

Marilena Chaui, una filósofa política e intelectual participante frente a la crisis del totalitarismo neoliberal

Braulio Rojas-Castro¹

Recibido: 04-04-2022 / Aceptado: 10-05-2022

Resumen. En este artículo se hará un recorrido por la biografía intelectual y la obra de la filósofa brasileña Marilena Chaui, poniendo la mirada en la filosofía política que ha ido construyendo a lo largo del desarrollo de su pensamiento, lo que se ha dado en concomitancia con su praxis como “intelectual participante”. Se comenzará con una breve reseña del proceso de formación académica que tuvo en el contexto de dictadura y su preocupación por los conflictos políticos en Brasil, para situar la discusión en su interpretación de la filosofía de Spinoza y la crítica a la teología y la superstición, poniéndola en relación con su reflexión sobre el problema de la “servidumbre voluntaria” en Laboetie, en tanto ejes articuladores de su pensamiento. Se finalizará con una caracterización de la crítica que hace a la ideología del totalitarismo neoliberal desde la matriz teórica expuesta.

Palabras clave: Filosofía política; intelectual participante; neoliberalismo; potencia democrática.

[en] Marilena Chaui, a Political Philosopher and Intellectual Participant Facing the Crisis of Neoliberal Totalitarianism

Abstract. In this article, we will review the intellectual biography and work of the Brazilian philosopher Marilena Chaui, focusing on the political philosophy that she has been building throughout the development of her thought., which has occurred in concomitance with his praxis as a “participating intellectual”. We will begin with a brief review of her academic training process in the context of the dictatorship and her concern about political conflicts in Brazil, to situate the discussion in her interpretation of Spinoza’s philosophy and critique of theology and superstition, placing it in relation to her reflection on the problem of “voluntary servitude” in Laboetie, as articulating axes of her thought. It will end with a characterization of the critique of the ideology of neoliberal totalitarianism from the theoretical matrix exposed.

Keywords: Political Philosophy; Participating Intellectuals; Neoliberalism; Democratic Power.

Sumario. 1. Chaui: entre la formación académica y la praxis política militante. 2. Una obra de pensamiento: entre la crítica a la teología-política y el análisis de la servidumbre voluntaria. 2.1. La crítica a la teología política y el problema de la superstición. 2.2. La cuestión de servidumbre. 3. La crítica al totalitarismo neoliberal y la afirmación de la potencia democrática. A modo de cierre. Bibliografía.

Cómo citar: Rojas-Castro, B. (2023). Marilena Chaui, una filósofa política e intelectual participante frente a la crisis del totalitarismo neoliberal. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(1), 67-75.

Introducción

La filósofa brasileña Marilena Chaui puede ser considerada hoy en día como una de las pensadoras más importantes de Brasil, a su vez que la influencia de su obra filosófica ha irradiado a varios contextos intelectuales y militantes de Suramérica y otras partes del ámbito académico globalizado. La matriz formativa de su pensamiento se sustenta en la fenomenología de Merleau-Ponty², la

filosofía de Baruj Spinoza, y la impronta que en su forma de indagación teórica tiene el filósofo francés Claude Lefort, con quien descubre “a compreensão da natureza específica da coisa escrita [reconociendo] na importância política decisiva que ele teve sobre meu pensamento”³. Junto con ello es relevante la marca indeleble del Mayo francés y la renovación filosófica que significaron las interpretaciones de Spinoza por parte de pensadores

¹ Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile.

braulio.rojas@upla.cl

<https://orcid.org/0000-0001-8980-5187>

² No abordaremos este aspecto del pensamiento y obra de Chauí en este artículo. Para profundizar se puede consultar el libro M. Chauí, *Experiência do Pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fonte, 2002. Allí se recoge el trabajo de su tesis de maestría en el año 1967: *Maurice Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo*. Hay una traducción al español: *Merleau-Ponty – la experiencia del pensamiento*, Buenos Aires, Colihue, 1999.

³ J. P. R. Lopes, Entrevista: Marilena Chauí. *TRANS/FORMAÇÃO: Revista De Filosofia*, 34. 2011, p. 181. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000300008>

como Althusser, Matheron, Macherey, y Deleuze entre otros. La filósofa, a partir de estas influencias, ha desarrollado una reflexión en y desde la contingencia en una íntima relación con las disputas políticas por el derecho a tener derechos de las minorías y grupos humanos excluidos, asumiendo el rol de “intelectual participante”⁴. Como lo ha afirmado la investigadora colombiana Ana María Ayala en relación con la lucha por los derechos civiles en los que ha participado Chauí, “su pensamiento se ha manifestado como denuncia de formas de dominación, pero a su vez, como propuesta de construir una verdadera democracia que sea real expresión de la potencia de pensar y actuar lo singular”⁵. Sus aportes teóricos junto con su praxis militante han logrado posicionar una reflexión filosófico-política singular, la que, más allá de los escrúpulos de algunos interpretes que cuestionan, las llamadas por ellos, lecturas “de prestigio maoísta” y subversivas de Spinoza en Suramérica con clara influencia de los pensadores franceses antes mencionados⁶, no logran opacar que sus contribuciones son indispensables para la construcción de una filosofía política desde el sur del mundo participando activamente en los procesos de emancipación de las condiciones materiales y simbólicas de la servidumbre y la explotación.

En este artículo, asumiendo que el desarrollo de la obra de pensamiento de Chauí abarca diferentes aspectos de la disciplina filosófica, y que esta ha sido acompañada de una activa acción política, dejamos constancia que hacer una mirada detallada excede con creces el es-

pacio de este texto. Se situará el análisis desde la dimensión filosófico-política del pensamiento de la filósofa en relación con su praxis militante, a partir de dos ejes que se postulan como axiales en su obra: en primer lugar, la crítica a la teología política y las formas de superstición que se amparan bajo ella, sustentada en la filosofía de Spinoza (1632-1677), y, como segundo punto, sus reflexiones sobre la cuestión de la “servidumbre voluntaria” enunciada por Esteban de Laboetie (1530-1563), las que “estendem-se por um intervalo temporal de três décadas, entre 1982 e 2013”⁷. A partir de ese núcleo de reflexión, se caracterizará la forma como la autora ha levantado una crítica al totalitarismo neoliberal en tanto ideología hegemónica y dominante, situándose como una intelectual participante comprometida con los procesos de emancipación continentales. La hipótesis que sostiene esta lectura es que será en esas líneas críticas desde donde se aúnan su filosofía política con la praxis militante; la dimensión teórica de su obra de pensamiento con un compromiso por la transformación de las condiciones de vida de los sectores más pauperizados y desplazados de la sociedad brasileña y latinoamericana.

