

Spinoza: reflexiones sobre la esperanza en nuestro presente político

Spinoza: thoughts on hope in our political present

Moira Gatens, Justin Steinberg, Aurelia Armstrong, Susan James y Martin Saar

Contemporary Political Theory (2020)

<https://doi.org/10.1057/s41296-020-00406-4>

La ambivalencia de la esperanza

Moira Gatens

En *Los trabajos y los días*, el poeta griego Hesíodo habla de dos regalos de los dioses legados a Prometeo y la humanidad: la mujer seductora e inquisitiva, Pandora, y un frasco sellado que contiene varios males, enfermedades y mala suerte. Contrariamente a todas las advertencias, la curiosidad de Pandora la impulsa a abrir el frasco liberando así su contenido. Luchando por volver a sellar el frasco, logra retener solo una cosa: esperanza (Elpis). Hay muchas versiones de este mito y mucho desacuerdo sobre el valor de la esperanza en la vida humana. ¿Es realmente un regalo de los dioses, o es una maldición como sugirió Nietzsche cuando dijo que «es en verdad el peor de todos los males, porque prolonga los tormentos de los seres humanos» (1996, p. 45)? ¿El frasco preserva la esperanza para nuestro beneficio, o es un mal del que nos protege el frasco? Esta actitud ambivalente hacia la esperanza sigue siendo un tema importante en la mitología, la teología y la filosofía occidentales. A menudo vista por los filósofos griegos como una pasividad de almas débiles e ignorantes, luego como una virtud (junto con la fe y la caridad) por algunos pensadores cristianos, la esperanza se configura como una pasión ambivalente en la filosofía moderna temprana. Para Spinoza, la esperanza y la confianza están vinculadas, pero también están esencialmente conectadas a sus opuestos, a saber, el miedo y la desesperación. Como dice Spinoza en la *Ética*, «no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza» (E3DefAff XIII)¹.

¹ Todas las referencias a las obras de Spinoza son a la traducción de dos volúmenes de *Curley, Collected Works of Spinoza* y usan las siguientes abreviaturas: E para la *Ética*, números arábigos para sus cinco partes, p para proposición, s para escolio, D para definición, C para corolario, Appen para el Apéndice y DefAff para la Definición de los Afectos que aparecen al final del E3. Entonces, E2p18s se refiere a *Ética*, Parte 2, Proposición 18, Escolio. La *Ética* aparece en el Volumen 1 (Spinoza 1985) y tanto el *Tratado Teológico-Político* como el *Tratado Político* aparecen en el Volumen 2 (Spinoza 2016). Las abreviaturas de estos textos serán TTP y TP, respectivamente, seguidas del número de

El futuro es incierto y cuando esperamos el mejor resultado, esos sentimientos de esperanza implican nuestra confianza en obtener un buen resultado. Pero la duda puede dar lugar a ansiedad cuando parece probable que suceda lo que tememos y, por lo tanto, nos desesperamos. Lo que está claro es que la díada esperanza-miedo surge de nuestra ignorancia de las fuerzas que determinan nuestras vidas, y cuanto más ignorantes somos de estas fuerzas, más a merced de la esperanza y el miedo estamos. Nuestro poder de imaginar da lugar a percepciones esperadas y temidas: me imagino conversando con colegas en una conferencia internacional de Spinoza en Madrid; Me imagino morir en un accidente de avión camino a una conferencia en Madrid. La capacidad humana para imaginar el futuro se extiende también a la imaginación política. Me imagino a mi primer ministro haciendo cambios radicales en la gestión del cambio climático, y especialmente en aquellas cosas que disminuirían el riesgo de que se repita la trágica pérdida de vidas y propiedades humanas y no humanas en los incendios forestales australianos de 2019-2020. Me imagino a mi primer ministro otorgando lucrativos arrendamientos en las minas de carbón y continuando su apoyo a prácticas comerciales imprudentes y con ganancias a corto plazo. Los ejercicios de imaginación dependen de imágenes, impresiones y recuerdos que con el tiempo se vuelven cada vez más complejos y se vinculan entre sí de manera que los hacen significativos. Por ejemplo, desarrollamos narrativas personales de nuestras experiencias de vida y participamos en la formación y mantenimiento de narrativas nacionales y globales. Según Spinoza, todo nuestro conocimiento comienza y se basa en la imaginación. Estas historias imaginativas que construimos son relatos poco fiables de la naturaleza de las cosas con las que hemos entrado en contacto y del mundo en general. Nuestras impresiones y narrativas implican distorsiones sistémicas y nos dicen más sobre los cuerpos que experimentan –sus composiciones, disposiciones y deseos específicos– que sobre la naturaleza de las causas de esas experiencias. En la *Ética*, y en otros lugares, Spinoza explica que tenemos una disposición natural a invertir causas y efectos, es decir, nuestra actitud habitual es experimentar un efecto como si fuera una causa. Se refiere a esto como poner la naturaleza «patas arriba» (E1Appen). Esta actitud se encuentra en el centro de la crítica de Spinoza al libre albedrío. Nuestra consciencia de las formas en que las cosas externas nos determinan a actuar es, en su opinión, mal reconocida como expresiones de nuestra propia voluntad. La ilusión del libre albedrío se remonta a nuestra ignorancia de las causas. Imaginamos que somos todos independientes y autónomos, encontrándonos con otros cuerpos distintos en la naturaleza. Nuestra perspectiva egocéntrica fomenta este error de considerarnos centros de acción, libres y autodeterminados. Spinoza observa: las personas «son conscientes de sus acciones e ignoran las causas por las que están determinadas. Esta es, entonces, su idea de libertad, que no conocen la causa de sus acciones» (E2p35s). Mientras nos imaginemos separados de la naturaleza, como

capítulo y de página. Las Cartas de Spinoza aparecen en ambos volúmenes y están abreviadas por Ep seguido del número de la letra y el número del volumen.

lugares privilegiados de libertad y autodeterminación, carecemos del conocimiento de nuestra verdadera naturaleza y contexto (véase Gatens, en prensa).

Estas disposiciones naturales para experimentar la esperanza y el miedo, y participar en pensamientos imaginarios, nos dejan vulnerables a la superstición, a la manipulación y a las acciones de personas no honorables y deshonestas e instituciones corruptas. Las exigencias de nuestros contextos sociales y políticos a menudo nos vuelven crédulos: creemos en las *fake news* (noticias falsas), confiamos en las personas equivocadas o, parafraseando a Spinoza, nos dejamos engañar para luchar por nuestra propia sujeción como si fuera por nuestra salvación. (TTP, Prefacio, p. 68). Lo que necesitamos son esperanzas políticas realistas que justifiquen una confianza fundada y un optimismo cauteloso para lograrlas a través de nuestras acciones respaldadas de manera reflexiva. ¿Qué se consideraría una esperanza realista y justificaría una acción segura en nuestro presente? Esta no es una pregunta a la que una sola persona pueda responder adecuadamente. Lo que se requiere es una deliberación colectiva y una acción política concertada. Esto, a su vez, requiere coraje, honestidad, visión y confianza, todos los cuales escasean hoy en día en el liderazgo político del Occidente contemporáneo. Spinoza señala que la vacilación mental (la principal fuente de duda y miedo) es una experiencia común, pero señala además que permanecer cautivo de este estado de inacción puede ser un signo de cobardía y revelar una falta de fuerza de carácter (*fortitudo*). Su análisis vale tanto para el comportamiento político como para el personal. Spinoza reconoció la necesidad de valentía y honestidad en el gobierno para lograr su principal objetivo: la seguridad (*securitas*). Cuando uno se encuentra atrapado entre la esperanza y el miedo, la acción decisiva basada en una esperanza razonable es mucho más preferible a la acción basada en el miedo o, peor aún, una vacilación idiota cuando se está atrapado entre la esperanza y el miedo. Los líderes poderosos deben aprender cómo involucrar y galvanizar los afectos y esperanzas colectivos constructivos de las personas a las que pretenden gobernar. La imaginación social es una fuerza poderosa que puede reclutarse para alentar ciertas acciones y desanimar otras. En el *Tratado Teológico-Político*, Spinoza ofrece un relato incisivo de cómo Moisés usó la narrativa, el canto, la oración y la ley para unir a los hebreos, recientemente liberados de la esclavitud, en una comunidad afectiva unificada, ahora motivada por amores, miedos y esperanzas compartidos. materializados a través de imágenes sancionadas, rituales impuestos y adhesiones socialmente autorizadas. Pero no son solo las políticas teológicas las que se basan en la imaginación colectiva. Todos los cuerpos complejos participan en imaginaciones colectivas: los cuerpos democráticos no menos que las teocracias (véase Gatens y Lloyd, 1999, capítulos 4-6). Imaginar lo contrario, pensar que la política democrática podría hacerse razonable y basarse puramente en una deliberación racional, es estar «cautivo de un mito» (TP, capítulo 1, p. 506). Los afectos son una parte permanente y necesaria de la condición humana y, como somos criaturas imitativas, también son

altamente contagiosos (E3p27). La política debe reconocer y trabajar con esta poderosa fuerza política colectiva.

Las contribuciones que componen este Intercambio Crítico consideran la teoría de la esperanza de Spinoza en un contexto político. Lo que tiene que decir sobre la esperanza como un afecto experimentado por los individuos no se corresponde de forma automática o nítida con su análisis de la esperanza colectiva en la política (véase Steinberg, 2018). Lo político no es meramente personal, en general. Desde el punto de vista del ser humano libre esbozado en la *Ética*, Parte 4, toda pasión implica pasividad y, por lo tanto, resta valor a la libertad y la razón. Pero no existe un ser humano perfectamente racional: todos, por naturaleza, estamos sujetos a pasiones (individuales y colectivas). Pero el esfuerzo humano colectivo da lugar a nuevos poderes de acción y a efectos intensamente *políticos*. Como sostiene una antología reciente, Spinoza fue un teórico profético de las implicaciones sociales y políticas de la ontología relacional (Armstrong et al., 2019). En la medida en que, para él, todo lo que existe está conectado con todo lo demás, y el poder de un cuerpo dado está constitutivamente determinado por las buenas y malas composiciones que es capaz de formar con otros cuerpos, el ser mismo es siempre político. Aunque otros seres humanos se encuentran entre las cosas más peligrosas que podemos encontrar, porque son más astutos que los otros animales, Spinoza también juzgó que cuando los seres humanos combinan sus poderes armoniosamente, entonces el *homo homini Deus est* (el ser humano es dios para el ser humano, E4p35s). Cada contribución aquí intenta hacer que el relato de esperanza de Spinoza influya críticamente en nuestro presente político de una manera que se esfuerce por mejorar nuestros poderes colectivos de acción y nuestras capacidades compartidas para el compañerismo gozoso. Los colaboradores provienen de los Estados Unidos de América, Australia, el Reino Unido y Alemania, y cada uno aporta algo de su propio contexto político para influir en la cuestión de la esperanza y la política.

Justin Steinberg analiza la esperanza alimentada por el miedo que ha marcado la política conservadora del presidente Trump, y la contrasta con una esperanza spinozista potencialmente empoderadora que está ligada a la confianza de uno en el estado y sus instituciones. Aurelia Armstrong se basa en las ideas de Spinoza para analizar la engañosa «privatización» de la esperanza recientemente movilizada por los medios de comunicación de derechas y los negacionistas conservadores del cambio climático, y el aprovechamiento de una forma de esperanza compartida, social y, en última instancia, más constructiva por parte de los activistas del cambio climático. Para Susan James, los afectos de desempoderamiento y la falta de consenso estable, que recientemente se presenciaron en los debates políticos sobre el Brexit, pueden abordarse de manera útil a través de un marco spinozista que proyecta la esperanza y el miedo en un papel mutuamente correctivo y de empoderamiento conjunto. Este marco anima a una comunidad a reflexionar sobre sus esperanzas compartidas junto con los riesgos potenciales que las acompañan. Finalmente, Martin Saar reflexiona sobre el valor de una perspectiva

(neo)spinozista que trata la esperanza como un indicador de las condiciones sociales transindividuales que ayudan a dar forma a la agencia política. El análisis de Saar nos ayuda a apreciar que el cultivo de formas constructivas de esperanza deberá prestar atención crítica a las consideraciones de contexto, que pueden bloquear, así como abrir, vías particulares de intervención.

