Zacatecas
rosarg@uaz.edu.mz

Recepción: 06/05/2025 – Aprobación: 27/06/2025
DOI.

Resumen

El salir de compras, así como realizar el acto de intercambiar dinero por algunos productos, necesarios, innecesarios, es actual para el mercado, ello mediante el consumo que se ha convertido en una actividad diaria y hasta cotidiana para millones de humanos en el planeta. El filosofar a partir del consumo, se puede desplegar de diferentes maneras, por ejemplo, preguntarse por el propio acto de consumir, "consumir" ¿Qué es el consumo? Es algo así como desarrollar una problematización ontológica sobre el "Ser" del consumo en sí mismo. El reconocimiento del entorno, de las especies vivas no humanas o incluso inanimadas, es desde esta perspectiva un reconocimiento del nosotros que abarca tanto a los humanos, como a las plantas o los animales, y sus ecosistemas (bosques, selvas, desiertos y hasta las rocas conforman las montañas y sierras). Mediante una concientización no tan egoísta, que considere el entorno, su diversidad y que concientice las redes de interdependencia que hay en nuestro mundo, permite identificar los peligros que prácticas como el consumo ostentoso, compulsivo e innecesario provocan.

Palabras clave: Consumo, Medio ambiente, Ecología, Filosofía, Sociedad.

Abstract

Going shopping, as well as exchanging money for necessary or unnecessary products, is a current topic in the market, through consumption, which has become a daily and even routine activity for millions of people on the planet. Philosophizing about consumption can unfold in different ways, for example, by questioning the very act of consumption, "consuming." What is consumption? It's something like developing an ontological problematization about the "Being" of consumption itself. Recognizing the environment, non-human or even inanimate living species, is, from

this perspective, a recognition of the "we," which encompasses humans, plants, animals, and their ecosystems (forests, jungles, deserts, and even the rocks that make up mountains and ranges). Through a less selfish awareness that considers the environment and its diversity and that raises awareness of the networks of interdependence that exist in our world, it allows us to identify the dangers that practices such as conspicuous, compulsive, and unnecessary consumption cause.

Key words: Consumption, Environment, Ecology, Philosophy, Society.

1. Introducción.

Ir de compras y realizar el acto de intercambiar dinero por productos, necesarios, innecesarios, por ocio o utilidad, el participar del mercado mediante el consumo se ha convertido en una actividad diaria y cotidiana para millones de humanos en el planeta. De esta forma parece que el consumo es fundamental o parte de la vida de los individuos del siglo XXI, accionar que se intensifica en momentos específicos del año, fechas "especiales" en las que los sentimientos parecen demostrarse mediante el consumir.

No obstante, no todo es felicidad, optimismo, buenas intenciones o sentimientos con el consumismo, pues la alarma ecológica nos señala la otra cara de este accionar en específico, y es que, ¿nos ponemos a pensar la historia y proceso del producto que consumimos, las implicaciones económico-materiales de su elaboración, su huella ecológica o la contaminación que provoca?

Lo anterior es un reflejo de los posibles contrapuntos que se suscitan entre los beneficios o utilidad del consumo y la concientización ecológica sobre la devastación medio ambiental. Sin duda, reflexionar esta problemática se justifica es vigente y se ha puesto en el centro del debate, sin embargo, la presente comunicación pretende distinguirse por reflexionar dicha contraposición desde la filosofía.

A partir de lo anterior, este escrito se organiza mediante la siguiente estructura, misma que se compone de tres partes base. En la primera sección se ofrece una reflexión sobre el consumo, en la segunda se examina la propuesta ecológica, para en una tercera y última se exhiban las conclusiones provisionales de esta disertación filosófica.

1.1 La cultura del consumo

El filosofar a partir del consumo, se puede desarrollar de diferentes maneras, por ejemplo, preguntarse por el mismo acto de consumir, “consumir” ¿Qué es el consumo? Algo así como desarrollar una problematización ontológica sobre el “Ser” del consumo en sí mismo. Otra manera de abordar esto desde la filosofía es también un análisis ético del consumo, además esta cuestión se puede problematizar de igual forma desde la arista política o económica.

Así la reflexión sobre el consumo en el enfoque filosófico ya se ha trabajado por una gran variedad de autores y teóricos, por ello, en la presente sección se abordan algunas muestras de cómo se ha examinado esta temática.

La Filosofa que reflexionó sobre el consumo a mediados del siglo XX es Hannah Arendt, quien propuso desde su obra publicada originalmente en 1958: *La condición humana* (2005), que, a los individuos, históricamente han realizado un trabajo activo para sobrevivir, no obstante, bajo la cultura de consumo que se fue gestando a través de los siglos, la acción de consumir se ha impuesto como una actividad más inherente a los humanos cuando esta no es necesaria, y por ello, totalmente prescindible.

Si se considera lo anterior, es una temática que se puede desglosar, para empezar, analizando el consumo como una de las adulteraciones impuestas por los órdenes político-económicos hacia los individuos, de esta forma, podemos identificar a tal imposición como de tipo “económico-cultural” de manera que sea

coherente hablar de una cultura del consumo. Esto como un primer acercamiento para atender la cuestión del consumo desde la Filosofía partiendo de las preguntas ¿el consumo es necesario? ¿Nos han impuesto actividades más allá de las elementales para sobrevivir?

Inclusive se puede reflexionar más, por ejemplo, si se identifica que toda cultura (cultura de consumo), pertenece a una sociedad, podría pensarse en no solo una cultura sino desde una sociedad de consumo, tal y como lo propuso el filósofo francés Jean Baudrillard, quien en 1970 publica su obra: *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras* (2009). Trabajo fundamental para explorar la temática del consumir desde el enfoque filosófico.

De hecho, en años recientes se ha ya interpretado la vigencia de los planteamientos que hizo el pensador francés en aquellas décadas del siglo XX, por mencionar algo, hay quien lo interpreta de la siguiente manera:

Baudrillard distingue, en el ‘consumo-consommation’, la ‘consunción’ de los objetos que se produce con su uso acepción de pedigree económica de ‘consumo’, como parte del gasto del ingreso-producto por oposición a la producción, y distinta del ahorro y eventual inversión de lo no consumido. Pero también en ese consumo-consommation, no sólo hay consunción económica material sino, además y esencialmente, ‘consumación’ imposible de esa pulsión deseo. El motor irrefrenable y casi infinito de intentos de consunción que jamás consuman la idea espiritual de consumo es un paso drástico en la consolidación del capitalismo, que oferta lo que ya impuso como demanda, en el límite asegurándose de que nunca habrá satisfacción y que esa insatisfacción es su mejor garantía de lucro, junto a la creciente apropiación anticipada del ingreso futuro (créditos, plazos, tarjetas, etc.). (Bayce, 2007: 167).

Desde el contexto del filósofo francés ya analizaba la dimensión del consumo incluso a una escala meta temporal, pues señala que el consumo incentiva a una satisfacción, satisfacción que para empezar no es necesaria, y que por ello, es ilusoria, ficticia y de igual forma al ser una simulación es una satisfacción que nunca llega a ser plena, por esto, el consumo genera la insatisfacción eterna que se vuelve la esencia misma del consumir, el consumo no se va satisfacer, por ello, ni en el presente ni en el futuro, he aquí una fuente inagotable para el capitalismo.

Es meta-temporal porque como la pulsión de la insatisfacción permite asegurar “eternos” consumidores, con esto las barreras del tiempo parecen romperse y no limitarse al pasado ni al ahora, por ello, la continuidad del consumir no se subsana hoy ni se cubrirá en el futuro, el capitalismo ha racionalizado esta cuestión imponiendo también los créditos, los pagos en parcialidades, las tarjetas de crédito, los préstamos milagro que permiten el endeudamiento y demanda eterna del consumidor.

Desde esta perspectiva se observa como en esta cultura capitalista se estructura los medios necesarios para exprimir al consumidor, como si este fuera inagotable. De esta forma parece que dicho sistema considera mediante su pragmática visión como si, tanto los humanos como los recursos naturales se pudieran explotar de forma inagotable, cuestión que ya se había señalado desde el siglo XIX: “El capitalismo tiende a destruir sus dos fuentes de riqueza: El ser humano y la naturaleza”. (Marx, 2012a: 424).

Ya a principios del siglo XXI podemos considerar a Adela Cortina quien es una filósofa española que ha publicado un libro sobre nuestro tema de interés, la obra se titula; *Por una ética del consumo* (2002) donde sostiene: “El consumo se convierte, pues, en la base de la autoestima y de la estima social, en el camino más seguro para la felicidad personal, para adquirir un estatus social y para el éxito de la comunidad política”, p. 67.

Si se atiende la anterior afirmación, es posible interpretar algunas cuestiones. Para empezar, el relacionar a la acción de “consumir” como una medida, una cuantificación de “valía”, de “status”. Cuanto se cree que se vale a partir de cuanto se consume, esto amerita una reflexión filosófica desde diferentes aspectos. Por ejemplo, se puede medir el valor de un ser humano de una persona a partir de lo que consume, es decir, se puede clasificar como “mejor” o “peor” individuo teniendo como referencia su poder adquisitivo, su dinero, y por lo tanto, que tenga mayores posibilidades para consumir.

Dicha reflexión, incluso se desborda de las fronteras filosóficas, pues en el escenario de la realidad práctica esto sin problemas se puede designar como discriminación, pues: “el poder adquisitivo en la sociedad de consumidores está invariablemente relacionado con el desempeño individual, ya que consumir significa invertir en la propia pertenencia a la sociedad”. (Posadas, 2013: 120).

Desde este ilusionismo se logra pertenecer a la sociedad, entre más se consume más se abre la posibilidad de ser aceptado, es decir, se necesita dinero, poder adquisitivo para pertenecer a la sociedad de consumo, los que no entra en estos estándares quedan fuera. En esta perspectiva, también se observa la cosificación de los humanos a una degradación como meros símbolos formales de consumo.

Otra cuestión que se destaca de esto es que el consumo, es un accionar que se relaciona, más que con el individualismo con el egoísmo, esa pulsión de insatisfacción es muy individual, muy personal, muy egoísta, el consumir para mí y pensando en mí, en mi satisfacción sin importar nada más. Respecto a esto último, se puede dilucidar que:

“La sociedad de consumidores tiende a romper los grupos, a hacerlos frágiles y divisibles, y favorece en cambio la rápida formación de multitudes, como también su rápida desagregación. El consumo es una acción solitaria por autonomía (quizás incluso el arquetipo de la soledad), aun cuando se haga en compañía. Ningún vínculo duradero nace de la actividad de consumir. Los lazos que logran establecerse durante las actividades del consumo pueden o no sobrevivir”. (Bauman, 2009: 109).

De esta forma, se puede entender si al consumo como multitudinario, pero dentro de la multitud no hay unión, no hay comunidad, es solo una masa conformada de egoísmos que lo único que los congrega es su pulsión de satisfacción mediante el consumo, pero son multitudes desordenadas, sin sentido, superficiales, desechables, como mero ganado consumista, la masa de humanos

alienados en la seducción del consumir reducidos al puro instinto salvaje y no consciente de la satisfacción.

A partir de lo anterior, cabe preguntarnos si es lícito alienar, enajenar al mismo ser humano al consumo, al dinero, de tal suerte que parece que el individuo no importa, sino que lo realmente valioso es el dinero, acto de consumir, como si esto último tuviera valor e independencia de lo humano. Esto se sigue presentando como un fetiche, de hecho, parece que sigue vigente la clásica concepción marxista de fetichismo de la mercancía:

Si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción. (Marx, 2012a: 38).

Tanto es el poder y valor que se le sigue dando a las mercancías, como al acto de consumir que incluso la autoestima de los individuos se vuelve dependiente de estas, así alcanzar la felicidad ¿depende de cuánto se consume? O el bienestar necesita de igual forma de esta acción. Interpretaciones que sin duda se pueden criticar desde la filosofía, pues cuestiones ontológicas como el “Ser” en realidad es ¿lícito vincularlo al mero hecho de consumir?

En cuanto a la cuestión Ética, que a su vez alude a lo “valioso” a lo “bueno” es reductible al consumo, mismo caso de identificar a la felicidad con este precepto. Cuestiones que se pueden repensar y que nos invitan a seguir analizando la acción de consumir, ¿puede esta acción mercantil, estratégica y “cultural” determina entonces fundamentos metafísicos como el definir el “Ser” de las personas a partir de esta participación en el mercado?

La temática del consumo ha penetrado y se ha propagado de manera amplia y por diferentes aspectos de la vida común y cotidiana de los humanos, pues como más atrás se ha sostenido, si se designa al consumismo como un acto frívolo,

fetichista se puede interpretar como un actuar en extremo individualista y con intereses efímeros, placenteros, superficiales muy aislados del consumidor que así lo realiza. En este sentido, siguen surgiendo diversas cuestiones en las que se puede poner atención al respecto, por ejemplo, la relación consumismo e individualismo: “Debido al impulso del neo individualismo, salen a la luz nuevas formas de consumo dispendioso, que tienen mucho más que ver con el régimen de las emociones y las sensaciones personales que con estrategias distintivas para la clasificación social.” (Lipovetsky y Elyette, 2003: 58).

Desde esta propuesta de Lipovetsky y Elyette se pueden conjeturar varios puntos interesantes. Comenzando por destacar que nuevamente se relaciona a la actividad consumista con la parte emocional de las personas, el sentirse valorado, identificado con determinada clase social a partir del “consumo dispendioso” es decir, el consumo ostentoso como cuantificador de la valía humana.

Lo anterior, también conduce a otra cuestión que no se puede obviar, como lo es el individualismo. Si bien todos los seres humanos somos únicos, irrepetibles y con una individualidad propia lo cual es imposible borrar, la cuestión se vuelve compleja cuando este individualismo parece tocar las fronteras más bien del egoísmo. De esta forma, se ratifica que es más preciso sostener que el consumismo es cercano al egoísmo más que el individualismo.

El consumir ostentosamente, sin conciencia ni restricción habla de un poder adquisitivo que lo permite, que hace sentir al consumidor “poderoso” en extremo “valioso” de manera que no le importe su alrededor, el egoísmo y la seducción del consumir parece segar y no permitir ver despilfarro, injusticia y destrucción ecológica que provoca en este tipo de proceder.

Toda esta disertación en la que, por medio del accionar del consumidor ostentoso, dicha actividad se vuelve o se entiende con condiciones “metafísicas” inherentes al humano, a tal grado que no es exagerado sostener que:

Somos ahora un *homo consumens* que desplazó a los anteriores *faber*, *sapiens* y *ludens*. Al parecer, al menos en las sociedades de alto y ostentoso consumo de los

países altamente industrializados, la respuesta es afirmativa. En dicho contexto del capitalismo posindustrial el consumo se ha constituido en la esencia del ser humano (...) Pero no sólo no explica a las industrializadas, como se dijo, sino tampoco a las menos desarrolladas, que copian los modelos de consumo del mundo desarrollado. (Falcón, 2003: 69).

A partir de esto, el acto de consumir y su cultura alcanza esferas quasi religiosas, al aludirse una cualidad “esencial” en lo humano, ideologización que ha penetrado en los diferentes estratos de las sociedades del siglo XXI, esto en beneficio del mismo orden consumista que auspicia el capitalismo de hoy. Este consumo ostentoso e irresponsable no solo se suscita en sociedades “desarrolladas” sino también en países y regiones sub-desarrolladas que imitan tales prácticas por la misma ostentación, “valía” y hasta ideologización metafísica sobre el fetichismo del consumo, de tal suerte que la cultura del consumo parece atravesar cualquier barrera incluso las económicas, sociales, éticas o ecológicas.

También se presenta como una problemática que afecta derechos humanos, al discriminar, al atentar contra la dignidad humana calificando a las personas a partir del injusto y subjetivo mundo del consumo, pues en este: “los valores de consumo se convierten en [un] criterio de discriminación social”. (Goded, 2021: 127).

La Reflexión anterior, procede originalmente de la Crítica, a la economía política del símbolo (1974) de Jean Baudrillard. En dicha obra, el filósofo francés sostiene que el consumo, en efecto, es una imposición desecharable en la que se valora más el valor de cambio, el participar de la ilusión del intercambio mercantil, lo superficial, la apariencia, el simulacro, descartando el valor de uso que atiende a un consumo de las necesidades básicas para sobrevivir.

Esta misma priorización del mero acto consumista, desplaza en totalidad lo que sería el valorar el consumo necesario, el consumo que realmente es vital para el desarrollo humano, es decir, el de los derechos básicos: alimento, vestido, techo, salud.

Cuando lo elemental para vivir no se valora, se eleva, se exalta lo inútil lo superfluo, lo desecharable e innecesario, aquello que se convierte en lujo, pues el lujo

precisamente es una cuestión que olvida lo elemental para buscar un más allá, la superficialidad de mostrar que se desprecia lo necesario y que con soberbio egoísmo se elige lo artificial, lo innecesario y lo que sirve para presumir, discriminar y hacer sentir superior frente a los que no tiene la posibilidad del consumo, del lujo de disfrutar de lo inútil.

Así el consumo es una actividad que ha inundado casi en su totalidad las diferentes esferas de la vida, en el presente contexto del siglo XXI, sin embargo, esta práctica no se queda ahí en el mero hecho de consumir, sino que en sí misma encierra otras complicaciones, por ejemplo, es innegable que el consumo compulsivo e irresponsable se contrapone al desarrollo de una conciencia ecológica, panorama que desarrollamos en la siguiente sección.

2. La ecología

Se puede proponer que la reflexión ecológica desde la Filosofía no es nueva, pues desde “los presocráticos descubren que debemos considerar el mundo presente como un todo (*physis*) dotado de un orden (*kosmos*)”. (Höffe, 2003: 23). Es decir, al concientizar el escenario que habitamos como un orden natural, un todo en el que el ser humano es parte de.

Si se considera que el pensar y estudiar el entorno, el habitat, el ecosistema natural donde vivimos, “nuestra casa” se pueden identificar desde las antiguas pesquisas de Aristóteles, quién en textos como: *Investigación sobre los animales* (2000), ya muestra un trabajo que pone atención en la preocupación por el contexto que nos rodea y los demás seres que lo habitan.

Siglos después, en concreto en la época de Nietzsche. En obras como: *Así habló Zarathustra* (2007), este filósofo, crítica a la metafísica judeo-cristiana (muerte de Dios) y su eterna promesa de una mejor vida más allá de este mundo. De hecho, sostiene que esta concepción es un impedimento para el óptimo desarrollo del humano, de

aquí, se sigue la idea de no esperar una mejor vida en el más allá, si no aquí en la tierra.

La idea previa, conlleva un reconocimiento de la situación y circunstancia del humano en el planeta, así como la concientización, conocimiento y amor por la Tierra como elemento imprescindible para una vida mejor. Esto muestra una coincidencia entre el vitalismo y la ecología.

Desde lo anterior, comúnmente se acepta que, si la reflexión ecológica tiene antecedentes muy antiguos en la tradición occidental, esta preocupación se desarrolló a la par de dicha cultura y su desenvolvimiento científico, de tal suerte que, es Interesante considerar que el desarrollo de la conciencia ecológica vino a la par del desarrollo científico del siglo XX.

No obstante, también es posible y lícito considerar que el valorar la reflexión ecológica es una cuestión que también se identifican antiguos antecedentes en culturas no occidentales, por obvias razones que atienden a nuestro contexto geográfico desde México, conocemos el ejemplo de los pueblos originarios.

Se puede mencionar como uno de los rasgos más notorios en el pensamiento indígena que se identifica con la reflexión ecología, aquella coherente deducción de entender a los animales humanos como parte de un todo natural. Así de nuestra región latinoamericana y continental se puede compartir que:

“El pensamiento ecológico de América debe buscarse como una raíz muy profunda sin utilizar la fuerza, puesto que la vida se encuentra arraigada en lo más profundo de la tierra y no debe arrancarse. A pesar de todo lo que se diga, guste o no, ¡América es naturaleza!, es un continente vegetal”. (Salgado y Armado, 2010: 140). Desde una poética, y por ello, bella metáfora se puede interpretar a la raíz que crece y subsiste en la tierra, pegada al suelo natural y terregoso. Esto refleja la conciencia de estar en el suelo, en el planeta y considerar los demás huéspedes que lo habitan, de aquí el concientizar también el espacio de manera armónica con los otros seres de nuestro hábitat, conocimiento que está presente en la sabiduría ancestral de los pueblos originarios de México y Latinoamérica.

Sí, se considera lo anterior, se puede decir que las comunidades originarias, poseen rasgos culturales que les dotan de una identidad, por mencionar algo, su entorno y el ecosistema natural en el que habitan configuran su visión y conexión con la naturaleza, en donde esta se vincula también a una cosmovisión tradicional, que incluye aspectos simbólicos, religiosos, y culturales en la medida en que se heredan y practican de generación en generación.

Así la naturaleza es parte de su herencia ancestral. Por ello, hay una manera de reflexionar en la que, de acuerdo con esta, el vínculo o la concientización que se construye alrededor de la naturaleza es más “cercana”, y por ello, diferente a la que se da en zonas urbanas.

Estos pueblos reconocen la magnitud que tiene su relación con el medio ambiente, además de la estrecha geográfica que se da a partir de su asentamiento poblacional situado en áreas rurales, selvas, sierras, bosques, montes, colinas y cerros que albergan sus aldeas.

El reconocimiento del entorno, y, por lo tanto, de las especies vivas no humanas o incluso inanimadas, es desde esta perspectiva un reconocimiento del nosotros que abarca tanto a los humanos, como a las plantas o los animales, y sus ecosistemas (bosques, selvas, desiertos y hasta las rocas conforman las montañas y sierras). También se puede destacar que, para que las comunidades rurales étnicas desarrollen esta perspectiva ambiental desde su entorno colectivo, se debe considerar su circunstancia, es decir, sus condiciones materiales.

A partir de lo anterior, consideramos importante resaltar que las zonas indígenas y rurales son las más afectadas por el cambio climático (Enciso, 2016). En conjunto, estos factores son determinantes, y por ello: “Los pueblos indígenas defienden la propiedad colectiva de las tierras al entender que éstas proporcionan beneficios colectivos a toda la comunidad, rechazando su posible apropiación individual y entendiendo que la labor que ellos, pueblos indígenas, tienen en

relación con la tierra es su conservación y preservación para las generaciones venideras". (Gaona, 2013, p. 144).

Desde lo anterior, se identifica un posicionamiento ecologista ya que es parte de la educación y cultura propia de las comunidades, pues su forma de vida o el desarrollo de su Ética comunitaria se puede entender entonces como una Educación Ecológica. (Valerio y Aguilar, 20024).

En este sentido, el voltear a ver a nuestros pueblos y culturas originarias puede abrir la posibilidad de sensibilizarnos con nuestro entorno natural. Las culturas indígenas, sin duda pueden compartirnos y enseñarnos muchas cosas, por ejemplo, dos que parecen fundamentales ante el apremiante cataclismo de la crisis ecológica: 1) la concientización de "comunidad" y 2) la valoración y respeto hacia la naturaleza.

Así cuando no se tiene una concientización tan limitada que parte del "yo" como un mero sujeto aislado, atomizado y egoísta, sino como parte de algo más, de una colectividad de una comunidad que es reflejo de la vecindad y coexistencia que es innegablemente notable tanto en las composiciones y estructuras humanas como en el hecho de compartir espacio y recursos elementales con otras especies incluso con otros seres no humanos.

Desde esta misma concientización se deriva la segunda cuestión, pues el hecho de identificarnos a los seres humanos no como una entidad "única, superior y aislada" frente a los demás habitantes del planeta, permite precisamente valorar la función, aporte que cada cual suma a la composición y equilibrio de nuestra casa.

La preocupación por el entorno natural, por nuestro planeta tierra está presente desde concepciones occidentales como desde la idiosincrasia de los pueblos originarios. Cabe destacar también que siendo una preocupación que debería ser dimensionada como "universal", parece que falta propagarse y argumentar más en su favor, pues es sorprendente, por ejemplo, el que existan tendencias como los llamados "negacioncitas del cambio climático".

No obstante, la misma importancia, premura y universalidad de la problemática permite también el criticar y dialogar desde diferentes flancos. Por ejemplo, es muy interesante la propuesta del pensador chileno Humberto Maturana, quién en su propuesta combina elementos de su formación como biólogo y la filosofía para por medio de la epistemología como un posible punto de intersección entre la biología y la filosofía argumentar en favor de la ecología.

Una de las tesis centrales de su propuesta, consiste en considerar a los humanos y a la naturaleza en general como organismos, organismos vivos, orgánicos que tienen una vida, orden y sistema propio, que son diversos pero que a la vez forman parte de un todo natural, el medio ambiente que por esto es vida plenamente diversa ordenada y necesaria para seguirse autogenerando, para seguir manteniendo la vida, es concientizar al planeta entero como un organismo vivo que es hogar de otros cientos de miles de organismo vivos. (Maturana y Varela, 2004).

A partir de esto, es por ello, pertinente, inteligente y hasta digno defender y valorar al planeta con toda su diversidad. De esta forma se observa cómo se puede reflexionar y argumentar desde diferentes enfoques, por ejemplo, Maturana siendo un pensador chileno, latinoamericano que, desde la filosofía y la ciencia, ofrece una propuesta epistemológica la cual dialoga en favor de la defensa de la biodiversidad, por lo tanto, contra quienes la amenazan, como es el caso del consumismo capitalista.

Dentro del ámbito de la Filosofía y sus debates académicos, otra propuesta interesante que aboga en favor del cuidado del planeta y el medio ambiente es la emitida por el pensador franco-brasileño Michael Löwy, el ofrecimiento que hace este pensador se ha designado como ecosocialismo, pero ¿cómo entender su proposición?

El ecosocialismo es una propuesta radical —es decir, que ataca la raíz de la crisis ecológica— que se diferencia tanto de las variantes productivistas del socialismo del siglo xx (sea este la socialdemocracia o el «comunismo» de factura estalinista) como de las corrientes ecológicas que se acomodan, de una u otra forma, al sistema capitalista. Es una propuesta radical que no solo pretende una transformación de las

relaciones de producción, una mutación del aparato productivo y de los modelos dominantes de consumo, sino también crear un nuevo paradigma de civilización, incompatible con los cimientos de la civilización capitalista/ industrial occidental moderna. (Löwy, 2012: 12-13).

Para Löwy, el origen del problema de la devastación ambiental no es otro que el capitalismo y su modelo industrial de sobre explotación de los recursos naturales, así como los modelos dominantes de consumo. De esta forma, es crítico del capitalismo y no solo de este sino también de los sistemas que con un mismo modelo industrial devastador también han aportado al cataclismo ambiental, y está pensando en concreto en la Rusia soviética y en China.

Naciones que hasta hoy en día son países erróneamente designados como “socialistas”, aunque ni siquiera Rusia cuando fue la URSS fue socialista ni la China capitalista de hoy lo es, lo que es un hecho es que ambas naciones contaminan y siguen contaminando con sus modelos industriales de producción-destrucción propios del capitalismo al igual que EEUU.

El despojarnos como humanos de esa “aparente” superioridad frete a lo otro, a lo no humano, permite comprender la importancia de las demás especies y elementos naturales. Es el reconocer que sin agua limpia no podemos sobrevivir, que con suelos contaminados es imposible cultivar alimentos, que si se extinguen las abejas y aves el polen y semillas no se esparcirán más acabando con la posibilidad del crecimiento de plantas, árboles, flores y especies vegetales que son fundamentales tanto para purificar el aire como para alimentarnos. Cuestiones como estas que en apariencia son tan simples y cotidianas que se presentan como ajenas pero que están ahí y son fundamentales para la vida en general.

Mediante una concientización no tan egoísta, que considere el entorno, su diversidad y que concientice las redes de interdependencia que hay en nuestro mundo, permite identificar los peligros que prácticas como el consumo ostentoso, compulsivo e innecesario provocan. Contra posiciones que sin duda no serán un

debate acabado en la proximidad, no obstante, en la siguiente sección nos aventuramos a proponer algunas conjeturas de manera tentativa.

3. Conclusión ‘provisional’

Después de todo lo que se ha argumentado hasta aquí, podemos ofrecer algunas conclusiones provisionales, eventuales porque sabemos que esta no es una cuestión acabada ni un debate cerrado, no obstante, no se puede negar que hemos llegado a algunas conjeturas que en los siguientes párrafos desarrollamos.

Primero es innegable que existe un problema de contaminación y devastación de la naturaleza y el medio ambiente a nivel global. Las consecuencias son palpables y se reflejan mediante problemáticas como el cambio climático. También hay que dejar en claro que, la producción mercantil capitalista, su cultura e ideología que incita a un consumo desmedido y en muchos casos innecesario, pues existen “necesidades” sintéticas, adulteradas que precisamente son promovidas para incentivar un consumismo, nocivo, anti-ético y dañino para el medio ambiente.

A partir de lo anterior, podemos sostener que los seres humanos tenemos la apremiante tarea de frenar el cataclismo ambiental, por el simple hecho de que dependemos en su totalidad de la naturaleza y que esta, se mantenga en las condiciones más optimas posibles para la vida humana y las diferentes especies que habitan el planeta.

Ya sea dese la cosmovisión de los pueblos originarios, o incluso desde la cultura occidental, se ha dejado claro que debemos un respeto y valoración de la naturaleza y sus recursos, además de que somos un mismo organismo, afirmación en la que coincide tanto el pensamiento de los pueblos originarios como algunas propuestas occidentales, por ejemplo, en la cultura occidental Karl Marx ya había advertido esto desde el lejano siglo XIX, así lo explico: “La afirmación de que la vida física y mental del humano y la naturaleza son interdependientes significa

simplemente que la naturaleza es interdependiente consigo misma, puesto que el humano es parte de la naturaleza". (Marx, 2012: 110).

En sintonía con lo anterior, podemos afirmar que hay una coincidencia entre algunos planteamientos de la cultura occidental con las cosmovisiones de los pueblos indígenas en el sentido de asumirnos e identificarnos como naturaleza, es decir, somos parte del medio ambiente y necesitamos de este para sobrevivir además de tener la certeza de que si dañamos la naturaleza debe ser considerado como un acto de autodestrucción.

Esto a su vez es un argumento contundente para pugnar contra la producción mercantil capitalista y su insistencia en el consumo desmedido inútil y no necesario. Visualizando un poco más allá esta reflexión, debe quedar claro que cuestiones como el individualismo radical que más bien se presenta como egoísmo, son configuraciones ideológico-culturales que también abonan a la autodestructiva cultura del consumo, pues bajo esta lógica el consumidor no debe pensar en su alrededor (comunidad-medio ambiente) sino en su satisfacción egoísta, bajo esta desorientación humana se puede afirmar que: "El sujeto también es víctima de su propia individuación. El hombre se pierde en la búsqueda incesante de satisfacer los motivos ilusorios del egoísmo, que nunca se ven satisfechos". (Guzmán, 2020: 36).

Esa pulsión infinita e insaciable por consumir es una configuración impuesta en los humanos que se analizó en secciones pasadas desde las escrituras de Budrillard, Lipovesky y Bauman, reflexiones que alertan sobre cómo esta inclinación egoísta conduce a una limitada afirmación del yo individual que no termina por realizarse sino que mediante el consumo parece derivar en caída libre, en la incertidumbre la de la insatisfacción, en seguir devorando consumiendo sin medida sin cansancio de tener y tener que por lo mismo necesita explotar, racionalizar y seguir usando todos los recursos disponibles para proseguir con la incesante pulsión de consumir.

Circunstancia que en la Ética tanto como ecológicamente se vislumbra a todas luces como dañina, pues es una certeza que este tipo de ideología y cultura

capitalista que incentiva al consumismo es totalmente peligroso y nocivo para el medio ambiente, y por lo tanto, para la vida del planeta en general.

En contraste, la conciencia ecológica ya sea desde la tradición occidental o desde las culturas de los pueblos originarios, es una exhortación para pensarnos desde el “nosotros”, naturaleza y humanos como parte de una misma entidad, la humanidad y las demás especies como parte de la diversidad y riqueza natural, esa conformación de seres que en unidad conformamos un mismo organismo vivo.

Al asumirnos como partes y participantes del medio ambiente, se vislumbra como pertinente el respetar nuestro entorno, nuestra habitad, nuestra casa. El planeta que desde esta reflexión nos refleja a nosotros mismos, que nos comunica que nos necesitamos mutuamente, que somos parte de lo mismo y que para seguir viviendo es necesario respetar la naturaleza, lo que implica un auto-respeto, una valorización y auto estima que debe ser la base para mantener una coexistencia armónica entre humanos y naturaleza, un equilibrio propio.

Así la reflexión ecológica desde la filosofía implica pues un pensarnos en plural y no en singular, en ser conscientes y valorar la nuestra condición de comunidad y unión con la totalidad natural. Es una autoconciencia que permite, despojarse de los velos del egoísmo y la atomización aislada, del antropocentrismo destructivo, para pensar a nuestra tierra, nuestro planeta y todos nuestros vecinos que lo habitamos como una familia, una unidad pura que nos permitirá seguir subsistiendo juntos en andanza caminos de la vida, es respeto a la diversidad natural.

El que el ser humano se reconozca y sea consciente de que es parte y lo mismo que la naturaleza en general es también una afrenta disruptiva ante la totalización hegemónica del sistema capitalista con sus imposiciones como el consumo compulsivo, la pulsión de consumir, la eterna insatisfacción, el esclavismo de la acción mercantil. Esta resistencia especulativa, es también filosófica puesto que la

filosofía cuestiona, crítica y no se conforma con lo dado, ni con el *statu quo* o lo establecido.

La filosofía es crítica, y por ello, reflexión sobre el consumo, el acto de consumir, su sentido e implicaciones, analiza la acción su artificialidad simulacro e hipnosis de las masas, como la domesticación de multitudes de consumistas que siguen las “ofertas del buen fin” cual, ganado en pastoreo, hordas de “*conzombiedores*” que como muertos vivientes parecen no piensan y se dejan ir tras las compras decembrinas.

Ante todo este desalentador panorama, la filosofía se afirma como una oportunidad crítica disruptiva, en la que se pueden evaluar fenómenos adulterados como el consumismo contrastando con las concientización ecológica, con pensamientos que se contraponen, pero que se sostienen y se han afirmado desde la cultura occidental o Latinoamérica y sus pueblos originarios, el reconocimiento y valoración por el planeta tierra en su conjunto, que por lo mismo, se confronta a la práctica capitalista del consumo y destrucción que conlleva.

Entendemos que radicalizar y proponer extremismos como un retroceso a sociedades de tipo primitivas no es viable, pero eso no implica que el actual sistema político-económico y cultural que se erige como orden mundial es opuesto a todo aquello que no genere ganancias, y por ello, se opone a generar un consumo ético, ecológico responsable y justo, pues para las grandes élites empresariales: “La sostenibilidad, la salud de los individuos y el bienestar social son atributos que solo le interesarán al productor si estos inciden en aumentar sus ingresos o disminuir sus costos, es decir, si forman parte de la demanda que están haciendo los consumidores”. (Luyando, 2016: 309).

Desde otras palabras a los grandes empresarios y sus transnacionales capitalistas, no les interesa la salud, el bienestar o la sustentabilidad, pues desde su frívola racionalización, los seres humanos, los recursos naturales, especies y todo el mobiliario del planeta son solo signos, símbolos como diría Budrillard (1974 y 2009), existen en tanto que son entendidos como signos, únicamente como símbolos de

valor monetario. De esta forma la alienación humana y de todo cuanto puede alienar y mercantilizar el capitalismo persiste a escalas totalizantes

Ante dicho contexto, la filosofía en este siglo XXI sigue siendo una invitación a la reflexión sobre los humanos y los demás entes que habitan la tierra, es crítica frente a lo que se impone, a lo que proponga el egoísmo y pone en peligro la vida en general y el planeta tierra, así examinando los contrapuntos entre el consumismo y la conciencia ecológica la filosofía crítica y seguirá cuestionando al sistema capitalista de hoy.

Referencias.

- Arendt, Hannah. (2005). *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (2000). *Investigación sobre los animales*, traducción introducción y notas de Elvira Jiménez Sánchez. Madrid: Gredos.
- Baudrillard Jean. (1974). *Crítica de la economía política del símbolo*. México: Siglo XXI.
- Baudrillard Jean. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman Zygmunt. (2009). *Vida de consumo*. México: FCE.
- Bayce, R., (2007). Jean Baudrillard: incomprendido, fermental, audaz. *Ciências Sociais Unisinos*, 43(2), 165-173.
- Cortina, Adela. (2002). *Por una ética del consumo*, Taurus: Madrid.
- Enciso Angélica. (2016). *Zonas indígenas y rurales, las más afectadas por el cambio climático*. México: Periódico La Jornada Martes 25 de octubre de 2016, p. 31.
- Falcón, Gabriel. (2003). El consumo desde la perspectiva filosófica de Adela Cortina, Revista Electrónica Sinéctica, núm. 23, agosto-enero, pp. 68-73.
- Gaona Pando, Georgina. (2013). "El derecho a la tierra y protección del medio ambiente por los pueblos indígenas". *Nueva antropología*, 26(78), 141-161. Recuperado en 02 de enero de 2024, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362013000100007&lng=es&tlang=es
- Goded, J. (2021). Crítica de la economía política del signo. *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales*, 21(79). <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1975.79.80613>

- Guzmán, Nelson. (2020). "Sobre la renuncia y el entusiasmo. El principio de individuación en Shopenhauer y Nietzsche", en Guzmán Nelson, Villegas Leobardo, Espinosa Sergio. *Nietzsche tres ensayos*. México: Taberna Libraria.
- Höffe Otfried. (2003). *Breve historia ilustrada de la filosofía*. Barcelona: Península.
- Lipovetsky Gilles, Elyette Roux. (2003). *El Lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Barcelona: Anagrama.
- Löwy, M. (2012). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe capitalista*. Madrid: Siglo XXI.
- Luyando Cuevas, José Raúl. (2016). "Conciencia social y ecológica en el consumo". *Estudios Sociales*, vol. 25, núm. 47, enero-junio, pp. 303-323.
- Marx Karl, (2012a). *El capital I. Crítica de la economía política*. México: FCE
- Marx Karl. (2012) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en Fromm Erich, *Marx y su concepto del Hombre*. México: FCE.
- Maturana, Humberto, Varela Francisco. (2004). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen.
- Nietzsche, Friedrich. (2007). *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Posadas Velázquez, Ruslan. (2013). *La vida de consumo o la vida social que se consume: apreciaciones sobre la tipología ideal del consumismo de Zygmunt Bauman*. *Estudios políticos* (México), (29), 115-127.
- http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16162013000200006&lng=es&tlang=es
- Salgado Alfonso, Armando Henry. (2010). "Una filosofía ecológica en Rodolfo Kusch". *Ánalisis. Revista Colombiana de Humanidades*, núm. 77, pp. 137-152.
- Valerio Miranda, David; Aguilar, César Alejandro. (2024). La Ética del comunitarismo y la educación ambiental en comunidades rurales y pueblos originarios de México. *IXTLI: Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, v. 11, n. 22, p. 123-141. Disponible en: <https://ixtli.org/revista/index.php/ixtli/article/view/205/206>

VARIA

A Philosophical Critique of Freedom in Milton Friedman's Works: Examining the Conceptual Foundations and Contemporary Challenges to Economic Libertarianism

Una crítica filosófica de la libertad en las obras de Milton Friedman: Examen de los fundamentos conceptuales y los desafíos contemporáneos del libertarismo económico

Facundo Nicolás Guadagno Balmaceda
Universidad de Buenos Aires.
facundo.guadagno@gmail.com

Recepción: **12/06/2025** – Aprobación: **20/06/2025**

Resumen

Este artículo presenta una crítica filosófica comprehensiva de la concepción de libertad de Milton Friedman, tal como se articula en sus obras seminales, particularmente *Capitalismo y Libertad* (1962) y *Libertad de Elegir* (1980). A través de un examen de la literatura filosófica contemporánea sobre libertad, dinámicas de poder y crítica estructural, este análisis argumenta que la conceptualización de la libertad de Friedman sufre de inadecuaciones teóricas fundamentales. El artículo demuestra que la concepción negativa de libertad de Friedman falla en explicar la dominación estructural, las asimetrías de poder, y la compleja relación entre arreglos económicos y agencia humana genuina. Basándose en estudios recientes en teoría republicana, filosofía crítica y análisis estructural, esta crítica revela cómo el marco de Friedman inadvertidamente legitima formas de coerción y dominación que contradicen su compromiso declarado con la libertad humana.