1. Chauí: entre la formación académica y la praxis política militante

La vida académica de Marilena Chauí da cuenta de un compromiso intelectual y disciplinar que se plasma en su desarrollo tanto al interior de la institución universitaria como en su producción teórico-filosófica. Si se da una mirada de conjunto a su formación, se constata que entre 1963 y 1965 cursa la Licenciatura en Filosofía en la Universidad de São Paulo; durante 1966-1967 obtiene la Maestría en Filosofía en la misma universidad con la tesis *Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo* cuyo orientador fue el Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior (1937-2007)⁸; entre los años 1967 a 1971 cursa el Doctorado en Filosofía en la Universidad de São Paulo, bajo la orientación de la Dra. Gilda Rocha de Mello e Souza (1919-2015)⁹, presentando la tesis *Introdução à leitura de Spinoza*; entre el año 1967 y 1969 obtiene una estadía de formación a Francia “como bolsista para completar minha formação, sob a orientação de Victor Goldschmidt” según ella misma afirma¹⁰. Posteriormente, es admitida como Profesora de Filosofía en el Departamento de Filosofía de la Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas de la Universidad de São Paulo el año 1977. El título de su trabajo de habilitación fue *A nervura do real: Spinoza e a questão da liberdade*, anunciando lo que sería su gran obra *A nervura do real* sobre la cual haremos referencia más adelante. El año 1986 es nombrada Profesora Titular de la Universidad de São Paulo en la disciplina de Historia de la Filosofía

⁴ Esta expresión da cuenta de una característica de la formación en la Facultad de Filosofía de la USP antes de la dictadura, como aparece en la entrevista realizada a la filósofa por Homero Santiago y Paulo Henrique Fernandes Silveira en *Educação e pesquisa*, v. 42, 2016: “E&P: Segundo Antonio Candido, um dos produtos mais característicos da Faculdade de Filosofia da USP foi o «intelectual participante» [...] Como, em sua trajetória, a pesquisa e a produção intelectual da professora se combinaram ao engajamento político da “intelectual participante”, se é que você concorda com a designação. [...] MC: Concorde. No meu caso, a participação se deu não apenas nas formas de resistência à universidade funcional, mas também nos primeiros trabalhos que fiz para tentar entender o Brasil, isto é, meus trabalhos de crítica de ideologia, que se iniciaram, em 1974, com um estudo sobre a Ação Integralista Brasileira, ao qual fui motivada ao ouvir Miguel Reale, um dos líderes integralistas, dizer, quando reitor da USP: “Chegamos ao poder”. Eu quis entender o que isso queria dizer e por que ele dissera isso”. M. Chauí, “Filosofia, política e educação” en M. Chauí, *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*, Belo Horizonte, Autêntica editora, 2018, pp. 54 y ss.

⁵ A. M. Ayala, “Marilena Chauí: Vida, Filosofia y Praxis” en P. González, et. al. (eds.), *Filósofas en contexto*, Valparaíso, Puntapeles, 2016, p. 89

⁶ Expresiones vertidas durante la presentación virtual de la traducción de Pedro Lomba de la *Ética demostrada según el método geométrico* de Spinoza el día 03 de noviembre 2021. Estos dichos, sostenidos durante la discusión por Pablo López Álvarez califican como excesiva la “apropiación subversiva de Spinoza” [1:53:59], a lo cual Lomba replica que es necesario abandonar las lecturas de “prestigio maoísta del spinozismo” [2:12:36]. Estas expresiones estuvieron referidas a impugnar la influencia de Althusser y Matheron en las lecturas de Spinoza, las que han tenido una importante recepción en América del Sur, pero no de forma acrílica y subordinada, como lo sugieren Lomba y López Álvarez. Nos tomaremos la libertad de calificar esas interpretaciones como “filosóficamente reaccionarias” al horizonte de sentido que se abre desde los levantamientos estudiantiles y obreros a fines de la década de 1960 en varias partes del mundo, no sólo en París, y que han influenciado una importante agenda teórica y política emancipatoria hasta el día de hoy. https://www.youtube.com/watch?v=THk_LbzIe-Y

⁷ H. Santiago, “Apresentação”, en M. Chauí, *Contra a servidão voluntária*, Belo Horizonte – São Paulo, Autêntica – Editora Fundação Perseu Abramo, 2014, p. 8.

⁸ <https://filosofia.fflch.usp.br/professores/bento-prado-almeida-ferraz-junior-1937-2007>

⁹ <https://filosofia.fflch.usp.br/professores/gilda-rocha-de-mello-e-souza-1919-2005>

¹⁰ R. Lopes, *op. cit.*, p. 181.

Moderna, y el año 1987 se adjudica una beca para un Postdoctorado en la Bibliothèque Nationale de Paris. En el currículo oficial de la página institucional del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico de Brasil se describen sus líneas de investigación de la siguiente manera: “A elaboração espinosana de uma ciência dos afetos (ruptura com a tradição da contingência e afirmação da necessidade) [y] Liberdade e necessidade na ética de Espinosa”¹¹ lo que da cuenta de la impronta que ha tenido en su formación y en su práctica de enseñanza e investigación la filosofía del marrano de la razón.