El «giro afectivo» en la teoría política tiene muchas caras. Aunque Spinoza a menudo se apropia como garantía de formas muy diversas de teorizar la política afectiva, tales garantías no siempre son sólidas. Las contribuciones a este Intercambio Crítico siguen respetando la distinción entre la filosofía de Spinoza y los intentos contemporáneos de revisar su pensamiento para el presente (Saar, por ejemplo, se refiere al (neo)spinozismo). Seguramente es el caso de que las sociedades democráticas contemporáneas tienen poco en común con la República Holandesa de mediados del siglo XVII en la que vivió Spinoza, y que ayudó a formar sus puntos de vista sobre la política. Sin embargo, algunas de sus percepciones sobre las formas de ser y las formas de conocimiento humanas siguen siendo clave para descubrir qué podrían hacer seres como nosotros a fin de comprender mejor nuestro presente y, a través de esa comprensión, actuar para mejorar nuestro poder colectivo para disfrutar de vidas libres y razonables. Steinberg comenta, a continuación, la volatilidad del tiempo de la República Holandesa de Spinoza, desgarrada como estaba por guerras y disturbios civiles. También debemos recordar que fue uno de los sitios de la pandemia de peste bubónica de 1665-1666 que, según se informa, mató a unas 100.000 personas en Londres. La esperanza y el miedo, sobre plagas, guerras y desastres naturales, no son nuevos y siguen siendo los dos impulsores más poderosos de nuestro comportamiento político, y la gestión institucional constructiva de estas pasiones es esencial para que los gobiernos brinden seguridad y protección. También es esencial para la efectividad de nuestras instituciones políticas cierta comprensión de la imaginación colectiva y nuestro entusiasmo por las imágenes. No se debe subestimar el poder del imaginario social para jugar con nuestras vulnerabilidades, manipular y mejorar nuestras fortalezas políticas (Saar, 2015). A pesar del compromiso de Spinoza con la opinión de que el verdadero propósito del estado es garantizar nuestra libertad y seguridad (*securitas*), y su afirmación de que la democracia es la forma de estado más natural, señala que «la turba es aterradora si no tiene miedo» (E4p54s) y afirma que ningún Estado, por virtuosos que sean sus gobernantes o bien formadas sus instituciones, puede prescindir del miedo o el castigo. Para él, siempre se trata de encontrar un equilibrio juicioso entre estos estados pasionales pero, como señalan algunos colaboradores, Spinoza recomienda los alicientes de la esperanza, la recompensa y el amor sobre las amenazas del miedo y el castigo. Los gobernantes que pueden inspirar confianza y amor en la polis serán más fuertes que aquellos que gobiernan con el engaño y el miedo. Esto se debe a que el amor es una pasión gozosa y como tal implica un aumento de nuestro poder, a diferencia del odio (y el miedo) que siempre son tristes y debilitantes. Los gobiernos que alientan una esperanza fundamentada para el

futuro serán más amados que temidos por aquellos a quienes gobiernan y, por tanto, constituirán cuerpos políticos más gozosos y poderosos.

La firme oposición de Spinoza al excepcionalismo humano es apropiada para nuestro tiempo. Su crítica a la teología (James, 2012), al narcisismo humano en relación con nuestro imaginado estatus privilegiado en la naturaleza (Lloyd, 1994), y a nuestra arrogancia epistémica, todo vale el estudio de hoy. Como parte de la naturaleza (y una parte muy pequeña en eso), nuestras esperanzas e intereses son fácilmente aplastados por las muchas fuerzas no humanas de la naturaleza (incendios, pandemias, hambrunas, tsunamis, terremotos). Pero el poder que sí poseemos es esforzarnos por comprendernos a nosotros mismos, nuestro contexto y las formas en que nuestras posibilidades futuras están determinadas por causas pasadas y presentes. Quizás entonces podamos comenzar a abordar inteligentemente el lamento de Spinoza de que la mayoría de la gente «no se conoce a sí misma» (TTP, Prefacio, p. 66) y la mayoría de los gobiernos tampoco se conocen a sí mismos o cuál es su mejor forma. Según Spinoza, el mejor tipo de Estado es

uno donde los hombres pasan sus vidas armoniosamente, quiero decir que pasan una vida *humana*, una definida no solo por la circulación de la sangre... sino sobre todo por la razón, la verdadera virtud y vida de la Mente. (TP, capítulo 5, p. 530, énfasis en el original)

Formar sociedades políticas democráticas razonables, pacíficas y seguras, basadas en la armonía de poderes (E4Appen XV-XVI), es la excelencia a la que nos invita a aspirar.

La filosofía de Spinoza ofrece un nuevo punto de vista desde el que abordar la política actual. Su cautelosa filosofía de esperanza puede inspirar una variedad de estrategias y recursos para imaginar nuestro futuro de otra manera. Para hacerlo, primero debemos comprender que somos parte de la naturaleza, un estado que compartimos con todos los demás seres, y que nuestro bienestar depende de respetar y mantener las complejas interdependencias de toda la vida humana y no humana. Esta comprensión espinozista de cuáles son nuestros genuinos poderes y vulnerabilidades, nos obligaría, a través de un impulso innato a preservarnos (*conatus*), a seleccionar, construir y mantener redes gozosas de afectos activos y a formar conexiones entre poderes afirmativos y no reactivos, todos apoyados y potenciados, idealmente, por cuerpos colectivos razonables. Esto equivaldría a encarnar, expresar y nutrir ese tipo de poder que se considera habilitado por la conexión y la interdependencia, en lugar de optar por un poder reactivo e instrumentalista que valora su valor por lo que puede usar, abusar o dominar. Para Spinoza, el logro de nuestras aspiraciones políticas no depende solo de la razón, ni del deseo solo, sino también de la capacidad de movilizar un futuro esperado, colectivamente imaginado.

Spinoza sobre la seguridad y el valor de la esperanza

Justin Steinberg

Estados Unidos puede ser la tierra del optimismo, pero vende un tipo de esperanza bastante contaminado. El «sueño americano» se hunde pesadamente sobre el mito de la meritocracia. Y si la tierra de la frontera en constante expansión prometía un escape del sufrimiento para algunos, lo hizo solo a expensas del sufrimiento de otros, construyendo esperanza sobre una base de expropiación, explotación y esclavitud. Quizás por eso la versión de esperanza de Barack Obama, convertida en auténtica marca gracias en parte a una imagen atractiva de Shepard Fairey, parecía novedosa y prometía una especie de convalecencia nacional. Pero aunque su elección fue histórica, pronto se hizo evidente que el propio Obama era un incrementalista empedernido, no un político transformador. Si bien esto frustró las esperanzas de algunos, la visión de Obama como un iconoclasta persistió en los medios de comunicación de derechas y en el ciberespacio, lo que generó ansiedad y vitriolo que generó primero el movimiento *Tea Party* y luego la ola populista que impulsó a Donald Trump al poder. La versión de esperanza de Trump es una forma de nostalgia reaccionaria («*Make America Great Again*») impulsada por el miedo a los inmigrantes, a los musulmanes, a la criminalidad, al «Estado profundo», la menguante importancia global de Estados Unidos y la erosión de las normas «estadounidenses» y formas de vida. La esperanza trumpiana nace y se sostiene a través de mil miedos mordaces.

La dinámica psicosocial detrás del ascenso de Trump fue agudamente diagnosticada hace 350 años en el *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP) de Spinoza. Mientras Spinoza escribía en la Europa posterior a la Paz de Westfalia, en el período que llegaría a ser considerado como la Edad de Oro holandesa, la situación política en la joven República Holandesa era todavía bastante volátil; así, disputas teológicas, facciones civiles, controversias sobre libertades confesionales y las guerras en curso dejaron el país deshilachado. Con el pensamiento libre perpetuamente amenazado, Spinoza publicó el TTP en 1670 para defender la libertad de filosofar de aquellos que «la suprimirían tanto como pudieran con su excesiva autoridad y agresividad» (Ep 30, Vol 2). El trabajo comienza con una descripción de cómo la mayoría de las personas «vacilan miserablemente entre la esperanza y el miedo» (TTP, Prefacio, p. 65), procediendo a esbozar cómo esto da lugar a la superstición y la servidumbre. El relato dice algo como esto: cuando las personas están ansiosas, están ansiosas por encontrar fuentes de esperanza o señales de algo mejor por venir, independientemente de los méritos epistémicos de estas fuentes (TTP, Prefacio, p. 66). En consecuencia, el miedo genera una forma desesperada de esperanza, lo que resulta en una confianza fuera de lugar (consulte el comentario introductorio de Gatens sobre las noticias falsas). La credulidad da lugar entonces a una superstición

estable cuando los gobernantes movilizan el poder afectivo de la religión con fines políticos (TTP, Prefacio, p. 68). La esperanza y el miedo funcionan juntos aquí porque, al mantener a las personas ansiosas y desdichadas, privadas de *otras* fuentes de esperanza, los líderes políticos astutos y engañosos pueden posicionarse como salvadores, faros de esperanza en un mundo sombrío. Además de la esperanza y el miedo, Spinoza señala que el odio y la ira son afectos que alimentan la superstición politizada (TTP, Prefacio, p. 68), la sugerencia es que los políticamente poderosos solo pueden evadir la culpa por el sufrimiento masivo al desviar la frustración hacia algún enemigo común percibido. En la época de Spinoza, los liberales religiosos y los herejes eran chivos expiatorios; en la América de Trump, el gran hombre del saco es la izquierda del gran gobierno, que destruiría los cimientos sobre los que descansa precariamente la grandeza estadounidense. En ambos casos, una ansiedad manipulada políticamente engendra credulidad, antagonismo y, en última instancia, compromiso con una forma engañosa de esperanza.

Como observan debidamente los otros colaboradores de este Intercambio Crítico, el miedo y la esperanza tienen una conexión única, porque «no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza» (E3DefAff XIII Exp). Más allá de este punto sobre el entrelazamiento de estos dos afectos, Spinoza parece tratar la esperanza y el miedo por igual como obstáculos a la libertad, afirmando que «los afectos de esperanza y miedo no pueden ser buenos en sí mismos», y que «cuanto más nos esforzamos por vivir de acuerdo con la guía de la razón, tanto más nos esforzamos por depender menos de la esperanza, por liberarnos del miedo» (E4p47s). De todo esto, podríamos esperar que Spinoza fuera crítico con el papel de la esperanza en la política.

De hecho, sin embargo, como he argumentado extensamente en mi libro reciente, *Spinoza's Political Psychology: The Taming of Fortune and Fear* [*Psicología política de Spinoza: la domesticación de la fortuna y el miedo*] (especialmente el capítulo 4), en sus tratados políticos, Spinoza distingue claramente a los que están motivados por la esperanza de los que están motivados por el miedo, tratando a los primeros como muy superiores que a los segundos. Spinoza no solo piensa que los ciudadanos esperanzados preservarán las instituciones y las leyes del Estado con más firmeza que los ciudadanos temerosos, sino que también cree que los ciudadanos esperanzados son más libres, menos limitados y más dispuestos que sus contrapartes temerosas. A diferencia de la forma de esperanza trumpiana, desesperada y alimentada por el miedo, descrita en el prefacio del TTP, la forma de esperanza que él recomienda surge de vivir en un Estado que funcione bien. El término en latín que utiliza para captar esta noción es *securitas*, que define en la *Ética* como esperanza «respecto de la cual se ha eliminado la causa de la duda» (E3DefAff XIV; E3p18s2). En sus tratados políticos, Spinoza cita la seguridad (*securitas*) como uno de los principales objetivos del Estado (TP, capítulo 1, p. 506; capítulo 5, p. 529; TTP, capítulo 20, p. 346, capítulo 11, pp. 240–241). La importancia psicológica o afectiva de estas afirmaciones a menudo se ha pasado por alto, ya que

la seguridad a menudo se lee como algo más parecido a la seguridad física, a pesar de que Spinoza conecta explícitamente la seguridad con la libertad del miedo (TTP, capítulo 20, p. 346, capítulo 11, pp. 240–241). Al entender la seguridad como confianza en el Estado y sus instituciones, una especie de confianza cívica, podemos apreciar mejor su respaldo a la gobernanza esperanzadora.

En lo que queda, quiero examinar con más detalle *por qué* esta forma de esperanza es buena, situando el relato de Spinoza en relación con algún trabajo filosófico reciente. La cuestión de por qué la esperanza, como estado mental o actitud, es buena debe distinguirse de la cuestión de por qué es bueno tener esperanza. Una razón por la que es bueno tener esperanzas es que la esperanza es un indicador de la utilidad esperada. Siempre que uno sea generalmente capaz de rastrear la utilidad esperada, estar generalmente esperanzado implica tener más probabilidades de obtener los objetos de sus deseos que si uno generalmente tiene miedo. Pero esto todavía nos deja responder por qué la esperanza como actitud es buena en sí misma.