Palabras clave: Milton Friedman, libertad negativa, libertad económica, dominación, teoría republicana, crítica estructural.

Abstract

This paper presents a comprehensive philosophical critique of Milton Friedman's conception of freedom as articulated in his seminal works, particularly *Capitalism and Freedom* (1962) and *Free to Choose* (1980). Through an examination of contemporary philosophical literature on liberty, power dynamics, and structural critique, this analysis argues that Friedman's conceptualization of freedom suffers from fundamental theoretical inadequacies. The paper demonstrates that Friedman's negative conception of freedom fails to account for structural domination, power asymmetries, and the complex relationship between economic arrangements and genuine human agency. Drawing upon recent scholarship in republican theory,

critical philosophy, and structural analysis, this critique reveals how Friedman's framework inadvertently legitimizes forms of coercion and domination that contradict his stated commitment to human freedom.

Key words: Milton Friedman, negative liberty, economic freedom, domination, republican theory, structural critique.

Introducción.

Milton Friedman's influence on twentieth-century economic and political thought can hardly be overstated. His work was instrumental in the turn toward free markets that defined the 1980s, and his full-throated defenses of capitalism and freedom resonated with audiences around the world, earning him the Nobel Prize in Economics in 1976 (Ebeling, 2024, p. 1). Friedman (1962) argues for economic freedom as a precondition for political freedom, constructing what he believed to be an unassailable philosophical foundation for minimal government intervention and maximal market freedom.

Yet despite Friedman's enormous influence—or perhaps because of it—his philosophical foundations deserve rigorous critical examination. As Preiss (2015) observes, "despite his great influence, there remains a dearth of scholarship on Friedman's social and political philosophy". (p. 157). This lacuna is particularly problematic given that Friedman's ideas have shaped policy decisions affecting billions of people worldwide, from the Reagan and Thatcher administrations to contemporary debates about economic inequality and the proper role of government.

This paper argues that Friedman's conception of freedom contains fundamental philosophical flaws that undermine both its theoretical coherence and its practical implications. Specifically, I contend that: (1) Friedman's negative

conception of freedom fails to account for structural forms of domination inherent in capitalist property relations; (2) his conflation of economic and political freedom obscures rather than illuminates the relationship between markets and liberty; (3) his framework systematically ignores power asymmetries that compromise the voluntariness he claims to protect; and (4) his conception inadvertently legitimizes forms of coercion that contradict his stated philosophical commitments.

2. Friedman's Conception of Freedom: Foundations and Framework

2.1 The Philosophical Architecture

Friedman (1962) argues for economic freedom as a precondition for political freedom, defining "liberal" in European Enlightenment terms, contrasting with an American usage that he believes has been corrupted since the Great Depression (p. 5). For Friedman, freedom fundamentally consists in the absence of coercion—what philosophers call "negative liberty." As he states, "the essence of political freedom is the absence of coercion of one man by his fellow men" (Friedman, 1962, p. 15).

Friedman (1962) promotes economic freedom as both a necessary freedom and also as a vital means for political freedom, arguing that "with the means for production under the auspices of the government, it is nearly impossible for real dissent and exchange of ideas to exist" (p. 9). This dual conception—economic freedom as both intrinsically valuable and instrumentally necessary for political freedom—forms the cornerstone of Friedman's entire philosophical edifice.

Friedman's market mechanism operates through what he considers genuinely voluntary exchange. As he illustrates, "the person who buys bread doesn't know whether the wheat from which it was made was grown by a pleader of the 5th Amendment or a McCarthyite, by a person whose skin is black or whose skin is white" (Friedman, 1962, p. 21). He argues that "the market is an impersonal

mechanism that separates economic activities of individuals from their personal characteristics" (Friedman, 1962, p. 21).

2.2 The Voluntariness Thesis

Central to Friedman's framework is the claim that market transactions are fundamentally voluntary and therefore non-coercive. Friedman (1962) contends that "economic freedom is important, since any 'bi-laterally voluntary and informed' transaction must benefit both parties to the transaction" (p. 13). This voluntariness thesis undergirds his entire argument for why capitalism enhances rather than diminishes human freedom.

According to Friedman (1962), "the consumer is protected from coercion by the seller because of the presence of other sellers with whom he can deal. The seller is protected from coercion by the consumer because of other consumers to whom he can sell. The employee is protected from coercion by the employer because of other employers for whom he can work" (p. 14).

Friedman (1962) argues that this mutual protection from coercion operates impersonally and without centralized authority, creating a system where the market provides economic freedom by eliminating arbitrary power relations (p. 14).

2.3 The Separation Thesis

Friedman maintains that economic and political power are fundamentally distinct and that market arrangements serve as a check on political power rather than reinforcing it. As he explains, "the fundamental danger to political freedom is the concentration of power. The existence of a large measure of power in the hands of a relatively few individuals enables them to use it to coerce their fellow man". (Friedman, 1962, p. 15).

For Friedman (1962), "by removing the organization of economic activity from the control of political authority, the market eliminates this source of coercive power. It enables economic strength to be a check to political power rather than a reinforcement" (p. 16).

3. Contemporary Philosophical Challenges to Friedman's Framework

3.1 The Problem of Structural Domination

Recent philosophical scholarship has identified fundamental problems with Friedman's negative conception of freedom. As Saner (2025) argues, "as a purported self-regulating system, however, the market functions as a system of necessity that facilitates and rules social life" and "Isaiah Berlin's defense of negative liberty leads to a paradox as it entails subjection to the external necessity of a self-regulating market". (p. 148).

The most powerful critique comes from scholars working in the republican tradition, particularly those influenced by the work of Philip Pettit and earlier republican theorists. Saner (2025) explains that "the argument for the self-defeating nature of negative liberty relies on two philosophical insights that have their roots in G. W. F. Hegel's theory of self-determination" (p. 149). First, "negative liberty fails to account for the inner and outer conditions of freedom and thus reduces to mere whim or arbitrariness, subject to heteronomous forces but masquerading as license." Second, "individual freedom is intersubjectively mediated in its deliberative process and framed by social and political institutions in its exercise; thus, free agency must be theorized as embedded agency" (Saner, 2025, p. 149).

3.2 G.A. Cohen's Critique: Money and Freedom

The philosopher G.A. Cohen developed one of the most devastating critiques of the Friedmannesque position on capitalism and freedom. As Slobodian (2023) summarizes Cohen's insight, "the most passionate supporters of capitalist property rights often defend their position by talking about the value of freedom. If asked to define their terms, they'll argue that freedom — or the kind of freedom they care most about — is freedom from interference". (p. 2).

Cohen's insight centers on the relationship between economic resources and freedom from interference. Slobodian (2023) explains that "the person who can't afford a ticket is being interfered with in just the same way as the person denied access to the plane by the national security state. Unequal distribution of wealth just is the unequal distribution of freedom from interference". (p. 3).

This argument strikes at the heart of Friedman's voluntariness thesis. As Slobodian (2023) notes, "whether libertarians will approve or disapprove of any particular case of freedom being limited is a separate issue from whether freedom is in fact being limited". (p. 3). Cohen's analysis reveals that Friedman's framework systematically obscures how property rights themselves constitute a system of interference that limits the freedom of those without property.

3.3 Power Asymmetries and Coercion

Contemporary critics have identified how Friedman's framework fails to account for power asymmetries that compromise the voluntariness of market transactions. As one critic observes, "having choices should not be conflated with having the power or disposition to achieve what you want. The free market economic system has, for instance, come increasingly under the influence of large corporations" (ProQuest, 2013, p. 45).

The assumption of voluntary exchange breaks down under conditions of structural inequality. "The assumption that everyone ends up satisfied with the outcome of transactions and that everyone obtains what they want seems naïve and ignores the fact that markets are not free from coercion. Friedman does not consider the issue of how discriminating the exercise of economic strength might be in practise". (ProQuest, 2013, p. 46).

3.4 The Republican Critique: Freedom as Non-Domination

The republican tradition offers an alternative conception of freedom that highlights the inadequacies of Friedman's negative liberty framework. As Capussela (2024) argues, "the liberal conception of freedom as 'non-interference' may lie at the heart of this equation. He suggests that a republican notion of freedom as 'non-domination' might be more useful in addressing the problems of contemporary capitalism" (p. 23).

Republican theorists argue that true freedom requires not merely the absence of interference, but the absence of arbitrary power or domination. As contemporary anarchist critics note, "for the anarchists, the modern nation state and the institution of private property are antithetical to freedom as non-domination, acting as structural constraints to freedom rather than the means for its realisation" (Franks & Wilson, 2019, p. 847).

This perspective reveals how Friedman's framework legitimizes forms of structural domination. Even if market actors face no direct interference, they may still be subject to arbitrary power relations that undermine their freedom in fundamental ways.

4. The Analytical Deficits in Friedman's Approach

4.1 The Conflation Problem

Friedman systematically conflates the absence of state interference with the presence of freedom, but this conflation obscures more than it reveals. As Schwartz (2015) observes, "Friedman's sleight of hand, in his claim that freedom necessarily means free markets, is very much contestable. In fact, the question of what freedom means is itself a question that a liberal society has a right and duty to debate" (p. 4).

Schwartz (2015) further notes that "while it is clear certain forms of government do not fall under the rubric of a free society (e.g., socialist, communist, fascist, or totalitarian regimes), it is very much contestable how much freedom a free society needs to give a market" (p. 4). This conflation becomes particularly problematic when it obscures the ways in which market arrangements themselves can limit freedom.

4.2 The Historical Problem

Friedman's historical claims about the relationship between capitalism and freedom are empirically questionable. As noted in the literature, "political scientist C. B. Macpherson disagreed with Friedman's historical assessment of economic freedom leading to political freedom, suggesting that political freedom actually gave way to economic freedom for property-owning elites" (Wikipedia, 2025, para. 45).

Even Friedman (1962) acknowledges that "history suggests only that capitalism is a necessary condition for political freedom. Clearly it is not a sufficient condition" (p. 10). He admits that "Fascist Italy and Fascist Spain, Germany at various times in the last seventy years, Japan before World War I and II, tsarist Russia in the decades before World War I are all societies that cannot conceivably be described as politically free. Yet, in each, private enterprise was the dominant form of economic organization" (Friedman, 1962, p. 10).

This admission fatally undermines Friedman's strong claims about the relationship between economic and political freedom, revealing the contingent rather than necessary character of this relationship.

4.3 The Invisibility of Power

Perhaps most problematically, Friedman's framework renders invisible precisely those forms of power that most concern contemporary critics. While Friedman (1962) argues that "economic freedom has good economic consequences, but it is also a good thing apart from its consequences, since freedom is a good thing, and economic freedom is a form of freedom" (p. 8), this begs the question of whether the arrangements Friedman labels as "economic freedom" actually enhance or diminish human freedom when examined more carefully.

As noted in contemporary analysis, Friedman argued in a 1962 essay that a "free society" would constitute a desirable but unstable equilibrium, due to an asymmetry between the visible benefits and the hidden harms of government intervention (Wikipedia, 2025, para. 12). Yet Friedman himself displays a troubling asymmetry in his analysis—he is highly sensitive to the coercive potential of government power while remaining largely blind to the coercive potential of private economic power.

5. The Problem of Economic Dependence and Vulnerability

5.1 Structural Constraints on Choice

Contemporary scholarship has identified how economic dependence creates structural constraints that compromise the freedom Friedman claims to protect. As one recent analysis explains, "I clarify what it is to have reasonable alternatives in the labor market but show that holding such options is insufficient to avoid structural

domination. I argue that the dependence at the heart of structural domination can be constituted multifariously and develop an additional criterion directed at capturing such dependence in production" (ResearchGate, 2011, abstract).

The mere existence of alternatives does not eliminate domination if those alternatives are systematically constrained by structural arrangements. Workers may have the formal freedom to choose between employers, but if all employers operate within the same structural constraints of capitalist property relations, this choice may be largely illusory.

This insight connects to broader critiques of how market relationships create forms of structural coercion. As contemporary critics note, the formal freedom to enter or exit market relationships may be meaningless when the structural conditions of the market systematically disadvantage certain groups or when the costs of exit are prohibitively high.

5.2 The Limits of Negative Income Tax

Interestingly, some contemporary scholars argue that Friedman's own negative income tax proposal points toward recognition of these problems. As Preiss (2015) argues, "the central tenet of Friedman's non-ideal theory, on this understanding, is: do not undertake my other proposed reforms unless a substantial negative income tax, or some other form of basic income, is in place. Otherwise, such policies threaten to leave individuals less substantively free" (p. 164).

This suggests that even within Friedman's framework, pure market arrangements may be insufficient to secure the freedom he values. Preiss (2015) continues: "a substantial basic income furthers effective economic freedom (on Friedman's own understanding), redeems his central claim that markets enable cooperation without coercion, and enables him to address his lifelong interlocutors

by mitigating concerns for the ways in which economic dependence and inequality undermine both freedom and democratic legitimacy" (p. 165).

The fact that Friedman himself proposed such a significant intervention suggests an implicit recognition that market outcomes alone may not be sufficient to ensure the kind of freedom he advocates. This creates a tension within his broader theoretical framework that he never fully resolved.

5.3 The Problem of Formal versus Substantive Freedom

A key issue in Friedman's approach is his focus on formal rather than substantive freedom. While individuals may formally have the right to make various choices, their actual capacity to exercise these rights may be severely constrained by material circumstances. This distinction, emphasized by critics from various philosophical traditions, reveals a crucial limitation in Friedman's framework.

The republican tradition's emphasis on non-domination provides a useful lens for understanding this problem. Even in the absence of direct interference, individuals may be subject to forms of structural domination that compromise their freedom in meaningful ways. This includes not only economic dependence but also the broader ways in which unequal power relations shape the options available to different actors.

6. The Tolerance Problem and Philosophical Foundations

6.1 Friedman's Appeal to Tolerance

Friedman grounds his philosophy not in the non-aggression principle typical of libertarianism, but in what he calls "tolerance." As he explains, "I regard the basic human value that underlies my own (political) beliefs as tolerance, based on

humility. I have no right to coerce someone else, because I cannot be sure that I am right and he is wrong" (Friedman, 1991, p. 17).

This philosophical foundation has drawn criticism for its relativistic implications. Block (2020) observes that "this relativistic, know-nothingism of Friedman's has been subjected to a withering rebuke," with critics arguing that "if no one can really know anything about anything, and are as humble as Milton Friedman claims to be, how can we even engage in political philosophy?" (p. 8).

6.2 The Performative Contradiction

More fundamentally, there appears to be a performative contradiction in Friedman's approach. As Block (2020) notes, "the strong implication, here, would appear to be that if we were vouchsafed such knowledge, then we would be justified in imposing our values on others. But this is hardly in keeping with the libertarian ethos" (p. 9).

If tolerance and humility are the foundations of Friedman's philosophy, it becomes unclear how he can make such confident claims about the superiority of market arrangements over alternative institutional forms. This creates a fundamental tension within his philosophical system that undermines its coherence.

The tolerance-based foundation also raises questions about the status of Friedman's empirical claims. If genuine knowledge about social arrangements is impossible or uncertain, on what basis can he make confident assertions about the relationships between capitalism, freedom, and human flourishing?

6.3 The Problem of Value Neutrality

Friedman's claim to value neutrality—embodied in his distinction between positive and normative economics—further complicates his philosophical position. While he presents his economic analysis as objective and value-free, critics have noted that

this apparent neutrality often conceals implicit value commitments that favor particular distributions of power and resources.

The rhetoric of value neutrality can serve to depoliticize fundamentally political questions about how society should be organized. By presenting market arrangements as simply reflecting objective economic laws rather than embodying particular value choices, Friedman's framework may obscure the ways in which these arrangements serve some interests better than others. Friedman claims to be, how can we even engage in political philosophy?

6.2 The Performative Contradiction

More fundamentally, there appears to be a performative contradiction in Friedman's approach. The strong implication, here, would appear to be that if we were vouchsafed such knowledge, then we would be justified in imposing our values on others. But this is hardly in keeping with the libertarian ethos.

If tolerance and humility are the foundations of Friedman's philosophy, it becomes unclear how he can make such confident claims about the superiority of market arrangements over alternative institutional forms.

7. Contemporary Responses and Developments

7.1 The Neo-Republican Revival

Contemporary political philosophy has seen a revival of republican ideas about freedom that directly challenge Friedman's framework. As Franks and Wilson (2019) note, "the contemporary anarchist neglect of republicanism is particularly unfortunate because it also points to the sidelining of a historical anarchist critique of republicanism" (p. 850). Yet the republican tradition offers resources for critiquing both state power and private economic power.

Pettit's influential work suggests that various progressive movements can be understood through a republican lens. As Franks and Wilson (2019) explain, Pettit argues that "'environmentalism, feminism, socialism, and multiculturalism' might all 'be cast as republican causes', since each sets out the negative conditions which freedom as non-domination ought to meet, whether freedom from environmental degradation or vulnerability, patriarchy, or the vicissitudes of capitalism" (p. 848).

This republican framework provides a more nuanced understanding of freedom that can account for the structural forms of domination that Friedman's negative liberty framework obscures. The republican emphasis on non-domination offers a way to critique both governmental and private forms of arbitrary power.

7.2 Structural Analyses of Capitalism

Recent scholarship has developed sophisticated analyses of how capitalist structures create systemic constraints on freedom that Friedman's framework cannot capture. As contemporary analysis notes, "Branko Milanović identifies four 'troublesome features' in 'meritocratic liberal capitalism'" (Xu, 2024, p. 2). These include "the rising share of capital income in total income, which undermines meritocracy; the very high concentration of capital income, which runs counter to the objective of a 'property-owning' democracy; the rising association of high capital and labour incomes in the same people or families, which exacerbates inequality; and the polarisation of society" (Xu, 2024, p. 2).

These structural developments suggest that the institutional features of contemporary capitalism may be antithetical to the freedom Friedman claims to champion. The concentration of economic power creates forms of domination that operate independently of government intervention, challenging Friedman's assumption that limiting state power necessarily enhances freedom.

7.3 The Problem of Market Power

Contemporary critics have also highlighted how market concentration and corporate power create new forms of domination that Friedman's framework fails to address adequately. The rise of large corporations with significant market power challenges the assumption that competitive markets necessarily protect individual freedom.

When a small number of firms control significant portions of particular markets, the supposed protection that competition provides against coercion may become largely illusory. Workers and consumers may face limited alternatives, undermining the voluntariness that Friedman sees as central to market freedom.

8. The Problem of Market Fundamentalism

8.1 Ideological Dimensions

Critics have identified how Friedman's framework functions ideologically to legitimize particular power arrangements. As Cohen (1981) observes, "the regime of private property is defended on the grounds that it enlivens production, safeguards freedom and conforms to principles of justice. We can call these the economic argument, the freedom argument and the justice argument" (p. 3).

The ideological function of Friedman's framework becomes particularly apparent when examining how it shapes political discourse. By defining freedom in terms of market relationships, Friedman's approach tends to delegitimize alternative conceptions of freedom and alternative forms of economic organization.

As noted in contemporary analysis, "Friedman's views on politics, economics and freedom can be characterised as neo-liberal. Neo-liberalism emerged in the 1940's in reaction to the British Keynesian state, the New Deal welfarism in the United States and socialism in Europe" (ProQuest, 2013, p. 12). This historical context helps explain how Friedman's ideas functioned to reshape political and economic thought in ways that favored particular class interests.

8.2 The Naturalization of Market Relations

One of the most problematic aspects of Friedman's framework is how it tends to naturalize market relations, presenting them as reflecting natural laws rather than contingent social arrangements. This naturalization obscures the ways in which market institutions are themselves products of political choices and power relations. Friedman's (1962) claim that markets are "impersonal" and operate "without centralized authority" suggests that they exist outside of power relations altogether (p. 14). However, this obscures the ways in which market institutions are created and maintained through legal and political systems that embody particular distributions of power and privilege.

The apparent naturalness of market relations also serves to delegitimize efforts to reform or replace these institutions. If markets simply reflect natural economic laws, then attempts to alter their operation may appear to violate these laws rather than representing legitimate political choices about how to organize economic life.

8.3 The Democracy Problem

Friedman's framework also raises important questions about its relationship to democratic governance. While Friedman (1962) argues that economic freedom supports political freedom, critics have noted that concentrated economic power may actually undermine democratic institutions (p. 9).

When economic resources are highly concentrated, those who control these resources may have disproportionate influence over political processes. This can lead to a situation where formal political equality coexists with substantive political inequality, undermining the democratic values that Friedman claims to support.

The tension between economic inequality and democratic equality becomes particularly acute in contemporary societies where money plays an increasingly

important role in political campaigns and lobbying activities. Friedman's framework provides little guidance for addressing these tensions.

9. Alternative Conceptions of Freedom

9.1 Positive Liberty and Capability Approaches

Contemporary philosophers have developed alternative conceptions of freedom that address some of the limitations in Friedman's approach. The capability approach, developed by philosophers like Amartya Sen and Martha Nussbaum, focuses on what people are actually able to do and be rather than simply on the absence of interference.

This approach recognizes that formal freedoms may be meaningless without the substantive capacity to exercise them. A person may have the legal right to attend university, for example, but lack the economic resources to do so. The capability approach would see this as a limitation on freedom that the negative liberty framework might miss.

Sen's work on development economics has shown how this broader conception of freedom can provide guidance for policy interventions aimed at enhancing human capabilities. This represents a significant departure from Friedman's approach, which tends to assume that limiting government intervention will automatically enhance freedom.

9.2 Republican Conceptions of Freedom

The republican tradition offers another alternative to Friedman's negative liberty framework. Republican theorists like Philip Pettit argue that freedom requires not just the absence of interference, but the absence of domination or arbitrary power.

This conception can capture forms of unfreedom that negative liberty approaches miss. A person may not currently be interfered with, but if they are subject to the arbitrary will of another, they lack freedom in the republican sense. This helps explain why economic dependence can be seen as a form of unfreedom even when it doesn't involve direct coercion.

The republican approach also provides resources for thinking about institutional design. Rather than simply minimizing interference, republican institutions should be designed to minimize domination and ensure that all citizens have equal standing in political and social life.

9.3 Relational Approaches to Freedom

Recent work in political philosophy has also emphasized the relational dimensions of freedom. These approaches recognize that freedom is not simply a property of isolated individuals, but emerges from particular kinds of social relationships.

From this perspective, Friedman's emphasis on individual choice and market relationships may actually undermine the social conditions necessary for genuine freedom. If freedom requires particular kinds of social solidarity and mutual recognition, then institutions that promote competition and individual self-interest may be antithetical to freedom.

This relational approach also highlights how domination and oppression operate through social relationships rather than simply through direct interference. Understanding these dynamics requires attention to power relations, social identities, and institutional structures in ways that go beyond Friedman's individualistic framework.

10. Implications for Contemporary Debates

10.1 Inequality and Freedom

One of the most significant challenges to Friedman's framework comes from growing economic inequality in contemporary societies. As Milanović and other economists have documented, the concentration of wealth and income has increased dramatically in recent decades, raising questions about the relationship between economic arrangements and freedom.

If freedom requires genuine alternatives and meaningful choice, then high levels of inequality may undermine freedom for those at the bottom of the economic distribution. This suggests that some degree of redistribution may be necessary to protect freedom, contrary to Friedman's general opposition to redistributive policies.

The relationship between inequality and freedom also raises questions about the sustainability of democratic institutions. As economic inequality increases, those with fewer resources may have less capacity to participate effectively in democratic processes, potentially undermining the political freedom that Friedman claims to value.

10.2 Climate Change and Market Failure

Contemporary environmental challenges also pose significant problems for Friedman's framework. Climate change represents a massive market failure that cannot be addressed through market mechanisms alone, requiring coordinated government action on a global scale.

Friedman's (1962) framework acknowledges that government intervention may be justified to address "neighborhood effects" or externalities (p. 27). However, the scale and urgency of environmental problems like climate change may require forms of government intervention that go far beyond what Friedman's framework would permit.

This raises fundamental questions about whether Friedman's approach is adequate for addressing the collective action problems that characterize contemporary societies. If market mechanisms are insufficient to address these problems, then broader forms of democratic coordination may be necessary.

10.3 Technology and Economic Power

The rise of large technology companies also poses challenges to Friedman's framework. These companies often have significant market power and control over information flows, creating new forms of potential domination that Friedman's approach may not adequately address.

The network effects and economies of scale that characterize many technology markets can lead to winner-take-all dynamics that undermine the competitive conditions that Friedman sees as essential for protecting freedom. This suggests that antitrust enforcement and regulation may be necessary to maintain the competitive conditions that Friedman's theory requires.

11. Conclusion

This analysis has revealed fundamental philosophical problems with Milton Friedman's conception of freedom that undermine both its theoretical coherence and its practical implications. Friedman's negative conception of freedom fails to account for structural forms of domination inherent in capitalist property relations, systematically ignores power asymmetries that compromise genuine voluntariness, and conflates the absence of state interference with the presence of freedom in ways that obscure rather than illuminate the relationship between economic arrangements and human liberty.

Contemporary philosophical scholarship, particularly work in the republican tradition and structural critiques of capitalism, has provided compelling alternatives to Friedman's framework that better account for the complex relationships between economic institutions, power relations, and human freedom. G.A. Cohen's demonstration that property rights themselves constitute a system of interference, republican theorists' emphasis on freedom as non-domination, and structural analyses of how capitalist institutions create systematic constraints on human agency all point toward the need for more sophisticated understandings of freedom than Friedman's framework provides.

Perhaps most problematically, Friedman's approach tends to naturalize market relations and obscure their political character, functioning ideologically to legitimize particular distributions of power and privilege while delegitimizing alternative forms of economic organization. This naturalization serves to depoliticize fundamentally political questions about how society should be organized, undermining the democratic values that Friedman claims to support.

The implications of this critique extend far beyond academic philosophy. Friedman's ideas have shaped policy decisions affecting billions of people worldwide, from structural adjustment programs in developing countries to deregulation and privatization initiatives in developed economies. If the philosophical foundations of these policies are flawed, then the policies themselves may be undermining rather than promoting the human freedom they claim to advance.

Contemporary challenges like growing economic inequality, climate change, and the concentration of economic power in large corporations all point toward the need for approaches that can account for structural constraints on freedom and the collective action problems that characterize modern societies. Friedman's individualistic, market-oriented framework appears inadequate for addressing these challenges.

This does not necessarily imply a wholesale rejection of market mechanisms or individual choice, but rather suggests the need for more nuanced approaches that can account for the complex relationships between economic institutions, power relations, and human freedom. The republican emphasis on non-domination, capability approaches that focus on substantive rather than merely formal freedoms, and relational approaches that recognize the social dimensions of freedom all offer promising directions for developing more adequate conceptions of freedom for contemporary societies.

Ultimately, this critique suggests that genuine human freedom requires not the minimization of government intervention in markets, but rather the careful design of institutions—both governmental and economic—that minimize arbitrary domination and ensure that all members of society have meaningful opportunities to shape their own lives and participate in collective decision-making. This represents a fundamental challenge to Friedman's framework and points toward the need for new approaches to thinking about freedom, democracy, and economic organization in the twenty-first century.

References.

- Block, W. (2020). Milton Friedman on intolerance: A critique. *Libertarian Papers*, 12(2), 1-15.
- Cohen, G. A. (1981). Freedom, justice and capitalism. *New Left Review*, 126, 3-16.
- Ebeling, R. M. (2024, June 12). Milton Friedman and the new attack on freedom to choose. *The Daily Economy*. Retrieved from <https://thedailyeconomy.org/article/milton-friedman-and-the-new-attack-on-freedom-to-choose/>
- Franks, B., & Wilson, M. (2019). Anarchism and non-domination. *Journal of Political Ideologies*, 24(3), 834-853.
- Friedman, M. (1962). *Capitalism and freedom*. University of Chicago Press.
- Friedman, M. (1991). *Tolerance*. Speech delivered at the Cato Institute.
- Preiss, J. (2015). Milton Friedman on freedom and the negative income tax. *Basic Income Studies*, 10(2), 157-173.

- ProQuest. (2013). *An ethical critique of Milton Friedman's doctrine* [Doctoral dissertation]. ProQuest Dissertations & Theses Global.
- Saner, S. (2025). Embedded agency: A critique of negative liberty and free markets. *Political Theory*, 53(1), 145-167.
- Schwartz, H. I. (2015, March 14). Capitalism and freedom – A short critique of Milton Friedman. *Howard I. Schwartz Ph.D.* Retrieved from <https://www.howardischwartz.com/capitalism-and-freedom-a-short-critique-of-milton-friedman/>
- Slobodian, B. (2023, November 15). A lack of money means a lack of freedom. *Jacobin*. Retrieved from <https://jacobin.com/2023/11/negative-freedom-g-a-cohen-marxism-capitalism>
- Wikipedia. (2025, June 10). Milton Friedman. *Wikipedia*. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Milton_Friedman
- Xu, R. (2024). *A critique of Milton Friedman's "Capitalism and Freedom."*

VARIA

Artefactos urbanísticos y subjetividades disruptivas.
Propuestas de habitación pensadas desde la pluralidad,
el bienestar y la inclusión

Urbanistic artifacts and disruptive subjectivities. Proposals of
habitation thought from plurality, *welfare* and inclusion

Christian Guillermo Gómez Vargas
Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey
christian.gomez.vargas@tec.mx

Recepción: 20/05/2025 – Aprobación: 26/06/2025

Resumen

El presente texto propone una reflexión crítica sobre la relación entre el urbanismo y la construcción de la subjetividad en el contexto contemporáneo. Mediante un modelo de edificación urbana que desafía paradigmas constructivos actuales que se gestan en clave biopolítica de vigilancia y segregación. Siguiendo una línea discursiva entre filósofos como Foucault, Deleuze, Latour, Braidotti, entre otros, se examina el concepto de subjetividad y su relación con artefactos urbanos —tales como bibliotecas, ciclovías, centros comunitarios, etc.— que fomenten otro tipo de interconexiones sociales, promoviendo sentido de arraigo y pertenencia frente a una civilización que promueve lógicas que gradualmente devienen ajena a la condición humana, tales como sucede con la dinámica privatizadora del mercado económico mundial. Se argumenta que una planificación urbana inclusiva debe adoptar una concepción de justicia espacial y ambiental, generando prácticas sustentables que reconozcan la pluralidad de las comunidades y la interdependencia de todos los seres que articulan un ecosistema. El texto aboga por un modelo de urbanismo amplio en el diseño de asentamientos urbanos, favoreciendo nociones de dignidad humana que incluyan a grupos marginados y excluidos, pero también a *agentes* no humanos que intervienen como actores que se entrelazan y configuran el espacio social, allende de nociones eminentemente mercantiles. Modelo que hace patente una cultura de la sostenibilidad frente a los desafíos de la denominada época del antropoceno, mediante una crítica que prioriza la inclusión y la diversidad; lo que a la poste posibilita fortalecer relaciones comunitarias y de formación ciudadana, es decir, favorece el *bienestar social*.

Palabras clave: Urbanismo inclusivo, justicia espacial, identidades híbridas, desterritorialización.

Abstract

The present text suggests a critical reflection on the relationship between urbanism and the construction of subjectivity in the contemporary context. Through a model of urban edification that defies constructive paradigms that are gestated in a biopolitical key of surveillance, segregation and control. Following a discursive line between philosophers such as Foucault, Deleuze, Latour, Braidotti, among others, we examine the concept of subjectivity and its relation with urban artifacts -such as libraries, bikeways, community centers, etc.- which foster other types of social interconnections that promote the sense of rootedness and belonging in the face of a civilization that supports logics that gradually become external to the human condition. Just the way it happens with the global economic market's dynamics. It is argued that an urban inclusive planning should adopt the concept of spatial and environmental justice, generating sustainable practices that recognize the plurality of communities and the interdependence of all the beings that articulate an ecosystem. The text advocates for an urbanism model that is wide in the design of urban settlements, favouring notions of human dignity that include marginalized and excluded groups, but also non-human agents that contribute as actors that intertwine and configure the social space, beyond eminently mercantile notions. A model that makes patent a culture of sustainability in the face of the challenges presented in the so-called anthropocene era, through a critique that prioritizes inclusion and diversity; which in the end makes it possible to strengthen community and citizenship building relationships, that is, it favours global wellbeing.

Key words: Inclusive urbanism, spatial justice, hybrid identities, deterritorialization.

1. Introducción.

El término de ‘artefacto’ proviene del latín *artis* (arte) y *factus* (hecho), lo que significa que se trata de un objeto edificado mediante diferentes técnicas para un propósito específico (Corominas, 1984: 363). Los artefactos urbanísticos se entienden como estructuras y edificaciones que configuran el entorno urbano, no solo mediante construcciones físicas o concretas, sino que también estas implementan dinámicas simbólicas y sociales para los residentes y visitantes. Un artefacto arquitectónico se presenta como una suerte de combinaciones constructivas que aluden funcionalidad, expresión y elementos estéticos, en el que las propiedades arquitectónicas operan como si se tratara de una maquinaria que promueve, conecta y concreta condiciones subjetivas, emociones y representaciones, de modo que también –un artefacto arquitectónico– potencializa una dimensión social y cultural (Corbusier, 1967). Por artefactos urbanos entendemos aquellos elementos arquitectónicos que son creativos, innovadores y artísticos, que su edificación escapa de una mera lógica práctica o mercantil, sino que están cargados de significados y que reflejan tensiones, y relaciones entre el ser humano y su entorno construido (Corbusier, 1967). Se tratan de elementos que potencializan la activación del espacio público, promoviendo interacciones sociales que a la postre fortalecen la participación, la democracia, la ciudadanía y, por ende, el bien común (Shaw, 2018). Permitiendo cristalizar mecanismos de *bienestar* a los individuos mediante elementos creativos, innovadores, comunitarios y artísticos. Tales elementos deben poseer la impronta de activación del espacio público en el que se sitúan, permitiendo desarrollar un sentido de conexión y pertenencia (ArchDaily, 2018). La definición de artefactos arquitectónicos plantea una conexión directa con el espacio construido al mismo tiempo que hace hincapié en la *performatividad de este*, el cual escapa de las lógicas eminentemente de corte mercantil, en las que el espacio se sitúa solamente como un *objeto* inscrito en una dinámica comercial; en la que usualmente se le cataloga.

Siguiendo a Bauman (2003), el diseño del espacio urbanístico posterior a la Segunda Guerra Mundial se inspira principalmente en un modelo bélico, es decir, implementa en su edificación construcciones no solo de vigilancia panóptica, sino que se orienta bajo criterios de defensa, cerco, purificación y prohibición (Bauman, 2003: 145-152). Diseños que operan como si se trataran de dispositivos que promueven la limitación de los movimientos del cuerpo, restringiendo su acceso, confinando su actividad. Edificaciones que fungen, en último término, como un perímetro de desinfección y custodia. Dicho tipo de complejos urbanísticos y arquitectónicos pertenecen a un paradigma contrario al que posibilita la generación de comunidad, colectividad e interacciones sociales, sino más bien –siguiendo a Foucault (2013)– dicha lógica constructiva entrama elementos biopolíticos de segregación, dominio, control, individualismo y poder (Foucault, 2013). Propiedades que, en último término, aluden elocuentemente a elementos civilizatorios fundantes, que esgrimen un modelo de subjetividad biopolítica articulado en clave moderna.

La intención del presente texto adopta una metodología crítica que explora la relación entre el urbanismo y la subjetividad en el contexto actual, destacando una perspectiva que se sitúa más allá de criterios civilizatorios entramados en el horizonte del denominado antropoceno, tal como define este último Crutzen (2002). Una época definida por una fuerza geofísica significativa capaz de alterar y perturbar profundamente el funcionamiento del sistema planetario, afectando los sistemas terrestres y marinos, lo que incluye el clima, la biodiversidad, la composición química de la atmósfera y de los océanos debido a la fuerza industrial y técnica de las operaciones humanas.

Así, el artículo plantea la demanda de otro tipo de pautas y coordenadas civilizatorias, ulterior de las dinámicas que instituye el mercado, el cual representa el signo más indicativo de la denominada época del antropoceno, como si se tratara del único posible espacio civilizatorio. El texto examina algunos artefactos urbanísticos, tales como bibliotecas, jardines, edificios, etc., que tienen la finalidad de generar

vínculos sociales y sentido de arraigo entre los individuos, puesto que operan como artefactos que se anteponen a tendencias dominantes constructivas que se gestan en clave biopolítica, atendiendo solamente las inclinaciones y demandas del capital. Además, se discute la concepción de justicia espacial y ambiental, aludiendo la necesidad de implementar prácticas inclusivas y sostenibles en la planificación urbana. El análisis se realiza a partir de filósofos como Deleuze & Guattari (1980), Latour (2005), Foucault (2013), y Rawls (1999), por mencionar algunos, modulando una lectura heurística que impele a una comprensión más amplia y equitativa de las prácticas de diseño y edificación urbana, que incluya no solo a individuos privilegiados y propietarios, sino aquellos que han sido marginados de la ciudad, e incluso del horizonte de la existencia social. Promoviendo, asimismo, un urbanismo amplio que respete contenga y valore la interdependencia de todos los seres en el andamiaje y conformación del espacio urbano. Lo que en último término promueve una cultura de la sostenibilidad, del *bienestar social*, allende de las coordenadas civilizatorias del mercado, conformes a la clave del antropoceno.