En cuanto a su producción teórica, esta es muy amplia y profusa. El núcleo central de su pensamiento se plasma en su monumental obra *A nervura do real. Imanência e Liberdade em Espinosa*, la que tiene dos volúmenes: *Vol I: Imanência*. (1999) y *Vol II: Liberdade*. (2016)¹². Recientemente se ha publicado una edición parcial del volumen I en español con la traducción de la filósofa argentina Mariana Gainza con el título *La nervadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*, que recoge dos apartados del primer volumen en portugués: “Rastreado las cuestiones” y “La construcción del spinozismo”¹³. Estos libros constituyen una reflexión profunda y documentada de la obra de Spinoza desde una hipótesis de lectura situada en el concepto de “nervura” (nervadura) como figura articuladora de una ontología política sustentada en un trabajo histórico-crítico y erudito de lectura, en el cual a partir de la noción spinoziana de inmanencia, hace un desplazamiento hacia la idea de libertad, como una potencia dinámica de la acción humana, tanto individual como colectiva: “Na *Ética* é afirmada a imanência da substância absolutamente infinita aos seus efeitos como a nervura que sustenta todas as coisas singulares e faz com que se comuniquen, articulando-se umas às outras”¹⁴. Dentro del trabajo de reflexión y publicación en torno a la obra de Spinoza, es importante resaltar el trabajo colectivo de traducción de la *Ética*¹⁵ elaborado pacientemente durante casi tres décadas por el Grupo de Estudos Espinosanos de la USP, el que se inicia desde que Chauí deja sus funciones en la Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo (1992), y en el cual participan tres generaciones de estudiantes en formación, los que fueron paulatinamente graduándose e insertándose en el medio académico brasileño. Como lo señala Luis Cesar Oliva,

O trabalho de tradução começou perto do final dos anos 90, de maneira ainda irregular, quase que em ensaio (uma rápida tentativa com os capítulos iniciais dos *Pensamentos Metafísicos* serviu como prévia da *Ética*), e ganhou periodicidade regular a partir da década seguinte. Do começo ao fim da empreitada, porém, tudo se fez em reuniões de discussão coletiva¹⁶.

Además ha editado una serie de textos de estudio para la enseñanza escolar, y artículos de análisis y crítica de la situación política y social de Brasil en diversos medios, estos últimos se han estado publicando en una serie de volúmenes que recopilan años de reflexión teórica y política, ligada no solo a la dimensión teórica y académica, sino a una permanente preocupación por las contingencias que han atravesado a su país, los que están marcados por la experiencia de la dictadura (1965-1985), teniendo como referente el devenir de los contextos globales en los cuales convivimos. Estos tienen el título genérico de *Escritos de Marilena Chauí*, y constan a la actualidad de 6 volúmenes: Vol. 1: *Contra a servidão voluntária*, 2013, el que agrupa textos dispersos escritos entre 1982 y 2013 en torno a la obra de Laboetie, autor del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*; Vol. 2: *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*, 2013, con artículos producidos entre finales de los años 1970 y el año 2000, los que son una contribución al estudio de la historia contemporánea de Brasil; Vol. 3: *A ideologia da competência*, 2014, selección de artículos académicos, de prensa, conferencias y entrevistas, en la cuales la filósofa construye una crítica a la ideología neoliberal, sustentada en la noción de competencia y una defensa de la Educación Pública universitaria; Vol. 4: *Conformismo e resistência*, 2014, en el cual se editan textos que van desde 1974 a 1995, principalmente, pero que proyectan su vigencia a las actuales contingencias que acosan a Brasil en este momento; Vol. 5: *Sobre a violência*, 2017, cuyo eje conceptual que los agrupa es el problema de la violencia en Brasil, desde reflexiones que ponen en tensión la figura del “compromiso intelectual” como un asunto filosófico y político; Vol. 6: *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*, 2018, que contiene textos que reflexionan sobre el campo de la educación como un asunto eminentemente social, como punto de tensión y cruce de los diferentes modelos de sociedad presentes y en confrontación hoy, y, por lo mismo, lugar en donde se deben enseñar y poner en práctica los valores democráticos de una sociedad.

Su formación académica y producción teórica se cruza con sus funciones en cargos de administración de políticas públicas. Entre los años 1989 y 1992 fue Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo; Vice presidenta de la Fundação Bienal de Artes; Conselheira da Fundação Padre Anchieta de Rádio e Televisão; Conselheira da Cinemateca Brasileira; Presidenta del Con-

¹¹ <http://lattes.cnpq.br/1116101797671415>

¹² M. Chauí, *A nervura do real. Imanência e Liberdade em Espinosa. Vol I: Imanência*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999; M. Chauí, *A nervura do real. Imanência e Liberdade em Espinosa. Vol II: Liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016. Junto con ello ha escrito y publicado otros textos en los que trabaja en y desde la matriz de pensamiento espinosista: *Política em Espinoza*. v. 1, São Paulo, Cia. das Letras, 2003; *Política em Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2004; *Spinoza e a política*. Milão, Edizionin Ghilbi, 2005, entre los más destacados.

¹³ M. Chauí, *La nervadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*, Buenos Aires, FCE, 2020.

¹⁴ M. Chauí, “Breve apresentação”, en B. Espinosa, *Ética*, São Paulo, EDUSP, 2015, pp. 9-17, aquí p. 14.

¹⁵ B. Espinosa, *Ética*, (Trad. Grupo de Estudos ESpinosanos, Coord. Marilena Chauí), São Paulo, EDUSP, 2015.

¹⁶ L.C. Oliva, “Introdução. Um trabalho espinosiano”, en B. Espinosa, *Ética*, op. cit., p. 23. En el apartado “Colaboradores da Tradução” (35-36) se indican 31 personas involucradas, teniendo como Coordinadora a Marilena Chauí. Esto da cuenta de un compromiso de trabajo colectivo que desarticula las rígidas estructuras despóticas e individualistas del sistema universitario, lo que es muy coherente con el trabajo teórico y la praxis política de la filósofa.

selho Municipal de Cultura de São Paulo; y Presidenta del Conselho Municipal do Patrimônio Histórico de São Paulo (COMPRES). Además, ha sido fundadora de la Comissão Teotônio Vilela de Defesa dos Direitos Civis; Vice-presidenta de la Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF); integrante de la Conselheira da Fundação ABRINQ entre 1989 y 1995; y miembro de la Conselheira da Fundação Perseu Abramo desde 1998. Además, la función política administrativa de Chauí va acompañada de un compromiso que se hace efectivo en su participación en la fundación del Partido dos Trabalhadores (PT), el que fue producto de una relación compleja y constructiva, de mutuo aprendizaje, entre los sindicatos de trabajadores y grupos de académicos y estudiantes durante la dictadura. Como lo declara la misma autora, en algún momento de esa relación, los trabajadores “se deram de que o que estavam fazendo não passava só pela relação de trabalho, era uma coisa que atingia a sociedade inteira, e que, portanto, só através do sindicato eles não iam chegar lugar nenhum”¹⁷, logrando comprender que “os intelectuais, os artistas, os universitários, os estudantes, veam aliados importantes, que estavam na mesma luta contra a ditadura”¹⁸. Diego Tatián, con respecto a la experiencia militante de Chauí ha afirmado que:

No es un mero accidente biográfico que tras la dictadura brasileña, junto con Lula da Silva y otros referentes intelectuales, sindicales y políticos, Marilena Chauí haya participado en la fundación [...] del Partido dos Trabalhadores, cuya cultura política y destino resultarían decisivos para la suerte de América Latina toda¹⁹.