Gran parte de la literatura filosófica actual se centra en la función potenciadora de la esperanza. Victoria McGeer, por ejemplo, ha argumentado que la esperanza le permite a uno reconocer y responder a las limitaciones de la agencia, fomentando respuestas resilientes e imaginativas:

La esperanza puede empoderarnos para reconocer, explorar y, a veces, aguantar pacientemente nuestras limitaciones como agentes, superando sentimientos de ansiedad, miedo o decepción anticipada que de otro modo podrían hacer que abandonemos nuestros proyectos... Con la esperanza, creamos una especie de sentimiento afectivo cargamos un «andamiaje» para nosotros mismos, proporcionando la energía motivadora para explorar cómo podemos ejercitar nuestras capacidades de formas nuevas y creativas. (2008, 246; véase 2004)

Philip Pettit presenta un empeño similar, tratando la esperanza como una forma de protección contra la «pérdida de autoeficacia» y los «pánicos y depresiones» que podemos experimentar ante los reveses (2004, pp. 157 y 160). Y en una línea similar, Luc Bovens agrega que «una actitud esperanzada más que derrotista puede ser al menos en parte responsable de llevar una tarea a un final exitoso» (1999, p. 671). Desde este punto de vista, la esperanza es valiosa en parte porque le da a uno la fortaleza motivacional para perseguir los objetivos y proyectos propios en tiempos de adversidad (en este Intercambio Crítico, vea las observaciones de James de que los deliberadores y negociadores que carecen de esperanza son propensos a «conformarse con resoluciones poco inspiradoras»). McGeer también afirma que la esperanza puede empoderarnos para confiar en los demás y que al mostrar confianza en los demás podemos capacitarlos para que ejerzan sus propias capacidades de actuación (McGeer, 2008, p. 242). Por tanto, la esperanza le permite a uno desarrollar y ejercer sus propios poderes, al mismo tiempo que empodera a los demás.

Basándose en esta línea general de argumentación, Katie Stockdale ha examinado recientemente las formas en que la opresión y la injusticia sistémica disminuyen la capacidad de tener esperanza, restringiendo el sentido de lo que es posible y frustrando la autorrealización (2019, p. 34). Stockdale se basa en la idea de Cheshire Calhoun de «frames of agency» [marcos de agencia, de actuación], es decir, las creencias y actitudes de fondo que son condiciones previas para participar en la reflexión normativa y el razonamiento práctico, que incluyen «la confianza en la seguridad relativa de uno frente a la desgracia desastrosa y el daño indecente» (2008, p. 198) –para mostrar que ser miembro de un grupo oprimido puede llevar a uno a sentirse tan impotente como para carecer de las condiciones necesarias para la agencia (uno puede pensar aquí en la concepción de Fromm sobre *Ohnmacht* [impotencia] discutida en la contribución de Saar a este Intercambio Crítico). Para respaldar esto, considera la forma en que la depresión y la desesperación, y las correspondientes altas tasas de alcoholismo y suicidio, han devastado a las comunidades indígenas en América (2019, pp. 34-36). El punto de Stockdale aquí es que si aceptamos que una cierta cantidad de esperanza permite a los seres humanos cultivar y ejercitar sus capacidades como agentes prácticos, deberíamos considerar como un imperativo político establecer condiciones que fomenten esta esperanza.

¿Hasta qué punto las opiniones de Spinoza se alinean con las esbozadas anteriormente? Con respecto a la afirmación de que la esperanza le permite a uno ejercer sus propias capacidades de agencia, mientras que Spinoza no articula directamente tal posición, algunos comentarios dispersos sugieren que estaba comprometido con alguna versión de ella. Considere el razonamiento detrás de su afirmación en la *Ética* de que uno no puede pensar menos de sí mismo de lo que es justo:

Porque todo lo que el hombre imagina que no puede hacer, necesariamente lo imagina; y está tan dispuesto por esta imaginación que realmente no puede hacer lo que imagina que no puede. Mientras se imagina que no puede hacer esto o aquello, no está decidido a hacerlo y, en consecuencia, le es imposible hacerlo. (E3DefAff XXVIII Exp)

Spinoza insinúa aquí que para ser capaz de hacer algo, primero hay que imaginar que se puede hacerlo, lo que no es posible sin esperanza. Carecer de esperanza, entonces, es volverse incapaz. Uno podría ver en este relato el fundamento de lo que podría llamarse (en un guiño a la noción de mecanismos prolépticos [de conocimiento anticipado] de Bernard Williams) «esperanza proléptica»: esperar incluso cuando no está especialmente justificado, para no excluir por completo la posibilidad de realizar estas esperanzas.

En el TTP se puede encontrar más evidencia de que pensaba que se requiere esperanza para el ejercicio de la agencia: «ignoramos por completo el orden y la conexión de las cosas en sí, es decir, cómo las cosas están realmente ordenadas y conectadas» Por tanto, a efectos prácticos, es mejor, de hecho necesario, considerar

las cosas como posibles» (TTP, capítulo 4, p. 126). Si bien, lamentablemente, Spinoza no profundiza en este punto, una forma natural de leer la afirmación de que es mejor y necesario «para la conducta de la vida [*usum vitae*]» considerar las cosas como posibles es que, desde una perspectiva deliberativa, la idea de un futuro abierto es una ficción indispensable. Después de todo, actuar como si el futuro *no* estuviera abierto –como, por ejemplo, al abrazar una versión del «argumento perezoso» de los fatalistas– sería, una vez más, excluir la agencia o el poder de uno. Tener esperanza es imaginar estados futuros como posibles (E4p12), lo que le permite a uno razonar sobre la mejor manera de realizar sus deseos.

Además, Spinoza abraza claramente algo parecido a la opinión de Stockdale de que la opresión daña la capacidad de uno para tener esperanza, dejándolo enervado y desanimado. Vemos esto en su análisis de los estados opresivos, que están marcados por un miedo generalizado que bordea la desesperación:

Una sociedad cuyos súbditos, aterrorizados por el miedo, no toman las armas, debería decirse que no tiene guerra, pero no está en paz ... Cuando la paz de una sociedad depende de la falta de espíritu de sus súbditos, para que sean guiados como ovejas, y solo saben cómo ser esclavos; sería más apropiado llamarlo un páramo que una sociedad. (TP, capítulo 5, p. 530)

Presenta un relato de uno de esos «páramos» en su discusión sobre el imperio otomano en el capítulo siguiente, que, según la descripción poco halagadora de Spinoza, solo pudo perdurar reduciendo a los sujetos a una servidumbre lánguida y servil:

Ningún Estado ha permanecido tanto tiempo sin cambios notables como el de los turcos ... Sin embargo, si la esclavitud, la barbarie y la falta de protección deben llamarse paz, nada es más miserable para los seres humanos que la paz ... la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en una unión o armonía de mentes. (TP, capítulo 6, p. 533)

El hecho de que los súbditos del imperio otomano no se rebelaron a pesar de sus miserables condiciones puede explicarse por su desaliento o falta de espíritu (véanse las observaciones de Armstrong en este Intercambio Crítico sobre cómo esto podría funcionar como una crítica de Hobbes). En resumen, entonces, Spinoza reconoció que la falta de esperanza es incapacitante y que es una preocupación política fundamental asegurar que la gente se sienta esperanzada.

Las opiniones de Spinoza sobre el valor de la esperanza también van más allá de las discusiones contemporáneas predominantes de una manera interesante. Además de pensar que la seguridad es buena por lo que facilita, Spinoza también piensa que vivir y actuar desde la seguridad en lugar del miedo es en sí mismo vivir con más ganas y, en cierto sentido, de manera más auténtica. Encontramos los vínculos entre la esperanza y la voluntad, así como el miedo y la compulsión a lo largo de los

escritos políticos de Spinoza. En el TTP, escribe que quien actúa por miedo es «obligado [*coactus*] por el mal» y «actúa como un esclavo» (TTP, capítulo 4, p.135). Procede a contrastar la acción temerosa y obligada con la acción voluntaria y esperanzada:

[E]n cada estado las leyes deben ser instituidas de tal manera que los hombres se vean reprimidos no tanto por el miedo como por la esperanza de algún bien que desean mucho. Porque de esta manera todos cumplirán con su deber con entusiasmo. (TTP, capítulo 5, p. 144)

Luego procede a elogiar a Moisés por tener «el mayor cuidado de que la gente cumpla con su deber, no tanto por miedo, sino voluntariamente», uniendo a la gente «con beneficios» o recompensas percibidas, es decir, con esperanza (TTP, capítulo 5, pp. 145-46; véase TTP, capítulo 14, p. 164).

Spinoza se basa en los mismos pares conceptuales de esperanza-voluntad y miedo-restricción en el *Tratado Político*:

Una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que una multitud que ha sido subyugada se guía más por el miedo que por la esperanza. Los primeros quieren cultivar la vida; el segundo se preocupa solo por evitar la muerte. Los primeros están deseosos de vivir por sí mismos; los segundos se ven obligados a pertenecer al vencedor. Entonces decimos que los segundos son esclavos y los primeros libres. (TP, capítulo 5, p. 530)

Y cuando habla de una aristocracia modelo, escribe que los legisladores deben «tener especial cuidado de que los sujetos cumplan con su deber voluntariamente y no porque la ley los obligue a hacerlo» (TP, capítulo 10, p. 599), tratando la «esperanza» como una especie de motivos voluntarios (TP, capítulo 10, pp. 599-600; cf. TP, capítulo 9, p. 594).

Involucrar al mundo de manera segura y voluntaria, en lugar de temer y a regañadientes, es afirmar las acciones de uno de manera más directa, lo cual es expresar el esfuerzo de uno más plenamente. Esto se ve mejor a través del análisis de Spinoza de la acción desde la timidez [*timor*], que se define como ese afecto.

por el cual un hombre está tan dispuesto que no quiere lo que quiere, y quiere lo que no quiere ... [es] por lo tanto, no es más que miedo en la medida en que un hombre está dispuesto por él a evitar un mal que juzga futuro por encontrar un mal menor (véase P28). (E3p39s)

Actuar con timidez es buscar evadir algún mal en lugar de afirmar el bien en la acción. Esto lo vemos más adelante en su ejemplo de un enfermo que, por timidez, «come lo que le repugna, mientras que el hombre sano disfruta de su comida, y de

esta manera disfruta de la vida mejor que si temiera la muerte, y directamente quisiera evitarlo. eso» (E4p63s2). Las personas cuyas acciones están motivadas en gran parte por el miedo son conquistadas por causas externas. Por el contrario, la persona segura es capaz de afirmar directamente el bien en su acción. La diferencia entre considerar un curso de acción como directamente bueno y considerarlo como un mal menor puede ser meramente teórico, pero aprender a dirigir la atención hacia el bien en las acciones de uno es importante para la terapia cognitiva de Spinoza:

[E]n ordenar nuestros pensamientos e imágenes, debemos siempre (por IVP63C y IIP59) *atender lo bueno de cada cosa para que así estemos siempre determinados a actuar desde un afecto de alegría*. Por ejemplo, si alguien ve que persigue demasiado la estima, debe pensar en su uso correcto, el fin por el cual debe perseguirse y los medios por los que se puede adquirir, no en su mal uso y vacío, que *solo alguien harto de la mente piensa*. (E5p10s, énfasis agregado)

Ser capaz de afirmar las acciones de uno es un signo de fortaleza, mientras que actuar con aversión es un signo de que el esfuerzo de uno ha sido abrumado o reorientado por causas externas.

Por supuesto, Spinoza no recomienda alterar el sentido de seguridad de las personas por las buenas o por las malas (por ejemplo, mediante el adoctrinamiento masivo). Más bien, el objetivo es promover la seguridad mediante la buena gobernanza. En última instancia, desea promover la esperanza como un indicador de la utilidad esperada, una actitud de empoderamiento instrumental y como una expresión directa de poder.