2. Desterritorialización, artefactos urbanos y subjetividad.

Se podría comprender el artefacto urbano como un dispositivo arquitectónico que impacta en la dimensión social, estética y ciudadana, y que persigue una lógica contraria a la eminentemente comercial y pragmática. Un artefacto arquitectónico – pensado un clave de *bienestar social* – impele a la función de *desterritorializar* – siguiendo la expresión de Deleuze & Guattari (1980) –, los mecanismos, prácticas y representaciones que se inscriben en los territorios para organizarlos de nuevas maneras, promoviendo otras formas de habitación, diferentes hábitos y performatividades, presentando resistencias a las estructuras de poder fijas, y estableciendo, por ende, nuevas subjetividades. Ulterior de los dispositivos espaciales que arraigan –*territorializan*– los mecanismos civilizatorios del mercado en

el ámbito social, como si se trataran de mecanismos oriundos de la condición humana (Deleuze & Guattari, 1980). La concepción de *desterritorialización* permite extraer dinámicas casi naturalizadas –como sucede con las prácticas del capital– y articular nuevas conexiones y formas de organización. Dicho proceso de *desterritorialización* alude a un componente dinámico, que impele a la constante reconfiguración de subjetividades y espacios, de ahí que semejante concepción para Deleuze & Guattari (1980) implica un movimiento que impulsa a la generación de nuevos significados.¹ Lo cual remite a la manera en el que las diferentes performatividades y prácticas que articulan las estructuras sociales pueden ofrecer mecanismos de resistencia e incluso de posible transformación, frente a mecánicas *territorializadas*, dicho de otro modo, se trata de promover subjetividades contrarias a las determinadas bajo el concurso del poder, vigilancia, dominio y control. De ahí que la *desterritorialización* apunta a un proceso dinámico que no solo se inscribe en el territorio físico, sino que también remite a la construcción de subjetividades y a los mecanismos de entraman estas (Deleuze & Guattari, 1980: 211). Deleuze & Guattari (1980) para articular dicha concepción, se posicionan más allá de las categorías duales sujeto-objeto emanadas de la tradición filosófica, puesto que señalan que tales categorías no son suficientes para indicar la relación vigorosa, plural y activa entre la conexión que existe entre los sujetos y los objetos, y de qué manera estas relaciones articulan vínculos más fluidos y múltiples entre estas instancias; y su impacto en la conformación de las conductas, saberes, e incluso de la identidad (211): “Individuos o grupos, estamos atravesados por líneas, meridianos, geodésicos, trópicos, husos que no laten al mismo ritmo ni tienen la misma naturaleza. Son las líneas que nos componen, [...]. O más bien haces de líneas, porque cada tipo es múltiple” (Deleuze

¹ “Incluso podríamos concluir que el menos desterritorializado reterritorializa al más desterritorializado. Aquí surge un segundo sistema de reterritorialización, vertical y ascendente”. Reza en la cita original : “On peut même en conclure que le moins déterritorialisé se reterritorialise sur le plus déterritorialisé. Apparaît ici un second système de reterritorialisations, vertical, de bas en haut.” (Deleuze & Guattari, 1980: 214) Las traducciones a menos que se indique lo contrario corresponden al autor del presente artículo.

& Guattari, 1980: 247)². Los artefactos urbanísticos entendidos en clave de *desterritorialización* de lógicas mercantiles del espacio, en los que se les ha situado durante las últimas décadas el neoliberalismo voraz, pueden considerarse mecanismos que demandan entretejer otras dinámicas, prácticas y funciones a las ya erigidas.

Atendiendo a Deleuze & Guattari (1980), se podrían entender los artefactos urbanísticos no solamente como objetos pasivos, sino que estos *poseen una impronta de agenciamiento* que puede influir en los saberes, hábitos y representación, se tratan de dispositivos que configuran experiencias, significados, concepciones e incluso deseos del sujeto (Deleuze & Guattari, 1980: 271). De modo que los dispositivos arquitectónicos también operan en un papel activo en la construcción de la realidad. Debido a que el sujeto no se trata de un ser enteramente definido, determinado e independiente, sino que se encuentra atravesado por una serie de relaciones constructivas, entre flujos de sentido y significantes que son los que concretan su subjetividad. Entonces el sujeto se trata de un proceso dinámico, que se encuentra en constante desarrollo y transformación (Deleuze & Guattari, 1980: 271). De ahí la impronta de los artefactos urbanísticos para incentivar nuevas realidades sociales, que reflejen el proceso de *desterritorialización* de los espacios, tras perseguir lógicas civilizatorias eminentemente emanadas bajo el concurso de los flujos del capital. Deleuze & Guattari (1980) indican que las líneas de *desterritorialización* de directrices abren nuevas vetas, conexiones y prácticas que en último término representan inéditas formas de resistencia y concreción de la subjetividad. Los artefactos urbanísticos, como objetos construidos en el espacio, pueden facilitar el tránsito de personas, objetos, mercancías, información, generar vínculos sociales, saberes, etc., modificando los patrones de uso establecidos en los espacios urbanos (222). Transigiendo las formas consuetudinarias de interacción social, puesto que los

² « Individus ou groupes, nous sommes traversés de lignes, méridiens, géodésiques, tropiques, fuseaux qui ne battent pas sur le même rythme et n'ont pas la même nature. Ce sont des lignes qui nous composent, [...] Ou plutôt des paquets de lignes, car chaque sorte est multiple » (Deleuze & Guattari, 1980: 247).

espacios intervenidos con diversas *territorialidades* podrían fomentar la creación de nuevas interacciones e identidades: “Vivir, moverse, trabajar, jugar: la vida está segmentada espacial y socialmente. La casa se segmenta según el uso que se da a sus estancias; las calles, según el orden de la ciudad; la fábrica, según la naturaleza del trabajo y las operaciones realizadas”. (Deleuze & Guattari, 1980: 254).³ En un contexto en el que la ciudad –centro urbano por autonomasia– puede llevar aparejados mecanismos que tienden hacia la alienación, a la negación del espacio de la ciudad a individuos de escasos recursos, vulnerables, migrantes, incluso a especies de flora y fauna, los artefactos urbanísticos pueden operar como dispositivos de resistencia. Se tratan de intervenciones que incorporan espacios verdes, artísticos, culturales, parques, deportivos, ciclovías, mercados comunitarios, bibliotecas, vivienda asequible y digna, etc., lo cual funge en términos de contra-dispositivos que *desterritorializan* un sistema que prioriza la mercantilización espacial, ofreciendo mecanismos de resistencia que condescienden la formación de comunidad y la posibilidad de articular otras subjetividades. Así la ciudad contemporánea “se está repensando como un espacio que debe desarrollar plenamente las dimensiones ambiental, económica y social, mediante prácticas que garanticen un acceso por igual a todo lo que, en un espacio compartido, convierte a los seres humanos en ciudadanos [...].” (Franco & Zabala, 2012: 10). Artefactos urbanísticos tales como:

Bibliotecas, colegios, jardines infantiles, centros de desarrollo comunitario y empresarial, equipamientos deportivos, educativos y culturales son, entre otros, edificios que se han consolidado como referentes urbanos y generadores de sentido de pertenencia en barrios donde poco o nada se había visto la acción del Estado (Franco & Zabala, 2012: 13).

Pensar la ciudad en clave que permita el desarrollo pleno de dimensiones sociales, ambientales y humanas mediante prácticas *desterritorializantes* que permitan un acceso equitativo, es concebir las ciudades bajo la impronta del *bienestar*. Lo que

³ « Habiter, circuler, travailler, jouer : le vécu est segmentarisé spatialement et socialement. La maison est segmentarisée suivant la destination de ses pièces ; les rues, suivant l'ordre de la ville ; l'usine, suivant la nature des travaux et des opérations » (Deleuze & Guattari, 1980: 254).

demandar articular espacios más equitativos, justos y sostenibles, como si se tratara de una concreción del espacio que desafíe las lógicas impuestas al desarrollo erigido principalmente por la planificación de la mancha urbana dictada por las leyes del mercado económico mundial (Lefebvre, 1978; Jacobs, 1996). Construir sociedades equitativas y justas impone a pensar en términos de justicia, igualdad e inclusión social, dimensiones que apuntan incluso a articular economías solidarias y sustentables, que promuevan—en último término—un ejercicio democrático en sentido amplio. Es esencial replantear la manera en que se diseñan y construyen estos artefactos arquitectónicos, promoviendo propuestas de habitación que respondan a la pluralidad, el *bienestar*, la sostenibilidad y la inclusión, lo cual deviene un imperativo fundamental en la construcción de espacios urbanos que reflejen la diversidad de sus habitantes (Jacobs, 1996). Lo anterior atendiendo una categoría de pensamiento rawlsiano que se entrama en un eje de justicia distributiva, fundamental para el establecimiento de prácticas económicas, políticas, sociales y espaciales (Rawls, 1999).

3. Conclusión ‘provisional’

Rawls (1999) subraya la importancia de que las ciudades bien ordenadas son aquellas en las que las necesidades y derechos de los individuos son considerados en la edificación del espacio público. En una situación ideal en la que los ciudadanos condescendieran los principios de justicia que los regirán y que deben ser aceptables por todos, es lo que remite a las propiedades de una sociedad justa, siguiendo a Rawls (1999). Dicha concepción rawlsiana se establece bajo el entramado de una posición contractualista que permite a las personas erigirse como ciudadanos libres e iguales, acordar los principios de justicia que garanticen derechos y libertades fundamentales para todos.

La razón pública, argumenta Rawls, debe ser capaz de acoger una rama de concepciones liberales de la justicia, siendo las condiciones esenciales de una concepción ‘liberal’ la que especifica ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos; que asigne una prioridad especial a estos elementos de un régimen constitucional; y que pretenda proporcionar a los ciudadanos los medios para hacer un uso efectivo de sus libertades. (Larmore, 2002: 388)⁴.

Rawls señala en *Theory of Justice*, (1999) que los individuos deben poseer mecanismos suficientes y necesarios con los cuales se concrete el uso efectivo de sus libertades, y que estos deben obedecer a un consenso entre diferentes concepciones de buena vida, dicho de otro modo, de *bienestar*: “La forma más factible de establecer una medida objetiva y común públicamente reconocida que las personas razonables puedan aceptar.”⁵ (Rawls, 1999:80). De ahí que, pese a que existan diferentes doctrinas comprehensivas, empero, se debe orientar el debate público a la búsqueda de un fundamento común que permita articular posiciones diversas “[...] Queda claro que la posición original es una situación puramente hipotética. Nada que se le parezca tiene por qué producirse nunca, aunque podemos, siguiendo deliberadamente las restricciones que expresa, simular las reflexiones que aporta.”⁶ (Rawls, 1999:104). Atendiendo al segundo principio de diferencia de Rawls, el autor señala que la inequidades sociales y económicas deben fundarse en tanto que 1) dichas diferencias puedan ser benéficas para todos y 2) que dichas desigualdades terminen beneficiando a los más vulnerables. Semejante principio opera como un dispositivo para beneficiar a los miembros más desfavorecidos de la sociedad – atendiendo las desigualdades de base– garantizando, que, si bien las desigualdades

⁴ “Public reason, Rawls argues, must be able to welcome a family of liberal conceptions of justice, the essential conditions of a “liberal” conception being that it specify certain basic rights, liberties, and opportunities; that it assign a special priority to these elements of a constitutional regime; and that it aim to provide citizens with the means to make effective use of their freedoms”. (Larmore, 2002: 388).

⁵ “The most feasible way to establish a publicly recognized objective and common measure that reasonable persons can accept”. (Rawls, 1999: 80).

⁶ “(...) it is clear, then, that the original position is a purely hypothetical situation. Nothing resembling it need ever take place, although we can by deliberately following the constraints it expresses simulate the reflections of the parties”. (Rawls, 1999: 104).

existen, empero, estas en último término posibilitarán que los individuos peor situados de la sociedad puedan empoderarse y crear condiciones objetivas para concretar el ejercicio de su libertad. (Rawls, 1999: 37).

Aunque la distribución de la riqueza y los ingresos no tendría por qué ser igualitaria, debe beneficiar a todos y, al mismo tiempo, los puestos de autoridad y responsabilidad deben ser accesibles a todas las personas. Se aplica el segundo principio manteniendo los cargos abiertos y, a partir de ahí, se organizan las desigualdades sociales y económicas para que todos salgan beneficiados (Rawls, 1999: 53)⁷.

Siguiendo a Rawls, las desigualdades sociales solamente pueden ser aceptables si atienden o benefician a los más vulnerables (Rawls, 1999). En este contexto, los artefactos constructivos en *clave desterritorializada* impelen a crear espacios orientados a promover estructuras que no respondan solamente a demandas mercantiles, sino que sean espacios asequibles para el grueso de la población, y que apunten a mejorar la vida de los individuos peor situados, se trata de establecer un criterio de diseño arquitectónico o de edificación de las ciudades en clave de vulnerabilidad, *máximum minimorum* [dar el máximo a los mínimos] (Rawls, 1999: 133). Asimismo, dicho criterio apela a un empoderamiento de los sujetos para configurar el espacio urbano, atendiendo criterios democráticos y liberales, tomando en consideración las necesidades de los habitantes, ulteriores a lógicas emanadas del aparato del capital. Así los artefactos constructivos deben obedecer un diseño que promueva la equidad económica y social, pero también que garantice el uso sostenible de materiales y prácticas que promuevan el medio ambiente y que favorezcan el crecimiento económico de las comunidades locales, fomentando mediante los espacios públicos participativos, que inciten a la interacción social y el *bienestar* colectivo “[...] cada persona tiene el mismo derecho al régimen más amplio

⁷ “While the distribution of wealth and income need not be equal, it must be to everyone’s advantage, and at the same time, positions of authority and responsibility must be accessible to all. One applies the second principle by holding positions open, and then, subject to this constraint, arranges social and economic inequalities so that everyone benefits” (Rawls, 1999: 53).

y posible de libertades fundamentales en igualdad de condiciones, compatible con un esquema similar de libertades para los demás".⁸ (Rawls, 1999: 53). Esto atendiendo los criterios de la justicia como equidad y su implementación en el espacio constructivo pensado desde la filosofía de Rawls.

En este contexto, y planteando una crítica a la posición de justicia de Rawls, la filósofa Martha Nussbaum (2007) sostiene que no se puede pensar el acceso a la justicia, solamente desde una dimensión de poder y capacidad, de ahí que la crítica que elabora contra la propuesta rawlsiana, señala que la inclusión no solamente apela a escuchar las voces de los más desfavorecidos económicamente, sino también apunta a tomar en consideración a aquellos grupos que han sido históricamente y sistemáticamente marginados de la toma de decisiones, en este caso urbanas. Individuos y grupos marginados del propio proyecto político y social, e incluso civilizatorio, tales como las personas con discapacidad, las minorías étnicas racializadas, las personas LGBTQ+, e incluso los animales y la naturaleza:

Rawls menciona cuatro problemas que son difíciles de manejar para su concepción de justicia: el imperativo que se debe a las personas con discapacidades (tanto temporales como permanentes, tanto mentales como físicas); la justicia a través de las fronteras nacionales; «lo que se debe a los animales y al resto de la naturaleza» (como veremos, Rawls no admite que estas sean cuestiones de justicia). (Nussbaum, 2007: 131)⁹.

Parte de la crítica que Nussbaum (2007) efectúa a Rawls estriba en la concepción del ciudadano planamente capacitado, noción que desconoce a individuos que tienen alguna forma de dependencia a otros o discapacidad. De modo que los individuos que no encajen en el modelo de funcionalidad plena quedan relegados de la *res pública* (Nussbaum, 2007). Apuntando a una noción

⁸ “[...] each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. (Rawls, 1999: 53).

⁹ “Rawls mentions four problems that are difficult for his conception of justice to handle: what is owed to people with disabilities (both temporary and permanent, both mental and physical); justice across national boundaries; 'what is owed to animals and the rest of nature' (as we shall see, Rawls does not grant that these are issues of justice) (Nussbaum, 2007: 131).

limitada de justicia que no considera suficientemente la variedad de necesidades y capacidades humanas (Nussbaum, 2007). El criterio de justicia de Nussbaum a diferencia del de Rawls no es *capacitacionista* en el sentido de que un individuo se le considera ciudadano a partir de su posibilidad de participación y representación en una concepción de buena vida bajo criterios de habilidad, tales como la razón, el discurso, la competencia económica o las destrezas cotidianas de un sujeto funcional, sino que apunta a que es fundamental estructurar la sociedad de manera que todos los individuos incluidos personas con capacidades diferentes, diversidad sexual, nacionalidad, e incluso otros vivientes no racionales tengan la oportunidad de desarrollarse plenamente. (Nussbaum, 2007: 117). Empero, siguiendo a Nussbaum (2007), un enfoque más abierto e inclusivo apuntaría a la planificación urbana no solo mediante la concreción de espacios que promuevan la igualdad de oportunidades económicas, incluyendo a los grupos más vulnerables, sino atendiendo su singularidad específica, ulterior de criterios civilizatorios en el marco del llamado antropoceno. Nussbaum (2007) indica que las sociedades deberían ofrecer condiciones para que los individuos puedan conducirse atendiendo su concepción de buena vida, ulterior de criterios generales, o establecidos, aludiendo a las subjetividades hegemónicas –coloniales, inscritas en la dinámica del mercado, o en el uso del poder, *subjetividades territorializadas*–, sino apuntando a la igualdad de derechos y oportunidades para los ciudadanos independientes de sus condiciones o cualidades; lo cual podría proveer el diseño de entornos urbanos que sean accesibles a todos los individuos. (Nussbaum, 2007: 20-26). Se trata de implementar lógicas transversales que *desterritorialicen* la mecánica del capital, atendiendo un modelo de pluralidad para aquellas poblaciones, concepciones e individuos que han sido sistemáticamente relegados del programa civilizatorio concretado en la ciudad, incluso desterrados del sentido del devenir histórico. Una propuesta de habitación amplia que promueva la pluralidad y la inclusión a partir de la idea de buena vida que no solo contemple a los vivientes hábiles, racionales y capacitados, como se les

representa bajo criterios coloniales: hombres blancos, funcionales y propietarios; sino articulando una propuesta de habitación forjada en la participación, en el bienestar y en la incorporación de aquellos que han sido sistemáticamente relegados del programa de la modernidad (Bauman, 2003). Promoviendo espacios “promiscuos, como los que señala Jacobs”, (1996: 118), los cuales se refieren a la intersección y la mezcla de diversas identidades culturales y políticas que se inscriben en el entorno urbano contemporáneo y aparecen como resistencias y luchas, “Estas luchas producen geografías promiscuas del habitar, en el lugar en las que las categorías del Yo y del Otro, aquí y allá, pasado y presente, se solicitan constantemente unas a otras” (Jacobs, 1996: 20)¹⁰. Dichos espacios promiscuos –híbridos– para la autora emergen de diversas interacciones entre grupos considerados “diaspóricos” (Jacobs, 1996: 118). Grupos que se han visto relegados de la ciudad y que componen comunidades que intentan establecer sentidos de habitación y pertenencia en un entorno postcolonial, dicho de otro modo, en un entorno *desterritorializado*. Para Jacobs (1996) construir espacios multiculturales puede denominarse el espacio de lo Otro (Jacobs, 1996: 24). Se tratan de comunidades con diversidades culturales, prácticas, tradiciones, orientación sexual, e incluso, género, lenguaje y *raza*. Principios que pueden entenderse contrarios al sentido de un ciudadano capacitado y funcional, en el orden de la crítica de Naussbaum (2007) a Rawls (1999), al estar orientados por otros valores, ideales, concepción de buena vida que no se agotan en el vector de una racionalidad democrática blanca, de clase media y liberal. Los artefactos arquitectónicos a los que remite Jacobs (1996) fungen como dispositivos que articulan sentidos de pertenencia e identidad de sus habitantes, alude a esas “geografías promiscuas”. (Jacobs, 1996: 118). “Estas luchas espaciales no se tratan simplemente del control del territorio articulado a través de las distinciones binarias de los constructos colonialistas. Se forman a partir de la cohabitación de personas con distintos rangos de poder y de los significados que atribuyen a las localidades y

¹⁰ “These struggles produce promiscuous geographies of dwelling in place in which the categories of Self and Other, here and there, past and present, constantly solicit one another”. (Jacobs, 1996: 20).

los lugares." (Jacobs, 1996: 20).¹¹ Jacobs (1996) también hace hincapié a las *políticas del lugar* aludiendo a procesos dinámicos en las que se relaciona el espacio construido, la comunidad y la formación de la identidad en la que estos elementos se interceptan, confluyen y redefinen constantemente.

Las territorializaciones de vecindad pueden constituir la base del reforzamiento de la identidad a través de las fronteras nacionales de las diásporas globales. Es innegable que la política de la identidad es también una política del lugar. Pero no se trata de un lugar propio de esencias delimitadas y preestablecidas, sino de una geografía no delimitada de la diferencia y la contienda. (Jacobs, 1996: 36)¹².

Una política de la identidad como la que plantea Jacobs (1996) remite a una experiencia postcolonial de las urbes en las que implica la creación de espacios no circunscritos por dinámicas de poder hegemónicas, sino que remiten a esos espacios de resistencia, *desterritorializados*, a esos espacios *híbridos* que resisten a las formas vigentes de sentido, poder y dominio; dinámicas en diáspora que se encuentran y negocian, produciendo así un paisaje urbano rico en diversidad y complejidad. De ahí que los espacios híbridos –*promiscuos*– que señala Jacobs (1996), representan un horizonte en el que se concretan otros mecanismos posibles de existencia social ulterior de las formas vigentes de edificación de la subjetividad, atendiendo identidades multifacéticas que coexisten en el contexto urbano contemporáneo (Jacobs, 1996). Noción que puede guiar a decisiones más justas y equitativas en la construcción de espacios urbanísticos, lo que impele a la generación de ciudades más democráticas y en clave de inclusión.

¹¹ "These spatial struggles are not simply about control of territory articulated through the clear binaries of colonialist constructs. They are formed out of the cohabitation of variously empowered people and the meanings they ascribed to localities and places" (Jacobs, 1996: 20).

¹² "Neighborhood territorializations can form the basis of reforging identity across the national borders of global diasporas. The politics of identity is undeniably also a politics of place. But this is not the proper place of bounded, pre-given essences, it is an unbound geography of difference and contest" (Jacobs, 1996: 36).

4.- Relaciones híbridas, urbanismo e identidad.

La noción de justicia espacial no se agota solo en la necesidad de distribuir los recursos de manera equitativa para generar condiciones de equidad, sino que también demanda abordar los problemas subyacentes de marginación, discriminación y neutralización de las desigualdades de base que aúnan a la injusticia urbana. Tal como señalan Lefebvre (1978), Sen (2009), y Nussbaum (2007), así la planificación urbana, desde dicha perspectiva, debería apelar a mejorar las disposiciones, capacidades y empoderamiento de todos los residentes, pero especialmente de los más desfavorecidos. Empero, la justicia espacial, amplificando la noción de *espacios promiscuos* de Jacobs (1996), concibe además una perspectiva que no solamente contempla a los vivientes racionales en las problemáticas de habitación, inclusión, sostenibilidad y desarrollo urbano, sino que, acercando la crítica en el marco del concepto del antropoceno, insta a pensar de manera transversal, aproximando realidades que usualmente se deslindaban ajenas y distantes dentro del horizonte social. La aproximación actual a la emergencia climática no solamente demanda un tratamiento dicotómico, atendiendo las dimensiones duales de naturaleza y cultura, como si se trataran de realidades distantes, sino que insta a pensar desde un entramado de *vínculos promiscuos*, híbridos, atendiendo a Jacobs (1996), en los que la naturaleza-sociedad, biología-comunidad, e incluso técnica-cultura constantemente se sostienen, estructuran y aluden, bajo el auspicio de un entramado de relaciones transversales.

De modo, que el cambio climático afecta de manera desigual a las comunidades, impactando especialmente a aquellas que se encuentran más marginadas, pero, poniendo en peligro no solamente a las colectividades sociales, sino al total de las especies que habitan en los diferentes ecosistemas, e incluso a los componentes y *actores* que posibilitan el fenómeno de la vida. De ahí que es fundamental el entrelazamiento teórico, conceptual y práctico entre justicia climática y justicia espacial dentro de un horizonte de la denominada crítica del antropoceno.

Se tratan de propuestas teóricas como las de Latour (2005), que hacen hincapié en los elementos orgánicos e inorgánicos, que entrelazan el andamiaje en el que se prestan las condiciones de posibilidad para que se erija la vida, no solo la humana, sino la de todos los vivientes. “Fue entonces cuando los no humanos –microbios, ostiones, rocas y barcos– se presentaron a la teoría social de una forma nueva” (Latour, 2005:10).¹³

Dichas posiciones presentan elementos a la teoría social para que esta aparezca en “una forma nueva”, (Latour, 2005: 10), puesto que representan orientaciones que se distancian de concebir el eje de la existencia bajo la impronta de un férreo antropocentrismo, sino que incorporan un *descentramiento* de la noción de lo humano, como el único agente digno y valioso, y para el cual gravita todo el orden del mundo para su consumo. Una posición diversa que podríamos considerarla en un sentido de *justicia espacial*, como la forma que cobra el derecho a la existencia, prolongación y propagación de los vivientes, no solo humanos que habitan en sociedades, sino de individuos no contemplados previamente en el tránsito del orden del mundo y su figura de progreso moderna. Se trata de una posición híbrida en la expresión, no solo de Jacobs (1996), sino en la de Latour (2005) puesto que en dicha consideración el autor francés plantea lógicas habitacionales que entraman discursos que se despliegan entre la economía, la biología, la política, la tecnología y que se entrelazan en la vida cotidiana de los individuos, no solo racionales, sino vivientes no racionales, en una extensión de crítica ulterior a la denominada época del antropoceno. Latour (2005) sostiene que las entidades no humanas, relegadas y marginadas históricamente de la teoría de las ideas y del ámbito de la tradición del pensamiento occidental, desempeñan un papel crucial en la formación de la dinámica social.

Latour indica que dichas entidades deben considerarse participantes activos o *actantes* de las redes en las que se desenvuelve la realidad social, más que solo meras

¹³ “It was at this point that non- human—microbes, scallops, rocks, and ships—presented themselves to social theory in a new way” (Latour, 2005: 10).

herramientas o instrumentos pasivos susceptibles de ser manipulados por los individuos humanos. Ya que los elementos no humanos imbrican una serie de relaciones de red que condicionan, moldean e intervienen en las conductas humanas. “Si se trata lo que viene del exterior como mediadores que ofrecen una ocasión al siguiente agente para conducirse como mediador, toda la escena del interior y el exterior podría ser modificarse para bien” (Latour, 2005: 216)¹⁴. A dicho andamiaje de redes Latour (2005) las denominada “redes híbridas” (Latour, 2005: 149-150), las cuales engloban elementos sociales, naturales e incluso tecnológicos formando una red en la que tales elementos poseen una impronta significativa en la construcción de la realidad social. De ahí que para Latour (2005) no se puede entender a las sociedades aislando a los individuos de las mediaciones tecnológicas, científicas, materiales, naturales, puesto que estas influyen en la constitución de su subjetividad (Latour, 2005: 150), y señala: “(...) la investigación puede aumentar el número de actores; puede ampliarse el abanico de organismos que hacen actuar a los actores; puede multiplicarse el número de objetos activos en grupos y organismos estabilizadores; y pueden cartografiarse las controversias sobre asuntos de interés”. (Latour, 2005: 138). Esto señala la necesidad de que una investigación que implique las relaciones sociales debe considerar la complejidad de interconexión de elementos que participan en la generación de significado en la acción social. La propuesta de Latour de las *redes híbridas* desafía las divisiones tradicionales entre lo social y lo natural, sugiriendo que ambos son inseparables en el estudio de la acción. De modo que dichas realidades usualmente escindidas por la crítica social, empero, constantemente confluyen influyéndose mutuamente. Dicho enfoque de la teoría del actor red (ANT) de Latour (2005) remite a la interconexión de actores humanos y no humanos dentro de la estructura social, tal posición desafía la noción tradicional de la sociología en clave antropocéntrica y desde una concepción planetaria del post-antropoceno. Latour (2005) utiliza la noción de redes híbridas para desafiar la

¹⁴ “If you treat what comes from the outside as mediators offering an occasion to the next agent to behave as a mediator, the whole scene of the inside and outside might be modified for good” (Latour, 2005: 216).

concepción tradicional de la sociología, que a menudo coloca a lo humano en el centro del análisis social. En lugar de concebir a los seres humanos y objetos como entidades totalmente separadas, Latour argumenta que dichos elementos están intrínsecamente ligados en un plexo de relaciones donde cada actor, humano o no, actúa y contribuye a la configuración de la realidad social.

Sólo debemos tener la mente abierta sobre la forma en que los antiguos objetos de la naturaleza podrían presentarse en nuevas asociaciones que estamos siguiendo. Para nuestra gran sorpresa, una vez eliminada la frontera artificial entre lo social y lo natural, las entidades no humanas pudieron aparecer bajo una apariencia inesperada. Por ejemplo, las rocas podrían ser útiles para hacer recapacitar a un idealista, pero las rocas en geología parecían ser mucho más variadas, mucho más inciertas, mucho más abiertas y desplegar muchos más tipos de agencias que el estrecho papel que se les otorga en los relatos empíristas.

Los escritorios de acero ofrecen una gran oportunidad para que los realistas furiosos golpeen la mesa en nombre de las 'limitaciones materiales' para que los sociólogos vuelvan a la realidad, pero el acero laminado de la metalurgia ofrece tantos enigmas sobre las formas en que puede producirse la resistencia material que casi no hay relación entre lo que los filósofos positivistas y los científicos de los materiales llaman 'materia'. El impulso inflexible de la composición genética puede ser estupendo para que los sociobiólogos ridiculicen el sueño socialista de cultivar una humanidad mejor, pero los genes en biogenética adoptan tantos papeles contradictorios, obedecen a tantas señales opuestas, están 'hechos' de tantas influencias que si hay una cosa que no se puede hacer con ellos es silenciar a un adversario. Los ordenadores podrían ser un mejor ejemplo, pero los chips de la informática requieren vastas estructuras para estar a la altura de su reputación de 'máquinas formales'. En todas partes, la multiplicidad empírica de los antiguos

organismos 'naturales' desborda la estrecha frontera de las cuestiones de hecho. No existe una relación directa entre el ser real y ser el implausible. (Latour, 2005: 111).¹⁵

Desafiando la frontera tradicional entre vivientes humanos, no humanos, la naturaleza y la cultura, lo orgánico y tecnológico, dicha perspectiva permite una comprensión más matizada de cómo se co-construye el horizonte de la realidad y de la existencia. Así, Latour señala que los vínculos sociales son dinámicos, pero también las subjetividades que se erigen en estos, dependiendo de cómo interactúen los distintos *agentes* –incluidas las tecnologías– dentro de una red. (Latour, 2005: 216). Las interacciones que suceden en dichas redes apuntan –en último término– a la configuración de la subjetividad de los individuos humanos, producto de las diferentes interacciones de los *agentes* no humanos, lo cual implica apartarse de las dicotomías tradicionales –tales como la naturaleza frente a la sociedad– que usualmente comprenden la división de los estudios naturales y del espíritu la (*Naturwissenschaften* y la *Geisteswissenschaften*). Superación de la escisión entre naturaleza y cultura que coincide, en parte, con un enfoque posthumanista y deconstructivo de la distinción de lo humano y lo no humano que tendrá implicaciones –asimismo– en las representaciones contemporáneas e incluso en la teoría política para algunos autores, tal como menciona Zolkos (2017) quien identifica un giro posthumanista en la teoría política contemporánea que promueve una comprensión no antropocéntrica de la misma. Lo cual implica, entre otras cosas,

¹⁵ We just need to be open-minded about the shape in which former objects of nature might present themselves in the new associations we are following. To our great surprise, once the artificial boundary between social and natural was removed, non-human entities were able to appear under an unexpected guise. For instance, rocks might be useful to knock an idealist back to his senses, but rocks in *geology* seemed to be much more varied, much more uncertain, much more open, and deploy many more types of agencies than the narrow role given to them in empiricist accounts. Steel desks offer a great opportunity for angry realists to thump the table in the name of 'material constraints' so as to bring sociologists back to reality, but laminated steel in *metallurgy* offers so many conundrums on the ways material resistance may occur that there is almost no relation between what positivist philosophers and material scientists call 'matter'. The inflexible drive of genetic make-up may be great for socio-biologists to ridicule the socialist dream of nurturing a better humanity, but genes in *biogenetics* take so many contradictory roles, obey so many opposite signals, are 'made up' of so many influences that if there is one thing that cannot be done with them it is to silence an adversary. Computers might offer an advertisement for the best example of hype, but chips in *computer science* require vast institutions in order to live up to their reputation as 'formal machines'. Everywhere, the empirical multiplicity of former 'natural' agencies overflows the narrow boundary of matters of fact. There exists no direct relation between being real and being indisputable (Latour, 2005: 111).

que organismos biológicos, pero también máquinas pueden ser considerados dentro de la concepción de *agentes* que impactan directamente en la conformación y configuración de las estructuras sociales, en la formación del *habitus*, en la expresión de Bourdieu (1979), y, por ende, en la construcción de la subjetividad¹⁶. En un sentido cercano, pero aludiendo solamente a la relación de los dispositivos tecnológicos y su impacto en la identidad, indicará el filósofo italiano Mauricio Lazzarato (2014), que estos se integran en la conformación de lo simbólico y en el ámbito social, sosteniendo que las máquinas pueden actuar como *agentes* en un ensamblaje que incluye nexos entre humanos y máquinas, operando en un conjunto en el que las delimitaciones tradicionales entre objeto y sujeto se difuminan por lo que el resultado de dichas redes lo considera como “ensamblajes maquínicos”; “Así, las máquinas y los ensamblajes maquínicos pueden encontrarse en todas partes excepto en la teoría crítica contemporánea.”¹⁷ (Lazzarato, 2014: 13). De ahí que para el autor italiano la producción de la subjetividad está profundamente entrelazada con las dinámicas de funcionamiento, estructura y hábitos que median las máquinas, puesto que estas aluden a los modos de producción –dentro de la crítica marxista del autor– y las actuaciones en la que se constituyen las prácticas sociales y políticas.

De modo que los mecanismos que atraviesa el espacio social operan como una pluralidad de dispositivos que terminan configurando la subjetividad del individuo (Foucault, 2013). Se trata de una consideración contraria a la concebir la identidad humana como si tratara de un sustrato inexorable, fijo y anquilosado, figura perteneciente a la arcaica metafísica tradicional, que operaba a “suerte de ‘imaginario’ que insistía en la ontologización de la identidad” (Sabsay, 2011: 29). De modo que, a diferencia de la inclinación de los inicios de la modernidad de situar al sujeto como una sustancia inamovible, inconexa con otros agentes externos o

¹⁶ Un ejemplo de lo anterior lo podemos avisar en la reciente pandemia de COVID-19 que padeció el mundo hace un par de años en la que la existencia de los coronavirus, considerados usualmente dentro de una disciplina distante a las ciencias sociales y humanidades como lo es la virología, impacta en las estructuras sociales, económicas, hábitos y por tanto en la formación de la subjetividad de millones de personas en el planeta.

¹⁷ Thus, machines and machinic assemblages can be found everywhere except in contemporary critical theory (Lazzarato, 2014: 13).

secundarios en la constitución de su identidad (*res cogita*) los autores revisados indican que en la conformación de la identidad y de las realidades sociales confluye una suerte de hibridación de actores humanos y no humanos. (Latour, 2005: 140). La identidad de los agentes humanos se orienta, constituye e imprime bajo la influencia de diferentes infraestructuras, teóricas, naturales y concretas que impactan en la configuración del espacio social, dinámicas que influyen en los actos, creencias, saberes, prácticas y representaciones: en la conformación de la subjetividad. De ahí que las ciudades no solo sean entidades estáticas, sino que se encuentran en constante cambio, negociación, reconfiguración, conflicto, ampliación y negociación, representan la manifestación sensible de la subjetividad de sus habitantes, lo que apunta no solo a concebir la planificación urbana únicamente como la concreción de estructuras físicas, sino como un proceso orgánico en el que intervienen múltiples actores en el que estos constantemente se sostienen, cristalizan, entraman y determinan. Así, el horizonte arquitectónico y el desarrollo urbanístico debe perseguir otras lógicas, allende de una visión eminentemente centrada en el dominio, poder económico y control social, como únicas realidades y horizontes posibles. Posiciones que desplazan la vida humana y –sus condiciones de posibilidad– a segundo término, en tanto que nuestro mundo tardomoderno constantemente realiza y ejecuta el espacio de lo inhumano. (Mumford, 1957: 10).

Bajo dicha lógica civilizatoria, el individuo gradualmente deviene migrante, extranjero, residuo, subyugado a un sistema-mundo que persigue su propia mecánica en términos de función, optimización y generación de ganancias. Lo cual en términos urbanísticos manifiesta la generación de espacios residuales para los relegados, los *nadies*, en la expresión de (Galeano, 2018), los que deben habitar fuera de los márgenes de la ciudad, e incluso fuera del perímetro de la condición humana. Tales individuos pertenecen a los bordes y periferias, remiten a lo abyecto y el desperdicio. Fenómeno que refiere a aquellos que habitan fuera de los centros urbanos, en la pobreza suburbana y zonas pauperizadas, cualidades que no

condecienden a reconstituir el tejido social, sino más bien esto potencializa la polarización, el crimen, la injusticia y el desarraigo.

5.- Subjetividades disruptivas y el antropoceno.

Concebir al artefacto constructivo denominado ciudad, ulterior de un objeto que escapa de la mera lógica del mercado, por el contrario, más bien como una parte constitutiva del mundo de la vida *Lebenswelt*, impele a dinámicas que concretan y orientan la subjetividad. Se trata de plantear una visión constructiva vinculada con las demandas más apremiantes de los individuos, y que –asimismo– represente una huella civilizatoria que apunta a nociones de habitación, sentido, símbolo, vulnerabilidad, certidumbre, inclusión, belleza, etc. (Pepper, 1942: 240-255). De modo que es necesario entretejer otros discursos, categorías y concepciones teóricas que permitan edificar espacios de arraigo, de *territorialización*, que respondan ante la grave crisis civilizatoria, ecológica y económica que sucede en nuestro mundo actual, puesto que la dimensión arquitectónica persigue el espíritu del tiempo; *Zeitgeist*. (García, 2016: 26).

Se trata de concretar un tipo de saber que permita conducir a la alteridad civilizatoria, ulterior de posiciones concebidas bajo el eje de la racionalidad instrumental, en las que el despliegue del control, dominio y poder, modelo de la modernidad tardía, adquiere alcances biopolíticos, anatonomopolíticos, e incluso necropolíticos. (Gómez-Vargas, 2022). Puesto que dicho paradigma de la subjetividad moderna se centra en el eje civilizatorio del antropoceno, que se imbrica en un orden en el cual la naturaleza, así también como el resto de los vivientes, debe de servir a los dictados del orden del progreso bajo un primado de señorío sobre la naturaleza, *Herrschaft*.

Empero, en la actualidad, existen una serie de posiciones disruptivas que plantean otras formas de concebir la subjetividad, ulterior de devenir esta un mero

sucedáneo generador de riqueza, un apéndice de las formas de producción, generación de ganancias, control y dominio. Las cuales aluden a sistemas conceptuales que van desde el ecocentrismo, ecofeminismo, el posthumanismo, la ecología profunda, etc. Uno de los puntos fundamentales de dichos modelos de pensamiento es que hacen hincapié en poner en cuestión la centralidad del ser humano, así como su excepcionalidad frente a otros seres no racionales (Ferry, 2017). Por ejemplo, el caso del posthumanismo indica que la tecnología puede ser empleada para mejorar a los individuos y el medio ambiente en general. En este contexto, Ferry (2017) sostiene que los avances tecnológicos y científicos podrían conducir a los individuos a un nivel híbrido o indistinto entre lo humano, lo artificial y lo animal. Lo que puede entenderse como una fusión entre biología y tecnología. No obstante, también Ferry señala los peligros que puede entrañar la disolución de valores humanistas clásicos tales como autonomía, dignidad y razón frente a los avatares tecnológicos, posición que puede comprenderse en términos críticos como solucionismo tecnológico (Ferry, 2017: 48).