Este recorrido por la formación académica e intelectual de Marilena Chauí, en relación con su praxis política, permite comprender su obra pensamiento como un diálogo afectivo y crítico con los pensadores que se inscribieron en el horizonte de crítica a la crisis capitalista de finales del siglo XX y la implementación del totalitarismo neoliberal, situándose desde una sensibilidad propia como una intelectual participante, comprometida con las resistencias construidas desde su país, Brasil, y el sur del mundo.

2. Una obra de pensamiento: entre la crítica a la teología-política y el análisis de la servidumbre voluntaria

Considerando el mapa teórico de su formación académica y política expuesto, se puede afirmar que el análisis crítico de Chauí a la teología política se instala desde el estudio e interpretación de la filosofía de Spinoza a lo largo de su proceso de formación, consolidándose en una reflexión propia y original. Como la misma autora lo ha declarado: “A filosofia de Espinosa foi a descoberta

de que era possível a liberdade sem culpa”²⁰. Esto se encuentra íntimamente ligado, me parece, a la forma como la autora ha interpretado la cuestión de la servidumbre a partir del texto de La Boétie a lo largo de su trabajo filosófico. A continuación, se hará una sucinta exposición de los fundamentos de ambos ejercicios intelectuales, considerándolos como sustrato teórico de la crítica política al totalitarismo neoliberal que elabora la filósofa y que lleva a la práctica en y desde su militancia política.

2.1. La crítica a la teología política y el problema de la superstición

Desde el análisis que elabora sobre la crítica de Spinoza a la teología en el *Tratado teológico político*, Chauí establece una lectura que parte de la constatación de una igualación en la obra del filósofo tanto de la tradición hermenéutica y alegórica de interpretación de los textos sagrados, en contraposición con aquella que sustenta la distinción entre el espíritu y la letra, la voz inmaterial y la inscripción material de la ley. Afirma al respecto que:

Spinoza propone un método interpretativo que rechaza tanto la tradición hermenéutica de tipo alegórico (los relatos y personajes sólo serían comprensibles como alegorías espirituales) como la discusión iniciada por la Reforma sobre la diferencia entre el espíritu y la letra (el primero es el Verbo divino siempre vivo, la segunda estaría muerta si no fuera vivificada por la interpretación espiritual)²¹.

La posición que adopta Spinoza ante estas disputas teológicas fue que los cismas religiosos no se habían producido por una intensa pasión por la verdad, sino de una ambición de poder, por lo tanto, se hizo “inevitable que surgieran de ahí grandes controversias, envidias y odios, que ni el paso del tiempo ha logrado suavizar”²². A la filósofa le interesa el hecho de que la negación de que haya algo contingente en la acción de la divinidad que afirma Spinoza, implica rechazar cualquier constructo teórico que se sostenga, y sostenga, la antropomorfización y la personalización de la imagen de Dios. En el primer movimiento, Spinoza rechaza que Dios tenga intelecto y voluntad, en el segundo, desmantela la separación entre potencia (*potentia*) y poder (*potestas*) que se le atribuye a la divinidad, pues esto atentaría contra la libre necesidad de la potencia de Dios, pues, tanto la esencia como la existencia de todas las cosas se siguen necesariamente de la *naturaleza* divina²³. Al hacer esto, se deshace la tradicional separación entre *natura*, entendida como aquello que es natural, necesario e inmutable, y *voluntas*, como aquello que es libre, y que admite la existencia de contrarios igualmente posibles, afirmando la libre necesidad de los modos de la sustancia. Con la expresión “libre necesidad”, se debe entender desde un registro espinosista “que está desecha la oposición entre lo necesario y lo libre, pues éste no se articula a una

¹⁷ M. Chauí, *A ideologia da competência*, Belo Horizonte – São Paulo, Autêntica Editora – Fundação Perseu Abramo, 2016, p. 35.

¹⁸ *Ibidem*, p. 34.

¹⁹ D. Tatián, “Epílogo. El trabajo de la obra Spinoza”, en *La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*, FCE, México, 2020, p. 460.

²⁰ R. Lopes. *op. cit.*, p. 193.

²¹ M. Chauí, *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2004, p. 24.

²² B. Spinoza, *Tratado teológico político*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 66.

²³ Cf. M. Chauí, *Política en Spinoza*, *op. cit.*, pp. 107-108.

voluntad”²⁴. Dicho en palabras del mismo Spinoza: “*La potencia de Dios es su misma esencia*”²⁵. Explica Chauí en estos términos esta polémica posición ontológica spinoziana:

Alejando la imagen de la creación del mundo a partir de la nada, Spinoza aleja el presupuesto que sustenta la teología de la Creación: la acción voluntaria de Dios que, por ser voluntaria, es contingente [pues] La imagen de la contingencia del mundo es inseparable de la imagen de la personalidad divina, esto es, de un Dios dotado de intelecto y de voluntad, que elige crear este mundo entre infinitos mundos posibles²⁶.

En este sentido, señala Chauí que, “Desde Aristóteles sabemos que a contingência não é um acontecimento sem causa, mas aquele que é producido pelo encontro accidental de duas series de acontecimentos independentes, produzindo um acontecimento imprevisto”²⁷, lo que desde la perspectiva espinosista implica concebir a la contingencia como todo aquello que se les escapa a los hombres de su comprensión, por lo tanto, recurren a la teología y la superstición como una forma de soportar el carácter ambivalente del mundo que habitan, con la ilusión de contener su fuerza, afirmándose en creencias supersticiosas y prejuicios. Esto es lo que Spinoza llamará *fluctuatio animi*, que está definida como una particular disposición del alma “que surge de dos afectos contrarios, la cual se relaciona con la imaginación”²⁸. Por ello los hombres caen la mayoría de las veces en creencias erróneas y supersticiosas, ya que, “todas las nociones, con las que el vulgo suele explicar la Naturaleza, son simples modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino tan sólo la constitución de la imaginación”²⁹. Esto se ve expresado en su crítica a la fe en los milagros, porque obstruye la posibilidad de producir una adecuada percepción de lo que acontece, admitiendo como verdaderas ideas que, a lo menos, son inciertas, prefiriendo las quimeras a un razonamiento sólido, lo que tiene efectos en la vida política: “aquellos que desprecian completamente la razón y rechazan el entendimiento, como si estuviera corrompido por naturaleza, son precisamente quienes cometen la iniquidad de creerse en posesión de la luz divina”³⁰, invocando a las Sagradas Escrituras como última ratio de todo saber para seducir al vulgo en busca de poder.