Esto nos deja preguntarnos cómo exactamente el estado puede fomentar la seguridad. Si bien el propio relato de Spinoza es demasiado detallado para tratarlo adecuadamente aquí, simplemente señalaré que implica el desmantelamiento de instituciones que promueven la ansiedad y el prejuicio, reprimir las luchas entre facciones o tribus, promover la participación generalizada, garantizar condiciones de relativa igualdad y gobernar de manera transparente (por mi parte, véase *Spinoza's Political Psychology [Psicología política de Spinoza]*, capítulos 6 a 8). ¿Cuáles son las perspectivas de lograr las condiciones de seguridad en el Estados Unidos de Trump, donde la desigualdad continúa creciendo, el estado de derecho y las instituciones democráticas se erosionan constantemente y el partidismo y la desconfianza reinan por completo? Es cierto que son bastante tenues. Pero son aún más tenues si nos falta esperanza. Por esa razón, tal vez ahora debemos reunir recursos para la esperanza proleptica, porque solo actuando con esperanza en estas circunstancias sombrías podremos crear las condiciones que algún día puedan justificar esta esperanza.

La terapia política de Spinoza de los afectos: esperanza

Aurelia Armstrong

La víspera de Año Nuevo de 2019 me paré en una playa en la costa sur de Australia rodeada de incendios con otros mil evacuados. Más tarde descubriría que los incendios que habían assolado la costa sur de Australia ese día habían destruido la casa que los abuelos de mi pareja habían construido allí hace treinta años y de la que mi familia acababa de escapar.

A pesar de los horrores de ese día y de los días venideros, sentí una sensación de esperanza. Aquí estaba el tipo de prueba de la extrema vulnerabilidad de Australia al cambio climático que seguramente persuadiría al gobierno australiano de abandonar su postura negacionista y adoptar políticas climáticas más sólidas. En las semanas siguientes, esa esperanza dio paso al miedo y la desesperación, ya que el gobierno australiano hizo todo lo posible para evitar admitir el vínculo entre el cambio climático y la gravedad de la temporada de incendios forestales 2019-2020. Los incendios se atribuyeron a los pirómanos o a los fallos de la quema de reducción de peligros, pero detrás de estas tácticas de chivo expiatorio, el mensaje implícito era claro: tomar medidas sobre el cambio climático sería arriesgarse a perder una forma de vida basada en una economía de combustibles fósiles. Cuando se enfrentó a un evento con el potencial de generar un apoyo social más amplio para una acción significativa sobre el cambio climático, el gobierno australiano respondió con una estrategia de miedo y desinformación: se alentó a los australianos a temer los costos de la acción en la economía y su nivel de vida. Los costos de la inacción. Con la entusiasta ayuda de la prensa de Murdoch, los temores sobre el cambio climático fueron desplazados y proyectados sobre los «verdes» y las «élites progresistas» quienes fueron acusados por algunos de la extrema derecha de ser parte de un «complot socialista global» para robar a los australianos comunes sus derechos y medios de vida, y la nación australiana de su soberanía. Los ciudadanos preocupados por el cambio climático se posicionaron así como enemigos devastadores de la forma de vida australiana. En lugar de servir para unir a los australianos en una causa común en torno a una esperanza común de un futuro habitable, la crisis de los incendios forestales en Australia fue astutamente explotada para afianzar las divisiones sociales y fomentar el miedo mutuo. Al excluir la posibilidad de un debate público razonado, esta estrategia de miedo también aseguró que los intereses de poder investidos en mantener el *statu quo* político y económico continuarían protegidos del escrutinio.

Spinoza no podría haber previsto la crisis ecológica que enfrentamos hoy, pero ciertamente habría reconocido las esperanzas y temores constitutivos de las diversas respuestas personales y políticas a esta crisis. De todas las pasiones,

Spinoza consideró la esperanza y el miedo como algunas de las más importantes para crear y mantener identidades comunitarias y para moldear el carácter de la vida social y política. Al compartir esperanzas y temores con los demás, expresamos una visión común del mundo, y debido a que nuestras esperanzas y temores nos motivan a perseguir las cosas que esperamos y a evadir o superar las cosas que tememos, las esperanzas y los miedos compartidos también constituyen patrones colectivos de acción y respuesta.

En la *Ética*, Spinoza presenta la esperanza y el miedo como dos expresiones de un único complejo afectivo. Nuestras esperanzas y miedos rastrean las formas en que nuestros cuerpos y mentes están empoderados y desempoderados en relación con resultados inciertos. Spinoza define la esperanza (*spes*) como «una alegría inconstante que ha surgido de la imagen de una cosa futura o pasada cuyo resultado dudamos», y el miedo (*metus*) como «una tristeza inconstante, que también ha surgido de la imagen de una cosa dudosa» (E3p18s). La inconstancia de los afectos de la esperanza y el miedo es una función del hecho de que sus objetos, la idea del resultado que esperamos o el miedo que se producirá, son inciertos. Este elemento de incertidumbre explica por qué, según Spinoza, «no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza» (E3DEfAff XIII), porque estar en un estado de suspenso esperanzador y duda sobre un resultado que uno desea es al mismo tiempo tener miedo de no lograrlo. A la inversa, cuando uno teme un resultado, al mismo tiempo espera que no suceda. Aferrado por la esperanza de que la crisis de los incendios forestales pueda llevar al gobierno australiano a reconsiderar sus políticas climáticas, también temo que no sea así. De la misma manera, lo que sé del historial del gobierno australiano sobre el cambio climático puede llevarme a temer que la crisis de los incendios forestales no resulte en los cambios de política que, sin embargo, no puedo evitar esperar. Las pasiones de la esperanza y el miedo aparecen así unidas en una «maldita» vacilación.

Debido a que nuestras esperanzas y temores nos enredan en la incertidumbre, la duda y la ansiedad sobre el futuro, son herramientas políticas particularmente importantes. El deseo de resolver un estado de ansiosa incertidumbre asegurando los fines que esperamos nos hace más fáciles de controlar con promesas de seguridad. El mismo deseo de certeza nos hace vulnerables a la influencia de los ambiciosos que buscan explotar nuestras esperanzas y miedos ofreciendo interpretaciones supersticiosas que sirven para consolidar su influencia y poder sobre nosotros. La gestión de la relación entre la esperanza y el miedo es, por tanto, fundamental para la política, y el papel que estos afectos desempeñan en cualquier comunidad política en particular determinará su carácter de manera fundamental.

Al reflexionar sobre el despliegue político de los afectos en sus escritos políticos, Spinoza sugiere que la relación entre la esperanza y el miedo es lo más importante para determinar el carácter de los estados. Esta observación conlleva un elemento

tanto descriptivo como evaluativo, como indica el siguiente pasaje del Tratado político:

[U]na multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que una multitud subyugada se guía más por el miedo que por la esperanza. Los primeros quieren cultivar la vida; el segundo se preocupa solo por evitar la muerte. Los primeros están deseosos de vivir por sí mismos; los segundos se ven obligados a pertenecer al vencedor. Entonces decimos que los segundos son esclavos y los primeros libres. (TP, capítulo 5, p. 530)

En este pasaje, Spinoza sugiere que en las comunidades políticas en las que la esperanza prevalece sobre el miedo, las personas se sienten más empoderadas, alegres y más libres que en las comunidades en las que domina el miedo (Steinberg, 2018, capítulos 4 a 8). Estos comentarios ocurren en el contexto de las reflexiones de Spinoza sobre las artes de la gobernanza. Está recomendando, *contra* Hobbes, que el Estado sabio adopte una estrategia afectiva de motivar la obediencia a sus leyes e instituciones fomentando la esperanza de beneficios en lugar del miedo al castigo. Esta estrategia, sugiere, es la mejor manera de generar lealtad al Estado y, por lo tanto, un mejor medio de asegurar la estabilidad política que una estrategia hobbesiana de miedo (Steinberg, 2018; Field, 2020). Cuando el Estado busca asegurar la participación y la lealtad apelando a nuestras aspiraciones de libertad y empoderamiento, nos une a sí mismo predominantemente por el vínculo alegre de la esperanza de empoderamiento. Y cuando, a través del lente de la esperanza, vemos a la sociedad política como una condición habilitadora de la vida y un escenario para la búsqueda del bien, nos sentimos motivados a participar en ella de manera más activa. Debido a que, para Spinoza, la libertad y el empoderamiento solo pueden realizarse en comunidad como un proyecto colectivo continuo, una orientación esperanzadora hacia la comunidad juega un papel vital y contribuyente en el proyecto de libertad. En el TTP, el propio Spinoza realiza un cuidadoso ejercicio de lo que podríamos, siguiendo a Moira Gatens, describir como «esperanza razonable» de una «república libre» cuando imagina la construcción de una sociedad en la que todos gozarían del derecho a participar en gobernabilidad y expresar sus opiniones sin temor a ser intimidados.

¿Podemos desarrollar las ideas de Spinoza sobre la esperanza y el miedo para pensar en la política del cambio climático en Australia? ¿Pueden estos conocimientos ayudarnos a comprender y evaluar los diferentes patrones afectivos de esperanza y miedo que operan en el proyecto político del movimiento ambientalista por un lado, y en la respuesta política conservadora del gobierno australiano a este movimiento por el otro?

Considere, en primer lugar, cómo podríamos concebir la economía afectiva de la esperanza y el miedo operando en la política del movimiento ambientalista. Puede parecer natural pensar que el movimiento ambientalista, debido a que tiende a

apelar a imágenes espantosas de un futuro invivible para motivar el compromiso con su causa, está motivado principalmente por el miedo para evitar el mal que representa un futuro invivible. Sin embargo, esta caracterización me parece fundamentalmente engañosa, ya que sugiere que este movimiento carece de compromisos positivos. Cuando uno considera con qué está comprometido el movimiento ambientalista, la respuesta seguramente debe ser que está comprometido a perseguir el tipo de transformación sociopolítica que se requiere si queremos construir formas de vida más sostenibles. En ese sentido, y usando los términos que brinda Spinoza, su orientación principal es la esperanza del bien que representa una sociedad transformada –un futuro más sostenible y habitable– y solo en segundo lugar teme no poder lograr este resultado. Mientras los involucrados en este movimiento sean capaces de mantener la esperanza de progresar en el logro de este futuro deseado, los temores sobre lo que significaría fallar no se convertirán en la desesperación que produce la certeza del fracaso (E3DEfAff XV), sino que pueden funcionar para dinamizar aún más su resolución recordándoles lo que está en juego en el fracaso. En este caso, vemos cómo el miedo puede aprovecharse para apoyar las aspiraciones de la esperanza. Así, como Susan James argumenta tan abundantemente a continuación, aunque los temores al fracaso siempre ensombrecen las esperanzas de éxito, la relación entre la esperanza y el miedo y la relación que se establece entre ellos marca la diferencia en cuanto a si la dinámica afectiva así establecida contribuye en general al empoderamiento, o por el contrario, al desempoderamiento.

Esta economía afectiva, en la que se hace prevalecer la esperanza del bien sobre el miedo a un mal, puede entenderse así, no solo como una descripción de cómo se constituye contingentemente el movimiento ambientalista, sino como una relación afectiva que puede y debe ser cultivada. Como tal, corresponde, en el ámbito sociopolítico, a la práctica de la terapia cognitiva que Spinoza recomienda a los individuos en la *Ética* cuando advierte que, para reducir la influencia de los afectos dolorosos, desempoderadores, «debemos estar siempre atentos a lo bueno de cada cosa para que así estemos siempre decididos a actuar desde un afecto de alegría» (E5p10s). Una de las ventajas clave de privilegiar la esperanza sobre el miedo es que la esperanza es una especie de alegría, que corresponde a un aumento de poder, mientras que el miedo es una especie de tristeza que señala su disminución. Por lo tanto, cualquier organización social u orden político en el que la esperanza prevalezca sobre el miedo se experimentará generalmente como más empoderador que uno en el que predomina la pasión intrínsecamente desempoderante del miedo. Sin embargo, aunque la esperanza es más empoderadora que el miedo, sufre, como todos los afectos pasivos, de una inestabilidad que deriva del hecho de que señala nuestra dependencia de cosas externas no confiables. Es la naturaleza inestable y fluctuante de los afectos pasivos lo que explica por qué Spinoza atiende tan de cerca el tema de cómo diseñar instituciones sociales y políticas capaces de canalizar y estabilizar su expresión. Además de estos controles institucionales, Spinoza también

considera las formas no institucionales en las que nuestros afectos llegan a adquirir un tono relativamente estable y asentado. El mecanismo clave que identifica a este respecto es la imitación de los afectos, por lo que las semejanzas percibidas entre los individuos forman la base de identificaciones imaginarias, que proporcionan la base para los afectos colectivos comunes. En otras palabras, según Spinoza, llegamos a imitar los afectos de otros que percibimos como nosotros (E3p27D). En este proceso de identificación imaginativa, los afectos de cada individuo se fortalecen y refuerzan al ser compartidos con otros individuos. A la luz de la imitación de los afectos, podemos ver cómo la esperanza que motiva a los individuos como parte del movimiento ambiental puede ser reforzada al ser compartida, y también estabilizada a través de su direccionamiento hacia una idea de un objetivo común, para crear un base afectiva bastante estable para una forma fuerte de compromiso cívico y activismo. Esta forma de esperanza social, relativamente estable, compartida, que expresa el deseo o la lucha por un bien común, sirve como ejemplo de un régimen afectivo que concuerda con «las reglas de la razón humana» en la medida en que proporciona un andamiaje afectivo para el esfuerzo racional privilegiado por Spinoza, a saber, «que todos deben esforzarse juntos, en la medida de lo posible, para preservar su ser; y que todos juntos deben buscar la ventaja común de todos» (E4p18s). Para Spinoza, el realista, los afectos son la verdadera base de la unidad civil, por lo que considera la política como un arte de cultivar la vida afectiva del cuerpo político de manera que apoye el deseo racional de empoderamiento (Steinberg, 2018, capítulo 8).