5.1.- Espacios constructivos y posiciones allende del antropoceno.

El concepto de ecología profunda fue acuñado por el activista y filósofo noruego Arne Naess, durante inicios de la década de los años 70's. Dicha posición teórica plantea que la ecología deja de erigirse como algo ajeno al sujeto –objetual– y esta deviene en un eje central de conexión entre la comunidad, el planeta y el individuo. Se trata de una forma de conexión y acuerdo de la vida planetaria y la de los sujetos. Así la ecología deviene correlativa a la composición de la subjetividad. (Naess, 2005: 31-43). Otros autores que se encuentran en el andamiaje teórico de la ecología profunda son George Sessions, Bill Devall y Fritjof Capra. (Ferry, 1992: 31-43).

Por otro lado, el ecocentrismo, hace énfasis en que los sistemas morales antaño colocaban el eje de análisis moral en la virtud ética de los agentes humanos,

producto de la impronta de la razón y sus operaciones. Empero en nuestra actualidad se demanda otro entramado de categorías que descentren dicho andamiaje de interpretación moral, para situar la agencia del sujeto en su vínculo con el planeta o medio natural (Leopold, 1968). De ahí que la concepción de sociedad se desplace de una base de análisis centrada en *el antrophos*, a fronteras más amplias que incluyen en su ámbito de estudio a los ecosistemas, suelos, tierra, animales, plantas y todos aquellos elementos imprescindibles como condición de posibilidad de la vida. (Leopold, 1968: 62). Elementos planetarios que configuran la dimensión social y subjetiva del sujeto, y que, no obstante, devienen solo en forma de objetos de consumo, instrumentos únicamente existentes para cumplir las más amplias y diversas necesidades humanas. En este sentido señala Braidotti: "La relación edípica entre humanos y animales es desigual y está dominada por el hombre y por la costumbre estructuralmente masculina de dar por descontado el acceso directo y el consumo del cuerpo de la otra, animales incluidos." (Braidotti, 2015:71).

Dichos desplazamientos de la posición antropocéntrica civilizatoria demandan un vector de análisis y reflexión que se plantea una distancia frente a su concepción tradicional fundada en el poder, dominio y consumo planetarios: "Me refiero a este alejamiento a propósito de la extensión del concepto de vida al no-humano o a zoe." (Braidotti, 2015: 54). Lo cual sitúa el énfasis en categorías tales como "el hibridismo, el nomadismo, las diásporas y los procesos de criollización en instrumentos para la reivindicación del re-posicionamiento de la subjetividad, en conexiones y comunidades de sujetos humanos y no humanos" (Braidotti, 2015: 54).

Braidotti define dichos procesos de transformación de la subjetividad en la sociedad tardomoderna, bajo las nociones de "devenir animal, devenir tierra y devenir máquina." (Braidotti, 2015: 69). La concepción de Braidotti, especialmente los planteamientos de 'devenir animal', 'devenir máquina' y 'devenir tierra', se enfocan en explorar las interrelaciones, vínculos e hibridaciones que constituyen la

subjetividad humana en relación con otros elementos no humanos, tales como los animales, las máquinas y la naturaleza. El concepto de devenir animal implica ir más allá de la concepción tradicional de la identidad humana y explorar la conexión con el reino animal, es decir, entraña una orientación distinta de la subjetividad, centrada en valores que consideran a los animales como objetos, herramientas o medios de consumo, sino atendiendo la dignidad de los vivientes no racionales (Braidotti, 2015). En el ámbito del urbanismo, esto puede conllevar a reflexiones sobre de qué manera el diseño de los espacios sociales y comunitarios consideran las necesidades, comportamientos y carácter de otras especies no humanas, en su vínculo con el entorno construido. Por ejemplo, incorporar propiedades urbanísticas y arquitectónicas que promuevan la biodiversidad, como espacios verdes, refugios para animales, etc., elementos que pueden fomentar una coexistencia más armónica entre humanos y otras formas de vida, reconociendo la interdependencia, necesidad e influencia mutua, en el marco de una cultura de la sostenibilidad y de solidaridad con los animales. Buscar la construcción de una comunidad que incluya a otros vivientes, en la configuración de la cultura y la civilización, refiere mecanismos civilizatorios y otras subjetividades que puedan hacer frente al grave impacto ambiental contemporáneo. Así también la concepción de devenir máquina, de Braidotti, coloca el énfasis en las nuevas manifestaciones culturales que surgen –cada vez más– de la interacción entre la tecnología y los individuos. Esto impele a la generación de cada vez más ecosistemas influenciados por la intervención tecnológica. Lo cual se puede observar en espacios que incorporan tecnologías y sistemas inteligentes para mejorar la eficiencia energética, la movilidad y el transporte, la gestión ambiental, la seguridad, facilitar la convivencia, promover una cultura digital, ofrecer entretenimiento y suscitar la formación ciudadana, etc. Además, esta perspectiva puede albergar a la creación de espacios híbridos que combinan elementos concretos, virtuales y naturales. Por otro lado, la noción de ‘devenir tierra’, para Braidotti (2015), alude a una posición de ontología relacional y

fluida que disuelve la soberanía del sujeto bajo el auspicio del antropocentrismo clásico proponiendo vías diversas de apertura entre los seres humanos y el mundo más allá de representar este como un mero sustrato de dominio. Lo cual representa una alianza incluso ética entre los sujetos con el planeta y sus procesos vitales, articulando formas de subjetividad que representan mecanismos de resistencia frente al colapso ecológico y que escapan de las lógicas eminentemente de corte neoliberal. (Braidotti, 2015).

La noción de 'devenir tierra' podría concretarse, en términos urbanísticos, en las formas de diseño y gestión de la ciudad que impulsan un urbanismo participativo en el que la comunidad se vincule con las decisiones del espacio construido, promoviendo prácticas de cuidado ambiental tales como huertos comunitarios, bioarquitecturas, infraestructuras verdes gestionadas por redes barriales, etc. Así los conceptos de "devenir animal, devenir máquina y devenir tierra". (Braidotti, 2015: 69), exploran los posibles nexos, relaciones e hibridaciones entre la subjetividad y la emergencia de erigir *otros espacios* en el que gravite la concepción de lo humano, desde una forma de pluralidad, apertura y resistencia que desde un enfoque constructivo podría implicar—además— prácticas de diseño sostenible que atemperen las formas constructivas modernas, las cuales están edificadas desde modelos de alto impacto ambiental. Esto involucra —en un entorno de diseño urbano— la relación de elección de los materiales bajo un criterio de sostenibilidad, igualmente, que el diseño de dichos complejos urbanos no sea enteramente invasivo del paisaje, sino que se parezcan a esas infraestructuras que Branzi señala de arquitectura atenuada.¹⁸

Siguiendo a Braidotti, el abandono de la interpretación del humanismo antropocéntrico de la modernidad se centra en el horizonte en la que el sujeto

¹⁸ Andrea Branzi (Florencia, 1938) fue miembro del grupo *Archizoom Associati* (1966-74) y parte de los promotores principales e ideólogos de lo que se conoce como Arquitectura Radical Italiana. La arquitectura atenuada de Branzi se trata de una corriente arquitectónica que se basa en la idea de que el diseño urbano debe ser más flexible y adaptable a los cambios sociales y culturales, además, se caracteriza por la utilización de materiales y técnicas de construcción más sencillas y económicas, de bajo impacto ambiental (Martínez Capdevila, 2016: 82-89).

humano se encuentra en un eje de interseccionalidad con otros organismos y realidades, atravesado por un vector de hibridación y transversalidad cultural. (Braidotti, 2015: 98). Así, se producen espacios *híbridos, promiscuos*, que rebasan la frontera que solo aspira a la mercantilización de la vida urbana, como señala la crítica urbanística de Lefebvre (1978), mediante la producción y racionalización del espacio, de modo que dicha empresa alude a una misión común y colectiva. Lo cual podría propiciar a la generación de subjetividades híbridas, producto del *bricolaje* de varias *realidades* inscritas y vinculadas que aparentemente se encontraban enteramente distantes: “[...] dado que a nivel nanométrico no existe diferencia alguna entre materia inerte, viva, pensante; entre natural y artificial; entre hombre, máquina, animal: ‘la convergencia de las diversas tecnologías está basada en la unidad material a escala nanométrica’ [...]”. (Hottois, 2016: 17). Lo anterior asemeja a la concepción de “inmanencia radical” de (Braidotti, 2015: 60), puesto que dicha noción alude un *materialismo vitalista*, el cual señala que –en último término– a nivel nanométrico,¹⁹ no existe diferencia entre las aparentes concepciones de la materia. La de Braidotti, se trata de una estrategia ontológica interpretativa que tiene implicaciones en lógicas sociales, políticas y civilizatorias, y que condesciende a brindar vías de superación frente a los grandes retos y desavenencias contemporáneas.

6.- Conclusión: Urbanismo híbrido e inclusión.

Una exploración del urbanismo desde una postura ulterior de la denominada época del antropoceno invita a *desterritorializar* las ciudades concebidas únicamente como mercancías, dispositivos de poder económico y político, y solo accesibles a las clases opulentas, sino comprender los centros urbanos –la ciudad– como un ecosistema

¹⁹ Un nanómetro es una unidad de longitud que equivale a una mil millonésima parte de un metro (1 nm = 10⁻⁹ m) o a la millonésima parte de un milímetro. Comúnmente se utiliza para medir la longitud de onda de la radiación infrarroja y la luz. Mendoza & Rodríguez-López, 2007.

vibrante –orgánico– en la que interactúan una diversidad compleja de redes entre seres humanos, naturaleza y tecnología. Tal enfoque se resiste a pensar los espacios urbanos bajo el auspicio eminentemente del mercado, sino que fomenten el sentido de pertenencia, comunidad y justicia espacial. En este tenor, se piensa a los artefactos urbanos como mecanismos que permiten a los individuos a devenir ciudadanos más que meros consumidores, pero también concebir a los artefactos urbanos como medios que permiten incluir a personas que han sido excluidas de la sociedad y, por ende, de las decisiones urbanas, accediendo a las oportunidades de desarrollo, entretenimiento, arte, cultura y formación ciudadana, lo que hace hincapié en la importancia de incorporar espacios plurales en el proceso de diseño de las ciudades y de centros urbanos. De ahí que los artefactos urbanísticos puedan comprenderse como un *topos* [lugar] de resistencia frente a los mecanismos de alienación que persiguen únicamente lógicas que instrumentalizan y privatizan la ciudad, concepciones que en último término conducen al espacio de lo inhumano, en las que el individuo adviene no solo un migrante local, sino incluso planetario (Bauman, 2003).

En la denominada época del antropoceno, en el que las crisis ecológicas, sociales, económicas y políticas son avantes, la injusticia espacial y la generación de residuos humanos, en la expresión de (Bauman, 2003), no se tratan de fenómenos distantes, sino que operan como correlatos del despliegue de la misma lógica civilizatoria, de la concepción de progreso de la modernidad. De modo que la crisis climática y ambiental reclama una reconfiguración de las subjetividades hegemónicas, mediante la injerencia de otras formas de habitación y sentido, que prioricen la sostenibilidad, pero también la equidad. Se trata de instaurar una serie de prácticas de justicia e inclusión en un entramado amplio de vínculos, que repercute en la articulación de posiciones holísticas en el desarrollo urbano, es decir, que incluya grupos e individuos que históricamente han estado relegados del proceso de diseño urbanístico y civilizatorio, que reconozca la interdependencia de

todos los seres en el entramado social, comunitario y existencial, hasta la importancia de las realidades naturales, materiales, culturales y tecnológicas en la configuración de nuestra realidad y mundo contemporáneo. Lo que demanda otras categorías civilizatorias.

Entonces, la ciudad como la égida del signo de la civilización y progreso, debe estar conjugado por espacios que promuevan la diversidad y la inclusión, así también, es posible pensar la ciudad como un co-laboratorio de experimentación social, en el que se construye colectivamente el futuro que abrace lo humano, desde aquellos elementos y vivientes que no eran considerados propiamente dentro del ámbito civilizatorio y que, no obstante, representan el sostén, soporte y desarrollo de la propia existencia social. Se trata de un planteamiento nómada de hibridación cultural, allende de las líneas de interpretación del progreso moderno. En este contexto, nos aproximamos al señalamiento que hace Coccia cuando indica que la naturaleza y, en este sentido, también la humana, “no es el reino perpetuo” (Coccia, 2020) en la que cada especie estaría anquilosada en un nicho específico, inscrito en una comarca y sustancia inamovible. La identidad significa dinamismo, evolución, interacción, transversalidad, dicho de otro modo, esta es equivalente a un espacio itinerante en el que es alterada, perturbada y reestablecida constantemente, modulándose en una homeostasis de circulación y movimiento extraordinario: *nómada*. Un desarrollo urbanístico *híbrido* se encuentra en consonancia con un modelo de hibridación de la subjetividad –una identidad nómada– que abandona el ámbito de nociones que confabulan el espacio de lo inhumano, como si se tratara de la subjetividad oriunda de la condición humana precedida por la lógica del neoliberalismo mundial, que implementa escenarios biopolíticos e incluso necropolíticos en su despliegue (Gómez-Vargas, 2022).

La edificación de artefactos urbanísticos en clave *desterritorializada* remite a una concepción abierta de la ciudad, la cual entremezcla hechos arquitectónicos con otras realidades opuestas aparentemente, ya sean tecnológicas, naturales, virtuales,

artísticas, sociales, técnicas, etc., y que se erige en clave de vulnerabilidad Rawls (1999). Lo cual condesciende a la implementación de un programa civilizatorio y urbanístico que, en su definición, entretela nociones como el cuidado, la sustentabilidad y el *bienestar* social, lo que a la postre procura la generación de valores tales como la libertad, la autonomía, y la creación de ciudadanía; dicho de otro modo, elementos de raigambre ético.

Referencias.

- ArchDaily. (2018). *Concurso Nacional Artefactos Urbanos Loja 2018*. México: ArchDaily. <https://www.archdaily.mx/mx/901036/concurso-nacional-artefactos-urbanos-loja-2018>
- Bauman, Z. (2003). *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. United Kingdom: Polity Press
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*, Juan C. Gentile-Vitale (trad.). Barcelona: Gedisa.
- Coccia, E. (2020). Le virus est une force anarchique de métamorphose. *Philosophie Magazine*, 54. 26 mars 2020. <https://www.philomag.com/articles/emanuele-coccia-le-virus-est-une-force-anarchique-de-metamorphose>
- Corbusier, L. (1967). *The Radiant City: Elements of a Doctrine of Urbanism to be Used as the Basis of Our Machine-age Civilization*. Nueva York: Orion Press.
- Corominas J. (1984). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Gredos.
- Crutzen, P. J. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415 (23). <https://doi.org/10.1038/415023a>
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. París: Les Éditions de Minuit.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista, cómo la tecnomedicina y la überización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Alicia Martorell (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Ferry, L. (1992). La ecología profunda, Aurelia Álvarez Urbajtel (trad.). *Vuelta*, 192, 31-43. <https://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SEION4-9Sept-Ecologia-Profunda-Ferry.pdf>
- Foucault, M. (2013). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard.
- Franco Calderón, Á. M., & Zabala Corredor, S. K. (2012). Los equipamientos urbanos como instrumentos para la construcción de ciudad y ciudadanía. DEARQ -

Revista de Arquitectura, (11), 10-21.
<https://www.redalyc.org/pdf/3416/341630320003.pdf>

- Galeano, E. (2018). *Amares*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- García Moreno, B. (2016). *Lógicas de la arquitectura. Precisiones críticas al contextualismo en Pepper, Rossi y Mumford*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia.
- Gómez-Vargas, C. (2022). De la Banalidad del mal al capitalismo gore. Reflexiones en torno al totalitarismo del mercado. *Protrepsis*, 12(23), 85-116. DOI: <https://doi.org/10.32870/prot.i23.399>.
- Hottois, G. (2016). *¿El transhumanismo es un humanismo?*, José Vicente Bonilla Pardo, (trad). Editorial Universidad del Bosque.
- Jacobs, J. M. (1996). *Edge of empire: Postcolonialism and the city*. London: Routledge.
- Larmore, C. (2002). Public Reason. En S. Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lazzarato, M. (2014). *Signs and machines: Capitalism and the production of subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lefebvre, H. (1978). *Derecho a la ciudad*, J. González-Pueyo (trad.). Barcelona: Ediciones Península.
- Leopold, A. (1968). *A Sand County Almanac*. Oxford: Oxford University Press.
- Martínez Capdevila, P. (2016). Hacia una arquitectura débil: Andrea Branzi y Gianni Vattimo. *Cuadernos de Proyectos Arquitectónicos*, 6, 82-89. http://polired.upm.es/index.php/proyectos_arquitectonicos/article/view/3223
- Mendoza, U. G., & Rodríguez-López, J. L. (2007). La nanociencia y la nanotecnología: una revolución en curso. *Perfiles Latinoamericanos*, 14(29). https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-76532007000100006
- Mumford, L. (1957). *Arte y técnica*, Leonor Fabricant, (trad.). Buenos aires: Editorial Nueva Visión.
- Naess, A. (2005). *The select Works*. Dordrecht, Países Bajos: Springer.
- Nussbaum, M. C. (2007). *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*. USA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Pepper, S. (1942). *World Hypotheses: A study in evidence*. California: University of California Press.
- Rawls, J. (1999). *Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Paidós.
- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press.
- Shaw, D. B. (2018). *Posthuman urbanism. Mapping bodies in contemporary city space*. London: Rowman & Littlefield International Ltd.

Zolkos, M. (2017). 'The return of things as they were': New humanitarianism, restitutive desire and the politics of unrectifiable loss. *Contemporary Political Theory*, 16(3), 321-341. DOI: <https://doi.org/10.1057/s41296-016-0010-1>

VARIA

Conservación y resistencia: lecturas políticas de Hobbes y Spinoza desde los afectos

Conservation and resistance: political readings of Hobbes and Spinoza from the perspective of affection

Luis Alberto Jiménez Morales
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
lujimenezm@correo.xoc.uam.mx

Recepción: 22/07/2025 – Aprobación: 30/07/2025

Resumen

Este artículo examina la configuración de la comunidad política en el pensamiento de Thomas Hobbes y Baruch Spinoza desde una perspectiva centrada en los afectos. En Hobbes, el orden político surge de la transferencia del derecho natural al soberano, articulando una racionalidad afectiva basada en el miedo y la búsqueda de seguridad. Esta transferencia constituye una estrategia de conservación que subordina la voluntad individual a una figura trascendente. En contraste, Spinoza desarrolla una concepción inmanente de la comunidad política, donde el *conatus* —el esfuerzo por perseverar en el ser— se manifiesta como potencia afirmativa y base de una resistencia colectiva. Desde esta perspectiva, la política no se funda en la negación del miedo, sino en la producción de pasiones alegres que fortalecen la acción común. A través de un análisis comparativo, se sostiene que tanto en Hobbes como en Spinoza la comunidad política es inseparable de la gestión de los afectos, aunque orientada hacia fines radicalmente distintos: conservación y obediencia en el primero, resistencia y afirmación en el segundo.

Palabras clave: Afectos, Comunidad política, Conatus, Conservación, Resistencia

Abstract

This article examines the configuration of political community in the thought of Thomas Hobbes and Baruch Spinoza from a perspective grounded in affect theory. In Hobbes, political order arises from the transfer of natural right to a sovereign, articulating an affective rationality based on fear and the pursuit of security. This transfer constitutes a strategy of conservation that subordinates individual will to a transcendent figure. In contrast, Spinoza develops an immanent conception of political community, in which the *conatus*—the striving to persevere in one's being—emerges as an affirmative force and the foundation of collective resistance. From this perspective, politics is not based on the negation of fear, but on the production of

joyful passions that strengthen common action. Through a comparative analysis, the article argues that in both Hobbes and Spinoza, political community is inseparable from the management of affects, although oriented toward radically different ends: conservation and obedience in the former, resistance and affirmation in the latter.

Key words: Affections, Political Community, Conatus, Conservation, Resistance

1. Introducción.

Una de las grandes discusiones que se han dado en torno al pensamiento de Hobbes y Spinoza son la idea de la formación de las sociedades políticas en ambos pensadores. La idea que aparece en Hobbes remite a un contrato inicial, un momento originario donde los individuos establecen un contrato para su mutua seguridad. Matheron (2021) nos ha mostrado que la sociedad política en Spinoza no podría pensarse a través de los supuestos contractualistas hobbesianos. Entonces, sería productivo pensar que ambos modelos de comunidad política pueden articularse a través de la producción de afectos. Spinoza va a encontrar que la esencia de la política tiene relación con la resistencia alegre de los sujetos, la cual es activamente una esencia del *conatus* (Bove, 2006; Matheron, 2021; Negri, 2011; Deleuze, 2022). Por el contrario, para Hobbes, una de las cuestiones esenciales tiene que ver con el orden y la conservación (Bobbio, 1992; Gauthier, 2000). ¿Cómo se configuran los afectos como fundamento del orden político en cada autor y qué consecuencias políticas tiene esto?

Para Canetti, Hobbes es el filósofo que no enmascara el comportamiento humano, es el pensador que sabe qué es el miedo, dirá que después de tanto tiempo todo sigue atrayéndonos a Hobbes (Canetti, 1978). “Él tiene el coraje de decírnoslos sin subterfugios, sin circunloquios, sin reticencias: ese miedo es el nuestro propio, en el sentido más extremo en que nosotros los hombres, no somos otra cosa que miedo”

(Esposito, 2006: 4). Hobbes dirá en *De Cive*: “[El] miedo mutuo se debe en parte a la igualdad natural entre los hombres y en parte a la voluntad que tienen de hacerse daño mutuamente [...] no podemos esperar de otros ni prometernos a nosotros mismos la menor seguridad” (Hobbes, 2000: 58). Al emancipar al sujeto del miedo se configura una tercera instancia, se pasa del estado de miedo al miedo al Estado (Esposito, 2006).

La política de Spinoza pretende eliminar cualquier posibilidad de transferencia trascendental de la potencia hacia el poder, precisamente, se propone desarticular el paso del derecho natural al derecho positivo centrado en elementos trascendentales (Negri, 2021). Diría Spinoza que su diferencia con relación a Hobbes es su posición incólume con relación al derecho natural, esto es, a ningún magistrado le corresponde más derecho sobre los súbditos que él tiene sobre sí mismo. Para Spinoza, el Estado no puede simplemente eliminar el miedo, debe de existir una transmutación de la relación afectiva, afirmando las pasiones alegres. Para Spinoza, las pasiones alegres son por definición más fuertes que las tristes (Sharp, 2011). La propuesta spinoziana es una anomalía salvaje que trastoca aquel ordenamiento que no esté constituido por la multitud (Negri, 2015).

La lectura que se propone en este artículo tiene que ver con la construcción de una política de los afectos (Lordon, 2017), no mirar solamente hacia adentro del sujeto, sino entender que los afectos tienen una relación del sujeto consigo mismo y con el exterior, la política es el juego de los afectos.

2. Racionalidad y estado de naturaleza

La reflexión sobre la génesis de la comunidad política hobbesiana está atravesada por el tema de la racionalidad y las pasiones. La racionalidad hobbesiana forma parte de complejo análisis que debe ser explicado a partir del modelo del estado de naturaleza. La propuesta teórica del estado de naturaleza hobbesiano desafía

cualquier principio de autoridad que sea externa al individuo. Precisamente, uno de los fundamentos del pensamiento hobbesiano es que la razón y las pasiones se encuentran entrelazadas. “Hobbes consideraba el estado de naturaleza como una condición de pasiones y deseos, lo que, a su vez, crea conflicto y desconfianza entre los individuos donde no existe regla ni justicia” (Shatara, 2016: 211). Los individuos en el estado de naturaleza aparecen atomizados, en efecto, se pretende explicar el surgimiento de la sociedad a través de una explicación atomista (Bobbio, 1992).

En el ensayo de Zarka *La décision métaphysique de Hobbes* intenta pensar rendimiento teórico de este supuesto teórico del estado de naturaleza. La *annihilatio mundi* es similar al problema cartesiano que se planteó en las Meditaciones metafísicas. Zarka considera que en Descartes la *annihilatio mundi* conducen a una transformación de la ontología, pues retorna nuevamente a la sustancia. La *annihilatio mundi* separa la representación del ser (Zarka, 1987). Zarka entiende que en la imagen devuelta por la *annihilatio mundi* del espacio subjetivo, el individuo aparece como el punto de partida de la política y la problemática argumentativa se centra en encontrar los medios para superar el autoencierro en la dirección de una comunidad de reconocimiento y de reciprocidad (Zarka, 1987: 251). Ciertamente, la posibilidad de la *annihilatio mundi* configura una idea de orden político (Jiménez, 2023).

Ciertamente, en el estado de naturaleza los seres humanos se encuentran atomizados en un entorno abstracto. En la condición característica del estado de naturaleza todos los individuos poseen deseos similares, Hobbes sostiene que los seres humanos no tienen las mismas aptitudes cognitivas, pero todos son susceptibles de ser destruidos y de aniquilar a los demás (Gauthier, 1969; Jiménez, 2023). Los derechos de autopreservación y autodefensa tal como fueron pensados por Hobbes en el estado de naturaleza, aumenta la inseguridad al permitir virtualmente cualquier tipo de comportamiento” (Hamilton, 2013). Incluso el más débil podría matar al más fuerte mediante secretas maquinaciones o uniéndose con

otro (Hobbes, 2010). “Hobbes utiliza la expresión estado de naturaleza para referirse a un estado de libertad natural, sin connotaciones religiosas” (Hamilton, 2013: 154). Entonces, la igualdad en el estado de naturaleza hobbesiano podría ser más notoria si se toma en cuenta que, “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno al otro” (Hobbes, 2010: 101). Esto quiere decir que en el estado de naturaleza todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, por tanto, la diferencia entre ius (derecho) y utile (beneficio) queda anulada. En *De Cive* se menciona: “la naturaleza ha dado todo a todos” (Hobbes, 2000). Se funda una igualdad natural en un sentido ontológico. “Cuando las personas no tienen el poder de detenerse a sí mismas, surge el fenómeno de que todos son iguales y libres. [...] La vida de cada hombre es vivir, y el hombre destruye a cada ser humano que ve como un elemento de amenaza” (Sheikh, Hassan & Rashid, 2020: 42). La igualdad ontológica en el estado de naturaleza establece una condición incierta. “Los hombres tienden inercialmente a mantenerse en vida, y chocan con otros hombres que tratan (inercialmente) de hacer lo mismo” (Villaverde, 2021: 317). El individuo, según Hobbes, tiene un instinto innato de autoconservación.

En el pensamiento de hobbesiano existe una pregunta fundamental: ¿Existe una posibilidad de salir del estado de naturaleza? Hacia el final del capítulo XIII del *Leviatán* aparece esta referencia:

Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición [aquella que se presenta en el estado natural y que representa el miedo] en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón (Hobbes, 2010: 104).

La naturaleza humana hobbesiana se caracteriza por su carácter racional y pasional. Como hemos mencionado, la comprensión de la naturaleza humana en Hobbes debe de tener en cuenta que la razón y las pasiones se entrelazan. Para Hobbes, la posibilidad de salir del estado de naturaleza involucra la comprensión de estos dos conceptos. Las pasiones implican que los hombres podrán salir del estado natural

por el temor a la muerte y el deseo de una vida confortable; y el segundo refiere a la razón, señala a las leyes de naturaleza y al cómputo privado que cada individuo puede realizar. “La racionalidad o irracionalidad del individuo, en el estado prepolítico, no se determina en función de un obrar conforme a las leyes o preceptos de la razón natural, sino que se determina en función de un cálculo privado” (Branda, 2008: 80). Precisamente, la razón establece las condiciones adecuadas en que puede darse la paz y las pasiones – principalmente el miedo a la muerte– impulsan al hombre a intentar salir del estado de naturaleza. “El estado de naturaleza es una condición de incertidumbre moral porque no hay nadie que defina y haga cumplir normas comunes. Cada uno debe decidir lo que es correcto para sí mismo” (Hamilton, 2013: 160). No obstante, aunque el estado de naturaleza parece ser un lugar de incertidumbre moral, podemos encontrar que el individuo se caracteriza por tener dos elementos: razón y pasiones. Así, parece que desde hay afectos muy particulares que dan forma a la comunidad política hobbesiana.

3. Estado de naturaleza y el miedo

Perez Zagorin en su libro *Hobbes and the law natural* considera que existe una dirección lógica del derecho natural fundado en una idea de autoconservación y la disposición de las leyes naturales que tienden a la conservación de la paz (Zagorin, 2016). Las personas en el estado de naturaleza deben hacer todo lo posible por observar las leyes naturales que proporcionan estándares racionales para la autoconservación y que nos ordenan hacer lo que promueve nuestra supervivencia y evadir lo que conduce a nuestra destrucción (Hamilton, 2013). Eso lo menciona Hobbes en la primera y más fundamental ley de naturaleza: “cada hombre debe de esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe de buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra (Hobbes, 2010: 107). Esta primera ley de naturaleza nos permite comprender el tema de la

racionalidad en Hobbes, pues nos permite entender su naturaleza condicional (Hampton, 1995; Kavka, 1986).

Pettit sostiene que el modelo de la teoría de juegos es insuficiente para darnos una visión precisa del estado de naturaleza y la racionalidad de Hobbes, pues la deserción solitaria que solo debería de atraer al necio no representa la tentación con la mayor recompensa como en el dilema del prisionero.

Aquí, el mejor resultado para todas las partes es la cooperación conjunta y el único problema es que el peor resultado de todos es cooperar mientras otros desertan. El problema es de seguridad, no de cumplimiento. Todo el mundo está dispuesto a cooperar y beneficiarse de la cooperación, pero sólo si existe la seguridad de que los demás serán racionales y cooperarán también. El juego se acerca a la caza del ciervo, como ha sido analizado recientemente por Bryan Skyrms (2003). Donde el dilema del prisionero se presenta en una historia de dos prisioneros a quienes un fiscal astuto les da una difícil elección, la caza del ciervo o venado se basa en una sugerencia del discurso de Rousseau sobre la desigualdad. “Si había que cazar un ciervo, todos veían que para tener éxito, debía cumplir fielmente con su puesto; pero si una liebre llegaba a estar al alcance de cualquiera de ellos, no debería de dudar de perseguirla y, habiendo capturado su presa, le importaba muy poco si al hacerlo hacia que sus compañeros perdieran la suya” [...].

El cambio del dilema del prisionero en el juego de la caza del siervo es precisamente que mientras que la cooperación individual sigue siendo el peor resultado, la cooperación conjunta se vuelve más atractiva que la deserción individual o conjunta. Así, aunque nadie se sienta tentado a abandonar a los demás, cada uno querrá tener la seguridad de que los demás van a cooperar antes de cooperar ellos mismos (Pettit, 2008: 113).

El ensayo de Pettit pretende mostrar cómo el problema de la caza del ciervo es una manera de representar la interacción que se presenta en el estado de naturaleza. Pettit parece sugerir que el dilema del prisionero pierde de vista que la recompensa individual muchas veces podría ser más atractiva que la cooperación, tal como sucede cuando los sujetos abandonan a los demás para perseguir a la liebre. Precisamente, la caza del ciervo muestra la interacción a través de elecciones tentadoras.

Dentro de la teoría de juegos el modelo del estado de naturaleza podría reflexionar sobre las situaciones de conflicto y cooperación entre agentes tomadores de decisiones (Myerson, 1991). En la teoría de juegos la anticipación podría no ser la decisión más acertada en un lugar en el que existe la posibilidad de múltiples interacciones. En este momento surgirá la pregunta: ¿Cuándo es necesario cooperar? La respuesta la formularemos a partir de un razonamiento que involucre el concepto de racionalidad hobbesiana. Pensemos que la razón en Hobbes debe de ser considerada como un cómputo que maximiza el beneficio propio.

Así pues, habría que matizar algunos elementos en esta reflexión, es necesario averiguar cuándo el hombre hobbesiano determina que la recta razón le ha conferido la posibilidad de cooperar. Kavka ha analizado la complicación y dice:

Como estratega P predice si los otros se anticiparán, [...]. Pero, iniciando una situación similar los otros razonarían precisamente como P lo hace. Otra de las partes P' tendrá motivos para anticiparse si y sólo si él espera que P y otros como él se anticipen. Y espera que P (y los otros) se anticipen si tienen razones para anticiparse, que tendrán sólo si esperan que P' (y los otros) tengan razón de anticiparse (Kavka, 1986: 103).

Parecería que sólo si se sabe que P actuará de esta manera, se determinaría que la anticipación no es la mejor opción. Sin embargo, este argumento se refuta a sí mismo si consideramos que en el estado de naturaleza no existe mejor estrategia que la anticipación. ¿Cómo saber de qué manera actuará P? La exégesis contemporánea de Kavka nos dice que la alternativa dentro del estado de naturaleza es formar alianzas para el beneficio mutuo (Martínez, 2008). Las alianzas para la mutua defensa implican una acción cooperativa con los demás.

Incluir el tema de las múltiples interacciones en el dilema del prisionero trasforma sustancialmente las decisiones que toma cada jugador. Múltiples interacciones indica que los jugadores se encontrarán un número indefinido de veces en el futuro. El estado de naturaleza hobbesiano es un espacio abstracto donde los recursos son escasos y los sujetos pueden encontrarse en múltiples ocasiones. En este caso, el razonamiento de A sería el siguiente: si yo delato a B y en un futuro sale libre

se volverá mi enemigo. De hecho, A deduce que B hará lo mismo y no lo delatará, entonces los dos saldrían en un año. En esta circunstancia la situación es similar para A y B, por lo que la decisión de no delatarse entre ellos se presenta como la decisión óptima. Según Binmore, los dos jugadores podrían mejorar su situación, y en un horizonte infinito los dos deberían encontrar un equilibrio que les permita abandonar el estado de naturaleza (Binmore, 1994). El dilema del prisionero en su forma iterada revela que en este caso es mejor adoptar una estrategia cooperativa. Martinich (2005) considera que en Hobbes existe una diferencia entre beneficios de largo plazo y de corto plazo, por tanto, habría momentos en los cuales se intenta maximizar el beneficio a largo plazo, tal como en la versión iterada del dilema del prisionero.

Los intérpretes -Kavka, Gauthier y Hampton- encuentran en el dilema del prisionero un vínculo con el capítulo XV del *Leviatán*, y con la conocida discusión que Hobbes sostiene con el necio.

Se establecen dos regiones, la región del estado natural (no-cooperativa) y la región de autoimposición (cooperativa). La región no-cooperativa es la etapa original de violencia y miedo. En ella, se da el proceso precontractual de disputa por el poder y posterior coordinación. El orden social equivale a la coordinación colectiva para mínimamente acatar una tregua en la guerra de todos contra todos. (Becerril-Rojas. 2020: 187)

El dilema del prisionero traza los problemas de la anarquía en la teoría hobbesiana. La solución para la anarquía en la teoría de Hobbes se manifiesta en la institución del Estado. El Estado civil es el momento en el que la obligación a cumplir las leyes actúa como un requerimiento incondicional. La racionalidad hobbesiana se entrelaza con las pasiones, es específico con el miedo. El miedo y la razón en Hobbes articulan una comunidad política, esto es, el miedo y la razón le permiten al sujeto salir del estado de naturaleza, el miedo a la muerte violenta impulsan al individuo a cooperar y mediante un cómputo racional los sujetos deciden cuando cooperar, lo cual podemos ver en la segunda ley de naturaleza: "que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí

mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad" (Hobbes, 2010: 107). La racionalidad de los individuos hobbesianos pretende maximizar el beneficio propio (Grueso, 2012). En Hobbes el temor y la razón dan forma a una comunidad política.

4. Estado civil

La línea argumentativa de la filosofía hobbesiana pretende decir que las leyes naturales no son suficientes para garantizar la paz, aún es necesario establecer un orden que garantice el cumplimiento de dichas leyes. La sentencia que aparece en la edición latina del *Leviatán* dice: "*Autoritas, non veritas facit legem*", quiere decir que la autoridad y no la verdad hace la ley. Cuando Hobbes dice que la autoridad hace la ley, no refiere en modo explícito a que el soberano sea el que tenga que declarar el estado de emergencia, sino que la autoridad que no es otra cosa que el máximo artificio de la razón que debe satisfacer las pasiones. El "máximo artificio de la razón" refiere al ejercicio de la recta razón. Hobbes considera que las leyes naturales y civiles no difieren en modo alguno, por lo que al cumplir las leyes civiles se están cumpliendo los preceptos de la razón:

Por tal razón, la ley de naturaleza es una parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. Recíprocamente también, la ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza, ya que la justicia, esto es, el cumplimiento del pacto y el dar a cada uno lo suyo es un dictado de la ley de naturaleza. Ahora bien, cada súbdito en un Estado ha estipulado su obediencia a la ley civil; [...] por tanto, la obediencia a la ley civil es parte, también, de la ley de naturaleza (Hobbes, 2010: 2019-20).

Ahora bien, dado que en el estado natural no se pueden cumplir todos los pactos, es necesario que exista otro estado donde se garantice el cumplimiento de la relación contractual, ese estado es para Hobbes el estado de civilidad, donde existe un soberano que es el que garantiza el cumplimiento de las leyes. Hobbes dice que la causa final del establecimiento del estado de civilidad, "es el cuidado de su propia

conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; esto es, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra" (137). 'Abandonar esa miserable condición de guerra', refiere a la posición moral de Hobbes. Ya al final del capítulo XIII Hobbes había dicho, que las pasiones que impulsan al hombre a salir del estado de naturaleza son el miedo y el deseo de tranquilidad.

El objetivo principal del establecimiento del estado de civilidad es emancipar al hombre del miedo. Según Hobbes, esto sólo se puede cumplir en un estado civil, porque: "los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre" (137). La intención de establecer un Estado con un soberano que haga cumplir las leyes dice Hobbes, es el deseo de que las leyes naturales se vean realizadas. El movimiento de las pasiones (miedo) en el hombre hobbesiano abre la posibilidad para el cumplimiento de las leyes porque mediante los dictados de la recta razón se perciben los beneficios o castigos de incumplir los pactos en el estado civil. El acuerdo del "máximo artificio de la razón" –según lo anterior– debe demostrar que la multitud de hombres se dirige hacia la misma dirección para que exista consentimiento.

El ejemplo que pone Hobbes en el capítulo XVII argumentando en contra de Aristóteles es importante, ya que marca enfáticamente un elemento fundamental de su filosofía. Hobbes consideraba que el hombre en modo alguno es un animal político: "más allá de los sentidos, de la imaginación, de la memoria, de la prudencia, de la deliberación, –que son características de todos los animales y en consecuencia también del hombre– no existe en el hombre algún *act of mind* que sea en él naturalmente instintivo" (Rossi, 1979: 234). La opinión de Hobbes es que la razón es adquirida artificialmente, pues las facultades que caracterizan al hombre y que lo hacen distinto de los animales, son adquiridas y desarrolladas por el estudio y el trabajo (Rossi, 1979).