La *fluctuati animi* no sólo posee un correlato sobre la imaginación y los afectos que tiene el individuo, sino que se expresa en la construcción de la comunidad política. En este sentido, no hay nada más alejado de Spinoza, y de la misma Chauí, que la aceptación acrítica

de un subjetivismo dominado por los desvaríos de la imaginación que llevan a asumir como verdaderas supersticiones y falsas creencias, asumiéndose que el error no está en tener malas percepciones de la realidad, sino en afirmarlas como verdaderas. Spinoza contrapone una crítica racionalista que salta por sobre la camisa de fuerza impuesta y sustentada desde una subjetividad cerrada en sí misma, propia de las filosofías de la conciencia. Visentin expresa de forma contundente la implicancia política de esta determinación ontológica: “La pretesa autonomía del singolo è illusoria, non esprimendo quasi mai la condizione effettiva di un’esistenza; al contrario, sono la relazioni di potere a determinari il diritto naturale, cioè la misura della potenza dell’individuo”³¹, afirmándose el principio de que todo individuo actúa bajo las condiciones de una libertad determinada por su condición de ser un determinado modo de la sustancia única e infinita. Como la sustancia, cuya esencia es su propia potencia, causa todo desde sí misma y por sí misma, de ahí se sigue que: “En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo”³², por lo tanto, todas las cosas que acontecen en la naturaleza naturada acontecen con una absoluta necesidad.

Chauí resume de la siguiente forma este rechazo de Spinoza a la teología y su influencia negativa en la política: “La filosofía es saber. La teología no-saber, una práctica de origen religiosa destinada a crear y conservar autoridades por el incentivo al deseo de obediencia”³³, lo que aplica tanto a su crítica de la superstición como de la ideología, en tanto expresión contemporánea de la seducción subjetivista y supersticiosa de la teología.

2.2. La cuestión de servidumbre

Ya se ha señalado que desde hace tres décadas Marilena Chauí ha escrito numerosos textos enfocados en el análisis e interpretación del libro de La Boétie *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Lo hace a partir de la consideración de dicho texto como un “contradiscurso”, en el sentido de que se posiciona sin que haya ninguna positividad ni una afirmación en oposición a un discurso instituido al cual se opongá propositivamente:

Por contradiscurso, entendemos um discurso que não se erige como positividade contra outro discurso igualmente positivo, mas un discurso que se elabora na medida em que abala a positividade do discurso instituido desvelando o não que o sustenta. O contradiscurso solapa a opinião instituída e desloca o pensamento para um novo lugar onde a interrogação abre-se ao não podia ser pensado sem franquear para si um novo caminho³⁴.

En este sentido, el pensador francés no pondría en juego en su texto ningún principio explicativo que permita salir de la aporía inscrita en el término “servidum-

²⁴ Ch. Ramond, *Vocabulário de Espinosa*, San Pablo, WMF Martins Fontes, 2010, p. 65.

²⁵ B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2009, p. 67 [E1P35]. En la Demostración explica lo siguiente: “En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí (por I/11) y (por I/16 y I/16c) de todas las cosas. Luego la potencia de Dios, con la que él mismo y todas las cosas existen y actúan, es su misma esencia”.

²⁶ M. Chauí, *Política en Spinoza*, op. cit., pp. 105-106

²⁷ M. Chauí, *Contra a servidão voluntária*, op. cit., p. 149.

²⁸ B. Spinoza, *Ética*, op. cit., p. 139. E3P16E

²⁹ *Ibidem*, p. 73. E1Ap. [i].

³⁰ B. Spinoza, *Tratado teológico político*, op. cit., p. 67.

³¹ S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, Edizioni ETS., 2001, p. 290.

³² B. Spinoza, *Ética*, op. cit., p. 61. E1P29.

³³ M. Chauí, *Política en Spinoza*, op. cit., p. 89

³⁴ M. Chauí, *Contra a servidão voluntária*, op. cit., p. 137.

bre voluntaria”, sino que plantea un cuestionamiento radical a los fundamentos del poder, apunta, entonces, a una cuestión anterior a toda salida política posible al problema de este oxímoron, lo que enuncia en los siguientes términos:

De momento quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga, que no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo³⁵.

Cabe señalar que La Boétie está escribiendo en un momento histórico en el cual el Estado territorial moderno está en pleno proceso de configuración y expansión, tal como lo afirma Sassen: “La escala mundial que comienza a moldearse en el siglo XVI difiere considerablemente de aquella que se había construido en virtud de las prácticas y los proyectos correspondientes a la ciudad estado y a las ligas urbanas”³⁶, pasando de sociedades sustentadas en el comercio a larga distancia, a imperios que practican el saqueo a larga distancia³⁷, configurándose un proceso de concentración de poder, territorios y riquezas que dará origen al Estado. Entonces, la servidumbre de la que habla el francés tiene una manifestación concreta: ya no servidumbre a un rey o a un soberano personalizado y sacralizado, no se trata tampoco de la servidumbre del contrato de vasallaje medieval, sino que, es la servidumbre a la figura del Estado que se empieza a enseñorear en el horizonte de la Europa moderna, servidumbre, por lo tanto, a la apropiación de las fuerzas productivas por parte de las emergentes relaciones capitalistas producción, y a la figura despersonalizada de un poder soberano abstracto pero no menos despótico, como lo es la forma Estado.