Pasando ahora a la reacción política conservadora al movimiento ecologista, ¿qué podemos decir sobre la economía afectiva de la esperanza y el miedo que la sustenta? ¿Su tendencia a restar importancia a las preocupaciones sobre la gravedad del cambio climático significa que está motivado por un optimismo esperanzador, aunque equivocado y vago, sobre el futuro? ¿Cuál es, en términos de Spinoza, el resultado incierto que es objeto de la política conservadora, y sobre el que alberga esperanzas y temores? Creo que es indiscutible describir este objeto, o resultado incierto, como la posibilidad de cambios en el presente. Lo que motiva a la política conservadora es el deseo de proteger el presente contra el cambio, de preservar el *status quo*, de modo que el negocio como de costumbre, el capitalismo de consumo alimentado por combustibles fósiles, pueda continuar sin cesar. Debido a que la posibilidad de preservar el presente solo se vuelve incierta y, por lo tanto, objeto de miedo, cuando es amenazado por algo externo, podemos entender que la respuesta política conservadora al movimiento ambientalista es impulsada por el miedo a la amenaza que este movimiento representa para su disfrute continuo de los bienes presentes. Sin embargo, una vez que el miedo deja de ser un resultado incierto y en su lugar se dirige a lo que se imagina como una fuerza externa amenazante y hostil, da lugar al odio. Las tristes expresiones de este odio, y el conflicto y la división que da lugar, son muy evidentes en la política de chivos expiatorios y las «guerras culturales» en las que participa el gobierno conservador de Australia y su portavoz,

los medios de comunicación australianos de derecha. No quiero demorarme en estos temas aquí. De mayor interés para el tema actual de la esperanza es la cuestión de qué sucede con la esperanza y cómo se gestiona la esperanza, dentro de un panorama político conservador dominado por el miedo al cambio. ¿Cuáles son las esperanzas que ensombrecen el miedo a los cambios en el presente y que sirven para unirnos con más fuerza al presente sociopolítico? La respuesta a esta pregunta depende enteramente de cómo se sitúe uno en relación con el presente político. Aquí me centraré únicamente en el tipo de esperanza que une a los beneficiarios del orden político y económico existente a este orden, sirviendo así para asegurar su preservación. Sin embargo, podría desarrollarse otro relato igualmente importante de la dinámica afectiva de la esperanza y el miedo para aquellos que están directamente desfavorecidos por este orden, pero que, no obstante, se aferran desesperadamente a él (para un ejemplo de tal dinámica, véase la descripción de Justin Steinberg arriba de la versión trumpiana de la esperanza, en la que la nostalgia reaccionaria se sustenta en múltiples miedos).

Para aquellos que se benefician directamente del orden político y económico existente, la inversión en ese orden típicamente toma la forma de esperanzas privatizadas. La privatización de la esperanza es la individualización de la esperanza y su expresión en una variedad de aspiraciones y expectativas personales ligadas a una comprensión estrecha de la utilidad inmediata de uno. Éstas son las esperanzas y los sueños que uno tiene para el progreso y la realización personal propios y familiares, por ejemplo. Al unirnos al orden político y económico existente a través de la esperanza de la ventaja privada que promete asegurarnos, las esperanzas privatizadas también sirven para invertirnos en la preservación de ese orden. Además, debido a que la privatización de la esperanza separa las expectativas personales del mundo en general, sirve para debilitar el sentido de nuestra pertenencia a un colectivo y, por lo tanto, también debilita las capacidades colectivas para resolver problemas colectivos como el cambio climático. Entendida como estrategia afectiva, la privatización de la esperanza constituye un medio eficaz para socavar la solidaridad social y oscurecer las fuentes sociales y políticas de los problemas. Por lo tanto, sirve como vehículo de nuestro apego a condiciones que de otro modo podríamos percibir como antitéticas a nuestros intereses concebidos más ampliamente, si nuestras capacidades para comprender y actuar sobre estos intereses no hubieran sido socavadas sistemáticamente (para una explicación alternativa de esta dinámica afectiva, véase más adelante el análisis de Martin Saar sobre la «esperanza como ideología»). Es a través del mecanismo de privatización de la esperanza que avanza la agenda política conservadora y se preservan las estructuras del orden político y económico existente del capitalismo de consumo. En esta relación desempoderante entre estructura y afecto, vemos un ejemplo de cómo una distribución particular de los afectos de la esperanza y el miedo puede llevarnos a sostener nuestra propia servidumbre, haciéndonos luchar por la esclavitud como si fuera por nuestra supervivencia (TTP, Prefacio, p. 68).

Pensar con Spinoza sobre el lugar de la esperanza y el miedo en la política es estar atento al papel determinante que estos afectos juegan en nuestra vida social y política. Spinoza nos invita a estar atentos a las formas en que la esperanza y el miedo pueden fomentarse y desplegarse, y a considerar cómo las diferentes relaciones que se establecen entre ellos pueden servir para empoderar o desempoderar a los individuos y las sociedades. Las recomendaciones políticas de Spinoza sobre la mejor manera de gestionar la esperanza, en su necesaria relación con el miedo, podrían entenderse fructíferamente como el desarrollo de los elementos de una terapia política de los afectos. Adaptar estas intuiciones terapéuticas a nuestro propio contexto puede servir, como mínimo, para hacernos conscientes del significado político de nuestras esperanzas y temores supuestamente privados.

La interdependencia de la esperanza y el miedo

Susan James

En su estado de ánimo filosóficamente más ambicioso, Spinoza no es un defensor de la esperanza. A medida que desarrollamos nuestra comprensión racional, argumenta, la satisfacción pasajera que obtenemos de la esperanza da paso a la alegría constante de concentrarnos en lo que entendemos. «Cuanto más nos esforzamos por vivir de acuerdo con la guía de la razón», explica la *Ética*, «más nos esforzamos por depender menos de la esperanza, liberarnos del miedo, conquistar la fortuna tanto como podamos y dirigir nuestras acciones por los ciertos consejos de la razón» (E4p47s). Por tanto, una comunidad de filósofos perfectos no tendría ningún uso para la esperanza. Pero como nos recuerda Moira Gatens en su introducción a este *Intercambio Crítico*, Spinoza es muy consciente de que no somos filósofos perfectos. Dado que perder la esperanza es una de las cosas más dolorosas que nos puede suceder (Crichton, 2020, p. 160), debemos preguntarnos cómo los seres humanos comunes podemos vivir con esperanza sin sucumbir a la decepción o la desesperación.

Para Spinoza, se trata de un problema filosófico y, como señala Martin Saar, político. Además de señalar la posibilidad remota de trascender la esperanza, la filosofía indica en términos teóricos y prácticos cómo podemos usar la esperanza para cultivar formas de vida alegres y empoderadoras. Sin embargo, la dificultad de hacerlo se complica especialmente por el hecho de que la esperanza siempre va acompañada de miedo, y la satisfacción de la esperanza siempre se ve compensada en algún grado por la ansiedad. La esperanza, en opinión de Spinoza, está teñida de tristeza. Si vamos a vivir con alegría, al parecer, debemos separarlo del miedo. En su libro reciente, Justin Steinberg llama a esto el desafío de las contrapartes inseparables, y mi discusión del problema se basa implícitamente en su relato (Steinberg, 2018, pp. 83-94).

Varios comentaristas han retomado esta interpretación del argumento de Spinoza, y de la contribución de Aurelia Armstrong se desprende claramente que ilumina muchos aspectos de su pensamiento. No obstante, argumentaré que la interdependencia de la esperanza y el miedo no se puede superar y, en cambio, debe acomodarse. Siguiendo las implicaciones de la afirmación de Spinoza de que no hay esperanza sin miedo, y centrándonos en la variedad de formas en que estos afectos pueden interactuar, podemos distinguir las relaciones disfuncionales entre ellos que han atraído la mayor atención en la bibliografía del rol de empoderamiento conjunto, que también puede desempeñar un papel en ello. Sugeriré que la esperanza y el miedo son interdependientes es una de las percepciones más

profundas y esperanzadoras de Spinoza y tiene una relación inmediata con nuestras propias situaciones políticas.

La discusión de Spinoza sobre este tema tiene sus raíces en su análisis excepcionalmente rico de la diversidad de nuestros afectos. En primer lugar, los afectos varían con sus objetos. Esperar una buena cena, por ejemplo, tiene una cualidad diferente de esperar que el hijo de uno todavía esté vivo, o en la formulación más precisa de Spinoza, ya que la esperanza que surge de A involucra la naturaleza del objeto A, mientras que la esperanza que surge de B involucra el naturaleza del objeto B, estos dos afectos son por naturaleza diferentes porque surgen de diferentes causas (E3p56 adaptado). Al mismo tiempo, nuestros afectos reflejan nuestras historias individuales encarnadas. La misma pieza musical puede hacer que una persona se sienta alegre y otra melancólica, mientras que una tormenta eléctrica puede aterrorizar a una comunidad e inspirar esperanza en otra. Aunque clasificamos los afectos en tipos, en realidad son únicos (LeBuffe, 2009, pp. 189-190; Saar 2015, p. 120). Más que eso, sin embargo, muchas de las situaciones que encontramos despiertan en nosotros afectos que contrastan, como cuando la admiración se tiñe de envidia o el amor compite con el resentimiento (E3p7s). Estamos divididos entre diferentes sentimientos y deseos, y experimentamos lo que Spinoza llama *fluctuatio animi*.

En su traducción de 1856 de la *Ética*, George Eliot traduce esta frase como *fluctuación de la mente* (Eliot, 2020), donde el latín *fluctuatio* tiene connotaciones de ser arrastrado por un afecto tras otro como una ola (*fluctus*) es impulsada por el viento (E3p59s). Fluctuamos, por ejemplo, cuando una sola situación suscita simultáneamente afectos que contrastan y nos lleva a cursos de acción opuestos. También fluctuamos cuando un afecto se superpone parcialmente a otro, como cuando un político generalmente despreciable hace algo digno de respeto, y nuestra aprobación se alterna con desdén. Las fluctuaciones como estas son una manifestación de nuestro poder para ser afectados de muchas maneras a la vez (E3p17s). Un objeto despierta más de un afecto y ninguno cede el paso al otro. Pero las fluctuaciones también pueden constituir nuevos afectos. Los celos (*zelotypia*), afirma Spinoza, «no son más que una fluctuación de la mente nacida del amor y el odio juntos, acompañada de la idea de alguien que es envidiado» (E3p35s). Para tomar prestado su ejemplo, un hombre que descubre que la mujer que ama también está viendo a otra persona puede comenzar a odiarla sin dejar de amarla (E3p35). De su conflicto emocional nacen los celos.