El ver realizadas las leyes es el motivo de que todos pacten y transfieran sus voluntades a un hombre o a una asamblea de hombres, o formulado de esta manera: "autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de

gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera" (Hobbes, 2010: 141). Todo esto con la finalidad de que sea solamente una voluntad la que actué. Todos deberán de reconocerse en los actos que realice esa voluntad, porque todos han consensuado que ésta sea establecida. El Estado es esa gran multitud de individuos que ha pactado entre sí para tener un poder común que haga cumplir las leyes, con las cuales se garantiza la paz. El pacto para la creación del Estado, en términos hobbesianos crea una situación social favorable, esto es, la sociabilidad y la paz en sí mismas aparecen como una especie de utilidad para el individuo, pues éstas le emancipan de los peligros que aparecen en el estado de naturaleza, o como diría el mismo Hobbes "la causa, en general que mueve a un hombre a convertirse en súbdito de otro es, [...], el miedo a no poder conservarse de otra forma" (Hobbes, 2005: 212). Así, podemos ver como principalmente esta pasión es la que impulsa al hombre a crear un Estado.

En la medida en que Hobbes presenta su idea de soberano, él considera que se ha entregado el derecho de resistencia. En este sentido, es menester distinguir que el único poder que Hobbes consideraba irresistible es el poder político. Lo irresistible del poder político se presenta en la representación de la racionalidad jurídica, la no resistencia implica para la filosofía hobbesiana la constitución del poder racional. Hobbes considera que la realización de un poder político exige una soberanía absoluta, como él dice: "el poder de un general es absoluto y, en consecuencia, existe un poder absoluto [...], ninguna persona natural o jurídica (civil), puede transferir a otro más poder que el que posee ella misma" (226). Esta cita es importante, en primera instancia Hobbes deduce a priori la condición absoluta porque el poder de un general es absoluto, y después la prueba a posteriori, puesto que si el poder absoluto existe es porque los individuos están privados del derecho a todas las cosas. Por lo tanto, ningún individuo por sí solo tiene la suficiente fuerza para castigar al soberano, el soberano es la construcción artificial de todos y nadie puede superar la

fuerza de todos que ha sido otorgada mediante el consenso. El soberano se presenta como el poder que representa e interpreta la recta razón. Cualquier individuo que se oponga al soberano implicaría un retorno al estado de naturaleza (Hobbes, 2002; 2005).

Si lo ponemos en la fórmula condicional de Gauthier quedaría del siguiente modo:

- 1.- Si A autoriza a B, y si A entonces realiza algunos actos incompatibles con su autorización de B, entonces A de este modo retira su autorización de A.
- 2.- Por lo tanto, si A autoriza a B, y si A tiene una obligación de no retirar su autorización de B, entonces A tiene una obligación para no realizar actos incompatibles con su autorización de B.
- 3.- Pero si A es un sujeto, entonces A autoriza a su soberano, y A tiene obligación de no retirar su autorización de su soberano.
- 4.- Por lo tanto, si A es un sujeto, entonces A tiene una obligación de no realizar actos incompatibles con su autorización a su soberano (Gauthier, 1969: 150).

La propuesta anti-anárquica de Gauthier muestra de forma clara que, la autorización lleva consigo la idea de una obligación. La obligación política necesita incluir elementos que no se opongan al soberano. La obligación política oculta el riesgo; lo oculta como sometimiento del estado de naturaleza. La propuesta fundamental de la filosofía de Hobbes propende hacia la completa transferencia de derechos como una línea elemental en la obligación política.

Hobbes añade con relación a la obligación política, que el soberano es el juez de lo que es necesario para la paz y defensa, solamente en los casos en los que se pueda tornar peligroso para la auto-preservación, se puede recurrir a la excepción de la obediencia. No olvidemos que, ante todo, el sujeto hobbesiano está obligado a seguir las leyes de la naturaleza que todavía habitan dentro de él. Para Hobbes, la obediencia (miedo) al soberano es la esencia de la conservación de la sociedad política, porque si existe una gran observancia a las leyes, hay mayor probabilidad de seguridad. La seguridad en Hobbes es producto de una transferencia que se explica en la obediencia.

En Hobbes, el éxito social del sujeto pensante es su desaparición misma en la automatización; el sujeto racional es el sujeto funcional, esto es, el autómata

totalmente sujeto a los fines de la soberanía cuya estrategia (o su teleología) es tanto más perfecta cuanto que está atada a priori las condiciones políticas de existencia (Bove, 2009: 274).

Todo lo anterior refiere a la esencia de la obligatoriedad política dentro de la teoría de Hobbes; el objetivo de la existencia del soberano es el mantenimiento de la sociedad política. La teoría política hobbesiana se fundamenta en su preocupación por la ausencia de un orden político, preocupación que se expresa con gran claridad en el Behemoth. Al principio se refiere a la guerra civil en Inglaterra como un suceso histórico lleno injusticias (Hobbes, 1992). La transferencia de los derechos naturales a la figura del soberano es el precio que los sujetos pagan por la conservación, el soberano no elimina el miedo, sino que lo hace seguro (Esposito, 2006).

5. Conatus

La cuestión del *conatus* en Spinoza remite a la configuración del sujeto en su relación consigo mismo y con el exterior. Ciertamente, esta relación que sostiene el filósofo holandés de permanencia y cambio se explica a partir del *conatus*. En la *Ética* III proposición 6 se refiere al *conatus* como el esfuerzo de perseverar en su existencia. “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (Spinoza, 2022: 220). Esta definición del *conatus*, “Ontológicamente hablando, el argumento del *conatus* de Spinoza sostiene que el ser humano, como cualquier otra cosa finita, es un agente que se esfuerza por preservar su la existencia como su rasgo esencial” (Aksoy, 2021: 115). El *conatus* no es únicamente algo que tenga que ver con la existencia del hombre como una tendencia motriz para la supervivencia sin ningún objetivo en sí (Carriero, 2011; Bennett, 1984), sino que todas las cosas singulares participan de esto, “la potencia por la que las cosas singulares- y, por consiguiente, el hombre- conservan su ser es la misma potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza” (Spinoza, 2022:317). En el escolio de la proposición 9 se dice:

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, este no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación (Spinoza, 2022: 222).

La idea del *conatus* muestra la interacción entre lo interior y los cuerpos exteriores. Efectivamente, el *conatus* es la afirmación de la potencia del actuar con relación a lo que se encuentra afuera del sujeto. En el *conatus* cada cosa se esfuerza por alcanzar un fin determinado (Curley, 1988). Deleuze considera que la *Ética* de Spinoza es una ética de la alegría. Es decir, la alegría subsiste en la potencia y la tristeza se relaciona con la impotencia. Ciertamente, la agencia activa del *conatus* no provoca simplemente efectos con relación a su esencia (Hübner, 2018), sino que uno de los rasgos del pensamiento spinoziano sería maximizar el poder y la actividad que crean alegría y alejar aquellos elementos que afectan de tristeza al sujeto.

Spinoza menciona que las afecciones de la substancia son activas. En *Ética* II proposición XVI se menciona: "La idea de afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a tiempo, la del cuerpo exterior" (Spinoza, 2022: 152). Spinoza acepta que el alma humana a través de la afección percibe su cuerpo y el de otros de una forma confusa. "Todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben concebirse de este mismo modo, pues todos están rodeados por otros cuerpos y son determinados, a su vez, por estos a existir y a obrar de cierta manera" (Jabase, 2021: 212). Spinoza presenta la idea de que la perseverancia tiene que ver con la potencia afectiva y el desarrollo de ideas adecuadas. Aksoy sostiene que el *conatus* como un acto de autoconservación demuestra que el sujeto se encuentra activamente manteniendo su esencia. "Las cosas están decididas a actuar por su *conatus* de manera que aseguren su supervivencia y promuevan su bienestar" (Aksoy, 2021: 116). Precisamente, aunque Spinoza menciona que Dios es la causa de todas las cosas, deja espacio para la autodeterminación del sujeto. En *Ética* IV proposición 22 se menciona que el esfuerzo por conservarse es la esencia de la misma cosa, y en el corolario sostiene que el esfuerzo de conservación es el primero y único fundamento

de la virtud. Lo cual indicaría que a partir del *conatus* podría representarse lo bueno y lo malo, lo cual en primera instancia podría parecer una cuestión subjetiva alejada de las cosas externas.

La estructura ontológica del *conatus* humano supone una representación interna del futuro que indica una dirección consciente hacia la construcción activa de la realidad (Aksoy, 2021). Viljanen sostiene que el *conatus* humano no actúa sin propósito, sino que su dirección tiende a tener ideas adecuadas. (Viljanen, 2011; Aksoy 2021). Spinoza lo indica en la Demostración de la *Ética* parte III proposición 33: “Nos esforzamos cuanto podemos por imaginar una cosa que amamos por encima de las demás [...]. Si la cosa es semejante a nosotros, nos esforzaremos [...] en afectarla de alegría (Spinoza, 2022: 250). Y en la Demostración de la proposición 34: “cuanto mayor imaginamos la alegría de qué es afectada la cosa amada por causa nuestra, tanto más favorecido resulta ese esfuerzo, el decir [...], tanto mayor es la alegría que nos afecta (250). Viljanen sostiene que el concepto spinozista de *conatus* tiene una fuerte connotación teleológica, pues su finalidad es la perseverancia del ser a través de la alegría.

Así, el pensamiento de Spinoza podría verse como una interpretación crítica del movimiento en la filosofía hobbesiana. “El argumento *conatus* implica que los seres humanos son más que entidades mecánicas ya que tienen ciertos fines, inclinaciones y propósitos por sí mismos” (Aksoy, 2021: 120). Es decir, existe una especie de inmanencia en la construcción de la propuesta ética y política. En términos generales, podría decirse que la propuesta spinoziana se basa en el hecho de que el *conatus* humano teleológico define peculiarmente los valores objetivos y esenciales en sí mismos como rasgo distintivo de la vida y acción de los seres humanos.

6. Afecto e *Hilaritas*

Deleuze en su ensayo sobre Spinoza menciona: “nuestros sentimientos o afectos brotan del encuentro con otros modos existentes” (Deleuze, 2022: 64). Deleuze sostiene que los modos existentes se definen por un determinado modo de ser afectados, esto es, el sujeto se encuentra en una especie de régimen de heteronomía con relación al exterior. Los sujetos actúan y viven en virtud de ser afectados por otros seres, y también se afecta a los otros (Sharp, 2011).

La afección (*affectio*) se decía directamente del cuerpo, mientras que el afecto (*affectus*) se refería al espíritu. [...] La diferencia se da entre la afección del cuerpo y su idea, que engloba la naturaleza del cuerpo exterior, por un lado y, por el otro, el afecto que engloba tanto para el cuerpo como para el espíritu un aumento disminución de la potencia de acción (Deleuze, 2022: 62).

Ser finito implica ser afectado por el mundo, “ser afectado por otros y vivir a través de sus acciones y poderes” (Sharp, 2011: 596). Los afectos se aplican a la mente y al cuerpo, son las variaciones en el poder del cuerpo. Por ello, Spinoza considera que el ser humano es un ser afectivo que está sujeto a las pasiones, sino que son manifestaciones de la naturaleza (Spinoza, 2010).

En la demostración de la proposición IX *Ética* IV Spinoza menciona: “Una imaginación es una idea por la que el alma considera una cosa como presente [...] y revela más bien la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior [...] un afecto es pues una imaginación” (Spinoza, 2022: 322). La imaginación no implica necesariamente que las cosas que aparecen en la mente existan o no existan. La imaginación de una cosa buena como algo presente que afecta al cuerpo y al espíritu podría referirse al aumento de la potencia y vitalidad, esto es, se imagina a los objetos como cuerpos exteriores a través de la idea de afecciones unidas al cuerpo. Aunque la imaginación nos permite reconocer lo que es útil y perjudicial, cuando el alma imagina no conoce adecuadamente su cuerpo, ni los otros, ni lo externo, esto es, produce ideas inadecuadas. ¿Cómo podemos convertir la producción de ideas inadecuadas en ideas adecuadas? Es decir, cómo podemos

concatenar ideas adecuadas orientadas a la esencia conativa del sujeto, “la dinámica de la imaginación que es fundamental para establecer el pasaje de los deseos pasivos a los deseos activos” (Negri, 2021: 100). Precisamente, el sujeto que es afectado por la alegría tiene un conocimiento adecuado, aunque no es su productor (Bove, 2009; Spinoza 2006). Sin embargo, a través de la imaginación se buscan las formas de pensar esa producción adecuada.

Spinoza dice en *Ética* IV demostración de la proposición VIII, la idea está unida al afecto, la idea de bien que causa alegría no es otra cosa que el mismo afecto. Asimismo, en la demostración de la proposición 43 *Ética* IV, Spinoza menciona que el placer es una alegría que afecta al cuerpo, y en el escolio de la proposición 44 comienza a hablar de la *Hilaritas*: “El regocijo -que, como he dicho, es bueno- es más fácilmente concebido que observado” (Spinoza, 2022: 364). El incremento de la *Hilaritas* es definido por la potencia de las cosas que están afuera de nosotros “El Regocijo supone pues ya un estado de equilibrio bueno en sí mismo y un afecto particular [...] intrínsecamente ligados al estado de equilibrio de nuestro Cuerpo como de todo nuestro ser” (Bove, 2009: 117). La *Hilaritas* está relacionada con el aumento en la potencia de obrar.

La *Hilaritas*, que indica un proceso en el que ningún afecto es contrario a nuestra naturaleza, y por ende no obstaculiza nuestro pensamiento, expresa así una dinámica de formación de ideas claras y distintas y de la deducción de unas a partir de otras (Bove, 2009: 122).

Con la *Hilaritas* y su mantenimiento o aumento el sujeto puede ordenar las afecciones según la razón. Ciertamente, la *Hilaritas* muestra la naturaleza equilibrada y sin exceso demostrando una conducta autónoma y racional (Bove, 2009).

Y si el modo finito, según un destino excepcional que le hubiera sobrevenido, fuera capaz de pensar actualmente según la norma de la idea verdadera dada, correlativa a una actividad real del Cuerpo cuyas afecciones estarían así activamente ordenadas, desarrollaría directamente una estrategia perfecta de afirmación absoluta de la existencia (Bove, 2019: 129)

La *Hilaritas* conduce a una afirmación de resistencia frente a los obstáculos exteriores que restan potencia al *conatus*. El *conatus* no solo resiste, sino que en su propia construcción se afirma.

Por la idea adecuada el hombre accede al movimiento real del afecto activo; la sabiduría es ese movimiento real que lleva a la abolición del estado actual de servidumbre, pero también es el combate del sujeto estratégico que, sobre la base de un saber verdadero, participa en la construcción de las condiciones objetivas de ese movimiento (Bove, 2009: 132).

El sujeto no orienta sus acciones a actuar por un mecanismo externo o trascendente, sino que la finalidad de su acción es el deseo de afirmar la alegría. Sin embargo, Macherey (2006) nos advierte la dificultad de reducir el *conatus* solamente a la exaltación de pasiones alegres. El orden político está atravesado por tensiones. El Estado no es una forma pura de libertad, sino también un dispositivo de control que organiza la obediencia (Foucault, 2011). El Estado es el lugar donde los afectos se tensionan. Esta tensión entre libertad y servidumbre no puede resolverse sino como parte constitutiva de la vida política de los afectos.

7. Multitud y *conatus* social

Cuando Spinoza menciona la causa sui en *Ética* I entiende que ésta es el movimiento y su afirmación a través de sus actos. Y *Ética* II escolio de la proposición 3 se menciona:

Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios obra infinitas cosas de infinitos modos [...] la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios, y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe (Spinoza, 2022: 126).

Dios actúa a través de los modos singulares, lo que parece importante dentro del pensamiento spinoziano es que parece asegurar una inmanencia en la construcción de este orden. "Si el derecho de Dios se extiende, sobre todo, sin limitación, y ese derecho no expresa nada más que el poder divino, [...] el derecho natural que goza

toda realidad natural sea equivalente [...] para existir y obrar" (Spinoza, 2010: 181). En el poder de Dios se expresa la libertad que se entiende a todos los modos existentes.

En el prefacio del *Tratado teológico-político* menciona que la base de la superstición es el miedo, esto es, a diferencia del pensamiento hobbesiano la comunidad política no podría pensarse desde el miedo, "no hay más eficaz para gobernar a la masa que la superstición" (Spinoza b, 2022: 79). Para Spinoza, el poder por el cual la realidad existe depende del derecho natural, sin embargo, eso no representa un automatismo en la figura del soberano, en el capítulo XX del *Tratado Teológico-político* combate ese automatismo, pues el fin del Estado no es convertir individuos racionales en bestias o autómatas, "El verdadero fin del estado es, pues, la libertad" (504). En el pensamiento político hobbesiano y spinoziano, se oponen dos conceptos de forma contundente: pueblo y multitud. Virno sostiene que el término multitud surge como un pensamiento opuesto al de pueblo.

Pueblo y multitud, tienen como padres putativos a Hobbes y Spinoza. Para Spinoza, el concepto de multitud indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública [...], sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto (Virno, 2016: 21).

Debemos de pensar a Spinoza en toda su amplitud y no solamente como un contractualismo desviado, sino como una propuesta de comunidad política original, dentro del *Tratado político* se puede ver perfectamente que se pretende evitar la tesis contractualista, derecho y política participan directamente de la acción. "La multitud no es algo orgánico, no es Uno, sino una multiplicidad, un conjunto de modos de ser" (Negri, 2021: 94). Bove piensa que la existencia del Estado puede ser pensado de forma teleológica:

- 1) En primer lugar, hay un fin real del Estado, [...] que no es otro que la paz y la seguridad de la vida a las cuales una multitud libre que guía más por la esperanza que por el miedo [...]
- 2) Hay también un fin imaginario que cada pueblo atribuye a su propia comunidad [...]
- 3) Hay, por último, las metas particulares y coyunturales que un Estado persigue [...] en función de sus finalidades reales e imaginarias (Bove, 2009: 253).

En la parte III del *Tratado político* se menciona, “en cuanto el Estado guiado como si tuviera un solo espíritu, el Estado, según se ha visto, es, al mismo tiempo un organismo, una personalidad” (Spinoza, 2010: 197). La constitución del Estado parece que tiene un fuerte peso teleológico. El cuerpo político se muestra como la organización de la inmanencia de los sujetos y su afirmación y resistencia. En tanto que la multitud se prive de su potencia política y se reduzca a la obediencia pasiva, no podrá acceder al derecho absoluto, esto es, a la construcción activa de su libertad (Negri 2011; Spinoza, 2010). “El pueblo-sujeto (sujeto de una estrategia racional) debe de sustituir los automatismos impuestos por la imaginación instituida” (Bove, 2009: 267). El surgimiento de la multitud con constituye un Estado estático, sino que es la expresión de un movimiento dinámico que se autoproduce. “Un pueblo se libra así del destino de la repetición de los hábitos adquiridos, transformando las afecciones pasivas [...] en potencias activas de liberación” (268). Spinoza piensa que ese movimiento perpetuo de la sociedad desafía toda servidumbre impuesta por un orden político trascendente.

Así, si la esencia del *conatus* es la perseverancia del ser sobre sí mismo, éste muestra que la realidad se construye a partir de un movimiento perpetuo. Balibar (1996) menciona que el *conatus* en Spinoza no puede pensarse como el esfuerzo de una mónada aislada, sino como un proceso transindividual de composición de potencias. Así, el esfuerzo por perseverar no es una afirmación solamente del *conatus*, sino una dinámica colectiva de coexistencia entre cuerpos. En el *conatus* se afirman aquellas cosas que ayudan a perseverar y alejar aquellas que lo destruyen. Si la naturaleza conativa de las singularidades está orientada hacia un dinamismo, es relevante destacar cuál es el fin que persiguen las singularidades. Spinoza sostiene en la cuarta parte de la *Ética* proposición 39:

Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento.

Demostración: el cuerpo humano necesita, para conservarte, de muchísimos otros cuerpos [...] ahora bien lo que constituye la forma del cuerpo humano consiste en

que sus partes se comuniquen entre sí sus movimientos según una cierta relación. (Spinoza, 2022: 359).

El Estado que se funda a partir de la multitud tiende a afirmar y actuar a favor de esa potencia, conserva lo que es útil y rechazando aquello que lo afecta (Spinoza, 2010; 2022). [Cuando las] partes de nuestro Cuerpo están [...] afectadas de tristeza, ya nada nos permite resistir entonces de manera interna. Todo el sistema de defensa es neutralizado y puesto al servicio de la depresión" (Bove, 2009: 127). Cuando el cuerpo político se funda a partir de afectos tristes es neutralizado y entregado a la autodestrucción. Foucault lo menciona cuando habla de los últimos momentos del nacionalsocialismo. La comunidad política spinoziana se construye desde los afectos alegres (Negri, 2021; 2015). "El proyecto político de autonomía que una sociedad (un pueblo) puede darse es, en ella, la expresión directa de la cupiditas" (Bove, 2009: 260). Ciertamente, es la expresión amorosa que involucra a toda la multitud.

La razón es, más bien, la experiencia mediante la cual nos comprendemos a nosotros mismos como seres relationales y afirmamos este sistema de relaciones a medida que actuamos de manera más efectiva, poderosa y alegre dentro de él. La razón es la aprehensión de nuestra existencia como omnipresentemente afectiva y determinada por nuestro "estar dentro" de una constelación compleja de otros seres (Sharp, 2011: 605).

La potencia de la multitud es una potencia de resistencia de facto al ejercicio de la soberanía (Bove, 2009: 297). Es decir, la fuente de la cual abreva la soberanía es la multitud. Spinoza pensaba que los cuerpos están afectados por la relación con lo exterior. Los cuerpos existen en una red compleja de relaciones, son cuerpos que convergen en relaciones para formar algo más grande" (Burdon, 2020).

Spinoza sostiene que en el Estado nadie tiene derecho a actuar sino es por la decisión o el consenso general (Spinoza, 2010; Skeaff, 2018). "Cuando la reflexión del sujeto es funcional y políticamente automatizada, su conciencia, en su adaptación social perfecta, es por tanto totalmente ilusoria, y su razón reducida a un uso instrumental" (Bove, 2009: 275). Cuando existe una imposición de una verdad de

forma estatal y trascendente existe una instrucción que crea una superstición política y el Estado es reducido a un autómata donde el sujeto queda petrificado (Bove, 2009). Pensaría Spinoza, “el poder del Estado, una vez transferida a una asamblea lo suficientemente numerosa, no revierte nunca a la multitud” (Spinoza, 2010: 266). El orden político spinoziano se caracteriza por la constante acción de los sujetos, esto es, el poder absoluto siempre está detentado por la multitud.

La democracia, entonces, es una condición física y afectiva. Es la acción conjunta y la pasión de los cuerpos mediante las cuales los individuos se vuelven más capaces de perseverar en su ser, más capaces de defenderse contra fuerzas contrarias y, lo que es más importante, más capaces de reconocer e incorporar esos poderes comunes (Sharp, 2011: 604).

El orden político spinoziano no construye ninguna voluntad general (Rousseau, 2003), no existe una alineación, sino que existe una afirmación de la potencia de los sujetos. “No hay multitud, porque este concepto no es descriptivo sino constitutivo; no indica opacamente un mundo de pasiones tristes, sino que genera el mundo de las pasiones alegres, es una política opuesta a la muerte” (Negri, 2021: 98). La imaginación spinoziana en un sentido político es la anticipación de la construcción de instituciones. En la imaginación se muestra la capacidad de los sujetos para pensar alternativas al estado actual de las cosas.

Los sujetos spinozianos son potencia y devenir, en Spinoza se establece una diferencia entre potestas y potentia:

De hecho, la relación entre poder y potencia queda completamente invertida, y solo la potencia, construyéndose, solo la potencia de los muchos, haciendo construcción colectiva puede fundar un poder. Un poder que, en este marco, no es contemplado como una sustancia, sino como producto del proceso continuamente reabierto por la potencia de la multitud o hacia la construcción colectiva (Negri, 2011: 43).

La construcción del orden político viene afirmada por un proceso continuo a partir del trabajo de la multitud y su aumento de potencia. “La potencia de la multitud es la premisa positiva de la constitución del derecho, su esencia productiva y actualizante”. (Bove, 2009: 285). A diferencia del estado de naturaleza, donde predominan el miedo y la soledad, el paso a la sociedad no implica un mecanismo

contractualista, sino un paso de integración ontológica, “de la soledad a la multitud, a la socialidad que, en sí y para sí suprime el miedo” (Negri, 2011: 48).

Al afirmar la alegría y la potencia de la acción se enfrentan a todo aquello que intente disminuir la potencia. “El derecho de resistencia es pues, por esencia, la potencia natural de la multitud misma: es su derecho de guerra, y ese derecho sigue siendo derecho de guerra, incluso cuando se encuentra parcialmente en el seno de las instituciones” (Bove, 2009: 300). Antes que John Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* en donde se pretende construir una teoría política de la resistencia (Locke, 2010). “Es esencialmente en actos, [...] es un sí a la vida, a la solidaridad humana, a la libertad y a la paz. [...] la resistencia es fundamentalmente antinihilista” (Bove, 2009: 310). La resistencia se encuentra en la misma constitución ontológica del *conatus*, en su proposición activa se opone a aquello que tiende hacia la tristeza. No obstante, esa resistencia, según Matheron, crea una especie de negatividad, un mecanismo normativo de represión y una base social de odio irreductible. Precisamente, aunque pensemos Estado ideal parece que existe una negatividad inherente.

[En el] régimen de la pasión, es imposible querer esta represión sin sentir una indignación, al menos virtual, contra todos aquellos que potencialmente merecerán ser sometidos a ella. No es que la indignación sea indispensable para el ejercicio de la represión; más bien, es un efecto secundario ineludible del mismo. (Matheron, 2021: 134).

De hecho, al final hay algo radicalmente malo en la naturaleza de cada Estado. La lectura de Matheron nos ayuda a entender la ambivalencia de la política spinoziana como una simple afirmación de un devenir gozoso, sino que parece que el costo a pagar por la inmanencia de la democracia es su misma fragilidad, esta atravesada constantemente por esta negatividad y tensión. Precisamente, aunque las leyes tengan un alto grado de perfección no podrían eliminar el antagonismo social (Macherey, 2006).

8. Reflexiones finales

Este ensayo sostiene que a partir de Hobbes y Spinoza podemos pensar que la construcción de un cuerpo político tiene una relación estrecha con la producción de afectos, “pero sensibilizar las ideas no es otra cosa que dotarlas de potencia, ya que implica asociarles afecciones del cuerpo [...] y, por tanto, volverlas capaces de afectar” (Lordon, 2017: 76). Precisamente, Spinoza sostiene que la construcción política comprende las condiciones ontológicas se juegan en un campo afectivo, esto es, de la relación del sujeto con e exterior. Spinoza considera que la libertad depende de las condiciones de posibilidad para transformar las pasiones tristes en pasiones alegres. Por el contrario, en el pensamiento hobbesiano parece que el precio a pagar para emancipar al sujeto del miedo opera en una transferencia del derecho natural a la figura del soberano. La comunidad política hobbesiana es producto de una forma ambivalente de entender el miedo, pues es la causa de la inseguridad en el estado de naturaleza, y al mismo tiempo es la que mantiene el orden en el Estado civil.

Quizás uno de los aportes más contundentes de la obra hobbesiana es su concepción antropológica del poder como derecho natural de los hombres, causa de la anarquía y justificación del Estado. La seguridad o inseguridad para Hobbes está en el grado de dispersión o concentración del poder. Mientras más disperso se encuentre, más inseguridad hay (Arbeláez, 2009: 122).

Una de las preguntas más importantes que se formula Spinoza en el *Tratado teológico-político* es: ¿Por qué luchan los hombres por su servidumbre como si se tratada de su salvación? El *conatus* es aquello que persevera en su ser, “incluso a través de los prejuicios y la superstición (esto es, venenos), el *conatus* tiende obstinadamente a la afirmación de la vida” (Bove, 2009: 186). Es decir, lo que en función de la razón no representaría ideas adecuadas, tiene una eficacia en la conservación del ser. No obstante, la construcción de la seguridad a través del miedo es una impotencia, pero que proviene de un deseo razonable (Hobbes, 2010; Spinoza, 2010; Bove, 2009). Sin embargo, la *Ética* es un esfuerzo por construir una comunidad de pasiones alegres que aumentan la potencia del *conatus*. Precisamente, aquello que propicia el caos en el pensamiento hobbesiano, en el pensamiento de Spinoza es la afirmación de una

comunidad política, “[como] la fuerza actual que destruye el estado de cosas presente, cuando éste aparece marcado por el miedo, el terror y la muerte” (Negri, 2011: 138). La política spinoziana construye una comunidad a través de la alegría, pasiones activas que forman parte de una política modal.

Referencias.

- Arbeláez, A. (2009). “La noción de seguridad en Thomas Hobbes”. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 39(110), 97–124.
- Balibar, É. (1995). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Becerril-Rojas, J. (2020). Juego de regímenes: La construcción del Estado moderno contractual desde la perspectiva de la teoría de juegos. *Revista de Ciencias Sociales*, (169), 171–190.
- Bennett, J. (1984). *A study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Binmore, K. (1994). *Game theory and the social contract*. Volume I. Cambridge: MIT Press.
- Bobbio, N. (1985). *El modelo iusnaturalista*. En N. Bobbio & M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político* (pp. 67–93). México: Grijalbo.
- Bobbio, N. (1992). *Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bove, L. (2009). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid: Tierra de Nadie.
- Canetti, E. (1978). *La provincia del hombre*. Milano: Adelphi.
- Carriero, J. (2011). Conatus and perfection in Spinoza. *Midwest Studies in Philosophy*, 35, 69–92.
- Christov, T. (2017). The invention of Hobbesian anarchy. *Journal of International Political Theory*, 13(3), 296–310.
- Curley, E. (1988). *Behind the geometrical method: A reading of Spinoza's Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Esposito, R. (2006). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (2011). *Seguridad, territorio y población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gauthier, D. (1969). *The logic of Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Gauthier, D. (2000). *La moral por acuerdo*. Madrid: Gedisa.
- Gauthier, D. (2001). Hobbes: The law of nature. *Pacific Philosophical Quarterly*, 82(2), 258–284.
- Hamilton, J. J. (2013). The origins of Hobbes's state of nature. *Hobbes Studies*, 26(2), 152–170.
- Hampton, J. (1995). *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1992). *Behemoth*. Madrid: Tecnos.

- Hobbes, T. (2000). *De Cive*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (2002). *Diálogo entre un filósofo y un jurista*. Madrid: Tecnos.
- Hobbes, T. (2006). *Discursos histórico-políticos*. Buenos Aires: Gorla.
- Hobbes, T. (2010). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hübner, K. (2018). *Spinoza's unorthodox metaphysics of the will*. En M. Della Rocca (Ed.), *The Oxford handbook of Spinoza* (pp. 343–369). Oxford: Oxford University Press.
- Kavka, G. (1986). *Hobbesian moral and political theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lordon, F. (2017). *Los afectos de la política*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Martínez, M. (2008). Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza. *Ideas y Valores*, 57(136), 5–25.
- Matheron, A., Del Lucchese, F., & Maruzzella, D. (2020). *Politics, ontology and knowledge in Spinoza*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Negri, A. (2015a). *La anomalía salvaje. Un estudio sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Waldhuter.
- Negri, A. (2015b). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas a la modernidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ricci Cernadas, G. (2021). La venganza como el fundamento de la comunidad en Spinoza. Anacronismo e Irrupción. *Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, (11), 42–71.
- Rossi, P. (1979). *I segni del tempo*. Torino: Feltrinelli.
- Rousseau, J.-J. (2003). *El contrato social*. Discursos. Buenos Aires: Losada.
- Sharp, H. (2005). Why Spinoza today? Or, "A strategy of anti-fear". *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 17(4), 591–608.
- Skeaff, C. (2018). *Becoming political: Spinoza's vital republicanism and the democratic power of judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2022a). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2022b). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tatián, D. (2009). Spinoza y la paz. *Conatus. Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba*, 3(5), 45–50.
- Torres, S. (2012). "Mirarse a la cara": Venganza, memoria y justicia entre Hobbes y Spinoza. Anacronismo e Irrupción. *Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 2(2), 58–88.
- Viljanen, V. (2011). *The meaning of the conatus doctrine*. En Spinoza's geometry of power (pp. 105–144). Cambridge: Cambridge University Press.

VARIA

Nihil volitum quin praecognitum: algunas consideraciones sobre el amor, el conocimiento y la razón

Nihil volitum quin praecognitum: Some considerations on love, knowledge, and reason.

Ivannia Victoria Marín Fallas
Universidad de Costa Rica
ivannia.marinfallas@ucr.ac.cr

Recepción: 21/05/2025 – Aprobación: 06/05/2025

Resumen

Este artículo explora la relación entre el amor y el conocimiento en la filosofía de Baruch Spinoza. En primera instancia, se plantea que el amor activo no corresponde a una visión idealizada, sino todo lo contrario. Además, se define como un afecto alegre, producto de la actividad cognitiva más que de la afectación de otros cuerpos sobre el nuestro. En este sentido, el amor incrementa la capacidad de perseverar en el ser y de actuar en función de la conservación. Para ello requiere un enfoque distinto al método que autores como el célebre poeta romano Ovidio aplican al amor hacia las cosas singulares. A diferencia de este, el amor activo descarta supersticiones y prejuicios. Se despoja, en la medida de lo posible, del miedo y la esperanza, con miras hacia una comprensión más clara de la realidad.

Palabras clave: Spinoza, amor, conocimiento, filosofía moderna, ética.

Abstract

This article explores the relationship between love and knowledge in the philosophy of Baruch Spinoza. At first, it is argued that active love does not correspond to an idealized vision, but quite the opposite. Furthermore, it is defined as a joyful affect, the result of cognitive activity rather than the influence of other bodies upon our own. In this sense, love increases the capacity to persevere in one's being and to act in accordance with self-preservation. For this, it requires a different approach from the method used by authors such as the famous Roman poet Ovid in regard to love for singular things. Unlike this, active love discards superstitions and prejudices. It is stripped, as much as possible, of fear and hope, aiming toward a clearer understanding of reality.

Key words: Spinoza, love, knowledge, modern philosophy, ethics.

1. Introducción.

Es posible que una de las aspiraciones más nobles respecto de lo que se ama sea alcanzar un conocimiento claro y distinto de lo que esto es —aunque también se busque cierto provecho en el proceso— lo cual implica la exploración de las causas que lo hacen ser de tal forma e interactuar con el entorno de la manera en la que lo hace, aun si esto significa adoptar una perspectiva mucho más desencantada ante aquello que, en primera instancia, llegó a ser aprehensible tan solo de manera superficial y confusa; pero, quizá, mucho más amable, inocente —si se quiere—, sin aplicar al amor el coraje intelectual y el cuestionamiento riguroso del método. Como si éste no fuera, parafraseando a Rilke (2008: 111), un trabajo más o, como dirían otros tantos, un arte.

Puede concebirse como una disposición de ánimo que a menudo resguarda lo mejor de quien la experimenta e, incluso, como uno de los bienes máspreciados, pero también más comunes, puesto que se origina del problema de la existencia misma. Para Spinoza consiste en “la alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (E3. 13), una alegría de naturaleza positiva e ineludible.

Para no amar, dice el joven filósofo, haría falta no conocer, pero no conocer equivale a no ser, y del amor no habría que apartarse porque “sin algo de lo cual podamos gozar y que esté unido a nosotros y que nos reconforte, no podríamos existir”. Así, quien no ama es como si no hubiera nacido siquiera. Se siente, en ese encadenamiento de motivos abstractos, como un olor lejano de herida en carne viva. (Ceronetti, 2005: 38).

De acuerdo con lo anterior, a su vez, el amor podría entenderse como una forma de supervivencia o, al menos, una fuente de consuelo. Dado que es un estado mental que contribuye a nuestra conservación y bienestar, pues, “de acuerdo con la debilidad de nuestra naturaleza, necesariamente debemos amar algo y unirnos con ello para existir” (TB II, 5: 111).

Al afectar positivamente nuestra capacidad para perseverar en nuestro ser, el amor, al igual que otras pasiones derivadas de la alegría, incrementa nuestra fuerza vital y nuestra habilidad para actuar en función de nuestro bienestar. Lo hace sin importar su grado de perfección —si se relaciona con la imaginación, la razón o la intuición—. Tanto el amor a Dios como el amor a las cosas singulares, responde al problema de “cómo superar la separatividad, cómo lograr la unión, cómo trascender la propia vida individual y encontrar compensación” (Fromm, 2003: 23).

Sucede lo mismo con la perseverancia en el conocimiento a la cual nos motiva la ética spinoziana¹, con miras a su realización y a la obtención del género de libertad que este provee, fundamentada en la razón, en el acto de contemplar el carácter óptimo de todo cuanto somos y nos rodea, de estar en conformidad con la perfección de la naturaleza. Este tipo de amor, el amor adecuado, difiere de los tipos de amores comunes en una especie de beatitud que surge del conocimiento de Dios, una beatitud totalmente incompatible con la ambición de ganar el objeto amado o su afecto como si fuese un premio, la mejor oferta en el mercado² o un simple *φάρμακον* para la mente y el cuerpo. Este tipo de amor no es un afecto propiamente, aunque siga siendo una especie de amor, en la medida en la que cumple con la definición de ser una alegría acompañada por la idea de su causa. En este caso, de la idea de Dios.

Es un acto racional que se ejercita mediante cualidades como la atención, el análisis, la deducción y la formación de ideas claras y distintas sobre los objetos. “El amor nace, pues, del concepto y del conocimiento que tenemos de una cosa. Y cuanto mayor y más excelente se demuestre que es la cosa, tanto mayor también es en nosotros el amor” (TB II, 5: 110).

A su vez, requiere una transformación y un desprendimiento profundo, que no debe confundirse con un desapego hacia lo material o nuestros semejantes. Es

¹ Que no concibe simplemente al amor más elevado como una afectación, sino como una forma activa que surge del deseo de lograr un entendimiento claro y distinto del objeto más perfecto que puede ser amado. Aunque, en muchos casos, este objetivo puede llegar a ser una aspiración más que una realidad práctica.

² Esta forma de amar es ampliamente criticada por Fromm en *El arte de amar*. Incluso sostiene que no merece ser llamada amor.

precisamente en este proceso de cambio y pulimento de sí (que no prescinde de la importancia del vínculo con lo material y de la manera en cómo se ama) donde radica la mayor dificultad de esta senda.

En el ámbito de lo simbólico, podría decirse que equivale a una muerte del antiguo yo, de la tendencia a dejarse llevar tan solo por las pasiones, las opiniones y el apetito de los bienes inseguros. Este hecho también implica un cambio de actitud de quienes asumen un compromiso auténtico con el bienestar del otro y la propia satisfacción de actuar en armonía con la naturaleza, lo cual no deja de representar un gran beneficio.

El amor es una cosa difícil, y es más difícil que otras cosas, porque en otros conflictos la propia naturaleza exhorta al hombre a concentrarse, a reunir todas sus fuerzas con firmeza, con energía, mientras que en la intensificación del amor el estímulo consiste en darse todo. (Rilke, 2008: 109).