Para La Boétie, por otra parte, la servidumbre no se relaciona con la bestialidad o la barbarie, no es la caída en una condición pre-humana, por lo mismo, no apuesta por una antropología negativa para comprender al dominado, reconociendo que la condición de servidumbre contraviene el dictamen de la naturaleza. Chauí plantea que La Boétie en el siglo XVI, instala una diferencia de tipo ontológica no esencialista, en la cual, habría una constitución del ser humano que asume como última palabra de autoridad la del soberano o la del Estado y acepta como un modo de ser legítimo y deseable el estar oprimido por Uno, y por contraparte, una constitución del ser humano que se esfuerza en sostenerse en una naturaleza libre e igualitaria. Por lo mismo, el individuo que desea su servidumbre no lo hace por una impotencia innata que lo lleve a aceptar condiciones de existencia que lo determinen a una total sumisión, sino que, por las modificaciones de un modo de la sustancia que es pura potencia pero que está subsumido por las pasiones

tristes y la superstición, vale decir, su *conatus* está depotenciado. Entonces, lo que se hace insoportable para un sujeto, definido desde su capacidad de raciocinio y su voluntad libre, es que su potencia quede capturada en las redes de la dominación despótica del deseo, provocando que, como un acto de voluntad, busque su propio sometimiento. Spinoza, en el Tratado político aborda esta cuestión, señalando que,

el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre³⁸.

El autor amstelodano considera que, si bien la sublevación es posible, es decir, el derecho de la *multitudo* de deponer a un soberano que rompe con el pacto que lo liga y obliga a velar por el bienestar, la paz y la seguridad de los súbditos siempre está presente, esto no tiene ningún peso ni valor si no se destituyen las condiciones que hacen que, por un lado, emerja un individuo que coopte el poder del Estado para sí mismo, y por otro, los individuos acepten ese sometimiento, vale decir, hasta que no se develen todas las formas de la dominación, ninguna rebelión es posible y aceptable. Pero La Boétie es escéptico ante el fenómeno de la sublevación y las rebeliones violentas, pues sabe que: “La servidumbre permanece en el interior del movimiento que quiere producir la libertad”³⁹, quedando el fenómeno de la sumisión de muchos a uno solo como un enigma inquietante. El autor francés plantea el problema, pero lo deja abierto: “Decidíos, pues, a dejar de servir, y seréis hombres libres, No pretendo que os enfrentéis a él, o que lo tambaleéis, sino, simplemente que dejéis de sostenerlo. Entonces veréis cómo, cual coloso privado de la base que lo sostiene, se desplomaría y se rompería por sí solo”⁴⁰. En este sentido, La Boétie elabora una reflexión que se sostiene en una concepción materialista de la condición humana, toda vez que apela a una noción de “naturaleza” como origen de la libertad, que está cercana a la formulada por Spinoza: “Queda, pues, por decir, que la libertad es natural y que, en mi opinión, no sólo nacemos con nuestra libertad, sino también con la voluntad de defenderla”⁴¹.

Chauí documenta que en esta tensión que determina al *conatus* del individuo, operan las categorías de *sui juris* y las de *alterius juris*, las que le permiten desontologizar el deseo como una pulsión sin contexto, al indicar que en el acto del deseo se juega una cuestión de derecho, y, por lo tanto, de ejercicio efectivo del poder, pues, “todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturale-

³⁵ E. La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 52.

³⁶ S. Sassen, *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010, p. 123.

³⁷ *Ibidem*, p. 123 y ss.

³⁸ B. Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial, 2018, p. 64.

³⁹ M. Abensour y M. Gauchet, “Presentación. Las lecciones de la servidumbre y su destino”, en E. La Boétie, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁰ É. La Boétie, *op. cit.*, p. 61.

⁴¹ *Ibidem*, p. 63.

za como goza de poder⁴². Aquel que recusa toda dominación, ejerce su derecho como *sui juris* en cambio, el que está en una relación de sometimiento con respecto a otro, está en una condición *de alterius juris*, por lo que, si bien de facto, no es posible evitar la servidumbre y la esclavitud de forma absoluta, no existe ningún fundamento, ni natural o jurídico, ni ontológico ni metafísico, que impida la liberación de las condiciones materiales y simbólicas de opresión. Enajenación del poder no implica pérdida de potencia, es decir, enajenación del *conatus* constitutivo de todo individuo.

Siguiendo las conclusiones del análisis de Chauí, cuando La Boétie intenta dar cuenta de las causas que hacen que los individuos deseen su propia servidumbre, apela a dos motivaciones posibles: primero, dice Chauí, la servidumbre sería un infortunio o un mal encuentro que le acontece al individuo, que le lleva a perder su libertad: “Desaparecidos o amor da liberdade e enraizada a vontade obstinada de servir, os humanos desaprenderam a ser livres e esqueceram que por natureza obedecem apenas à razão em não são servos de ninguém⁴³”. Entonces, la servidumbre no sería algo enraizado en la naturaleza humana, sino obra de la fortuna, un imprevisto, una contingencia que le acontece al individuo y que lo desafecta de su *conatus*. La otra respuesta que ensaya La Boétie es que la servidumbre es producto de la coerción y la ilusión, en el sentido de un engaño. Entonces, por coerción, “os homens são forçados contra sua vontade a servir ao mais forte⁴⁴”, y por engaño, pues “sao enganados pelas palavras e gestos de um outro que lhes promete bens e liberdade enquanto os submete e abusa deles⁴⁵”. Sin embargo, ante la constatación del hecho de que estas opciones sólo pueden dar cuenta cabal de como un tirano accede al poder, pero no de la permanencia de una tiranía, estas dos causas son desplazadas por otra más enigmática y terrible: “Consentimos em servir porque desejamos ser servidos, A servidão é voluntária porque há desejo de servir, há desejo de servir porque há desejo de dominação e há desejo de dominação porque a tirania habita em cada um de nós⁴⁶”, esto es lo que nos lleva, no sólo a desear la sumisión, sino que, más radical todavía, deseamos someternos para poder dominar a los otros. Es en este entramado en donde se cruzan teología e ideología, como seducción y engaño, con las ambiciones y los deseos humanos dominados por las pasiones tristes, lo que determina el despotismo y la violencia política. Este cruce teórico me parece que es el lugar desde el cual Chauí articula su crítica a la ideología política del totalitarismo neoliberal.

3. La crítica al totalitarismo neoliberal y la afirmación de la potencia democrática. A modo de cierre

La propuesta de lectura de la relación entre la obra de pensamiento de Chauí con su compromiso político y militante expresado en el término “intelectual participan-

te”, se ha sustentado en el cruce que se puede establecer entre la crítica a la ideología, fundamentada en sus estudios sobre la crítica a la teología política en la filosofía de Spinoza, con los análisis que ha hecho sobre la servidumbre voluntaria expuesta por La Boétie, en la que se articula una crítica al despotismo como forma política. Lo que haremos en este apartado conclusivo, es exponer en qué sentido, y cómo estos elementos teóricos están operando en su confrontación con el totalitarismo neoliberal como una fuerza hegemónica dominante.