El análisis más revelador de Spinoza sobre la fluctuación se centra, sin embargo, en la relación entre la esperanza y el miedo. Si bien estas pasiones siempre ocurren juntas, no constituyen un nuevo afecto. Sin embargo, cada uno está implicado en el otro, por lo que «no hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza» (E3DefAff XIII). Lo que une a los dos es el hecho de que cada uno es una respuesta a la duda o la incertidumbre. Según las definiciones simétricas de Spinoza, «la esperanza es una

alegría inconstante que nace de la idea de un futuro o cosa pasada cuyo resultado dudamos hasta cierto punto», mientras que «el miedo es una tristeza inconstante nacida de la idea de un futuro o cosa pasada cuyo resultado hasta cierto punto dudamos» (E3DefAff XII, XIII). Cuando nos enfrentamos a la incertidumbre, el miedo a un estado de cosas desempoderador siempre se compensa con al menos un rincón de esperanza, y la esperanza de empoderamiento siempre está entrelazada con la ansiedad. Para decirlo de otra manera, cuando tenemos dudas sobre un resultado potencialmente alegre o triste, fluctuamos entre la esperanza y el miedo. De hecho, como explica Spinoza, la duda y esta especie de fluctuación son realmente la misma cosa (E3p17s).

Debido a que gran parte de nuestra vida afectiva gira en torno a nuestros deseos de fines inciertos, las esperanzas y los miedos fluctuantes seguramente serán parte integral de nuestra existencia y lo seguirán siendo mientras no alcancemos la comprensión perfecta. Aprender a vivir lo mejor que podamos es, por tanto, una cuestión de aprender a gestionar la relación entre la esperanza y el miedo para que contribuya en la medida de lo posible a una forma de vida satisfactoria. En este punto, sugiere Spinoza, todo depende de cómo fluctúan nuestras esperanzas y temores, es decir, del equilibrio entre los dos afectos y del patrón de su alternancia. En términos generales, estamos más desempoderados cuando la balanza se inclina hacia el miedo. Como señala Spinoza más de una vez, cuando los gobiernos intentan gobernar por el miedo en lugar de la esperanza, sus esfuerzos por ejercer control sobre sus súbditos tienden a generar ansiedad y resentimiento, y amenazan la paz del Estado (TTP, capítulo 5, p. 139 y pág. 145). Pero esta condición ya peligrosa puede volverse aún más debilitante por el patrón de fluctuación entre las esperanzas y los temores de la gente. En el extremo, las personas dominadas por el miedo pueden sufrir la alternancia abrupta e irresoluble de afectos que Spinoza llama consternación (*consternatio*): «un miedo que mantiene a un hombre tan insensato o vacilante» que se reduce, como dice Moira Gatens, a una vacilación débil y no puede actuar (E3DefAff XLII). (Aquí la traducción de Curley de *fluctuatio* como vacilación parece totalmente apropiada). Sin embargo, el examen más detallado de Spinoza de los efectos debilitantes de patrones más largos de fluctuación se centra en la superstición, una estrategia frágil y, en última instancia, infructuosa para disminuir el miedo al inclinar la balanza del afecto hacia la esperanza.

La superstición, como Spinoza la concibe, es el intento de suprimir la ansiedad fantaseando con la existencia de poderes capaces de protegernos de los peligros que nos temen y aplacarlos ritualmente. Cuando los suplicantes tratan de ganarse el favor de los dioses ofreciendo sacrificios, por ejemplo, o cuando las brujas piensan que están haciendo el trabajo del diablo para rechazar el mal, recurren a la superstición para calmar su aprensión y reforzar su confianza. Al hablar sobre esta estrategia, Spinoza comenta que las personas más completamente esclavizadas a la superstición son aquellas que invierten una gran esperanza en metas inciertas y sufren un miedo correspondientemente intenso de no alcanzarlas. A medida que su

ansiedad se mantiene, recurren a prácticas supersticiosas para inclinar la balanza de sus afectos hacia la esperanza y «apelan a la ayuda divina con oraciones y lágrimas poco masculinas» (TTP, Prefacio, p. 66). Al asegurarse de que Dios los protegerá, suprimen sus dudas y restauran una perspectiva más positiva.

En la medida en que la superstición disminuye el miedo, puede ser fortalecedora, pero Spinoza insiste en que la esperanza que produce está viciada por un patrón destructivo más largo de afecto fluctuante. Debido a que los poderes a los que apela la superstición son fruto de la fantasía, la esperanza que las personas invierten en ellos es probable que se decepcione, y el temor de que la superstición estaba destinada a disiparlos es probable que vuelva (TTP, Prefacio, p. 68). Entonces, por lo general, la superstición solo puede proporcionar breves períodos de esperanza en una perspectiva inherentemente susceptible a la ansiedad y no puede suprimir definitivamente un patrón doloroso de afecto fluctuante (Gatens y Lloyd, 1999, pp. 30-33). Este patrón también tiene consecuencias perjudiciales adicionales. Desanimados por las incesantes alternancias de esperanza y miedo, algunas personas se mueven en la dirección de la desesperación, inclinando la balanza de sus afectos aún más drásticamente hacia el desempoderamiento. Otros alivian la incomodidad de la duda fijándose en alguna fuente de esperanza y reprimiendo rígidamente las ansiedades asociadas con ella. Aunque ambas estrategias bloquean la fluctuación de la esperanza y el miedo y, en esta medida, alivian la tristeza, lo hacen a un costo. Las personas que optan por estos caminos se desempoderan, en un caso reprimiendo su deseo de una forma de vida más alegre y, en el otro, reduciendo su sensibilidad al riesgo y la duda.

Aunque la exploración de la superstición de Spinoza se centra en la cultura religiosa de su tiempo, los patrones de afecto que traza tienen una dimensión política. El recordatorio de Martin Saar de que los afectos son siempre políticos se ilustra, por ejemplo, con la afirmación de que, debido a que las personas supersticiosas «son fácilmente inducidas, con el pretexto de la religión, ahora a adorar a sus reyes como dioses, ahora a maldecirlos y aborrecerlos como a los plaga de la humanidad», la superstición «ha sido la causa de muchos levantamientos y guerras sangrientas» (TTP, Prefacio, p. 68). Aquí Spinoza atribuye el conflicto político al «pretexto de la religión», pero también sugiere que las propias instituciones políticas pueden generar fluctuaciones supersticiosas de esperanza y miedo al defender antídotos fantásticos contra la incertidumbre política (James, 2006). Los Estados contemporáneos, por ejemplo, prometen una seguridad completa mientras advierten sobre movimientos terroristas insidiosos. Los gobiernos nos aseguran que podemos continuar como estamos, mientras que nuestra propia experiencia habla del Armagedón ambiental. Cada vez más, nos encontramos vulnerables a la ansiedad que surge cuando el equilibrio de nuestras propinas afecta fluctuantes y el miedo domina la esperanza. Cada vez más, tratamos de aliviar la incomodidad de los afectos fluctuantes, ya sea renunciando a la esperanza o negándonos a reconocer cualquier motivo para el miedo.

Es bastante fácil encontrar ejemplos de estas estrategias de desempoderamiento dentro de nuestras propias comunidades políticas, y un solo caso doméstico será suficiente para ilustrar el punto. Durante la reciente lucha británica sobre si abandonar o no la Unión Europea, los bandos opuestos defendieron sus posiciones ofreciendo interpretaciones tremendamente divergentes del futuro político que Gran Bretaña podría esperar y los riesgos que conlleva no lograrlo. En partes de la prensa favorable al Brexit, la imagen de una nación independiente, homogénea y respetada internacionalmente con un firme control de sus fronteras se contrastaba con un estado dependiente, incluso esclavizado, en el que una avalancha de inmigrantes necesitados amenazaba con destruir formas establecidas desde hace mucho tiempo. Por el contrario, los medios anti-Brexit se centraron en la imagen de una Europa avanzada, próspera, culturalmente rica y políticamente estabilizadora. Abandonarlo, afirmaron, sería económicamente desastroso, culturalmente retrógrado y pondría en riesgo la paz. Rebotando entre estos ideales y distopías contradictorios y hasta cierto punto imaginarios, las esperanzas y temores fluctuantes supersticiosamente se convirtieron en la orden del día. La falta de un consenso estable estiró los procesos constitucionales hasta el punto de ruptura, y tanto los agentes individuales como los colectivos sufrieron cada vez más de *consternatio*.

A medida que la ansiedad provocada por la fluctuación prolongada de la esperanza y el miedo se afianzó, las dos respuestas desalentadoras asociadas con el análisis de la superstición de Spinoza se hicieron cada vez más comunes. Algunas voces invirtieron cada vez más rígidamente en lo que sea que esperaran y negaron los riesgos asociados. (Enfrentados a predicciones desfavorables sobre los efectos económicos del Brexit, por ejemplo, fue suficiente descartarlos como alarmismo). Mientras tanto, otros agentes, individuales y colectivos, descendieron al espectro de afectos más cercanos a la desesperación. Debilitados por la inquietante sensación de que no había nada que valiera la pena esperar, el miedo llegó a dominar sus vidas.

Para protegernos contra estas respuestas debilitantes, Spinoza nos insta a hacer de la esperanza el socio dominante en el equilibrio de nuestros afectos y asegurarnos de que el patrón de fluctuación entre la esperanza y el miedo no sea en sí mismo una fuente de ansiedad abrumadora. En un nivel, seguir este camino es algo natural. Como señala Justin Steinberg anteriormente, el esfuerzo que constituye nuestra esencia es un esfuerzo por el empoderamiento y, en consecuencia, estamos más fuertemente inclinados a empoderarnos con la esperanza que a desempoderarnos insistiendo en nuestros miedos. Aunque la aprensión puede dominar, estamos orientados hacia la esperanza y nos esforzamos por vivir con la mayor esperanza posible (Martin, 2014). Sin embargo, ¿cómo mantenemos un esperanzador equilibrio de afectos? ¿Cómo podemos mantener dentro de ciertos límites las ansiedades que son la contraparte inevitable de la esperanza y evitar los patrones desestabilizadores de fluctuación manifestados en consternación y superstición? La respuesta más directa de Spinoza es una sencilla recomendación política: es más

empoderador, dice, gobernar por la esperanza que por el miedo. Este consejo formulado puede parecer insuficiente, pero detrás de él podemos discernir una forma en que la esperanza y el miedo desempeñan un papel de empoderamiento conjunto.

La interconexión de la esperanza y el miedo llama la atención sobre la complejidad de nuestras interpretaciones afectivas del mundo. A través de la relación fluctuante entre estos afectos rastreamos tanto la oportunidad como el riesgo, ya que la esperanza delinea lo tomamos de nosotros mismos para ser capaces de conseguirlo, mientras que la ansiedad hace que los límites de nuestro poder se nos presenten. Cada afecto compensa al otro, manteniendo en juego nuestra vulnerabilidad y nuestras posibilidades. Sin el contrapeso del miedo, nuestra disposición a construir el mundo con esperanza, a imaginar cosas que aumenten nuestro poder de actuar y nieguen la existencia de cosas que lo disminuyen (E3p12), nos haría más propensos a sobrepasarnos y encender las tristes formas de fluctuación que hemos examinado. Tal como está, nuestra aspiración de empoderarnos viene con un freno potencialmente fructífero; la fluctuación de la esperanza con el miedo sirve como recordatorio de nuestra fragilidad y nos impulsa a actuar con cautela (lema personal de Spinoza) mientras perseguimos nuestros deseos.

Aprender a prestar atención a las fluctuaciones de nuestras esperanzas y miedos, y cultivar la capacidad de usarlos como un medio para nuestro empoderamiento individual y colectivo, es un proceso vital, aunque extremadamente exigente (Armstrong, 2018, pp. 42-44). En todos los aspectos de nuestras vidas, la tarea de empoderarnos a nosotros mismos depende en parte de nuestra capacidad para ayudarnos unos a otros a mantener nuestros miedos bajo control, y podemos hacerlo de muchas formas, ya sea hablando de las ansiedades particulares que amenazan con deprimirnos individualmente, o ideando medidas para evitar que los gobiernos en pánico dañen irrevocablemente el tejido social. Al mismo tiempo, nuestro empoderamiento depende de aprender a cómo evitar que nuestras esperanzas distorsionen nuestro sentido de lo que podemos lograr al despegar hacia un reino de optimismo infundado. Una comunidad puede dar pasos en esta dirección articulando sus esperanzas compartidas junto con los riesgos que las acompañan, y expresándolas en políticas específicas y realizables. Al hacerlo, constituye las esperanzas y los miedos compensadores que dominan la vida pública y modelan las fluctuaciones mentales que experimentan habitualmente sus miembros (TP, capítulo 5, p. 138). Al crear una cultura política convincente y esperanzadora, asegura que el miedo esté guiado por la esperanza, y no al revés.