Sin embargo, ese dar todo es también recibirlo todo: la libertad que no está subordinada, como nuestras vidas, a la causalidad. No tiene que ver con una especie de vocación al padecer, al sacrificio, sino más bien con la expresión y reafirmación de nuestra potencia a través de la actividad de la mente. Pues no está sometido quien intenta desprenderse del yugo de la exterioridad, de la identidad impuesta sobre sí y sobre otros al estudiar y concebir el mundo, Dios, la vida y la muerte.

...se considera "pasivo" a un hombre que está sentado, inmóvil y contemplativo, sin otra finalidad o propósito de experimentarse a sí mismo y su unicidad en el mundo porque no "hace" nada. En realidad, esa actitud de concentrada meditación es la actitud más elevada, una actividad del alma, y sólo es posible bajo la condición de libertad e independencia interiores. (Fromm, 1996: 43).

De acuerdo con Spinoza, así es como deben amar los sabios que pretenden llegar al conocimiento de Dios, mediante la gesta y consecución de ideas adecuadas, lo que, a su vez, ha de tener un efecto más allá del mundo de las ideas o estados mentales. Entre quienes encuentran en esta actividad su motivación, se podrían contar algunos de los más fervorosos amantes, cada vez más ávidos en su empeño, quizá muy a pesar de su aparente frialdad y desinterés por otra cosa que no sea el estudio o los

trabajos de la razón. Puesto que “Cuanto más apta es el alma para entender las cosas según el tercer género de conocimiento, tanto más desea entenderlas según dicho género.” (E5: 26).

En el *Tratado teológico-político*, Spinoza (movido acaso por ese sentimiento de amor al saber) intenta resolver la problemática, tan común durante la Edad Media, que representó el intento de conciliar la filosofía con las enseñanzas reveladas en los libros sagrados de la tradición abrahámica, de conciliar la fe y la razón, la superstición y la lógica. Esto lo hace con el fin de identificar y separar, muy a la manera de los estudiosos de épocas anteriores, la opinión o conocimiento incierto del conocimiento fundamentado, con un enfoque que se orienta hacia la investigación científica y se fundamenta en el abandono de la supremacía del yo, otra manera de esclavitud.

Siglos antes, Isidoro de Sevilla se planteaba esta posibilidad, influenciado por los trabajos de sus predecesores. De acuerdo con sus *Etymologiae*, la ciencia se da cuando se puede dar cuenta y fundamento de una cosa, la opinión cuando ese objeto no se ha delimitado, se desconoce y por ello no puede darse cuenta de este (San Isidoro, *Etimologías*, II, 24: 2).

Para ambos estudiosos, Spinoza e Isidoro de Sevilla, estos conceptos no son simplemente opuestos, sino que interactúan y pueden converger en ciertos contextos. Sin embargo, según Spinoza, es crucial liberar el entendimiento del imperio de las opiniones mientras se busca alcanzar el amor intelectual de Dios. Este amor implica un proceso de autodesarrollo íntimamente ligado a la mejora de la capacidad del individuo para conocer la naturaleza. Como señala Cadavid, “de la perfección del conocimiento depende la perfección del amor en tanto que si aquel es capaz de conocer un mejor objeto, entonces es capaz de presentar ante el amor un mejor objeto.” (2018: 5).

Resulta imperioso —aunque también difícil— irse desprendiendo, mediante nociones comunes y procesos deductivos, de todo cuanto contribuye a tener ideas inadecuadas. Tales como la concepción de la caza propuesta por autores como

Ovidio (2021), quien sostiene que, con arte y maña, es posible conquistar cualquier ‘presa’ en el ámbito amoroso; o, en el terreno religioso, la creencia en la veracidad de los milagros y la validez de las profecías, asumidas como verdades incuestionables en ciertas interpretaciones erróneas del texto bíblico que recurren a explicaciones sobrenaturales; cuando, en realidad, estas enseñanzas deberían interpretarse a la luz de un conocimiento adecuado de la naturaleza.

Desde la óptica de la teoría spinoziana, quien decide emprender esta tarea, debe llegar a entender las Sagradas Escrituras de la misma manera en la que puede entenderse la naturaleza. El filósofo, movido acaso por el amor hacia el conocimiento de lo divino, en el capítulo VII del *Tratado teológico-político*, establece un procedimiento que guarda correspondencia con el método geométrico expuesto en la *Ética*³, capaz de evitar el error de interpretar para confirmar la propia opinión o la de otros y la discordia que esto genera, susceptible de ser comprendido no sólo por filósofos, “cuya norma de interpretación no debe ser nada más que la luz natural, común a todos, y no una luz superior a la naturaleza ni ninguna autoridad externa” (TTP, VII: 117). Este método consiste, en primer lugar, en desestimar todo aquello que resulte ser ajeno al texto en cuestión, incluyendo los juicios, prejuicios y valoraciones propias.

Si se pretende un verdadero conocimiento de la palabra de Dios, es necesario no dejarse llevar por pasiones y ambiciones, pues, en el fondo, lo que mueve este deseo es algo mucho mayor, la promesa de una felicidad sin turbación. Más que un placer de orden supremo, la posibilidad de progresar en la visión.

Impulsados por esta idea, se ha de continuar con la delimitación y el estudio de la historia de la Escritura, la cual debe contemplar la naturaleza y las propiedades de la lengua de partida, en este caso, el hebreo. Luego, es menester recopilar las opiniones de cada libro y organizarlas según temas y nociones comunes. También, se

³ Consiste, principalmente, en comenzar por lo general para, así, llegar hasta lo particular (Cadavid, 2018).

anotarán aquellos planteamientos oscuros, teniendo presente que habrán de retomarse a su debido tiempo.

La interpretación de estas opiniones se realizará considerando su sentido literal, siempre y cuando no lleguen a negarse los principios extraídos con anterioridad, los axiomas y deducciones. En caso contrario, lo más aconsejable desde la perspectiva de Spinoza sería considerar su sentido metafórico.

Por otro lado, esta historia como punto de partida también habrá de incluir la descripción de los avatares de todos los profetas, elementos como su vida, obra, contexto. Lo cual ha de facilitar, si este fuera el caso, el descubrimiento de la corrupción de algún pasaje.

El siguiente paso consiste en buscar aquellas sentencias menos universales, referidas a la virtud y a la práctica de vida y abordar cualquier interrogante —si la hubiere— bajo la luz de la doctrina universal de la escritura.

Por último, se ha de trabajar con los contenidos más oscuros, siguiendo el mismo patrón ante la duda. Mas, aunque sea necesario partir siempre de lo más universal, no es posible dar cuenta de todos los contenidos especulativos gracias a la mera comparación con aquellos pasajes más claros de la Escritura.

Hay que averiguar, después, qué es el milagro y proseguir con las nociones más comunes. Hay que descender, a continuación, a las opiniones de cada profeta y pasar, finalmente, a partir de ahí, al sentido de cada revelación o profecía, de cada historia y de cada milagro. (TTP, VII, G: 104).

Quizá, de este método para acercarse al conocimiento de la palabra de Dios puede aplicarse al amor la comprensión de que, en su forma activa, debe ir más allá de las pasiones, opiniones y ambiciones superficiales. También la necesidad de identificar, delimitar y gestionar procesos. Al igual que se estudian las Escrituras con reflexión, contexto y paciencia, el amor también requiere un proceso continuo de observación, análisis y comprensión profunda.

Ahora bien, pese a la relativa facilidad con la que la persona diligente y sin ánimos de corromper las Escrituras puede seguir este método, como hemos dicho antes, se necesitan más que instrucciones. Es necesario poseer una disposición de

ánimo, cuya fortaleza puede depender en mucho de los límites que nos imponga la exterioridad. Una característica que no todos poseen por igual, especialmente si en sus mentes predominan ideas confusas, incluso cuando tienen acceso a herramientas adecuadas para alcanzar la madurez intelectual.

La idea clara y distinta es el efecto normal de la cura, no el remedio para curarse. Y el conocimiento espinosiano sólo nos conduce a la visión de la concatenación necesaria, de la inmanente divinidad de todo, y a decir: soy así porque soy así. No se trata de ideas complicadas por clarificar, si no la divina necesidad se permitiría algunas bromas. A un amante desesperado la Ética le sirve tanto como un tratado sobre las piernas a un amputado. El amputado quiere sus piernas, no una idea adecuada del tajo de las piernas. Sublime, armoniosísima naturaleza muerta del *Seicento* holandés, la Ética sólo puede curar a unos pocos sanos. (Ceronetti, 2005: 3-4).

No todos los seres humanos tienen la posibilidad de conocer y amar adecuadamente en toda circunstancia, puesto que existen causas que los limitan y rebasan. Siempre habrá alguien que, por más que quiera ser diferente, mucho más sabio y sereno, alguien que quiera dejar de padecer descontroladamente a causa de la continua composición y descomposición que generan las relaciones con otros cuerpos, esté condenado a sufrir las pasiones que esto suscita, y termine perdiéndose reiteradamente en el laberinto de la exterioridad, la inconformidad y la carencia, de las emociones desbocadas que suelen acompañar al amor por las cosas simples o, por el contrario, de la inocente pretensión de llegar a suprimir el amor que se ha dado como cosa natural, queriendo escapar sin consecuencias de sus emociones y, a fin de cuentas, del acto de conocer. Actitud que no supera la del amante o el amado que se debate entre la esperanza (de que la fortuna cambie a favor de las partes involucradas) y el miedo, quien voluntariamente toma un veneno esperando sanar.

Lo mismo ocurre con el amor hacia bienes contingentes, al que se llega también por un exceso de vulnerabilidad ante las exigencias de una identidad que se nos impone, así como por la falta de conciencia que debería llevarnos a reafirmar nuestra condición de individuos capaces de incrementar nuestra potencia intelectual y física. “Si quienes aman las cosas perecederas, que aún tienen algún ser, son tan

miserables, ¡cuánto no lo serán quienes aman los honores, las riquezas y los placeres, que no tienen en absoluto esencia alguna" (TB II, 5: 111).

Resulta evidente que, para Spinoza, no se puede experimentar plena felicidad en ese estado, aferrándose a cuanto es inconstante, ya que la dicha puede acabarse o interrumpirse. Por ello, dentro de su sistema es crucial intentar conocer ese objeto que supera lo anterior, que es mucho más digno de ser amado. Al hacerlo, se ha de lograr una mejoría tanto en la condición y manera de vivir como en la potencia y las aptitudes intelectuales. Llegado este punto, es posible hablar no solo de un cambio en el sujeto, sino también de una transformación del afecto, pues "un afecto que es pasión, deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta" (E3: 2).

Ahora bien, es importante tener en cuenta que la única manera de avanzar es mediante la razón. Pero no de una razón sin rumbo, sino de un conocimiento surgido de la necesidad de la comprensión adecuada de la realidad. Este conocimiento debe estar respaldado por un método fundamentado en una elección consciente, un interés genuino o una receptividad que oriente el pensamiento, uno que al final permita prescindir de la razón, con el fin de experimentar un conocimiento directo y espontáneo de la esencia de las cosas en su conexión con Dios a través de la intuición. Porque un razonar desordenado y confuso no se diferencia en mucho de las pasiones que nos mueven a buscar la unión con lo "semejante", y no con lo que resulta más conveniente. O, en el ámbito de la comunidad, a perder de vista lo que es verdaderamente importante en la vida y en la política⁴. A ser fáciles de manipular como quienes creen en las revelaciones sin fundamento, debido al temor a perder lo transitorio, y, finalmente, a la inestabilidad política y social que resulta de la inconformidad y la ignorancia de quien ama sin considerar más que su fuero interno. Quien a menudo es incapaz de tomar la distancia necesaria respecto al objeto, lo cual es esencial para aplicar un método adecuado, e implica reflexionar

⁴ Dentro de esta categoría pueden mencionarse la estabilidad, la concordia y la existencia de un poder unificador fundamentado en la razón y no en la autoridad religiosa o revelación.

sobre el entramado de causas que lo determinan y permiten concebir su existencia no sólo como necesaria, sino también como perfecta. Este enfoque es esencial para pasar de un afecto pasivo y triste a uno pasivo y alegre.

Es así como en la propuesta spinoziana amor y conocimiento se entrelazan con el fin de lograr ese objetivo, reconfigurando no solo nuestra relación con los demás seres humanos, sino también con nosotros mismos y el carácter necesario del universo. Como bien señala Arendt:

La comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe. (1995: 44).

Sin embargo, cabe preguntarse si parte de eso que se concibe como necesario no corresponde en Spinoza con la manera en la que solemos amar las cosas simples o contingentes, incluso cuando intentamos dirigir nuestros esfuerzos hacia la adecuada comprensión de la naturaleza mediante la consecución de esfuerzos tanto físicos como mentales. “Tal vez porque el ser humano apetece más de la intranquila sacudida amorosa, ese amor jarocho, que satisface las ilusiones y espejismos del yo, que de la clara tranquilidad de la satisfacción del reconocimiento de la perfección.” (Rojas, 2024: 142).

2. Conclusión

Siempre existe la posibilidad tan temida de que el conocimiento venga acompañado de vínculos que prioricen la correspondencia afectiva, el apego a las cosas singulares, la dependencia emocional y la mezcla de miedo y tristeza en un lazo que originalmente nace de la alegría. Condición que Saint-Exupéry, en su obra *El principito*, expresa de manera tan apropiada bajo el nombre de domesticación. No obstante, para el autor de este simpático libro, la situación no parece tan

desalentadora, como lo es intentar sortear el riesgo inevitable que acompaña al acto de conocer.

A su vez, surge la duda de si, inmersos en esa desconexión propia de la individualidad que a menudo domina la conciencia, es posible amar adecuadamente no solo a un ser humano, conocerlo adecuadamente, sino también a la naturaleza misma. ¿Cómo llegar a conocer lo general cuándo incluso el conocimiento de lo particular presenta tantos obstáculos? Quizá, en el fondo, el problema no sea tanto una cuestión de los límites de cierta condición, de preferencia (por lo menos no plenamente consciente) o de apego hacia una manera de amar sádica o masoquista, como diría Fromm, sino de potencia, un problema que Spinoza nos invita a resolver abandonando el encierro en nosotros mismos, incrementando nuestra capacidad de conocer y amar adecuadamente.

Referencias.

- Arendt, Hannah. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Cadivi, J., y A. Autor. 2018. *Amor, conocimiento y método: Propuesta de una relación de propiciamiento entre el amor y el método en la ética de Spinoza* [Trabajo para optar por título de Licenciado en Filosofía]. UPN.
- Ceronetti, Guido. 2005. *La linterna del filósofo*. Milán: Adelphi.
- Fromm, Erich. (2003). *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- Ovidio. (2021). *Amores. Arte de amar. Sobre la cosmética del rostro femenino. Remedios contra el amor* (V. Cristóbal López, Trad.). Editorial Gredos.
- San Isidoro de Sevilla. 2004. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rojas Peralta, S. (2022). “Amor Jarocho”. Una aproximación al amor. En S. Rojas (Ed.), *Elizabeth Muñoz. Filósofa* (pp. 113-148). Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica.
- Spinoza, Baruch. (2018). *Ética*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruch. (2014). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruch. (1990). *Tratado breve*. Madrid: Alianza.
- Rilke, Rainer Maria. (2008). *Sobre el amor*. Madrid: Alianza.

VARIA

Relación entre el pensamiento económico liberal y la negación
del cambio climático antropogénico

Relationship between liberal economic thought and the denial
of anthropogenic climate change

Juan Andrés Cabral
Universidad de Buenos Aires
jcabral@udesa.edu.ar

Matías Suárez Holze Pyke
Universidad Espacio Cultural Shanti: Argentina
holze88@hotmail.com

Recepción: 13/06/2025 – Aprobación: 27/06/2025

Resumen

Este artículo examina la relación entre el pensamiento económico liberal/libertario y el negacionismo del cambio climático antropogénico. En la introducción se expone la problemática del rechazo a la evidencia científica del calentamiento global, mientras que el objetivo es analizar cómo determinadas posturas ideológicas y financiamientos –especialmente de la industria de combustibles fósiles– inciden en la difusión de discursos negacionistas. La metodología se basa en una revisión de la literatura y un análisis comparativo de argumentos, tomando como referencia las posiciones de economistas austríacos y de figuras destacadas como Ron Paul, Javier Milei y Jesús Huerta de Soto. El abordaje teórico se fundamenta en los postulados del liberalismo económico y la Escuela Austriaca, contrastándolos con el consenso científico sobre el cambio climático. Los resultados evidencian una tendencia a minimizar o cuestionar la realidad del cambio climático, vinculada a intereses económicos y al financiamiento de *think tanks* negacionistas. En conclusión, se confirma la existencia de una correlación entre determinadas ideologías liberales y el negacionismo climático, recomendándose profundizar en investigaciones multidisciplinarias y promover políticas basadas en evidencia para contrarrestar estos discursos y enfrentar eficazmente la crisis climática.

Palabras clave: Cambio climático, Liberalismo, Política ambiental, Medio ambiente.

Abstract

This article examines the relationship between liberal/libertarian economic thought and the denial of anthropogenic climate change. The introduction outlines the problem of rejecting the scientific evidence of global warming, while the objective is to analyze how specific ideological stances and funding—especially from the fossil

fuel industry—impact the spread of denialist discourses. The methodology relies on a literature review and a comparative analysis of arguments, drawing on the positions of Austrian economists and prominent figures such as Ron Paul, Javier Milei, and Jesús Huerta de Soto. The theoretical approach is based on the principles of economic liberalism and the Austrian School, contrasted with the scientific consensus on climate change. The results reveal a tendency to minimize or question the reality of climate change, linked to economic interests and the financing of denialist think tanks. In conclusion, a correlation is confirmed between certain liberal ideologies and climate change denial, recommending further multidisciplinary research and the promotion of evidence-based policies to effectively address the climate crisis.

Key words: Climate change, Liberalism, Environmental policy, Environment.

1. Introducción: ¿A qué nos referimos con negacionismo climático?

Con negacionismo nos referimos a mantener posturas contrarias a un consenso científicamente bien establecido, sin utilizar argumentos o evidencias empíricas sólidas, sino simplemente negando la evidencia disponible con bases ideológicas y/o emocionales. El negacionismo del cambio climático no es homogéneo. Hay distintas formas de negar el consenso científico de las ciencias del clima. Dentro del negacionismo se pueden encontrar posturas más moderadas, como podría ser “el cambio climático existe, pero no hay evidencias de que sea antropogénico”. O “el cambio climático existe y es causado por el hombre, pero no es un problema”. Estas son las posturas que más encontramos investigando autores y referentes del liberalismo económico. Por otro lado, también existen posturas más radicales como las de “el cambio climático no existe” o “no hay pruebas del calentamiento global”.

Una clasificación propuesta por el climatólogo Stefan Rahmstorf es la siguiente:

-Escépticos o negadores de la tendencia (que afirman que no se está produciendo un calentamiento significativo)

-Escépticos o negadores de la atribución (que aceptan la tendencia del calentamiento global, pero afirman que hay causas naturales para esto, no causadas por el hombre).

-Escépticos o negadores del impacto (que piensan que el calentamiento global es inofensivo o incluso beneficioso).

-A veces se añade la negación del consenso, para las personas que cuestionan la existencia del consenso científico sobre el calentamiento global antropogénico.

Es común ver que a los negacionistas del cambio climático antropogénico se los llama “escépticos del clima”. Por nuestro lado, adherimos a la postura del Center For Inquiry, organización que promueve el escepticismo científico y el racionalismo, que pide no llamarlos escépticos sino negacionistas, para evitar confusiones en torno al término “escéptico”.

Consideramos que el negacionismo puede entenderse tanto como una postura pseudocientífica, como anticientífica. Parte del negacionismo al proponer modelos, teorías o hipótesis alternativas al consenso que no están basadas en verdadera ciencia, cae dentro de la pseudociencia. Sin embargo, se puede entender como anticiencia cuando simplemente se basa en desacreditar a la ciencia, catalogándola como obediente a intereses políticos, dudosa, dogmática, corrupta, etc.

El negacionismo científico no se da únicamente en las ciencias climáticas. Por ejemplo, existe la postura llamada negacionismo del holocausto, muy popular también entre grupos de ultraderecha, con posturas también divididas en blandas y duras, que van desde “el holocausto existió, pero en él no murió tanta gente”, a “el holocausto no existió”. Para ver un estudio de este tema, véase Shermer. (1997).

El término negacionismo puede percibirse como una forma despectiva de “censura” al debate y la discusión racional sobre los efectos del cambio climático.

Podría entenderse, por ejemplo, que elaborar una crítica al llamado “catastrofismo climático” o a ciertas formas de activismo climático se podrían tachar de negacionismo. Consideramos que cualquier debate sobre los efectos y las causas del cambio climático, así como del activismo climático, no necesariamente es catalogable de negacionismo. Para no caer en el negacionismo, los debates deben darse dentro del margen de las evidencias empíricas y los argumentos racionales. Las críticas a ciertos activismos climáticos, como los del grupo de activistas “Just Stop Oil”, son completamente válidas y sería un error considerarlas a priori negacionistas. El negacionismo como postura existe cuando se presenta la actitud de desprecio hacia la evidencia empírica de calidad dentro del debate sobre el cambio climático.

Cuando uno habla de negacionismo, suele presentarse a discusión ideas sobre qué es el consenso científico. Es común encontrarse en grupos negacionistas la idea de que el consenso científico es la opinión mayoritaria de los científicos. Esta forma de entender el consenso científico como ideas u opiniones extendidas en la mayoría de los expertos en un área, hace ver a la crítica hacia el negacionismo como una forma de falacia *ad populum*. Es decir, los críticos del negacionismo estarían justificando su postura en que simplemente “la mayoría” de los científicos del clima piensan que el cambio climático antropogénico existe, y por eso se debe considerar que existe. Pero esto sería un error.

El consenso científico no se refiere a la acumulación de opiniones de los científicos sobre un tema determinado. Lo que hoy se entiende por consenso científico puede definirse como el resultado de una recopilación de evidencia científica de primer nivel, publicada en revistas especializadas de altos criterios de publicación. Esto se manifiesta en documentos de consenso, informes, metaanálisis y otros tipos de publicaciones. El consenso científico se construye en función de la evidencia, no es que el consenso científico en sí sea evidencia de algo. Cuando se afirma que el consenso científico es que el cambio climático de origen antropogénico es un hecho, no se hace referencia con ello solo a que la mayoría de los científicos

opine eso, sino que la evidencia acumulada durante las últimas décadas de estudio, con los mejores modelos disponibles, fundamenta esa idea, y esto se refleja en declaraciones de instituciones científicas, opiniones de los científicos, informes, organizaciones internacionales, etc.

2. Consenso sobre cambio climático

La mayoría de las principales instituciones científicas, incluyendo la NASA, confirman la existencia del calentamiento global y el cambio climático antropogénico. En 2010, diversas sociedades académicas de países industrializados firmaron una declaración conjunta reconociendo la urgencia de abordar el calentamiento global (JSAS, 2010). El Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC), la organización más destacada en este campo emite informes periódicos sobre el calentamiento global. En su último informe se afirma: "El calentamiento en el sistema climático es inequívoco, y desde la década de 1950, muchos de los cambios observados no tienen precedentes en milenios. La atmósfera y el océano se han calentado, los volúmenes de nieve y hielo han disminuido, el nivel del mar ha aumentado y las concentraciones de gases de efecto invernadero han subido" (IPCC, 2013).

Los últimos tres decenios han sido sucesivamente más cálidos en la superficie de la Tierra que en cualquier otro período desde 1850. En el hemisferio norte, el período 1983-2012 es probablemente el más cálido de los últimos 1400 años. Un estudio de 2007 en *Science* concluyó que las proyecciones del IPCC de 2001 subestimaron ciertos cambios, especialmente en el nivel del mar (Rahmstorf *et al.*, 2007).

Un análisis de 11,944 artículos científicos sobre el calentamiento global antropogénico, publicados entre 1991 y 2011, encontró que el 97% de aquellos que expresan una posición sobre el calentamiento global, apoyan la idea de que es

antropogénico (Cook et al, 2013). 3 años después los mismos autores revisaron críticas y llegaron a una conclusión similar, en la cual más del 90% de los estudios analizados apoyan la idea del cambio climático antropogénico. En esta misma línea otros autores encontraron que el consenso llega hasta un 99% (Lynas, Houlton & Perry, 2021, Powell, 2017). Si se incluyen solamente estudios más actuales, el consenso puede llegar hasta el 100% (Powell, 2019).

A pesar de esta evidencia, algunos grupos, incluidos ciertos climatólogos, niegan la existencia del calentamiento global. En 2010, la BBC entrevistó al Dr. Phil Jones, quien afirmó que el calentamiento global no fue significativo entre 1995 y 2009, lo cual fue utilizado por los negacionistas (BBC, 2010). Además, algunos grupos atribuyen erróneamente el calentamiento global a la actividad solar (Schurer et al, 2014). El sitio Skeptical Science ha desmentido muchas de estas afirmaciones erróneas (Cook, 2010).

3. Literatura previa sobre la relación entre ideologías y negacionismo

La literatura que examina la relación entre ideologías políticas y el negacionismo del cambio climático tiende a centrarse en el espectro izquierda-derecha. Se ha encontrado una relación significativa entre las ideologías conservadoras o de derecha y el negacionismo climático (Häkkinen & Akrami, 2014; McCright, Dunlap, & Marquart-Pyatt, 2016; Poortinga et al., 2011, Whitmarsh 2011). Sin embargo, también existe una parte de la literatura que muestra una relación entre el negacionismo climático y las ideologías liberales/libertarias (Smith & Leiserowitz, 2014, Lo 2014). Si bien la mayor parte de la literatura se enfoca en la relación entre ideologías conservadoras y el negacionismo climático, es necesario destacar que estas ideologías comparten ideas en lo económico con las ideologías liberales/libertarias, por lo que no es raro encontrar relación entre estas últimas y el negacionismo.

Se ha documentado que en Estados Unidos y Europa se realizan esfuerzos para difundir el negacionismo climático, aunque en Estados Unidos gran parte de esta labor cuenta con financiamiento de la industria petrolera (Oreskes et al. 2018). Además, hay evidencia de que varios think tanks de ideología liberal/libertaria que promovieron el negacionismo recibieron apoyo financiero de empresas del sector petrolero (Hein & Jenkins 2017). Tindall *et al.* (2022) muestran que muchas organizaciones vinculadas a la ideología libertaria adoptan posturas negacionistas, mientras que Brulle (2014) evidencia que la mayoría del financiamiento de organizaciones negacionistas proviene de fundaciones conservadoras que promueven ideas libertarias.

4. La visión de los economistas austriacos

La literatura existente que combina la temática del cambio climático con la teoría económica austriaca es escasa, según revelan búsquedas en Google Scholar y otras bases de datos académicas como Dimensions, donde se encuentran apenas una docena de artículos relevantes.

Dentro de este limitado cuerpo de trabajo, Dawson (2013) sostiene que el cambio climático no representa un problema de externalidades. En su lugar, argumenta que debería abordarse mediante litigios, sugiriendo que correspondería a los tribunales determinar si el uso de combustibles fósiles por parte de una empresa constituye una infracción a los derechos de terceros. Dawson (2013, :185) explica:

<<The application of Austrian economics to climate change does not depend upon foundations in scientific knowledge. It would be up to the courts to decide, beyond reasonable doubt, whether the use of fossil fuels has infringed, or risks infringing, people's rights, relying on expert evidence that reflects the views of the research community rather than the IPCC.>> Dawson (2013, :185).

Este enfoque plantea un desafío: los hechos científicos no se determinan en las cortes. La investigación científica y el consenso son fundamentales para establecer si la quema de combustibles fósiles contribuye al cambio climático. La función de los jueces no debería ser decidir sobre la existencia de daños por cambio climático, sino más bien, basándose en la evidencia científica, determinar la severidad de las sanciones a las empresas. Así como un juez asume que una bala que impacta en el corazón puede causar la muerte para decidir la sentencia en un caso de homicidio este también puede tomar como supuesto inicial aquello que está respaldado por el consenso científico.

Además, el cambio climático afecta a todos los habitantes del planeta simultáneamente, lo que hace poco práctico que cada uno presente demandas individuales o incluso una demanda colectiva, como nota (McGill, 2017: 74) los economistas austriacos hasta ahora no han presentado una clara solución a todas las barreras institucionales que eso implica.

Por otro lado, el artículo de Dawson 2013 presenta dos puntos centrales:

- 1) El cuestionamiento de los efectos que tiene la quema de combustibles fósiles sobre el cambio climático (Dawson: 2013: 186).
- 2) La puesta en duda de los derechos sobre la atmósfera. La pregunta clave, según Dawson (2013: 195), es: "¿Quién tiene los derechos de propiedad de la atmósfera?" Sugiere que la respuesta podría encontrarse analizando quién utilizó el recurso primero: <<Have G and his forefathers been farming the land for centuries, while F has been using fossil fuels in a production process only for decades?>>

Respecto a 1) esto ya se ha abordado en la sección sobre el consenso científico respecto al cambio climático y la contribución de los humanos. Y respecto a 2) no está para nada claro cómo asignar dichos derechos de la atmósfera. Una política que asigna derechos de propiedad en base al momento en que un individuo o empresa empieza a trabajar (el principio de "first ownership to first use" Rothbard, 1997)

estaría perjudicando a aquellos que nacieron después o a las generaciones futuras que van a recibir potenciales costos de contaminación.

Este tipo de principio puede servir para asignar la propiedad de bienes en otros contextos, pero con respecto a la contaminación del medio ambiente su implementación es riesgosa. Sobre todo, por los efectos hacia generaciones futuras y la impredecibilidad de estos.

Al igual que Dawson 2013, Cordato 2004, sugiere que la contaminación solamente puede existir si ésta interfiere con los objetivos o planes de acción de otro individuo.

Generally formulated, a pollution or environmental problem arises when individual or group A and individual or group B are simultaneously attempting or planning to use resource X for conflicting purposes. Unless emissions into the air, discharge into a river, or the extraction of fish from the ocean give rise to such a conflict then there is no economic, i.e., efficiency problem. (p. 7)

El principal problema con este tipo de argumentos es que si bien hoy no existe un perjuicio directo hacia una persona debido a la contaminación esta contaminación puede acumularse y terminar afectando a generaciones futuras o incluso a la generación presente, pero en un momento del tiempo posterior. Los gases de efecto invernadero a través de la acumulación en la atmósfera terminan teniendo repercusiones sobre el nivel del mar o sobre los cambios abruptos del clima en el futuro, lo cual podría finalmente afectar a individuos.

Además, confiar en litigios individuales como medio para abordar las externalidades de la contaminación presenta limitaciones prácticas significativas. Uno de los problemas principales es la falta de incentivos suficientes para que los individuos inicien acciones legales, dado que los daños que experimentan por el cambio climático son, en términos individuales, relativamente pequeños y dispersos. Esta situación refleja el problema clásico asociado con la provisión de bienes públicos, donde existe una dificultad inherente en la coordinación de acciones colectivas. Aunque muchos se beneficiarían de esfuerzos conjuntos para promover la reducción de la contaminación—como la presentación de demandas contra los

contaminadores—el beneficio individual obtenido de tales acciones no suele ser lo suficientemente sustancial como para justificar los costos personales involucrados en emprender procesos legales.

Este problema de coordinación se agrava debido a la naturaleza difusa y global de los perjuicios causados por el cambio climático, que afectan a una amplia población a través de diferentes regiones y generaciones. Sin mecanismos que faciliten la acción colectiva, como podrían ser las demandas colectivas o la intervención de entidades reguladoras, es improbable que se ejerza una presión legal suficiente sobre los contaminadores para que internalicen los costos externos de sus acciones. La ausencia de un ente regulador eficaz dificulta aún más la coordinación entre los afectados, ya que, en el contexto del cambio climático global, la población impactada es vasta y heterogénea, lo que hace impracticable la organización espontánea.

El desafío se intensifica si no se reconoce, según la evidencia científica, que el cambio climático es de origen humano. Sin este consenso, es más difícil impulsar acciones legales o políticas colectivas. Por ello, se requiere una respuesta coordinada a través de instituciones reguladoras capaces de implementar medidas a la escala necesaria.

Cabe mencionar también que muchos efectos del cambio climático no se conocen en su totalidad por lo cual, actuar de forma preventiva podría ser una opción prudente, aunque no haya, hoy en día, individuos siendo perjudicados de manera directa.

La idea de resolver el problema de la contaminación a través de litigaciones también se puede encontrar en otros economistas austriacos como Murray Rothbard:

On the other hand, if the airport starts to increase noise levels, then the homeowners could sue or enjoin the airport from its noise aggression for the extra decibels, which had not been homesteaded. Of course, if a new airport is built and begins to send out noise of X decibels onto the existing surrounding homes, the airport becomes fully liable for the noise invasion. It should be clear that the same theory should apply to air pollution. If A is causing pollution of B's air, and this can be proven beyond a reasonable doubt, then this is aggression and it should be enjoined and damages

paid in accordance with strict liability, unless A had been there first and had already been polluting the air before B's property was developed. Rothbard. (1982)

La literatura de los economistas austriacos no aborda de forma satisfactoria cómo lidiar con los efectos del cambio climático de manera no centralizada. Por lo tanto, es comprensible que algunos de ellos puedan minimizar la existencia de este problema, lo que puede llevar a encontrar posturas negacionistas entre estos economistas.

5. Negacionismo entre figuras del liberalismo/libertarianismo

El caso del actual presidente de Estados Unidos Donald Trump es uno de los casos más extremos de negacionismo del cambio climático. Durante su primer mandato, por ejemplo, retiró a Estados Unidos del Acuerdo de París y desmanteló varias políticas ambientales, exclamando que el cambio climático es una invención. Estas acciones han tenido un impacto significativo en los esfuerzos globales para combatir el cambio climático.

Si bien es polémico catalogarlo de económicamente liberal, ya que sus medidas macroeconómicas fueron más bien de carácter proteccionista, es la figura sin duda más relevante dentro del movimiento llamado “alt-right” o “derecha alternativa”, y en general, de los movimientos de “nueva derecha”, que nuclean grupos “teóricos de la conspiración” como Q-anon (grupo relacionado al asalto al Capitolio de Estados Unidos tras la derrota de Donald Trump), conservadores de derecha, posturas ultraderechistas etnonacionalistas, discursos antifeministas radicalizados, e ideologías relacionadas al libertarianismo, como el paleolibertarianismo y la Escuela Austriaca de economía. Estas posturas suelen catalogarse bajo el concepto de “populismos de derecha”, y sus discursos heterogéneos incrementaron notablemente en la última década. Para una definición de “alt-right” y de “populismo de derecha”, ver la sección “Breve definición de conceptos clave”.

Sociólogos como Pablo Stefanoni (2021) analizaron como estos discursos articulan elementos de la derecha conservadora y el libertarianismo económico, donde la Escuela Austriaca de economía cumple un importante papel en cómo estos movimientos entienden la economía y la política a nivel mundial. Uno de los símbolos más utilizados por estas derechas es la bandera de Gadsden, con su serpiente y su lema “Don’t tread on me”, que simboliza las posturas libertarias en economía. Este símbolo es muy usado por la derecha estadounidense y está tan extendido que hasta es frecuente verla ondeando junto a banderas con esvásticas entre los grupos ultraderechistas norteamericanos.

Es importante aclarar que la ideología libertaria, que abarca escuelas económicas favorables a la desregulación, no se vincula necesariamente al conservadurismo social ni a la derecha extrema. Dentro del liberalismo, existen figuras socialmente progresistas.

De todas formas, sociológicamente hablando, es innegable que se da una fuerte relación entre derecha conservadora y liberalismo económico. También se da que muchas figuras, principalmente políticas, aunque no pongan en prácticas ideas libertarias en economía, sociológicamente se las relaciona como figuras de una derecha integral que incluye conservadurismo y liberalismo económico. Figuras como Jair Bolsonaro, Donald Trump, o Nayib Bukele, al identificarse como derechistas, los movimientos de derecha ideológicamente comprometidos con el liberalismo económico libertario, paleolibertario, austriaco o anarcocapitalista, los convierten en iconos de su ideología más allá de las políticas económicas que estos implementen.

El término “paquete ideológico” se refiere al fenómeno en el que ciertas ideologías agrupan un conjunto de ideas bajo una misma etiqueta. Esto hace que las personas que simpatizan con algunas de esas ideas se sientan atraídas a adoptar otras ideas incluidas en el paquete. Así, por ejemplo, la “nueva derecha” se convertiría en un “paquete ideológico”, donde en el paquete se incluirían ideas como

“desregulación de la economía”, “conservadurismo social”, “antifeminismo”, “antiglobalismo”, etc. Como parecería ser, el negacionismo del cambio climático formaría parte de este paquete. En el estudio “Scepticism in a changing climate: A cross-national study” (Tranter 2015), ya se concluía una relación entre ser conservador y ser negacionista climático. Esto no quiere decir que toda la nueva derecha niegue el cambio climático antropogénico, sino más bien, que sociológicamente hablando, esta idea se podría volver atractiva para la gente que simpatiza con las ideas de derecha, ya que es una idea recurrente en estos círculos, y mientras más ideas del paquete comparta un individuo dentro de un movimiento de derecha, más podría aumentar la cohesión social dentro del grupo ideológico. Para profundizar en este aspecto, véase Romero (2023).

Entre otras figuras del negacionismo del cambio climático en Estados Unidos, se encuentra Ben Shapiro, uno de los mayores influencers libertarios y conservadores a nivel mundial. También a Ron Paul, figura clave del libertarianismo norteamericano, autor, activista y expolítico, quién llamó al cambio climático “el mayor fraude en muchos años”, como se muestra en el artículo *In the Land of Denial* del New York Times (Friedman, 2002).

En Europa también es posible encontrar vínculos entre libertarianismo y negacionismo climático. Nigel Farage, político británico que lidera el movimiento del Brexit en Europa, miembro del partido UK Independence Party de ideología conservadora, nacionalista y económicamente liberal, también se convirtió en unas de las voces del negacionismo climático, catalogando al cambio climático como “una estafa”, según registra el artículo titulado “Nigel Farage denies being conspiracy theorist after far-right talkshow appearances” de The Guardian (2019).

Uno de los economistas más influyentes dentro del liberalismo/libertarianismo español, es el economista Jesús Huerta de Soto, también negacionista. En un artículo en la revista “Procesos de mercado”, Huerta de Soto escribe:

No sólo Singer fue de los primeros en demostrar que los hechos son tozudos y que, a pesar de lo que se nos quiere hacer creer, ni los niveles de CO₂ han hecho subir la temperatura y el nivel del mar hasta niveles sin precedentes históricos, ni la frecuencia de las tormentas tropicales ha aumentado en los últimos cincuenta años (ni tampoco su intensidad), ni mucho menos el cambio climático está afectando, por ejemplo, a los arrecifes de coral; sino que, además, Singer explica con todo detalle, y denuncia, las escandalosas actividades de determinados científicos del clima de las Naciones Unidas que, no sólo deliberadamente ocultaron los datos científicos que no les convenían, sino que también, y con el mismo objetivo, borraron e hicieron desaparecer de sus archivos documentos y e-mails comprometedores, a la vez que tejían una muy efectiva red de control sobre lo que se publica o no se publica en las revistas científicas más prestigiosas, con la finalidad de que los evaluadores (o «pares») de los respectivos manuscritos tiendan siempre a promocionar los trabajos para ellos más convenientes, a la vez que se boicotea sistemáticamente la publicación de cualquier estudio científico que puede generar dudas, crear debates científicos y, por tanto, cuestionar científicamente lo que se considera que es la verdad oficial y más políticamente correcta. [...] los cambios climáticos de origen humano son muy pequeños y sutiles y sólo se dejan sentir a lo largo de muchas décadas; los modelos climáticos que desarrollan los científicos son cada vez más complejos, inciertos y difíciles de manejar por lo que es altamente dudoso que puedan servir como guía de lo que suceda en el futuro, máxime si se tiene en cuenta que una parte muy significativa de los mismos no fueron capaces de predecir la evolución real del clima en el pasado; a pesar de los eslóganes y mantras, la ciencia todavía no ha dilucidado muchas cuestiones y aspectos del clima de gran importancia por lo que ni hay consenso ni pueden considerarse zanjados científicamente («settled») muchos aspectos trascendentales; hay que dar una información veraz y transparente a la ciudadanía evitando cualquier tipo de manipulación y poniendo sobre la mesa un análisis coste-beneficios realista de cada una de las medidas propuestas; hay que reducir el grado de histeria y alarmismo de los periodistas y medios de comunicación cuando informan sobre cambio climático [...]