En un reciente artículo titulado “O totalitarismo neoliberal”, la filósofa señala que: “O modelo, que viria a ser denominado *neoliberalismo*, foi aplicado, primeiro, no Chile de Pinochet, e, a seguir, na Inglaterra de Thatcher e nos Estados Unidos de Reagan, expandindo-se para todo o mundo capitalista e, depois da «queda do muro de Berlim», para o leste europeu⁴⁷”. Junto con ello, afirma la filósofa que el neoliberalismo es una nueva forma de imperialismo:

O totalitarismo neoliberal pratica, [...], uma outra forma de imperialismo e, não tendo o Estado nacional como enclave territorial do capital, não precisa de nacionalismos extremados. Sua grande novidade está em definir todas esferas sociais e políticas não apenas como organizações, mas como um tipo determinado de organização que percorre a sociedade de ponta a ponta e de cima embaixo: *a empresa* –a escola é uma empresa, o hospital é uma empresa, o centro cultural é uma empresa. Eis porque o Estado é concebido como empresa, sendo por isso espelho da sociedade e não o contrário, como nos antigos totalitarismos⁴⁸.

En este sentido, el neoliberalismo debe ser considerado como un totalitarismo en permanente expansión, “por que em seu núcleo encontra-se o princípio fundamental da formação social totalitária, qual seja, a recusa da especificidade das diferentes instituições sociais e políticas que são consideradas homogêneas e indiferenciadas porque concebidas como organizações⁴⁹”. En esta forma de concebir la operación ideológica neoliberal, se instala la distinción entre la formación de instituciones, como la manera en que se resuelve el conflicto político desde la esfera pública, con respecto a la creación de organizaciones, lo que tiene más que ver con la dimensión de los intercambios entre privados: “Politicamente, a consequência da passagem da instituição à organização significa que o Estado deixa de ser considerado uma instituição pública regida pelos princípios e valores de legalidade e legitimidade republicano-democráticos e passa a ser considerado uma empresa⁵⁰”. Esta distinción entre la forma en que se constituye una institución social, es decir, como “una práctica social fundada no reconhecimento público de sua legitimidade e de suas atribuições, num princípio de diferenciação, que lhe confere autonomia perante outras instituições sociais, e estruturada por ordenamentos, regras, normas e valores

⁴² B. Spinoza, *Tratado político*, op. cit., pp. 90-91.

⁴³ M. Chauí. *Contra a servidão voluntária*, op. cit., p. 150.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 151.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 152.

⁴⁷ M. Chauí, “O totalitarismo neoliberal”, *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 10, n. 18, 2020, p. 310.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 321.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 322.

de reconhecimento e legitimidade internos a ela⁵¹, se contrapone a la manera como se articula la noción de organización:

Está referida ao conjunto de meios particulares para obtenção de um objetivo particular, ou seja, não está referida a ações articuladas às idéias de reconhecimento externo e interno, de legitimidade interna e externa, mas a *operações*, isto é, estratégias balizadas pelas idéias de eficácia e de sucesso no emprego de determinados meios para alcançar o objetivo particular que a define. É regida pelas idéias de gestão, planejamento, previsão, controle e êxito, por isso sua temporalidade é efêmera e não constitui uma história⁵².

Esta imposición ahistórica y deslocalizada de los intereses particulares y privados en la forma en que funcionaría el Estado, en contraposición a la esfera de lo público, como una articulación de lo común, es lo que estaría a la base de la ideología del totalitarismo neoliberal, lo que junto con tener implicancias normativas y prescriptivas, como toda ideología, oculta la explotación económica, la dominación política y la exclusión cultural inscritas en las formaciones sociales capitalistas de signo neoliberal.

A ideologia é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros de uma sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer⁵³.

Como lo señala Lordon, “las estructuras sociales tienen su propio imaginario en tanto que se expresan como configuración de deseos y de afectos”⁵⁴, lo que está en relación con la manera como Chauí recepciona la manera en que Lefort da cuenta de la dimensión ideológica del neoliberalismo en tanto imaginario social:

A ideologia não é um ideário ou um sistema coerente de ideias que inverte a realidade e que se desmantela com a chegada da verdade trazida pela ciência da história [...], mas um *imaginario social* que assume a forma de um *discurso sobre o social* que pretende coincidir com o próprio social e tornar-se *discurso do social*⁵⁵.

En este sentido es que la crítica a la ideología, tal como lo fue en la época de Spinoza la crítica a la teología, se sustentan en la constante búsqueda de una comprensión de los mecanismos de la superstición como forma de e inducir la obediencia y adhesión de los individuos al interior de toda formación social, aceptando las condiciones de sumisión, bajo la apariencia de una decisión voluntaria. La ideología,

en este contexto debemos entenderla como una representación imaginaria de los individuos de sus condiciones reales de existencia. En este sentido, Chauí ha estudiado que los fundamentos de la política tienen su origen en principios que no se derivan de principios teológicos, contradiciendo la afirmación schmittiana que tanta resonancia ha tenido en la política de posguerra⁵⁶. Chauí afirma que independientemente del modelo teórico al cual se apele para dar cuenta de la configuración del poder, una teoría política siempre debe dar respuesta a tres cuestiones: el origen del poder, la legitimidad del poder y la cualidad del poder. En relación con lo primero, lo que se pone en juego es definir y delimitar si el poder descende desde la voluntad de Dios al gobernante, o le es conferido por la mediación del representante de Dios en la tierra, ya sea el Papa, el concilio, o los sínodos, bajo el modelo de los antiguos Jueces de Israel. Sin embargo, más allá de esta coyuntura, lo definitorio es saber cómo se hace efectivo el poder que está localizado en el pueblo, vale decir, si “el populus en cuanto voz de Dios, constituye al gobernante como princeps”⁵⁷, o queda impedido de ejercer su poder, delegando su potencia a un soberano. En segundo término, implica la delimitación de algún criterio que permita evaluar a un buen o mal gobierno, y establecer si es posible resistirse al capricho y a la violencia de un mal príncipe, y en el límite, si se tiene derecho a la rebelión y al tiranicidio, o, por el contrario, se debe absoluto sometimiento a la voluntad del monarca. Por último, con relación a la pregunta sobre la cualidad del poder, la cuestión implica la definición de la mejor forma de gobierno, y si este se corresponde con la voluntad divina. Chauí señala que estas tres cuestiones se resumen en una final: “si la Ciudad sólo está constituida cuando está legislada ¿quién es el legislador: el príncipe o el pontífice? ¿El rey o el populus? ¿El gobernante, el populus o los doctos y sabios, que son pocos?”⁵⁸.