La sensibilidad a la interdependencia de la esperanza y el miedo también es una condición para una deliberación exitosa. A menos que los negociadores se sientan impulsados por la esperanza de llegar a una resolución satisfactoria, estén ansiosos por evitar los riesgos en juego y sigan siendo sensibles a ambos afectos sintiendo y respondiendo ahora a uno, ahora al otro, las vidas de las que están hablando estarán

en peligro de convertirse en simples números en una hoja de cálculo, y es probable que cualquier solución a la que lleguen sea una decepción. Una vez más, sin embargo, se requieren grandes habilidades. Cuando los negociadores tienen demasiadas esperanzas, pueden subestimar el riesgo; cuando no tienen la suficiente esperanza, pueden conformarse con resoluciones poco inspiradoras; y cuando se desvíen por la superstición o la consternación, no podrán tomar decisiones estables.

En su forma más productiva, la inevitable fluctuación de nuestras esperanzas y temores se expresa en una ágil pero cautelosa apertura a la posibilidad y en prácticas sociales que nos permiten desarrollar formas de vida más empoderadas. Como he intentado mostrar, uno de los muchos logros de Spinoza es haber llamado la atención sobre la interdependencia de la esperanza y el miedo y haber hecho de su relación un tema de reflexión filosófica y política sostenida. Apoyándonos en sus hombros y adaptando sus conocimientos a nuestras circunstancias, nosotros también podemos alinear nuestras esperanzas y temores de modo que nuestra sensibilidad al riesgo apoye la búsqueda de nuestras aspiraciones compartidas y reduzca nuestra vulnerabilidad al desempoderamiento o la tristeza.

Poder, impotencia y la política de la esperanza

Martin Saar

Los tiempos desesperanzados marcan el comienzo de la necesidad de esperanza. Entre los filósofos, se siente cada vez más el impulso de dar cabida a la esperanza en medio de la desesperanza. Durante bastante tiempo, los temas de la esperanza, el progreso y la utopía no estuvieron en el centro de los debates académicos, pero recientemente esto ha cambiado fundamentalmente. La actual crisis de salud, el actual «giro hacia el afecto» y la reevaluación de las emociones en la política han contribuido a esta tendencia generalizada. Es de esperar de la erudición de Spinoza y de los autores (neo)spinozistas que alguna elucidación de estos temas sea apropiada, dado que muchos de nosotros hemos promovido la relevancia y actualidad de la filosofía del siglo XVII para la teorización actual y, más ampliamente, para la reflexión sobre política, poder, instituciones y acción social (véase entre muchos, Balibar, 1998; Gatens y Lloyd, 1999; Negri, 2013).

Mi interés sistemático en la conexión entre los afectos y la política, o, dicho de otro modo, entre el individuo y lo no individual, es anterior a mis esfuerzos como intérprete de Spinoza. Dar cuenta teórica y diagnóstica de las interrelaciones de la experiencia individual y los factores no individuales, ya sean sociales, interpersonales, institucionales o materiales, me parece que es el interés central de la teorización política y social. Comprender de tal modo las emociones o disposiciones afectivas de las personas, de las cuales la esperanza es un caso destacado, significa comprenderlas en relación con el mundo social que habitan las personas; un mundo que moldea, enmarca o condiciona el pensamiento, el sentimiento y la actuación. Este interés general implica que me preocupan menos las cuestiones estrictamente éticas y epistemológicas de cómo la esperanza, en cuanto actitud afectiva o virtud esperanzadora, puede recuperarse o cultivarse (si se pierde) o si la esperanza puede ser justificada (y no es solo una ilusión). Más bien, la esperanza (o la falta de ella), en mi perspectiva, equivale a un indicador importante de las condiciones sociales y las tensiones sociales.

Antes de volver a Spinoza y la esperanza, permítanme ilustrar esta perspectiva general desde un ángulo diferente. A mediados de la década de 1930, Erich Fromm, entonces un destacado colaborador de la escuela de Teoría Crítica de Frankfurt (de la que más tarde fue expulsado por ser un «revisionista»), articuló el desiderátum teórico para la convergencia de factores individuales-psíquicos y sociales-materiales. En una serie de artículos importantes, Fromm defendió un matrimonio metodológico entre el psicoanálisis y una especie de marxismo (véase Fromm, 1932). En un artículo fascinante, Fromm se centra en el sentimiento de *ohnmacht* o impotencia (Fromm, 1937). Esta palabra un poco anticuada literalmente significa

«sin poder». Al mismo tiempo, se refiere a un estado mental y un estado de cosas del mundo real: no tener poder y ser consciente de no tenerlo. (Curiosamente, y planteando algunos problemas para la traducción, *ohnmacht* también puede referirse a ser inconsciente, es decir, no poseer poderes cognitivos conscientes). La experiencia de *ohnmacht* o impotencia, afirma Fromm, es un valioso punto de entrada al análisis de los orígenes sociales y políticos. del fascismo, específicamente en su entrelazamiento con el problema de la esperanza ilusoria:

Un sentimiento de impotencia con respecto a los cambios reales ... una «creencia en tiempos mejores por venir» [y] esta esperanza de cambio, como pudiera parecer, fue el suelo fértil [*Nährboden*] para el crecimiento de exactamente esas ideologías que llevaron a la victoria del Estado autoritario (Fromm, 1937, pp. 115-116, traducción de M. S.).

Este pequeño desvío me ha llevado a un punto en el que puedo explicar qué esperaría de un tratamiento (neo)spinozista del problema de la esperanza que no es ni puramente ético ni puramente epistemológico, sino social-teórico o crítico. Confiando en que mis cuatro colaboradores presentarán e interpretarán el tratamiento «oficial» y explícito de la esperanza de Spinoza como un afecto de una manera más experta de la que haré yo nunca (como lo han demostrado de manera impresionante), me limitaré a algunas observaciones metodológicas. El marco spinoziano, me gustaría afirmar, es particularmente adecuado para capturar la correlación entre la experiencia individual o psíquico-afectiva (como el sentimiento de impotencia o esperanza) y factores sociales no individuales (como tensiones y conflictos sociales). Este marco piensa en estos fenómenos juntos, como dos caras de la misma moneda. Trata el ámbito subjetivo y afectivo de las reacciones y experiencias como un indicador de un mecanismo que relaciona profundamente al yo con el mundo exterior y sus fuerzas condicionantes objetivamente determinantes. La perspectiva spinozista del afecto siempre relaciona las experiencias afectivas con las transiciones o cambios en la capacidad real de actuar o *potentia agendi* de un agente (véase E3D3). Este poder de actuar es menos una característica o posesión individual de ese agente que un efecto dentro de toda una red transindividual de factores, la mayoría de los cuales no están bajo su control.

Esta conexión interesante y no accidental entre un afecto específico y un poder se ilustra en el tratamiento de Fromm de *ohnmacht*. Esta impotencia está bastante cerca, pero por supuesto no es idéntica a la desesperanza. Fromm los coloca uno junto al otro, pero de forma negativa, lo que sugiere que un sentimiento de impotencia o desesperanza objetiva puede dar lugar a una esperanza subjetiva (pero ilusoria). El poder y (el sentimiento de) impotencia adquieren, por tanto, metodológicamente hablando, el carácter de nociones explicativas básicas de otros estados afectivos (como la esperanza). Y esto, sostengo, es también lo que Spinoza está tratando de lograr. Spinoza no apunta, al menos no en primera instancia, a un discurso ético general sobre el valor o la utilidad de tal o cual afecto como tal. Más bien, define los afectos como los afectos del cuerpo, así como las ideas de estos

afectos que aumentan o disminuyen el poder de actuar (cf. E3D3, E3p11s). El marco spinoziano piensa los afectos de los individuos y grupos a través de la capacidad o poder de actuar que puede o no puede realizarse, es decir, a través de posibilidades e imposibilidades de actuar socialmente condicionadas (véase Lordon, 2013; Andermann, en prensa). Fromm y Spinoza hacen ambos este cambio metodológico: tener o no tener un afecto específico, tener esperanza o no, se discute en términos del mundo social en el que este afecto se produce o en el que puede emerger. Esta perspectiva es fructífera para convertir los acontecimientos afectivos (personales o subjetivos) en objetos de investigación que indiquen y referencian relaciones de poder (transindividuales o sociales) y representa un recurso importante para la teorización política y social contemporánea.

Antes de volver explícitamente a la esperanza, permítanme recordar brevemente tres casos bien conocidos de las obras de Spinoza en los que muestra el gesto muy teórico que estoy tratando de precisar. En estos pasajes, patrones emocionales específicos o disposiciones afectivas - miedo, codicia y amor - se colocan firmemente en un contexto social o institucional de modo que aparecen como productos o efectos de un arreglo social y político específico. Los afectos específicos bajo escrutinio pierden entonces su carácter bruto o natural como rasgos psicológicos individuales y adquieren el estatus de explicaciones y en una narrativa socio-teórica: aparecen como algo que tiene sentido tener o expresar en una sociedad dada bajo ciertas circunstancias institucionales. (véase Saar, 2013 y en prensa).

Primero, en el *Tractatus Theologico-Politicus*, Spinoza trata el miedo como una de las emociones más abiertamente políticas que existen, y por varias razones. Suele ser un afecto que puede ser manipulado y explotado políticamente, siendo la religión el nombre de la máquina simbólica más eficaz que se alimenta de la necesidad existencial del ser humano de dar sentido a lo desconocido y a las amenazas que puede conllevar una vida contingente (TTP, Prefacio; James, 2006). El miedo también tiende a ser el resultado de una producción activa de enseñanzas religiosas y morales que crean nuevos objetos para una proyección aterradora. Además, el miedo es una fuerza muy contagiosa y muy social, y es, como Spinoza en su estado de ánimo más hobbesiano parece implicar, un factor determinante muy importante para unir a las personas bajo la autoridad estatal. Esta autoridad, el «poder supremo», *summa potestas*, promete de manera seductora proteger, pero amenaza más eficazmente con derribar y sancionar a cualquier infractor del orden civil (TTP, capítulo 16). Hay toda una política de miedo que rodea, da forma e incita a esta emoción aparentemente demasiado humana y demasiado natural; hay instituciones enteras que se basan en él y lo reproducen en una especie de círculo vicioso.

En segundo lugar, la ambición, la codicia y un cierto anhelo de reconocimiento impregnan la vida social hasta tal punto que es difícil llamarlos disposiciones emocionales individuales. En su teoría oficial de los afectos en la parte 3 de la *Ética*, Spinoza discute estos afectos de forma aislada. Sin embargo, en las secciones más

institucionalmente orientadas del *Tractatus Politicus*, se muestra que son elementos de una dinámica social que condiciona estructuralmente el comportamiento individual y produce ciertos efectos que pueden dañar o estabilizar el orden social. Siguiendo a Maquiavelo, Spinoza recomienda la construcción del sistema político de tal manera que la ambición individual de los agentes políticos pueda canalizarse hacia el bien de toda la *civitas* (véase TP, capítulo 7, p. 548; capítulo 10, p. 599; Walther, 2018). Un impulso por sobresalir e incluso dominar puede encontrar un lugar y cumplir una función dentro de una sociedad bien diseñada: las energías motivacionales que se crean al compararse con los demás y desear superarlos deben aprovecharse, no negarse. En el corazón de los procesos políticos, hay toda una economía o arte de equilibrar las ambiciones divergentes e incluso en competencia de los sujetos políticos (véase Del Lucchese, 2009, capítulo 2).

En tercer lugar, para Spinoza, el amor y la identificación o inversión afectiva son elementos importantes para la construcción y el mantenimiento de la comunidad. Su (se podría decir) versión «apasionada» del republicanismo describe a los ciudadanos no solo como electores racionales de un cierto orden y autoridad. Más bien, en esta imagen, los ciudadanos también unen su corazón a símbolos, significados, rituales y narrativas comunes, que expresan una identidad compartida. Ambos tratados políticos (el TTP y el TP), el primero en un registro más histórico, el segundo en un registro más prudencial, ponen un peso enorme en el poder de estas prácticas para unir a los individuos y forjar un cuerpo político colectivo. Es mejor aconsejar a las autoridades políticas que moldeen activamente o incluso provoquen estos afectos positivos, que son el producto de la política tanto como lo son, hasta cierto punto, su condición previa o, para decirlo más cautelosamente, la condición de una situación estable y estable. comunidad política duradera. Hay toda una política de amor e identificación necesaria y presupuesta como la parte inferior afectiva del Estado, la ley y las instituciones (véase Gatens y Lloyd, 1999, capítulo 5).

Los tres ejemplos que acabo de recordar comparten el rasgo metodológico que pretendo destacar: Spinoza desnaturaliza y desindividualiza los afectos en cuestión y los coloca firmemente en un contexto social, incluso institucional. Cómo uno se siente también refleja conjuntos de prácticas vigentes, instituciones específicas de poder y ciertos discursos vigentes. En cuanto a los ejemplos que acabamos de mencionar, queda claro que, para Spinoza, el miedo, la ambición y el amor también son siempre producidos, cultivados, modificados y cosechados social y políticamente. No hace falta mucho para generalizar este punto a otros afectos: en el momento actual, vienen a la mente el pánico, la desesperación y los sentimientos de inseguridad. En lugar de reacciones y disposiciones aparentemente aisladas, aparentemente espontáneas y aparentemente individuales, el spinozista verá aquí toda una política: es decir, verá estrategias y utilidades adjuntas e inherentes a estos afectos.

Un análisis spinozista de las disposiciones afectivas no puede evitar dirigirse a la sociedad que las hace posibles o imposibles, que utiliza, moldea y redirige las energías afectivas de formas altamente específicas y funcionales. Pero esto también significa que la propia *potentia agendi* del individuo que atraviesa o experimenta un estado afectivo es una cuestión de interferencia e intervención en los poderes de otras entidades, ya sean personas, grupos o instituciones. Este cambio metodológico de un tratamiento del afecto como individual o puramente psicológico a su tratamiento como social y político es, a mi entender, una de las principales contribuciones de Spinoza a la teorización social y política (cf. Lordon, 2013, capítulo 3; Saar, de próxima publicación). Pero, ¿qué significa para el caso de la esperanza?

Para reiterar, me preocupa menos analizar los propios argumentos explícitos de Spinoza sobre la esperanza. Más bien, mi objetivo es delinear metodológicamente a qué equivale una perspectiva (neo)spinozista de este fenómeno. Sugiero que tal marco podría abordar los casos políticos realmente difíciles y dar sentido a situaciones en las que el valor de la esperanza está lejos de ser claro. Tratar la esperanza como un factor de poder, como su herramienta y producto, finalmente revelarla como una entidad y un problema políticos, con diferentes valencias en contextos particulares, que sirven a diferentes propósitos, estrategias y circunstancias.

(a): *Desesperanza radical.* Hay situaciones sociales o políticas donde la esperanza no está presente en absoluto, donde la desesperanza objetiva refleja la impotencia objetiva (véase Flam, 1998). Los spinozistas podrían sostener consistentemente que un cuerpo sin mucho poder para actuar o gobernarse a sí mismo no puede, en consecuencia, formarse una idea coherente de un bien que podría alcanzar por sí mismo. La ausencia de tal efecto u horizonte positivo es posible y no debe tomarse a la ligera. Tener esperanza o no (al menos para Spinoza) no es una cuestión de voluntad, sino de condiciones objetivas. Esta perspectiva podría ayudar a desarmar concepciones más voluntaristas que se basan en la mera voluntad de creer «*yes, we can*» [sí, podemos], que a veces no es más que una versión de la mentalidad «*just do it*» [solo hazlo] de la cultura de consumo actual, desprovista de análisis político o incluso plausibilidad. Sin embargo, deberíamos tratar la ausencia objetiva de esperanza como un caso extremo (aunque no imposible) de un cierre totalitario casi completo del circuito de acción y libertad.

(b): *Esperanza ambivalente.* En la mayoría de las otras conjunciones sociales, se producirán algunas esperanzas, que difieren en grado para los diferentes grupos sociales y políticos. Algunos de estos grupos necesitarán tales esperanzas más que otros para mantenerse al día y seguir luchando o resistiendo. Sería cínico negar la esperanza como factor de motivación, y ningún (neo)spinozista lo defenderá. Pero seguirá recordándose a sí mismo que necesitar y tener esperanza y necesitar y tener (algo) de poder (para hacer algunas cosas) deberá correlacionarse, que la esperanza

puede ser un afecto sustitutivo o subrogado allí donde la rabia o la indignación, o donde un sobrio análisis estratégico de qué es posible o imposible, sería más adecuado. Tomo el escepticismo explícito de Spinoza hacia la esperanza *qua* afecto individual para expresar esta ambivalencia (véase E3p18s2 y E3p50s), y suscribo felizmente la brillante caracterización de Susan James de este *topos* en su contribución a este Intercambio Crítico. Si la esperanza en un contexto de lucha política o de conflicto es un fortalecimiento o una desviación de la acción política es una cuestión estratégico-política. Dependerá de la cartografía o topología de poderes y capacidades, de alianzas y hegemonías.

(c): *La esperanza como ideología* Hay otro caso problemático, donde la esperanza está presente, casi demasiado presente, y establecida como norma cultural que oculta las múltiples formas de impotencia que objetivamente existen. Solo recuerde el juicio severo (y no demasiado sutil) de Fromm sobre una vaga esperanza de lo mejor como una niebla ideológica que impide que las masas vean su miseria objetiva. Nadie negará que la sociedad del capitalismo tardío sigue estando muy comprometida con las esperanzas y los sueños existenciales, con una vida mejor para los hijos, con la realización romántica, con las carreras y las prácticas consumistas. Sin embargo, cualquier análisis social serio mostrará cuán poco realistas son muchas de estas esperanzas y sueños, dada la miríada de exclusiones y desventajas estructurales y sistémicas que enfrentan algunos grupos. Pero estas esperanzas y sueños aún alimentan vidas enteras y ayudan a acomodar realidades sociales objetivas que no se podrían mantener sin estas inversiones fantasmáticas. Lauren Berlant ha acuñado la frase «optimismo cruel» para este tipo de trampa psicológica, que describe «una relación de apego a condiciones comprometidas de posibilidad». Berlant defiende (a través de medios más o menos psicoanalíticos) el carácter omnipresente del optimismo cruel en la cultura contemporánea (Berlant, 2010, p. 94; véase igualmente Ahmed, 2010). En su referencia inicial al «sueño americano» en este Intercambio Crítico, Justin Steinberg hace la misma anotación, y merece ser subrayado: la esperanza para lo mejor puede ser un impedimento importante para una evaluación realista y no ilusoria de las realidades sociales, y puede ser nada más que un imperativo ideológico al servicio de los intereses de aquellos cuyas vidas y estatus social no tienen que cambiar para ser aceptables.

En mi opinión, una perspectiva (neo)spinozista sobre la esperanza hoy debería estar preparada para argumentar en líneas que sean adecuadas y que respondan a estos tres casos. Esta postura, sin duda, sería pura esperanza como recurso para el cambio social, la motivación política y el compromiso cívico, y nunca negaría que, para contrarrestar y soportar una grave crisis social (como una pandemia o un colapso financiero), la esperanza es muy necesaria. Pero también podría exponer críticamente las muchas promesas, funciones y seducciones de la esperanza. Podría describir la esperanza como una mentalidad de sujetos políticos, que refleja el contexto político en el que estos sujetos actúan y se comprenden a sí mismos. En la imagen ultrarrealista (neo)spinozista, los afectos como rasgos ontológicos de lo

humano deberían ser siempre parte de la política real. Suscitar, movilizar y canalizar la esperanza será una estrategia de proyectos políticos que tengan como objetivo afectar la mente y el alma de los ciudadanos. ¿Qué política? ¿Qué afectos? ¿Qué esperanzas? Son cuestiones que la filosofía, o la reflexión teórica por sí sola, no podrá resolver.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2010). *The promise of happiness*. Durham: Duke University Press.
- Andermann, K. (en prensa) *Die Macht der Affekte: Spinozas Theorie immanenter Individuation*. Hamburg: Meiner.
- Armstrong, A. (2018). Affective therapy: Spinoza's approach to self-cultivation. In M. Dennis & S. Werkhoven (Eds.), *Ethics and self-cultivation: Historical and contemporary perspectives* (pp. 30-46). London: Routledge.
- Armstrong, A., Green, K., & Sangiacomo, A. (2019). *Spinoza and relational autonomy: Being with others*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Balibar, E. (1998). *Spinoza and politics*. London: Verso.
- Berlant, L. (2010). Cruel optimism. In M. Gregg & G. Seigworth (Eds.), *The affect theory reader* (pp. 9-116). Durham: Duke University Press.
- Bovens, L. (1999). The value of hope. *Philosophy and Phenomenological Research*, 59(3), 667-681.
- Calhoun, C. (2008). Losing one's self. In C. Mackenzie & K. Atkins (Eds.), *Practical identity and narrative agency* (pp. 193-211). New York: Routledge.
- Crichton, P. (2020). *Dreams and delusions: Psychiatric explorations*. Munich: Kiener.
- Del Lucchese, F. (2009). *Conflict, power and multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and indignation*. London: Continuum.
- Field, S. L. (2020). *Potentia: Hobbes and Spinoza on power and popular politics*. New York: Oxford University Press.
- Flam, H. (1998). *Mosaic of fear: Poland and East Germany before 1989*. Boulder: East European Monographs.
- Fromm, E. (1932). Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1(1), 28-54.

- Fromm, E. (1937). Zum Gefühl der Ohnmacht. *Zeitschrift für Sozialforschung*,6(1), 95-118.
- Gatens, M. (forthcoming) Spinoza's notion of freedom. In Y. Melamed (ed.) *The Blackwell companion to Spinoza*. Oxford: Blackwell.
- Gatens, M., & Lloyd, G. (1999). *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London and New York: Routledge.
- James, S. (2006). Spinoza on superstition: Coming to terms with fear. *Mededelingen Vanwege het Spinozahuis*,88, 3–20.
- James, S. (2012). *Spinoza on philosophy, religion, and politics: The theologico-political treatise*. Oxford: Oxford University Press.
- LeBuffe, M. (2009). The anatomy of the passions. In O. Koistinen (Ed.), *The Cambridge companion to Spinoza's ethics* (pp. 188–222). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, G. (1994). *Part of nature: Self-knowledge in Spinoza's ethics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lordon, F. (2013). *La Société des affects: Pour un Structuralisme des Passions*. Paris: Seuil.
- Martin, A. (2014). *How we hope: A moral psychology*. Princeton: Princeton University Press.
- McGeer, V. (2004). The art of good hope. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*,592, 100–127.
- McGeer, V. (2008). Trust, hope and empowerment. *Australasian Journal of Philosophy*,86(2), 237–254.
- Negri, A. (2013). *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*. New York: Columbia University Press.
- Nietzsche, F. (1996). *Human all too human: A book for free spirits*. Edited by R. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, P. (2004). Hope and its place in mind. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*,592, 152–165.
- Saar, M. (2013). *Die Immanenz der Macht: Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin: Suhrkamp.
- Saar, M. (2015). Spinoza and the political imaginary. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*,23(2), 115–133.

- Saar, M. (forthcoming) Power, affect, society: Critical theory and the challenges of (neo-) Spinozism. In A. Bueno, H. Rosa, and C. Henning (eds.), *Critical theory and new materialisms*. New York: Routledge.
- Spinoza, B. (1985) *The collected works of Spinoza*, Vol. 1. Edited and translated by E. Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Spinoza, B. (2016) *The collected works of Spinoza*, Vol. 2. Edited and translated by E. Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Spinoza, B. (2020) *Ethics*. Edited by C. Carlisle, translated by G. Eliot. Princeton: Princeton University Press.
- Steinberg, J. (2018). *Spinoza's political psychology: The taming of fortune and fear*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stockdale, K. (2019). Social and political dimensions of hope. *Journal of Social Philosophy*, 50(1), 28-44.
- Walther, M. (2018). Spinoza's constitutional economics. *Natur, Recht und Freiheit: Spinozas Theorie von Recht, Staat und Politik im Kontext der Frühen Neuzeit (Spinoza-Studien, Vol. 2)* (pp. 123–136). Heidelberg: Winter.

Moira Gatens University of Sydney, Sydney, NSW 2006, Australia
moira.gatens@sydney.edu.au

Justin Steinberg Brooklyn College and CUNY Graduate Center, Brooklyn, NY 11210, USA
jsteinberg@brooklyn.cuny.edu

Aurelia Armstrong University of Queensland, Brisbane, QLD 4072, Australia
a.armstrong@uq.edu.au

Susan James Birkbeck College, London WC1 7HX, UK s.james@mail.bbk.ac.uk

Martin Saar Goethe Universität Frankfurt Am Main, 60327 Frankfurt, Germany
saar@em.uni-frankfurt.de

Traducción: Francesc J. Hernández

Universitat de València francesc.j.hernandez@uv.es