Es importante destacar que Huerta de Soto y Javier Milei expresan apoyo mutuo en redes sociales, y Milei lo reconoce como una de sus mayores influencias. Como se verá luego, Milei se encuentra también entre las figuras de la Escuela Austriaca que difunde el negacionismo climático.

Gabriel Calzada, economista de la Escuela Austriaca y fundador del Instituto Juan de Mariana, ha sido una voz prominente en el negacionismo climático en España. Calzada ha criticado el movimiento ecologista, alegando manipulación de datos y fraude en investigaciones sobre el cambio climático. Su *think tank*, el Instituto Juan de Mariana, ha jugado un papel significativo en la promoción del negacionismo

climático. José María Aznar, ex primer ministro de ideología conservadora-liberal, también ha influido en la percepción pública del cambio climático en este país, utilizando estrategias de comunicación para sembrar dudas sobre el consenso científico.

Esta tradición del negacionismo climático en la derecha tiene como figura fuerte en la actualidad política al político Santiago Abascal, líder del partido Vox, quién también ha expresado su negacionismo sobre el cambio climático, afirmando que no hay pruebas concluyentes de la responsabilidad humana en el fenómeno.

En Latinoamérica la relación entre liberalismo/libertarianismo y negacionismo climático también es evidente. Durante el debate presidencial llevado a cabo en 2023, Javier Milei, actual presidente liberal-libertario de Argentina, respondiendo a la candidata Myriam Bregman que lo acusó de “negar el cambio climático”, este respondió: “[...] yo no niego el cambio climático”, luego pasó a explicar que el clima cambia cíclicamente, para finalizar diciendo “[...] por lo tanto todas esas políticas que culpan al ser humano del cambio climático son falsas, y lo único que buscan esas políticas es recaudar fondos para financiar vagos socialistas que escriben papers de cuarta [...]” (Corti, 2023)

Agustín Laje, autodefinido “paleolibertario”, uno de los influencers más conocidos dentro de la derecha conservadora libertaria en habla hispana, en un video producido por la organización cristiana Christian Vision, disponible en CVCLAVOZ, canal de dicha organización, titulado *¿Cómo responder a la CRISIS CLIMÁTICA y degradación ambiental?*”, pone en duda el consenso científico sobre que el cambio climático es de origen antropogénico. Sumándose así, a la lista de promotores de las escuelas económicas libertarias que niegan el consenso científico sobre el cambio climático. La figura de Agustín Laje tuvo relevancia en la propaganda y aumento de la popularidad de Javier Milei, sobre todo entre los jóvenes desencantados con el auge de los feminismos, del progresismo “woke” y de los “populismos de izquierda” en Latinoamérica. Propone usar reivindicativamente el concepto “Nueva Derecha”, movimiento que articularía el conservadurismo

cultural y social, y el liberalismo económico. Es también, fundador y presidente del think tank “Fundación Libre”, encargado de promover estas ideologías.

El ex presidente de Brasil Jair Bolsonaro, de ideología liberal-conservador, en el encuentro del G-20 en 2019, en conversación con la canciller alemana Angela Merkel y el presidente francés Emmanuel Macron, afirmó que existe una "psicosis ambientalista" contra Brasil. Bolsonaro optó por Ricardo Salles como ministro de medio ambiente. Salles se posicionó públicamente respecto al cambio climático, afirmando que el tema permanece "un asunto académico controvertido" (Miguel, 2022). Salles adoptó como primeras acciones administrativas cerrar la Secretaría de cambio climático y, en decisión conjunta con Itamaraty, desistió de albergar en Brasil la COP-25, en diciembre de 2019.

Los anteriores fueron solo algunos ejemplos que ilustran, a nivel global, las relaciones entre figuras de la derecha liberal/libertaria y el negacionismo climático.

6. Think-Tanks libertarios y su rol en el negacionismo

En un artículo de El país titulado “Apóstoles del negacionismo” (Lopéz Palacios 2019), el autor explora los orígenes del negacionismo y su vínculo con los think-tanks libertarios: “Existe un consenso en considerar a los hermanos Koch, dueños de Koch Industries, como los principales impulsores de la duda sobre el cambio climático en EE UU. Por separado, Charles y el recientemente fallecido David ocupaban los puestos 11º y 12º de la lista Forbes de personas más ricas del mundo. Juntos habrían estado en el 2º, entre Jeff Bezos (Amazon) y Bill Gates (Microsoft). Nacidos en 1935 y 1940 en Wichita, en su trayectoria hay una mezcla de ideología libertaria e intereses personales. En el libro Kochland, su autor, Christopher Leonard, muestra pruebas del papel de los Koch en la primera convención conocida de negacionistas. La reunión fue patrocinada en 1991 por el Cato Institute, un think tank ultraliberal con sede en Washington que los Koch fundaron y financiaron.

Según Leonard, Charles Koch y otros magnates de los combustibles fósiles pasaron a la acción precisamente ese año, cuando el presidente George H. W. Bush anunció que apoyaría un tratado que limitase las emisiones de carbono, una amenaza para los beneficios de Koch Industries. “En ese momento, Bush no era un caso atípico en el Partido Republicano. Al igual que los demócratas, los republicanos aceptaron en gran medida el consenso científico sobre el cambio climático”, escribe Jane Mayer, otra especialista en los hermanos Koch, en *The New Yorker*.” (Palacios, 2019)

En un artículo sobre el tema en el sitio Carbono News, Horacio Cangeli comenta:

Las campañas organizadas para socavar la confianza del público en la ciencia del clima están asociadas a políticas económicas conservadoras y respaldadas por intereses industriales que se oponen a la regulación de las emisiones de CO₂. El negacionismo del cambio climático está asociado con el lobby de los combustibles fósiles y los defensores de la industria que los provee. Más del 90% de los documentos negacionistas sobre el cambio climático proceden de think-tanks de la ultraderecha norteamericana y europea. Varios think-tanks fueron financiados por ExxonMobil, para impugnar el cambio climático: Competitive Enterprise Institute, Cato Institute, Heritage Foundation, Hudson Institute, Instituto Fronteras de Libertad, Reason Foundation, Centro de Economía y Leyes de la George Mason University, e Independent Institute.

En el sitio Climate Investigation Center podemos encontrar contundentes trabajos de investigación sobre el lobby negacionista y su vínculo con las empresas de combustibles fósiles. Esto incluye documentos oficiales en los que podemos ver, por ejemplo, un pago de \$870.000 en el año 2001 de Exxon a Heritage Foundation en el marco de programas negacionistas de cambio climático.

Además de Heritage Foundation, Cato Institute, Atlas Network (una red de thinks-tanks que se define como “un think-tanks que crea think-tanks”), Competitive Enterprise Institute, Marshall Institute, Instituto Juan de Mariana, Fraser Institute y Heartland Institute son solo algunos de los thinks-tanks negacionistas y libertarios, acusados de conflictos de intereses por recibir financiación de la industria de los combustibles fósiles.

En junio del 2020, el fiscal general del estado de Michigan en Estados Unidos, demandó a la compañía petrolera ExxonMobil y a otras por llevar a cabo "campañas fraudulentas" relacionadas al negacionismo del cambio climático, también el fiscal general de Minnesota, Keith Ellison, demandó a ExxonMobil, el Instituto Americano del Petróleo (API) e Industrias Koch por engaño.

En el artículo de la BBC titulado "Cambio climático: cómo la industria del petróleo nos ha hecho dudar sobre el calentamiento global (con la misma estrategia de las tabacaleras)", Phoebe Keane escribe:

Bob Brulle, profesor emérito de la Universidad de Drexel en Estados Unidos, estudió la financiación del "movimiento en contra" del cambio climático. Identificó 91 instituciones que negaron o restaron importancia a los riesgos del cambio climático, incluyendo al Instituto Cato y el ya desaparecido Instituto George C. Marshall. Brulle descubrió que, entre 2003 y 2007, ExxonMobil dio US\$7,2 millones a estos organismos. Mientras, entre 2008 y 2010, el Instituto Americano del Petróleo donó casi US\$4 millones. (Keane 2020)

El Proyecto 2025, propuesto por la Heritage Foundation, aconseja a Donald Trump anular las órdenes ejecutivas de Biden sobre el tema el cambio climático, abandonar las estrategias para reducir las emisiones de gases de efecto invernadero, reducir la Agencia de Protección Ambiental (EPA) y disolver la Administración Nacional Oceánica y Atmosférica (NOAA). También plantea cerrar la Oficina de Justicia Ambiental de la EPA, y relajar las regulaciones sobre la industria de combustibles fósiles. Además, propone cerrar oficinas de energía limpia y fomentar el uso de combustibles fósiles en naciones aliadas. (The guardian 2023, Friedman, 2023)

La presión del lobby de combustibles fósiles para negar evidencia científica por conflictos de interés se evidencia en el caso de Clair Patterson y la nafta con plomo. Patterson, reconocido por determinar la edad de la Tierra, enfrentó al lobby negacionista de General Motors, que defendía el uso del plomo a pesar de sus demostrados daños ambientales. El reconocimiento de su trabajo y la adopción de medidas serias se demoraron casi 30 años. Presiones similares se observaron con los

clorofluorocarburos en el agujero de ozono y en otros temas, como la carcinogenicidad del tabaco. Consideramos que la influencia de los lobbies, a través de think tanks, en las decisiones políticas merece una investigación social más rigurosa para implementar medidas eficaces.

Las presiones de lobbies negacionistas no solo interfieren en las políticas públicas sobre temas ambientales, sino que contribuyen a generar una actitud de desprestigio social hacia la ciencia. Estas actitudes de desprestigio a la ciencia incluyen, por ejemplo, posiciones relativistas epistémicas que acaban quitando valor al conocimiento científico, favoreciendo a la eficacia del negacionismo de los lobbies. Hansson (2020) muestra que diversos sociólogos que promovían un relativismo epistémico en la década de 1990 frecuentemente recurrían a fuentes provenientes de think tanks de derecha, tales como el Instituto Cato y el Instituto Marshall, para sembrar dudas sobre el consenso del cambio climático antropogénico. Existe así, una retroalimentación en la que el relativismo epistémico como filosofía favorece el mal llamado “escepticismo” promovido por los lobbies, a la vez que estos lobbies nutren a las posturas relativistas.

7. Conclusión

El presente artículo ha explorado la relación entre el pensamiento económico liberal/libertario, y el negacionismo del cambio climático antropogénico. A través de un análisis del consenso científico, de las posturas adoptadas por economistas de la Escuela Austriaca y figuras destacadas del liberalismo económico, se ha mostrado una tendencia significativa a cuestionar o minimizar la evidencia científica sobre el cambio climático en estos círculos ideológicos.

Se ha constatado que algunos economistas liberales proponen enfoques alternativos para abordar el cambio climático, que a menudo restan importancia a la influencia humana o proponen soluciones basadas en litigios individuales, lo cual

presenta desafíos prácticos y conceptuales. Además, se ha destacado cómo diversas instituciones y *think tanks* vinculados al liberalismo económico han sido financiados por la industria de los combustibles fósiles, generando conflictos de interés y contribuyendo a la difusión del negacionismo climático. Este vínculo entre ideologías libertarias/liberales y el negacionismo climático refleja una intersección entre intereses económicos y políticas desregulatorias.

La influencia de estas posturas se refleja en figuras políticas y líderes de opinión que han adoptado y promovido visiones negacionistas respecto al cambio climático. Esto tiene implicaciones significativas para la formulación de políticas públicas y la percepción social sobre la urgencia de abordar esta problemática global. Es esencial reconocer cómo las ideologías económicas y políticas pueden influir en la aceptación o rechazo de la evidencia científica. Para enfrentar eficazmente los desafíos que plantea el cambio climático, es crucial fomentar un diálogo informado y basado en evidencia, que trascienda intereses particulares y considere el bienestar colectivo y de las generaciones futuras.

El negacionismo climático es impulsado por estrategias diseñadas para desacreditar el consenso científico, utilizando tácticas similares a las empleadas por la industria tabacalera para negar la relación entre el cáncer y fumar tabaco. Estas tácticas buscan generar dudas, desacreditar a la ciencia y ralentizar la adopción de políticas ambientales efectivas.

Es preocupante que figuras públicas, especialmente en movimientos políticos de derecha, adopten estas posturas, que repercuten negativamente en los esfuerzos globales para combatir el cambio climático. Los economistas de la Escuela Austriaca, junto con otros defensores del libertarianismo, juegan un rol importante en esta dinámica.

9. Breve definición de conceptos claves

Ideología: Para Romero (2023), una ideología se compone de creencias y valores que un grupo de personas adopta dentro de una sociedad. No siempre son consistentes o verificables, pero sirven como un medio para influir en el funcionamiento social y político.

Liberalismo económico: Wetherly (2017) plantea al liberalismo económico como la creencia ideológica que propone organizar la economía de forma que la mayor cantidad posible de decisiones económicas sean tomadas por individuos y empresas, reduciendo la intervención estatal. Esta ideología aboga por políticas como la libre circulación de bienes y mano de obra y se fundamenta en el apoyo a una economía de mercado y la propiedad privada de los negocios. Aunque acepta cierta regulación gubernamental para, por ejemplo, apoyar legalmente los contratos y proporcionar un entorno estable para el comercio, el liberalismo económico prefiere la competencia abierta y el libre comercio sobre la intervención estatal. Sin embargo, existen diversas corrientes dentro del liberalismo económico, donde algunas reconocen el rol del Estado en la provisión de bienes públicos, como la defensa nacional, y otras más radicales que promueven una forma de anarquismo capitalista reduciendo al mínimo las funciones del estado.

Economía austriaca: En base a Samuels, et al. (2003), la economía austriaca es una escuela de pensamiento económico que enfatiza la importancia de las acciones individuales en la formación de los fenómenos económicos, basada en principios como el individualismo y el subjetivismo metodológico. Surgió con Carl Menger en el siglo XIX. Sus principales postulados incluyen que las demandas por bienes y servicios resultan de valuaciones subjetivas, que todas las actividades tienen un costo, entre otros. Además, valora la soberanía del consumidor y defiende que la libertad política es inseparable de la libertad económica. En lo que respecta a políticas económicas los autores pertenecientes a esta escuela de pensamiento tienden a resaltar las ventajas de la desregulación económica.

Liberalismo político: Para Wetherly (2017), el liberalismo puede definirse como una ideología que promueve la libertad individual como principio central, defendiendo el derecho de las personas a tomar decisiones autónomas en su vida privada sin interferencias externas. Sin embargo, reconoce límites en esta libertad, especialmente cuando las elecciones individuales podrían afectar negativamente a otros.

Conservadurismo: Según Romero (2023), el conservadurismo se fundamenta en la idea de que los cambios en la sociedad ya sean políticos, económicos o culturales, deben ocurrir de manera gradual y evitar rupturas bruscas o revolucionarias. Su objetivo es fortalecer las instituciones existentes para que sean resistentes a colapsos repentinos. Los conservadores promueven el orden público mediante una estricta aplicación de la ley y educan a la población en valores tradicionales, adaptándose tanto a contextos liberales como socialistas debido a su flexibilidad ideológica. Esta capacidad de sincretismo les permite lograr estabilidad y, a lo largo de la historia, el conservadurismo ha enfrentado tanto al liberalismo como al socialismo, incorporando elementos de ambas corrientes cuando ha sido conveniente.

Derecha: En base al diccionario de política de Brown et al. (2009) la derecha política, en contraste con la izquierda, tiene numerosas connotaciones que varían con el tiempo y dependen del contexto político particular. En las democracias liberales avanzadas, la derecha suele definirse principalmente en oposición al socialismo o a la socialdemocracia. Esto ha llevado a que las ideologías y filosofías de los partidos de derecha incluyan elementos como el conservadurismo, la democracia cristiana, el liberalismo, el libertarismo, el nacionalismo, e incluso, en sus extremos, posturas asociadas al racismo y al fascismo.

Populismo de derecha: Romero (2023) define al populismo como un tipo de estrategia política diseñada para alcanzar, consolidar y expandir el poder, en la cual la retórica tiene un peso muy importante. Entre sus características más destacadas se encuentran: la figura de un líder carismático, una constante apelación

a la entelequia de "pueblo", cuyas aspiraciones y necesidades el líder interpreta, la creación de un enemigo al que se le atribuyen todos los problemas; una clara aversión hacia la pluralidad y la promoción de una polarización que divide entre "nosotros" y "ellos"; el empleo de un discurso emocional, basado en simplificaciones extremas y la descalificación de la razón y los datos, el desprecio hacia las minorías y el uso de la victimización como recurso, entre otras características. Al ser una estrategia más que una ideología en sí misma, puede haber tanto populismo de izquierda como de derecha. En el caso del de derecha, se trataría de estas estrategias aplicadas a las tendencias descritas en esta sección como "derecha". Un estudio de los populismos de derecha puede encontrarse en Stefanoni (2021).

Alt-Right: George Hawley (2021) la describe como una sección reciente dentro de la derecha, principalmente juvenil, que da especial énfasis al nacionalismo, a la identidad racial, resaltando el supremacismo blanco y cercano a teorías antisemitas. Presenta un claro rechazo al multiculturalismo, el feminismo, al progresismo y a movimientos como *Black Lives Matter*. El término *Alt-Right* fue popularizado por Richard B. Spencer, quien buscó suavizar la imagen del nacionalismo blanco. Este movimiento ganó popularidad en el contexto de su apoyo a la primera campaña de Donald Trump.

* Estas definiciones no son exhaustivas ni definitivas, sino aproximaciones que buscan reducir la ambigüedad de los términos. Reconocemos lo difícil que es definir brevemente conceptos de las ciencias políticas, dada la amplia diversidad de tendencias en escuelas e ideologías.

Agradecimientos

Queremos agradecer por colaborar con la revisión de este trabajo a Ivan Carrino, Oscar Teixidó, Gerardo Primero, Eduardo Posse, Luciano Combi y Gustavo Esteban Romero.

Referencias.

- BBC. (2010). Q&A: Professor Phil Jones. BBC. Recuperado el 16 de noviembre de 2024, de <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8511670.stm>
- Brown, G. W., McLean, I., & McMillan, A. (2018). The concise Oxford dictionary of politics and international relations. Oxford University Press.
- Brulle, R. J. (2014). Institutionalizing delay: foundation funding and the creation of US climate change counter-movement organizations. *Climatic change*, 122, 681-694.
- Carter, N., & Clements, B. (2015). From 'greenest government ever' to 'get rid of all the green crap': David Cameron, the Conservatives and the environment. *British Politics*, 10, 204-225.
- Climate Investigations Center. (n.d.). Heritage Foundation. Climate Investigations Center. <https://climateinvestigations.org/heritage-foundation/>
- Cook, J. (2010). The Scientific Guide to Global Warming Skepticism. Skeptical Science. Recuperado el 16 de noviembre de 2024, de http://www.skepticalscience.com/docs/Guide_to_Skepticism.pdf
- Cook, J., Nuccitelli, D., Green, S. A., Richardson, M., Winkler, B., Painting, R., ... & Skuce, A. (2013). Quantifying the consensus on anthropogenic global warming in the scientific literature. *Environmental research letters*, 8(2), 024024.
- Cook, J., Oreskes, N., Doran, P. T., Anderegg, W. R., Verheggen, B., Maibach, E. W., ... & Rice, K. (2016). Consensus on consensus: a synthesis of consensus estimates on human-caused global warming. *Environmental research letters*, 11(4), 048002.
- Cordato, R. (2004). Toward an Austrian theory of environmental economics. *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, 7(1), 3-16.
- Corti, D. (2023, October 9). Javier Milei en el segundo debate presidencial 2023: "Todas esas políticas que culpan al ser humano del cambio climático son falsas". Chequeado. <https://chequeado.com/ultimas-noticias/javier-milei-en-el-segundo-debate-presidencial-2023-todas-esas-politicas-que-culpan-al-ser-humano-del-cambio-climatico-son-falsas/>
- Corti, D. (2023, October 9). Javier Milei en el segundo debate presidencial 2023: "Todas esas políticas que culpan al ser humano del cambio climático son falsas". Chequeado. <https://chequeado.com/ultimas-noticias/javier-milei-en-el-segundo-debate-presidencial-2023-todas-esas-politicas-que-culpan-al-ser-humano-del-cambio-climatico-son-falsas/>
- Dawson, G. (2011). Free markets, property rights and climate change: how to privatize climate policy. *Libertarian Papers*, 3, 1.
- Dawson, G. (2013). Austrian economics and climate change. *The review of Austrian economics*, 26, 183-206.

- Dolan, E. (2014). The Austrian paradigm in environmental economics: theory and practice. *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 17(2), 197.
- Friedman, L. (2023, August 4). Republicans eye vast rollbacks in climate policy with 'Project 2025'. The New York Times. <https://www.nytimes.com/2023/08/04/climate/republicans-climate-project2025.html>
- Friedman, T. (2002, June 5). The land of denial. The New York Times. <https://www.nytimes.com/2002/06/05/opinion/the-land-of-denial.html>
- Häkkinen, K., & Akrami, N. (2014). Ideology and climate change denial. *Personality and Individual Differences*, 70, 62-65
- Hawley, G. (2018). The alt-right: what everyone needs to know®. Oxford University Press.
- Hein, J. E., & Jenkins, J. C. (2017). Why does the United States lack a global warming policy? The corporate inner circle versus public interest sector elites. *Environmental Politics*, 26(1), 97-117.
- IPCC. (2007). Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge University Press.
- Keane, P. (2020, September 20). Cambio climático: cómo la industria del petróleo nos ha hecho dudar sobre el calentamiento global (con la misma estrategia de las tabacaleras). BBC News Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-54224165>
- Leiserowitz, A. A. (2005). American risk perceptions: Is climate change dangerous?. *Risk Analysis: An International Journal*, 25(6), 1433-1442.
- Lo, A. Y. (2014). The right to doubt: climate-change scepticism and asserted rights to private property. *Environmental Politics*, 23(4), 549-569.
- López Palacios, I. (2019, septiembre 22). Apóstoles del negacionismo. El País. https://elpais.com/elpais/2019/09/18/eps/1568820907_023534.html
- Lynas, M., Houlton, B. Z., & Perry, S. (2021). Greater than 99% consensus on human caused climate change in the peer-reviewed scientific literature. *Environmental Research Letters*, 16(11), 114005.
- McCright, A. M., Dunlap, R. E., & Marquart-Pyatt, S. T. (2016). Political ideology and views about climate change in the European Union. *Environmental Politics*, 25(2), 338-358.
- McGill, E. N. (2017). Climate Change Crisis: Prescribing Alternative Economic Policy Using An Austrian Framework.
- Miguel, J. C. H. (2022). A "meada" do negacionismo climático e o impedimento da governamentalização ambiental no Brasil. *Sociedade e Estado*, 37, 293-315.
- Oreskes, N., Conway, E., Karoly, D. J., Gergis, J., Neu, U., & Pfister, C. (2018). The denial of global warming. *The Palgrave handbook of climate history*, 149-171.
- Poortinga, W., et al., 2011. Uncertain climate: an investigation into public scepticism about anthropogenic climate change. *Global Environmental Change*, 21, 1015-1024.

- Powell, J. (2017). Scientists reach 100% consensus on anthropogenic global warming. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 37(4), 183-184.
- Powell, J. L. (2016). The consensus on anthropogenic global warming matters. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 36(3), 157-163.
- Rahmstorf, S., Cazenave, A., Church, J. A., Hansen, J. E., Keeling, R. F., Parker, D. E., & Somerville, R. C. J. (2007). Recent climate observations compared to projections. *Science*, 316(5825), 709. <https://doi.org/10.1126/science.1136843>
- Regan, S. E. (2015). Austrian ecology: reconciling dynamic economics and ecology. *JL Econ. & Pol'y*, 11, 203.
- Romero, Gustavo E. (2023). Philosophy of Ideology. In Javier Pérez Jara & Íñigo Ongay de Felipe (eds.), *Overcoming the Nature Versus Nurture Debate*. Springer.
- Rothbard, M. N. (1982). Law, property rights, and air pollution. *Cato J.*, 2, 55.
- Samuels, W. J. (2003). A companion to the history of economic thought. Oxford.
- Schurer, A. P., Tett, S. F. B., & Hegerl, G. C. (2014). Small influence of solar variability on climate over the past millennium. *Nature Geoscience*, 7, 104-108. <https://doi.org/10.1038/ngeo2040>
- Shermer, M. (2002). Why people believe weird things: Pseudoscience, superstition, and other confusions of our time. Macmillan.
- Smith, N., & Leiserowitz, A. (2014). The role of emotion in global warming policy support and opposition. *Risk Analysis*, 34(5), 937-948.
- Stefanoni, P. (2021). ¿ La rebeldía se volvió de derecha?: Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio). Siglo XXI Editores.
- The Guardian. (2019, May 7). Nigel Farage denies being conspiracy theorist after far-right talkshow appearances. The Guardian. <https://www.theguardian.com/politics/2019/may/07/nigel-farage-denies-being-conspiracy-theorist-after-far-right-talkshow-appearances>
- The Guardian. (2023, July 27). 'Project 2025': Plan to dismantle US climate policy for next Republican president. The Guardian. <https://www.theguardian.com/environment/2023/jul/27/project-2025-dismantle-us-climate-policy-next-republican-president>
- Tindall, D. B., Stoddart, M. C., & Dunlap, R. E. (Eds.). (2022). *Handbook of Anti-environmentalism*. Cheltonham, GL: Edward Elgar Publishing.
- Tranter, B., & Booth, K. (2015). Scepticism in a changing climate: A cross-national study. *Global Environmental Change*, 33, 154-164.
- Wetherly, P. (Ed.). (2017). *Political ideologies*. Oxford University Press.
- Whitmarsh, L. (2011). Scepticism and uncertainty about climate change: Dimensions, determinants and change over time. *Global environmental change*, 21(2), 690-700.

Yu, F. L. T., & Shiu, G. M. C. (2011). A new look at the Austrian School of Economics: review and prospects. *International Journal of Pluralism and Economics Education*, 2(2), 145-161.

TRADUCCIÓN

Una crítica filosófica de la libertad en las obras de Milton Friedman: Examen de los fundamentos conceptuales y los desafíos contemporáneos del libertarismo económico

A Philosophical Critique of Freedom in Milton Friedman's Works: Examining the Conceptual Foundations and Contemporary Challenges to Economic Libertarianism

AUTOR

Facundo Nicolás Guadagno Balmaceda
Universidad de Buenos Aires.
facundo.guadagno@gmail.com

TRADUCTORES

Irlanda Vanessa Godina Machado
Universidad Autónoma de Aguascalientes
irlanda.godina@edu.uaa.mx
Juan José Láriz Durón
Universidad Autónoma de Aguascalientes
jose.lariz@edu.uaa.mx

Recepción: [12/06/2025](#) – Aprobación: [30/06/2025](#)

Abstract

This paper presents a comprehensive philosophical critique of Milton Friedman's conception of freedom as articulated in his seminal works, particularly *Capitalism and Freedom* (1962) and *Free to Choose* (1980). Through an examination of contemporary philosophical literature on liberty, power dynamics, and structural critique, this analysis argues that Friedman's conceptualization of freedom suffers from fundamental theoretical inadequacies. The paper demonstrates that Friedman's negative conception of freedom fails to account for structural domination, power asymmetries, and the complex relationship between economic arrangements and genuine human agency. Drawing upon recent scholarship in republican theory, critical philosophy, and structural analysis, this critique reveals how Friedman's framework inadvertently legitimizes forms of coercion and domination that contradict his stated commitment to human freedom.

Key words: Milton Friedman, negative liberty, economic freedom, domination, republican theory, structural critique.

Resumen

Este artículo presenta una crítica filosófica comprehensiva de la concepción de libertad de Milton Friedman, tal como se articula en sus obras seminales, particularmente *Capitalismo y Libertad* (1962) y *Libertad de Elegir* (1980). A través de un examen de la literatura filosófica contemporánea sobre libertad, dinámicas de poder y crítica estructural, este análisis argumenta que la conceptualización de la libertad de Friedman sufre de inadecuaciones teóricas fundamentales. El artículo demuestra que la concepción negativa de libertad de Friedman falla en explicar la dominación estructural, las asimetrías de poder, y la compleja relación entre arreglos económicos y agencia humana genuina. Basándose en estudios recientes en teoría republicana,

filosofía crítica y análisis estructural, esta crítica revela cómo el marco de Friedman inadvertidamente legitima formas de coerción y dominación que contradicen su compromiso declarado con la libertad humana.

Palabras clave: Milton Friedman, libertad negativa, libertad económica, dominación, teoría republicana, crítica estructural.

Introducción.

La influencia de Milton Friedman en el pensamiento económico y político del siglo XX es innegable. Su obra fue decisiva en el giro hacia el libre mercado que definió la década de 1980, y su férrea defensa del capitalismo y la libertad tuvo eco en audiencias de todo el mundo, lo que le valió el Premio Nobel de Economía en 1976 (Ebeling, 2024, p. 1). Friedman (1962) defiende la libertad económica como prerequisito para la libertad política, construyendo lo que él consideraba una base filosófica inatacable para la mínima intervención gubernamental y la máxima libertad de mercado.

Sin embargo, a pesar de la enorme influencia de Friedman —o quizás debido a ella—, sus fundamentos filosóficos merecen un análisis crítico riguroso. Como observa Preiss (2015), «a pesar de su gran influencia, sigue habiendo escasez de estudios sobre la filosofía social y política de Friedman» (p. 157). Esta laguna es particularmente problemática dado que las ideas de Friedman han moldeado decisiones políticas que afectan a miles de millones de personas en todo el mundo, desde las administraciones de Reagan y Thatcher hasta los debates contemporáneos sobre la desigualdad económica y el papel adecuado del gobierno.

Este artículo argumenta que la concepción de la libertad de Friedman contiene fallas filosóficas fundamentales que socavan tanto su coherencia teórica

como sus implicaciones prácticas. En concreto, sostengo que: (1) la concepción negativa de la libertad de Friedman no tiene en cuenta las formas estructurales de dominación inherentes a las relaciones de propiedad capitalistas; (2) su combinación de libertad económica y política oscurece, en lugar de esclarecer, la relación entre los mercados y la libertad; (3) su marco ignora sistemáticamente las asimetrías de poder que comprometen la voluntariedad que pretende proteger; y (4) su concepción legitima inadvertidamente formas de coerción que contradicen sus compromisos filosóficos declarados.

2. La concepción de la libertad de Friedman: Fundamentos y marco

2.1 La arquitectura filosófica

Friedman (1962) defiende la libertad económica como condición previa para la libertad política, definiendo «liberal» en términos de la Ilustración europea, en contraste con un uso estadounidense que, según él, se ha corrompido desde la Gran Depresión (p. 5). Para Friedman, la libertad consiste fundamentalmente en la ausencia de coerción, lo que los filósofos denominan «libertad negativa». Como él mismo afirma, «la esencia de la libertad política es la ausencia de coerción de un hombre por parte de sus semejantes» (Friedman, 1962: 15).

Friedman (1962) promueve la libertad económica como una libertad necesaria y también como un medio vital para la libertad política, argumentando que «con los medios de producción bajo el control del gobierno, es casi imposible que exista una verdadera disidencia e intercambio de ideas» (9). Esta doble concepción —la libertad económica como intrínsecamente valiosa e instrumentalmente necesaria para la libertad política— constituye la piedra angular de toda la filosofía de Friedman.

El mecanismo de mercado de Friedman opera mediante lo que él considera un intercambio genuinamente voluntario. Como él mismo ilustra, «quien compra pan no sabe si el trigo con el que está hecho fue cultivado por un defensor de la Quinta Enmienda o por un Macartista, por una persona de piel negra o blanca»

(Friedman, 1962: 21). Argumenta que «el mercado es un mecanismo impersonal que separa las actividades económicas de los individuos de sus características personales» (Friedman, 1962: 21).

2.2 La tesis de la voluntad

Un aspecto central del marco conceptual de Friedman es la afirmación de que las transacciones de mercado son fundamentalmente voluntarias y, por lo tanto, no coercitivas. Friedman (1962) sostiene que «la libertad económica es importante, ya que cualquier transacción 'bilateralmente voluntaria e informada' debe beneficiar a ambas partes» (13). Esta tesis de la voluntariedad sustenta todo su argumento sobre por qué el capitalismo mejora, en lugar de disminuir, la libertad humana.

Según Friedman (1962), «el consumidor está protegido de la coerción por parte del vendedor debido a la presencia de otros vendedores con los que puede tratar. El vendedor está protegido de la coerción por parte del consumidor debido a la presencia de otros consumidores a los que puede vender. El empleado está protegido de la coerción por parte del empleador debido a la presencia de otros empleadores para los que puede trabajar» (14).

Friedman (1962) argumenta que esta protección mutua contra la coerción opera de forma impersonal y sin autoridad centralizada, creando un sistema donde el mercado proporciona libertad económica al eliminar las relaciones arbitrarias de poder (14).

2.3 La Tesis de la Separación

Friedman sostiene que el poder económico y el político son fundamentalmente distintos y que los acuerdos de mercado sirven como freno al poder político en lugar de reforzarlo. Como explica, «el peligro fundamental para la libertad política es la

concentración de poder. La existencia de una gran medida de poder en manos de relativamente pocos individuos les permite utilizarlo para coaccionar a sus semejantes» (Friedman, 1962: 15).

Para Friedman (1962), «al sustraer la organización de la actividad económica del control de la autoridad política, el mercado elimina esta fuente de poder coercitivo. Permite que la fortaleza económica sea un freno al poder político en lugar de un refuerzo» (16).

3. Desafíos filosóficos contemporáneos al marco de Friedman

3.1 El problema de la dominación estructural

Estudios filosóficos recientes han identificado problemas fundamentales en la concepción negativa de la libertad de Friedman. Como argumenta Saner (2025), «sin embargo, como supuesto sistema autorregulador, el mercado funciona como un sistema de necesidad que facilita y rige la vida social» y «la defensa de la libertad negativa por parte de Isaiah Berlin conduce a una paradoja, ya que implica la sujeción a la necesidad externa de un mercado autorregulado» (148).

La crítica más contundente proviene de académicos de la tradición republicana, en particular aquellos influenciados por la obra de Philip Pettit y teóricos republicanos anteriores. Saner (2025) explica que «el argumento a favor de la naturaleza contraproducente de la libertad negativa se basa en dos ideas filosóficas que tienen sus raíces en la teoría de la autodeterminación de G. W. F. Hegel» (149). En primer lugar, «la libertad negativa no tiene en cuenta las condiciones internas y externas de la libertad y, por lo tanto, se reduce a un mero capricho o arbitrariedad, sujeta a fuerzas heterónomas pero disfrazada de libertinaje». En segundo lugar, «la libertad individual está mediada intersubjetivamente en su proceso deliberativo y enmarcada por instituciones sociales y políticas en su ejercicio; por lo tanto, la libre agencia debe teorizarse como agencia integrada» (Saner, 2025: 149).

3.2 La crítica de G.A. Cohen: Dinero y libertad

El filósofo G. A. Cohen desarrolló una de las críticas más demoledoras a la postura friedmaniana sobre el capitalismo y la libertad. Como resume Slobodian (2023) la idea de Cohen: «Los defensores más apasionados de los derechos de propiedad capitalistas suelen defender su postura hablando del valor de la libertad. Si se les pide que definan sus términos, argumentan que la libertad —o el tipo de libertad que más les importa— es la libertad frente a la interferencia» (2).

La idea de Cohen se centra en la relación entre los recursos económicos y la libertad frente a la interferencia. Slobodian (2023) explica que «la persona que no puede pagar un billete sufre la misma interferencia que la persona a la que el estado de seguridad nacional le niega el acceso al avión. La distribución desigual de la riqueza es simplemente la distribución desigual de la libertad frente a la interferencia» (3).

Este argumento ataca la esencia de la tesis de la voluntariedad de Friedman. Como señala Slobodian (2023), «que los libertarios aprueben o desaprueben cualquier caso particular de limitación de la libertad es una cuestión distinta a si la libertad está realmente limitada» (3). El análisis de Cohen revela que el marco de Friedman oculta sistemáticamente cómo los derechos de propiedad en sí mismos constituyen un sistema de interferencia que limita la libertad de quienes carecen de propiedad.

3.3 Asimetrías de Poder y Coerción

Los críticos contemporáneos han identificado cómo el marco de Friedman no tiene en cuenta las asimetrías de poder que comprometen la voluntariedad de las transacciones de mercado. Como observa un crítico, «tener opciones no debe confundirse con tener el poder o la disposición para lograr lo que se desea. El

sistema económico de libre mercado, por ejemplo, se ha visto cada vez más influenciado por las grandes corporaciones» (ProQuest, 2013: 45).

El supuesto del intercambio voluntario se desmorona en condiciones de desigualdad estructural. «Suponer que todos terminan satisfechos con el resultado de las transacciones y que todos obtienen lo que desean parece ingenuo e ignora que los mercados no están libres de coerción. Friedman no considera cuán discriminatorio puede ser en la práctica el ejercicio del poder económico» (ProQuest, 2013: 46).

3.4 La crítica republicana: La libertad como no dominación

La tradición republicana ofrece una concepción alternativa de la libertad que pone de relieve las deficiencias del marco de la libertad negativa de Friedman. Como argumenta Capussela (2024), «la concepción liberal de la libertad como 'no interferencia' puede ser la base de esta ecuación. Sugiere que una noción republicana de la libertad como 'no dominación' podría ser más útil para abordar los problemas del capitalismo contemporáneo» (23).

Los teóricos republicanos argumentan que la verdadera libertad requiere no solo la ausencia de interferencia, sino también la ausencia de poder arbitrario o dominación. Como señalan los críticos anarquistas contemporáneos, «para los anarquistas, el Estado nacional moderno y la institución de la propiedad privada son antitéticos a la libertad como no dominación, actuando como restricciones estructurales a la libertad en lugar de medios para su realización» (Franks y Wilson, 2019: 847).

Esta perspectiva revela cómo el marco de Friedman legitima formas de dominación estructural. Incluso si los actores del mercado no enfrentan ninguna interferencia directa, aún pueden estar sujetos a relaciones de poder arbitrarias que socavan su libertad de maneras fundamentales.