Como corolario de esto, cabe señalar que “La sociabilidad no se daría por un defecto de los seres humanos, sino por una condición ontológicamente determinada por el *conatus* inmanente que les hace perseverar en su ser”⁵⁹, pues, tal como lo afirma Spinoza, “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derechos sobre la naturaleza que cada uno por sí solo”⁶⁰. Por ello, en Spinoza el Estado democrático es el más natural, pues es el que mejor se adecua a la expresión del *conatus*, en tanto libertad de la naturaleza singular de todos los individuos “súbditos” del mismo, pues: “Efectivamente, en el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto, según hemos probado, de actuar de co-

⁵¹ *Ibidem*, p. 320.

⁵² *Idem*.

⁵³ M Chauí, *A ideologia da competência*, op. cit., p. 53.

⁵⁴ F. Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, p. 67.

⁵⁵ M. Chauí, “Lefort: o trabalho da obra de pensamento”, *discurso*, v. 48, n. 1, 2018, pp. 9-10.

⁵⁶ Para documentar este punto, se puede revisar el reciente artículo publicado de la autora: M. Chauí, “Theological-Political Power: Spinoza against Schmitt”, *Crisis & Critique*, v. 8, 1 Spinoza Today, 2021.

⁵⁷ M. Chauí, *Política en Spinoza*, op. cit., p. 96.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ B. Rojas Castro, “Neoliberalismo y Dictadura: El conflicto entre ciudadanía y totalitarismo económico”, *La Cañada*, n. 4, 2013, p. 110.

⁶⁰ B. Spinoza, *Tratado político*, p. 90.

mún acuerdo, pero no de juzgar y de razonar”⁶¹, pues ha sido fundado a partir del asentimiento racional de todos y cada uno de ellos a partir de una aceptación afectiva de las condiciones del pacto, y por lo tanto, el ejercicio del poder en el mismo se hace en función del bienestar común de todos y cada uno, vale decir, con el asentimiento de la mayoría: “Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos tan pronto descubrieran algo mejor”⁶². Spinoza, sin embargo, desconfía de quienes ejercen el poder político, pues, nadie es lo suficientemente virtuoso como para no cometer errores, excesos o atrocidades, pues “Lo característico de quienes mandan es la soberbia”⁶³. Por ello es que su apuesta es por lo órdenes institucionales, en tanto que sean originados desde el ejercicio colectivo de racionalización de las pasiones de los individuos, en función de la paz y la tranquilidad de todos y del bien común.

Pretender, pues, hacer todo a ocultas de los ciudadanos y que éstos no lo vean con malos ojos ni lo interpreten todo torcidamente es una necedad supina. Ya que, si la plebe fuera capaz de dominarse y suspender su juicio sobre las cosas por los pocos datos de que dispone, está claro que sería digna de gobernar, más que de ser gobernada⁶⁴.

En su artículo sobre el pensamiento de Lefort ya citado, Chauí explicita que “a democracia é a única formação política que considera o conflito legítimo e a única que não o oculta, mas se abre ao trabalho temporal dos conflitos”⁶⁵, por lo tanto la democracia sería el más humano de los sistemas sociales y no tanto una forma de gobierno, por lo tanto, es necesario hablar de una sociedad democrática, y no lo sería por una supuesta perfección en relación con otras formas de gobiernos, sino, justamente por su permanente indeterminación y posibilidad de modificación y perfeccionamiento en función de una determinada definición de un bien común para el pueblo. Justamente allí radica la potencia de una política democrática.

Bibliografía

- Abensour, M. y Gauchet, M., “Presentación. Las lecciones de la servidumbre y su destino”, en É. La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 1980.
- Ayala, A. M., “Marilena Chauí: Vida, Filosofía y Praxis” en P. González, et. al. (eds.), *Filósofas en contexto*, Valparaíso, Puntangeles, 2016.
- Chauí, M., “Theological-Political Power: Spinoza against Schmitt”, *Crisis & Critique*, v. 8, 1 Spinoza Today, 2021.
- , “O totalitarismo neoliberal”, *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 10, n. 18, 2020.
- , *La nevadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*, Buenos Aires, FCE, 2020.
- , “Lefort: o trabalho da obra de pensamento”, *discurso*, v. 48, n. 1, 2018.
- , *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*, Belo Horizonte, Autentica editora, 2018.
- , *A ideologia da competência*, Belo Horizonte – São Paulo, Autêntica Editora – Fundação Perseu Abramo, 2016.
- , *Contra a servidão voluntária*, Belo Horizonte – São Paulo, Autêntica – Editora Fundação Perseu Abramo, 2014.
- , *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2004.
- Espinosa, B., *Ética*, (Trad. Grupo de Estudos ESpinosanos, Coord. Marilena Chauí), São Paulo, EDUSP, 2015.
- La Boétie, E., *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 1980.
- Lopes, J. P. R., Entrevista: Marilena Chauí. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia*, 34. 2011, p. 181. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000300008>
- Lordon, F., *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.
- Ramond, Ch., *Vocabulário de Espinosa*, San Pablo, WMF Martins Fontes, 2010.
- Rojas Castro, B., “Neoliberalismo y Dictadura: El conflicto entre ciudadanía y totalitarismo económico”, *La Cañada*, n. 4, 2013.
- Sassen, S., *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010.
- Spinoza, B., *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2009.
- , *Tratado teológico político*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- Tatián, D., “Epílogo. El trabajo de la obra Spinoza”, en *La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*, FCE, México, 2020.
- Visentin, S., *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, Edizioni ETS., 2001.

⁶¹ B. Spinoza, *Tratado teológico político*, op. cit., p. 245.

⁶² *Idem*.

⁶³ B. Spinoza, *Tratado político*, op. cit., p. 172

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ M. Chauí, “Lefort: o trabalho da obra de pensamento”, op. cit., p. 15.