4. Los déficits analíticos del enfoque de Friedman

4.1 El problema de la confusión

Friedman confunde sistemáticamente la ausencia de interferencia estatal con la presencia de libertad, pero esta confusión oculta más de lo que revela. Como observa Schwartz (2015), «la prestidigitación de Friedman, al afirmar que la libertad implica necesariamente mercados libres, es muy discutible. De hecho, la cuestión de qué significa la libertad es en sí misma una cuestión que una sociedad liberal tiene el derecho y el deber de debatir» (4).

Schwartz (2015) señala además que «si bien es evidente que ciertas formas de gobierno no se consideran una sociedad libre (por ejemplo, los regímenes socialistas, comunistas, fascistas o totalitarios), es muy discutible cuánta libertad una sociedad libre debe otorgar a un mercado» (4). Esta confusión se vuelve particularmente problemática cuando oculta las formas en que los propios acuerdos de mercado pueden limitar la libertad.

4.2 El Problema Histórico

Las afirmaciones históricas de Friedman sobre la relación entre capitalismo y libertad son empíricamente cuestionables. Como se señala en la literatura, «el politólogo C. B. Macpherson discrepó de la evaluación histórica de Friedman de que la libertad económica conducía a la libertad política, sugiriendo que, en realidad, la libertad política dio paso a la libertad económica para las élites propietarias» (Wikipedia, 2025, párr. 45).

Incluso Friedman (1962) reconoce que «la historia solo sugiere que el capitalismo es una condición necesaria para la libertad política. Claramente, no es una condición suficiente» (10). Admite que «la Italia y la España fascistas, Alemania en diversos momentos de los últimos setenta años, Japón antes de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, la Rusia zarista en las décadas previas a la Primera Guerra

Mundial son sociedades que no pueden concebirse como políticamente libres. Sin embargo, en cada una de ellas, la empresa privada era la forma dominante de organización económica» (Friedman, 1962: 10). Esta admisión socava fatalmente las firmes afirmaciones de Friedman sobre la relación entre la libertad económica y política, revelando el carácter contingente más que necesario de esta relación.

4.3 La invisibilidad del poder

Quizás lo más problemático es que el marco de Friedman invisibiliza precisamente aquellas formas de poder que más preocupan a la crítica contemporánea. Si bien Friedman (1962) argumenta que «la libertad económica tiene consecuencias económicas positivas, pero también es algo positivo independientemente de sus consecuencias, ya que la libertad es positiva y la libertad económica es una forma de libertad» (8), esto plantea la pregunta de si los acuerdos que Friedman denomina «libertad económica» en realidad mejoran o disminuyen la libertad humana al examinarlos con más detenimiento.

Como se señala en el análisis contemporáneo, Friedman argumentó en un ensayo de 1962 que una «sociedad libre» constituiría un equilibrio deseable pero inestable, debido a una asimetría entre los beneficios visibles y los perjuicios ocultos de la intervención gubernamental (Wikipedia, 2025, párr. 12). Sin embargo, el propio Friedman muestra una preocupante asimetría en su análisis: es muy sensible al potencial coercitivo del poder gubernamental, mientras que permanece en gran medida ciego al potencial coercitivo del poder económico privado.

5. El Problema de la Dependencia Económica y la Vulnerabilidad

5.1 Restricciones Estructurales a la Elección

La investigación contemporánea ha identificado cómo la dependencia económica crea restricciones estructurales que comprometen la libertad que Friedman afirma

proteger. Como explica un análisis reciente: «Aclaro qué significa tener alternativas razonables en el mercado laboral, pero demuestro que mantener dichas opciones no es suficiente para evitar la dominación estructural. Argumento que la dependencia en el núcleo de la dominación estructural puede constituirse de múltiples maneras y desarrollo un criterio adicional dirigido a capturar dicha dependencia en la producción» (ResearchGate, 2011, resumen).

La mera existencia de alternativas no elimina la dominación si estas alternativas están sistemáticamente limitadas por acuerdos estructurales. Los trabajadores pueden tener la libertad formal de elegir entre empleadores, pero si todos los empleadores operan dentro de las mismas restricciones estructurales de las relaciones de propiedad capitalistas, esta elección puede ser en gran medida ilusoria.

Esta perspectiva se conecta con críticas más amplias sobre cómo las relaciones de mercado crean formas de coerción estructural. Como señalan los críticos contemporáneos, la libertad formal para entrar o salir de las relaciones de mercado puede carecer de sentido cuando las condiciones estructurales del mercado desfavorecen sistemáticamente a ciertos grupos o cuando los costos de salida son prohibitivamente altos.

5.2 Los límites del impuesto negativo sobre la renta

Curiosamente, algunos académicos contemporáneos argumentan que la propia propuesta de Friedman de un impuesto negativo sobre la renta apunta al reconocimiento de estos problemas. Como argumenta Preiss (2015), «el principio central de la teoría no ideal de Friedman, desde esta perspectiva, es: no se deben llevar a cabo más otras reformas propuestas a menos que se establezca un impuesto negativo sustancial sobre la renta, o alguna otra forma de renta básica. De lo contrario, dichas políticas amenazan con reducir sustancialmente la libertad de las personas» (164).

Esto sugiere que, incluso dentro del marco de Friedman, los acuerdos de mercado puros podrían ser insuficientes para garantizar la libertad que él valora. Preiss (2015) continúa: «Una renta básica sustancial promueve la libertad económica efectiva (según el propio entendimiento de Friedman), reivindica su afirmación central de que los mercados facilitan la cooperación sin coerción y le permite dirigirse a sus interlocutores de toda la vida mitigando las preocupaciones sobre las formas en que la dependencia económica y la desigualdad socavan tanto la libertad como la legitimidad democrática» (165). El hecho de que el propio Friedman propusiera una intervención tan significativa sugiere un reconocimiento implícito de que los resultados del mercado por sí solos podrían no ser suficientes para garantizar el tipo de libertad que defiende. Esto crea una tensión dentro de su marco teórico más amplio que nunca resolvió por completo

5.3 El Problema de la Libertad Formal versus la Libertad Sustantiva

Una cuestión clave en el enfoque de Friedman es su enfoque en la libertad formal, en lugar de la sustantiva. Si bien las personas pueden tener formalmente el derecho a tomar diversas decisiones, su capacidad real para ejercer estos derechos puede verse severamente limitada por las circunstancias materiales. Esta distinción, enfatizada por críticos de diversas tradiciones filosóficas, revela una limitación crucial en el marco de Friedman.

El énfasis de la tradición republicana en la no dominación proporciona una perspectiva útil para comprender este problema. Incluso en ausencia de interferencia directa, las personas pueden estar sujetas a formas de dominación estructural que comprometen su libertad de manera significativa. Esto incluye no solo la dependencia económica, sino también las formas más amplias en que las relaciones desiguales de poder configuran las opciones disponibles para los diferentes actores

6. El problema de la tolerancia y los fundamentos filosóficos

6.1 La apelación de Friedman a la tolerancia

Friedman fundamenta su filosofía no en el principio de no agresión típico del libertarismo, sino en lo que él llama «tolerancia». Como explica: «Considero que el valor humano fundamental que subyace a mis propias creencias (políticas) es la tolerancia, basada en la humildad. No tengo derecho a coaccionar a nadie, porque no puedo estar seguro de si yo tengo razón y él está equivocado» (Friedman, 1991: 17).

Este fundamento filosófico ha recibido críticas por sus implicaciones relativistas. Block (2020) observa que «este relativista e ignorante de Friedman ha sido duramente criticado», y los críticos argumentan que «si nadie puede saber realmente nada sobre nada, y es tan humilde como Milton Friedman afirma ser, ¿cómo podemos siquiera dedicarnos a la filosofía política?» (8).

6.2 La contradicción performativa

Más fundamentalmente, parece existir una contradicción performativa en el enfoque de Friedman. Como señala Block (2020), «la fuerte implicación aquí parecería ser que, si se nos concediera tal conocimiento, estaríamos justificados en imponer nuestros valores a los demás. Pero esto difícilmente se ajusta al ethos libertario» (9).

Si la tolerancia y la humildad son los fundamentos de la filosofía de Friedman, resulta confuso cómo puede hacer afirmaciones tan seguras sobre la superioridad de los acuerdos de mercado sobre las formas institucionales alternativas. Esto crea una tensión fundamental dentro de su sistema filosófico que socava su coherencia.

El fundamento basado en la tolerancia también plantea interrogantes sobre el estatus de las afirmaciones empíricas de Friedman. Si el conocimiento genuino sobre los acuerdos sociales es imposible o incierto, ¿sobre qué base puede hacer

afirmaciones seguras sobre las relaciones entre el capitalismo, la libertad y el desarrollo humano?

6.3 El Problema de la Neutralidad de Valores

La afirmación de Friedman de neutralidad de valores —plasmada en su distinción entre economía positiva y normativa— complica aún más su postura filosófica. Si bien presenta su análisis económico como objetivo y libre de valores, los críticos han señalado que esta aparente neutralidad a menudo oculta compromisos de valor implícitos que favorecen distribuciones particulares de poder y recursos.

La retórica de la neutralidad de valores puede servir para despolitizar cuestiones fundamentalmente políticas sobre cómo debería organizarse la sociedad. Al presentar los acuerdos de mercado como un simple reflejo de leyes económicas objetivas en lugar de encarnar elecciones de valor particulares, el marco de Friedman puede oscurecer las maneras en que estos acuerdos sirven a algunos intereses mejor que a otros. Si Friedman afirma serlo, ¿cómo podemos siquiera dedicarnos a la filosofía política?

Más fundamentalmente, parece existir una contradicción performativa en el enfoque de Friedman. La fuerte implicación aquí parecería ser que, si se nos concediera tal conocimiento, estaríamos justificados en imponer nuestros valores a los demás. Pero esto no se ajusta en absoluto al ethos libertario.

Si la tolerancia y la humildad son los fundamentos de la filosofía de Friedman, no queda claro cómo puede hacer afirmaciones tan seguras sobre la superioridad de los acuerdos de mercado sobre las formas institucionales alternativas.

7. Respuestas y desarrollos contemporáneos

7.1 El resurgimiento neorreplicano

La filosofía política contemporánea ha presenciado un resurgimiento de las ideas republicanas sobre la libertad que desafían directamente el marco de Friedman. Como señalan Franks y Wilson (2019), «la indiferencia anarquista contemporánea hacia el republicanismo es particularmente lamentable, ya que también apunta a la marginación de una crítica anarquista histórica del republicanismo» (850). Sin embargo, la tradición republicana ofrece recursos para criticar tanto el poder estatal como el poder económico privado.

La influyente obra de Pettit sugiere que diversos movimientos progresistas pueden comprenderse desde una perspectiva republicana. Como explican Franks y Wilson (2019), Pettit argumenta que «el ambientalismo, el feminismo, el socialismo y el multiculturalismo podrían presentarse como causas republicanas, ya que cada uno establece las condiciones negativas que la libertad como no dominación debe cumplir, ya sea la libertad frente a la degradación ambiental o la vulnerabilidad, el patriarcado o las vicisitudes del capitalismo» (848).

Este marco republicano proporciona una comprensión más matizada de la libertad que puede explicar las formas estructurales de dominación que el marco de la libertad negativa de Friedman oculta. El énfasis republicano en la no dominación ofrece una manera de criticar las formas de poder arbitrario, tanto gubernamentales como privadas.

7.2 Análisis Estructurales del Capitalismo

Investigaciones recientes han desarrollado análisis sofisticados sobre cómo las estructuras capitalistas crean restricciones sistémicas a la libertad que el marco de Friedman no puede captar. Como señala el análisis contemporáneo, «Branko Milanović identifica cuatro 'características problemáticas' en el 'capitalismo liberal

meritocrático'» (Xu, 2024: 2). Estas incluyen «la creciente proporción de la renta del capital en la renta total, que socava la meritocracia; la altísima concentración de la renta del capital, que contradice el objetivo de una democracia 'propietaria'; la creciente asociación de altos ingresos de capital y trabajo en las mismas personas o familias, que exacerba la desigualdad; y la polarización de la sociedad» (Xu, 2024: 2).

Estos desarrollos estructurales sugieren que las características institucionales del capitalismo contemporáneo podrían ser la antítesis de la libertad que Friedman afirma defender. La concentración del poder económico crea formas de dominación que operan independientemente de la intervención gubernamental, lo que desafía la suposición de Friedman de que limitar el poder estatal necesariamente mejora la libertad.

7.3 El Problema del Poder de Mercado

Los críticos contemporáneos también han destacado cómo la concentración del mercado y el poder corporativo crean nuevas formas de dominación que el marco de Friedman no aborda adecuadamente. El auge de grandes corporaciones con un poder de mercado significativo cuestiona la suposición de que los mercados competitivos necesariamente protegen la libertad individual.

Cuando un pequeño número de empresas controla porciones significativas de mercados específicos, la supuesta protección que brinda la competencia contra la coerción puede volverse en gran medida ilusoria. Los trabajadores y los consumidores pueden enfrentarse a alternativas limitadas, lo que socava la voluntariedad que Friedman considera fundamental para la libertad de mercado.

8. El Problema del Fundamentalismo de Mercado

8.1 Dimensiones Ideológicas

Los críticos han identificado cómo el marco de Friedman funciona ideológicamente para legitimar determinados acuerdos de poder. Como observa Cohen (1981), «el régimen de propiedad privada se defiende con el argumento de que dinamiza la producción, salvaguarda la libertad y se ajusta a los principios de justicia. Podemos llamarlos el argumento económico, el argumento de la libertad y el argumento de la justicia» (3).

La función ideológica del marco de Friedman se hace particularmente evidente al examinar cómo configura el discurso político. Al definir la libertad en términos de las relaciones de mercado, el enfoque de Friedman tiende a deslegitimar concepciones alternativas de libertad y formas alternativas de organización económica. Como se señala en el análisis contemporáneo, «las perspectivas de Friedman sobre política, economía y libertad pueden caracterizarse como neoliberales. El neoliberalismo surgió en la década de 1940 como reacción al Estado keynesiano británico, el bienestar del New Deal en Estados Unidos y el socialismo en Europa» (ProQuest, 2013: 12). Este contexto histórico ayuda a explicar cómo las ideas de Friedman influyeron en la reformulación del pensamiento político y económico, favoreciendo intereses de clase particulares.

8.2 La naturalización de las relaciones de mercado

Uno de los aspectos más problemáticos del marco conceptual de Friedman es su tendencia a naturalizar las relaciones de mercado, presentándolas como reflejo de leyes naturales en lugar de acuerdos sociales contingentes. Esta naturalización oscurece las maneras en que las instituciones de mercado son en sí mismas producto de decisiones políticas y relaciones de poder.

La afirmación de Friedman (1962) de que los mercados son "impersonales" y operan "sin autoridad centralizada" sugiere que existen completamente al margen de las relaciones de poder (14). Sin embargo, esto oscurece las formas en que las instituciones de mercado se crean y se mantienen a través de sistemas legales y políticos que encarnan distribuciones particulares de poder y privilegio.

La aparente naturalidad de las relaciones de mercado también sirve para deslegitimar los esfuerzos por reformar o reemplazar estas instituciones. Si los mercados simplemente reflejan leyes económicas naturales, entonces los intentos de alterar su funcionamiento pueden parecer violar estas leyes en lugar de representar decisiones políticas legítimas sobre cómo organizar la vida económica.

8.3 El Problema de la Democracia

El marco de Friedman también plantea importantes interrogantes sobre su relación con la gobernanza democrática. Si bien Friedman (1962) argumenta que la libertad económica sustenta la libertad política, los críticos han señalado que la concentración del poder económico puede, de hecho, socavar las instituciones democráticas (9).

Cuando los recursos económicos están altamente concentrados, quienes los controlan pueden tener una influencia desproporcionada sobre los procesos políticos. Esto puede conducir a una situación en la que la igualdad política formal coexiste con la desigualdad política sustancial, socavando los valores democráticos que Friedman afirma defender.

La tensión entre la desigualdad económica y la igualdad democrática se agudiza particularmente en las sociedades contemporáneas, donde el dinero desempeña un papel cada vez más importante en las campañas políticas y las actividades de cabildeo. El marco de Friedman ofrece escasa orientación para abordar estas tensiones.

9. Concepciones Alternativas de la Libertad

9.1 Libertad Positiva y Enfoques de Capacidades

Filósofos contemporáneos han desarrollado concepciones alternativas de la libertad que abordan algunas de las limitaciones del enfoque de Friedman. El enfoque de las capacidades, desarrollado por filósofos como Amartya Sen y Martha Nussbaum, se centra en lo que las personas realmente pueden hacer y ser, en lugar de simplemente en la ausencia de interferencias.

Este enfoque reconoce que las libertades formales pueden carecer de sentido sin la capacidad sustancial para ejercerlas. Una persona puede tener el derecho legal de asistir a la universidad, por ejemplo, pero carecer de los recursos económicos necesarios. El enfoque de las capacidades consideraría esto como una limitación a la libertad que el marco de la libertad negativa podría pasar por alto.

El trabajo de Sen sobre la economía del desarrollo ha demostrado cómo esta concepción más amplia de la libertad puede orientar las intervenciones políticas destinadas a mejorar las capacidades humanas. Esto representa una desviación significativa del enfoque de Friedman, que tiende a asumir que limitar la intervención gubernamental aumentará automáticamente la libertad.

9.2 Concepciones Republicanas de la Libertad

La tradición republicana ofrece otra alternativa al marco de libertad negativa de Friedman. Teóricos republicanos como Philip Pettit argumentan que la libertad requiere no solo la ausencia de interferencia, sino también la ausencia de dominación o poder arbitrario.

Esta concepción puede captar formas de falta de libertad que los enfoques de libertad negativa pasan por alto. Una persona puede no ser interferida en ese momento, pero si está sujeta a la voluntad arbitraria de otra, carece de libertad en el sentido republicano. Esto ayuda a explicar por qué la dependencia económica puede

considerarse una forma de falta de libertad incluso cuando no implica coerción directa.

El enfoque republicano también proporciona recursos para reflexionar sobre el diseño institucional. En lugar de simplemente minimizar la interferencia, las instituciones republicanas deberían diseñarse para minimizar la dominación y garantizar que todos los ciudadanos tengan la misma posición en la vida política y social.

9.3 Enfoques relacionales de la libertad

Los trabajos recientes en filosofía política también han enfatizado las dimensiones relacionales de la libertad. Estos enfoques reconocen que la libertad no es simplemente una propiedad de individuos aislados, sino que surge de tipos específicos de relaciones sociales.

Desde esta perspectiva, el énfasis de Friedman en la elección individual y las relaciones de mercado puede, de hecho, socavar las condiciones sociales necesarias para una libertad genuina. Si la libertad requiere tipos específicos de solidaridad social y reconocimiento mutuo, entonces las instituciones que promueven la competencia y el interés individual pueden ser antitéticas a la libertad.

Este enfoque relacional también destaca cómo la dominación y la opresión operan a través de las relaciones sociales, en lugar de simplemente mediante la interferencia directa. Comprender estas dinámicas requiere prestar atención a las relaciones de poder, las identidades sociales y las estructuras institucionales de maneras que van más allá del marco individualista de Friedman.

10. Implicaciones para los debates contemporáneos

10.1 Desigualdad y libertad

Uno de los desafíos más importantes para el marco de Friedman proviene de la creciente desigualdad económica en las sociedades contemporáneas. Como Milanović y otros economistas han documentado, la concentración de la riqueza y el ingreso ha aumentado drásticamente en las últimas décadas, lo que plantea interrogantes sobre la relación entre los acuerdos económicos y la libertad.

Si la libertad requiere alternativas genuinas y una elección significativa, entonces los altos niveles de desigualdad pueden socavar la libertad de quienes se encuentran en la base de la distribución económica. Esto sugiere que cierto grado de redistribución puede ser necesario para proteger la libertad, contrariamente a la oposición general de Friedman a las políticas redistributivas.

La relación entre la desigualdad y la libertad también plantea interrogantes sobre la sostenibilidad de las instituciones democráticas. A medida que aumenta la desigualdad económica, quienes tienen menos recursos pueden tener menos capacidad para participar eficazmente en los procesos democráticos, lo que podría socavar la libertad política que Friedman afirma valorar.

10.2 Cambio climático y fallos del mercado

Los desafíos ambientales contemporáneos también plantean problemas significativos para el marco de Friedman. El cambio climático representa un fallo masivo del mercado que no puede abordarse únicamente mediante mecanismos de mercado, lo que requiere una acción gubernamental coordinada a escala global.

El marco de Friedman (1962) reconoce que la intervención gubernamental puede justificarse para abordar los "efectos de vecindad" o externalidades (27). Sin embargo, la escala y la urgencia de problemas ambientales como el cambio climático

pueden requerir formas de intervención gubernamental que van mucho más allá de lo que el marco de Friedman permitiría.

Esto plantea preguntas fundamentales sobre si el enfoque de Friedman es adecuado para abordar los problemas de acción colectiva que caracterizan a las sociedades contemporáneas. Si los mecanismos de mercado son insuficientes para abordar estos problemas, entonces podrían ser necesarias formas más amplias de coordinación democrática.

10.3 Tecnología y poder económico

El auge de las grandes empresas tecnológicas también plantea desafíos al marco de Friedman. Estas empresas a menudo tienen un poder de mercado significativo y control sobre los flujos de información, lo que crea nuevas formas de dominación potencial que el enfoque de Friedman podría no abordar adecuadamente. Los efectos de red y las economías de escala que caracterizan a muchos mercados tecnológicos pueden generar dinámicas de "el ganador se lo lleva todo" que socavan las condiciones competitivas que Friedman considera esenciales para proteger la libertad. Esto sugiere que la aplicación y regulación de las leyes antimonopolio podrían ser necesarias para mantener las condiciones competitivas que exige la teoría de Friedman.

11. Conclusión

Este análisis ha revelado problemas filosóficos fundamentales en la concepción de la libertad de Milton Friedman, que socavan tanto su coherencia teórica como sus implicaciones prácticas. La concepción negativa de la libertad de Friedman no tiene en cuenta las formas estructurales de dominación inherentes a las relaciones de propiedad capitalistas, ignora sistemáticamente las asimetrías de poder que

comprometen la genuina voluntariedad y confunde la ausencia de interferencia estatal con la presencia de la libertad de maneras que oscurecen, en lugar de esclarecer, la relación entre los acuerdos económicos y la libertad humana.

La investigación filosófica contemporánea, en particular los trabajos de tradición republicana y las críticas estructurales al capitalismo, ha proporcionado alternativas convincentes al marco de Friedman que explican mejor las complejas relaciones entre las instituciones económicas, las relaciones de poder y la libertad humana. La demostración de G.A. Cohen de que los derechos de propiedad en sí mismos constituyen un sistema de interferencia, el énfasis de los teóricos republicanos en la libertad como no dominación y los análisis estructurales de cómo las instituciones capitalistas crean restricciones sistemáticas a la acción humana apuntan a la necesidad de una comprensión más sofisticada de la libertad que la que ofrece el marco de Friedman.

Quizás lo más problemático es que el enfoque de Friedman tiende a naturalizar las relaciones de mercado y a ocultar su carácter político, funcionando ideológicamente para legitimar distribuciones particulares de poder y privilegio, a la vez que deslegitima formas alternativas de organización económica. Esta naturalización sirve para despolitizar cuestiones fundamentalmente políticas sobre cómo debería organizarse la sociedad, socavando los valores democráticos que Friedman afirma defender.

Las implicaciones de esta crítica van mucho más allá de la filosofía académica. Las ideas de Friedman han moldeado decisiones políticas que afectan a miles de millones de personas en todo el mundo, desde programas de ajuste estructural en países en desarrollo hasta iniciativas de desregulación y privatización en economías desarrolladas. Si los fundamentos filosóficos de estas políticas son defectuosos, entonces las propias políticas podrían estar socavando, en lugar de promover, la libertad humana que dicen promover.

Desafíos contemporáneos como la creciente desigualdad económica, el cambio climático y la concentración del poder económico en las grandes corporaciones apuntan a la necesidad de enfoques que puedan dar cuenta de las limitaciones estructurales a la libertad y los problemas de acción colectiva que caracterizan a las sociedades modernas. El marco individualista y orientado al mercado de Friedman parece inadecuado para abordar estos desafíos.

Esto no implica necesariamente un rechazo total de los mecanismos del mercado ni de la elección individual, sino que sugiere la necesidad de enfoques más matizados que puedan dar cuenta de las complejas relaciones entre las instituciones económicas, las relaciones de poder y la libertad humana. El énfasis republicano en la no dominación, los enfoques de capacidades que se centran en las libertades sustantivas en lugar de las meramente formales, y los enfoques relationales que reconocen las dimensiones sociales de la libertad ofrecen perspectivas prometedoras para desarrollar concepciones de libertad más adecuadas para las sociedades contemporáneas.

En definitiva, esta crítica sugiere que la auténtica libertad humana no requiere minimizar la intervención gubernamental en los mercados, sino diseñar cuidadosamente instituciones —tanto gubernamentales como económicas— que minimicen la dominación arbitraria y garanticen que todos los miembros de la sociedad tengan oportunidades significativas para moldear sus propias vidas y participar en la toma de decisiones colectiva. Esto representa un desafío fundamental al marco de Friedman y apunta a la necesidad de nuevos enfoques para reflexionar sobre la libertad, la democracia y la organización económica en el siglo XXI.

RESEÑA

Fernanda Samaniego Bañuelos,
¿De qué diabetes estamos hablando?
Editorial Ítaca, México, 2019, 95 pp.

Diego Mauricio Torres de Luna
Universidad Autónoma de Aguascalientes
diego.torres@edu.uaa.mx

Recepción: 07/05/2025 – Aprobación: 06/06/2025

Sobre la autora

Fernanda Samaniego Bañuelos es una investigadora mexicana, licenciada en Física por la Universidad Autónoma de Baja California. Tiene dos maestrías; es maestra en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en Filosofía e Historia de la Ciencia por la London School of Economics. Tiene el grado de doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es profesora de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de investigación son Filosofía de la ciencia, Filosofía del tiempo, Explicación y causalidad en las ciencias, Fundamentos filosóficos de la física, Creatividad científica y Evidencia médica.

Sobre el texto

La diabetes es una enfermedad alarmante en México (primera causa de muerte), razón por la que se plantean variados programas con la finalidad de ofrecer medidas desde las que sea posible mantener cierto bienestar a pesar de ella. Sin embargo, desde una visión hipocrática, no hay mejor forma de hacer frente a una enfermedad que tener la disposición para erradicar las causas que generan la enfermedad para evitarla o, si fuera el caso, superarla. En ese sentido, la obra de Samaniego contribuye a la posibilidad de entender la diabetes de otras formas más allá de la perspectiva médica hegemónica, lo que, a su vez, trae consigo la posibilidad para tratarla y combatirla de otras maneras.

Se trata de un libro breve en cuanto a las páginas totales que contiene, no obstante, al revisar su índice podemos notar que éste es ambicioso y que se propone jugar en el intersticio entre filosofía, ciencia, medicina y, podríamos agregar, interculturalidad. Por otro lado, la forma en que va construyendo su argumento es interesante puesto que presenta una descripción general de la diabetes y sus tipos,

luego cuatro explicaciones de ella (médica, totonaca, tzeltal y socioeconómica). Esto le permite realizar algunas comparaciones y señalar tanto semejanzas como diferencias entre ellas.

En cuanto a la explicación médica es importante resaltar cuando menos dos elementos que podrían ser conocimientos básicos y que deberían estar ampliamente difundidos. Por una parte, hay una correlación entre obesidad, alcoholismo, drogadicción y estrés con la diabetes; por otra, la importancia de los bacteroidetes en la absorción de nutrientes, los cuales se ven disminuidos en quienes tienen dieta alta en grasa.

En el mismo nivel de relevancia, resaltemos que en la explicación totonaca se señala como causas de la diabetes a los alimentos que llegan por la carretera (aquellos de marcas muy reconocidas y generalmente transnacionales), el alcoholismo, sangre débil (como agua) y el susto, el cual resume penas, preocupaciones, tristeza, relaciones conflictivas, y se presenta en el cuerpo y en el corazón. Es notorio que en el término susto recae una acepción diferente a la que podría ser hegemónica, a saber, como impresión repentina que causa algún grado de miedo. Además, tener la sangre fuerte o débil define qué tan propenso se es al susto. De manera que tendríamos factores tanto colectivos como individuales.

En lo que respecta a la explicación tzeltal, se cree que la diabetes, también llamada *azúcar*, es causada directamente por los productos que llegan por las carreteras, pero, además, también hay factores desencadenantes como el susto (que se entiende de manera muy semejante a la explicación totonaca, sólo que, en lugar de relaciones conflictivas, enfatizan en los corajes resultantes de éstas). De modo que, habríamos de armonizar lo material con lo espiritual pues si esto se desequilibra, entonces viene la azúcar.

Estas dos últimas explicaciones recurren a conceptos que en los esquemas mentales y conceptuales dominantes salen del orden común y pragmático, sin embargo, habremos de considerar que se trata de conjuntos de acepciones

alternativas de las que somos ignorante, razón por la que podríamos comprender poco o nada de esos juegos de lenguaje.

Por su parte, para las explicaciones socioeconómicas parte de la idea de que la alimentación es una manifestación cultural, es decir, depende de la relación que el grupo humano del que se trate con su entorno natural (incluso esto nos da la oportunidad de apuntar la concepción biocultural que puede desprenderse de esto). Por ejemplo, ante las condiciones impuestas por el capitalismo, sistema que exige el aumento del rendimiento de la fuerza de trabajo, entonces ahora dedicamos menos minutos al día a la alimentación, por lo tanto, menos aún a la sana alimentación. Es por ello que, la diabetes no sólo se entendería como una incapacidad fisiológica, sino también como resultado sociohistórico de las sociedades capitalistas y sus sistemas alimentarios.

Como podría deducirse, colocarnos en contra de los hábitos alimenticios de estas sociedades en las que no hay tiempo ni para disfrutar de los alimentos, puesto que no sólo es cuestión de fuerza de voluntad sino también de andar a contracorriente frente al modelo actual de producción y distribución de alimentos y con reserva ante la mercadotecnia en torno a estos productos.

Otro concepto con el que podemos relacionar los aportes de la autora es con el de interseccionalidad. Ella nos dice aquellas personas que viven solas y que tienen obesidad no mórbida, son más propensas a la depresión, a la malnutrición y a caídas peligrosas sobre todo si pertenecen a un estrato socioeconómico bajo. Este elemento es relevante al dar muestras de situaciones desventajosas que entrecruzan y comienza a ser notorio su posicionamiento en favor de visiones integradoras e integrales.

En lo que respecta al análisis que realiza la autora en el primer capítulo, reconoce que, desde el pensamiento occidental, palabras como *espíritu* no le damos relevancia en comparación con la que le otorgan las y los totonacas, quienes tienen, incluso, diferentes formas de manipularlo. Cabe reconocer en este punto que la

explicación totonaca y tzeltal pasan de forma débil la prueba del intervencionismo frente a la diabetes, mientras que la explicación médica y socioeconómica se posicionan de forma más sólida en ello, es decir, de acuerdo al intervencionismo de James Woodward, en estas últimas dos se pueden distinguir mejor las causas genuinas de aquellas causas falsas y ofrecen patrones de dependencia de menor variabilidad, lo que ocasiona mayor control de lo que se está explicando.

Así mismo, le parece curioso que las campañas contra la diabetes tengan principalmente un enfoque hacia el individuo ya que la baja o alta probabilidad de contraer diabetes no depende sólo de éste sino también de la organización social y políticas públicas en torno a la distribución de alimentos para que estos sean menos nocivos, lo cual implica un combate frontal a las industrias alimentarias y farmacéuticas.

Para el capítulo dos, se enfoca en revisar la coherencia de las cuatro explicaciones a partir de algunos principios retomados de Duhem, Neurath y Thagard, desde los que ofrece una serie de factores relacionados con la diabetes, por ejemplo, la ingesta excesiva de bebidas y alimentos azucarados, la edad avanzada y el alcoholismo en las que coinciden tanto médicos como tzeltales.

Hay otros factores que podrían entenderse desemejante en las diferentes explicaciones, pero presentes en varias. Es el caso de las situaciones conflictivas que para tzeltales es causa, mientras que los médicos las entienden como comorbilidad. Otro ejemplo es la fuerza o debilidad de la sangre de la que habla la explicación totonaca con la predisposición genética que se señala en la médica o, incluso, la posible equiparación entre susto y diabetes.

Luego, también encontramos factores discrepantes. Entre ellos, la explicación médica no incorpora un análisis crítico al capitalismo, particularmente a lo que Samaniego llama la antiindustria alimentaria mientras que las otras tres sí lo hacen. Es por ello que esta explicación médica llega a considerarse incompleta en el libro. Así mismo, en atención a las diferencias, otra de las más notorias es la que hay entre

conceptos que se usan en las cuatro explicaciones. La autora se detiene particularmente, y de nueva cuenta, en el término *espíritu*, del que los totonacas predicen que está en la sangre y en el monte, lo que parece una contradicción lógica, no obstante, también puede tenerse como oportunidad para aceptar la diversidad de hipótesis y fomentarla, pero, además, nos coloca ante una diferencia más amplia en torno a la concepción de cuerpo, salud o enfermedad y en torno a lo que es valorado en una explicación. Es claro que para esta comunidad no sería un inconveniente la cuestión lógica, quizá a causa de que están acostumbradas y acostumbrados al sincretismo cultural y religioso.

El tercer capítulo contiene un aporte creativo de la autora, pues conjunta lo expuesto en los dos anteriores con el cosmopolitismo kantiano como un esfuerzo para construir su propuesta en donde la salud sea un ideal a alcanzar desde diversas perspectivas y cosmovisiones, esto en intercambio conceptual con el término de paz en la exposición de Kant.

Para ello, parte de reconocer que podría haber intervenciones violentas aparentando sólo *paternalismo*. Contrario a ello, habría que promover el principio de no imposición y evitar que diferentes comunidades se vean inmiscuidas en asuntos internos de otras. Al respecto de este párrafo, manifestar la inconformidad de rebajar la violencia que puede ser el paternalismo y, por otro lado, señalar que parece invitar a que las comunidades se entiendan desde el aislamiento. Sobre estos puntos no profundiza la autora y la razón es clara, escapa de los objetivos de su trabajo.

El ejemplo que usa es el de la relación médico – paciente como uno de los escenarios en los que pueden darse intervenciones violentas, lo llama *modelo del déficit*, y con ello remite a situaciones en que las y los médicos se asumen como poseedores de la verdad y tratan a las y los pacientes como ignorantes incluso de su propio estado de salud.

De manera que, como intento para generar condiciones no violentas tanto en las relaciones entre comunidades como entre médico – paciente, Samaniego postula

el diálogo en un margen de respeto epistémico mutuo y reconocer que tanto la colectividad a la pertenece el médico como aquella de la que es parte el paciente poseen evidencias que sustentan lo que creen. Esto exige una ampliación a las consideraciones epistémicas y epistemológicas, lo cual no es posible sin el replanteamiento antropológico de nuestra sensibilidad como cuerpos en el mundo en donde habitan otras formas vivas. De ahí que, no es descabellado identificar rasgos propios que se atribuyen a la postura filosófica-crítica de la interculturalidad.

Desde ese posicionamiento es posible generar la inferencia en la que el paciente acepta el tratamiento médico sin haber sido forzado y, por su parte, la o el médico podría asirse a otras consideraciones como aceptar que quizás la salud espiritual y la relación con otros seres vivos tiene repercusiones significativas en el estado de salud. De esa manera, no habría imposición sino oportunidad para que la visión evolucione a partir de la retroalimentación.

En cuanto al último capítulo, presentado a manera de notas al margen con la finalidad de puntualizar ciertos aspectos, la autora expone que en la medicina hay una dimensión moral, por lo cual justifica el uso del concepto de cosmopolitismo. Esto es parte de la adopción conceptual que hace a partir del posicionamiento kantiano, recurriendo a un antecedente del cosmopolitismo como podría ser la concepción de que la humanidad ha de entenderse como una sola comunidad sin importar el lugar de origen o condiciones materiales de vida particulares que expresara Cicerón desde el estoicismo. Esto nos coloca ante la aparente paradoja ética-política de defender simultáneamente la igualdad (humanidad) y la diversidad (particularidades físicas, culturales e históricas), que es un ejemplo prototípico de los dilemas que se libran en la construcción de la interculturalidad.

Conclusiones

Es cada vez más pujante la necesidad de ampliar nuestras consideraciones y concepciones epistémicas y epistemológicas, renunciando a elementos y criterios

reduccionistas, injustos y excluyentes. Al respecto, parece lícito creer que lo anterior no será posible sin promover cambios, primero y paralelamente, en torno a cómo nos relacionamos con las otras vidas y cómo compartimos el mundo.

El fomento de la comunalidad y la comprensión de la diversidad cultural en diferentes áreas y desde diversas disciplinas se ha presentado como un aspecto relevante para llevar a cabo lo anterior, de lo cual da muestras Fernanda Samaniego desde la filosofía de la medicina en el análisis que nos ofrece en su libro. Esto no es un punto menor, pues se trata de la posibilidad para repensar la salud pública en un país con graves problemáticas ocasionadas por favorecer un sistema alimenticio nocivo en beneficio del sistema económico capitalista.

Es por ello por lo que, podemos encontrarnos con su texto y tener la experiencia analítica con relación a condiciones acuciantes desde un enfoque crítico, pero, además, como se ha propuesto en este trabajo, el texto de Samaniego también colabora para pensar en posibilidades interculturales que favorezcan mejores escenarios comunitarios en pro de la salud de todas y todos.

Euphyía es una revista especializada y arbitrada de filosofía que publica ensayos, debates, traducciones y reseñas bibliográficas. Los textos publicados no se limitan a un área o campo específico de la filosofía, y la revista acepta propuestas de publicación en español, inglés y portugués. Las contribuciones deben ser originales e inéditas, y no estar en proceso de evaluación para otra revista. Todos los artículos se someterán a un proceso de revisión por pares, siguiendo el método de evaluación doble ciego. La revista publica sus números semestralmente en formato digital y de libre acceso.

Euphyía es una revista especializada en filosofía, con periodicidad semestral. No se aceptan en *Euphyía* trabajos que no estén elaborados con una metodología y un contenido predominantemente filosóficos. Los textos publicados en la revista no se limitan a un área o campo específico de la filosofía, y la revista acepta propuestas de publicación en inglés. Las contribuciones deben ser originales e inéditas, y no estar en proceso de evaluación para otra revista. Los textos publicables en *Euphyía* pueden ser de cuatro tipos:

1. Artículos, cuya extensión no será superior a 35 páginas ni inferior a siete (en tamaño de letra 12 con interlineado de una línea y media).
2. Debates, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o debates publicados anteriormente en algún texto científico, preferiblemente publicados anteriormente en *Euphyía*.
3. Reseñas críticas, cuya extensión no será superior a ocho páginas ni inferior a dos.
4. Traducciones, que consistan en textos breves (no más de 40 páginas y no menos de siete) que estén libres de derechos de autor y, preferiblemente, que aún no hayan sido traducidos al español.
5. Enviar los comunicados a: revista.euphyia@gmail.com

Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940, Col Ciudad Universitaria.
Aguascalientes, Ags. Mx. CP. 20100
www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial