

**FLUJO, HERIDA, CLAMOR.
RESPONDER A *MONSTRUOSA TIERRA*. UNA
LECTURA DE *LEVIATHAN* DE JONATHAN
PIMENTEL**

Flow, wound, cry.

**Reply to *Monstruosa tierra*. Una lectura de
Leviathan by Jonathan Pimentel**

Fluxo, ferida, clamor.

**Responder a *Monstruosa tierra*. Una lectura de
Leviathan de Jonathan Pimentel**

Diego A. Soto Morera

Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión,
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional
Heredia, Costa Rica

diego.soto.morera@una.cr

<https://orcid.org/0000-0002-8180-6959>

Resumen 

Este artículo ofrece una recepción de *Monstruosa tierra. Una lectura de Leviathan* del teólogo costarricense Jonathan Pimentel Chacón. El propósito general del texto consiste en mostrar cómo algunas de las categorías y los problemas principales de *Monstruosa tierra*, particularmente la noción carne, se vinculan con un proyecto de investigación mucho más amplio de su autor. De tal manera, este ejercicio ofrece una comprensión del desarrollo de algunas ideas centrales a lo largo de la obra de Pimentel Chacón, su transformación, su apertura e integración, al considerar nuevas problemáticas. El escrito finaliza con una reflexión motivada por *Monstruosa tierra*, en torno a la lectura de referentes primordiales en las tradiciones de pensamiento político y económico.

Palabras clave: Hobbes, teología, economía política, carne, Pimentel Chacón.

Abstract 

This paper proposes a review of *Monstruosa tierra. Una lectura de Leviathan* by the Costa Rican theologian Jonathan Pimentel Chacón. The main goal of this document is to show how some central categories and problems of *Monstruosa tierra*, particularly its notion of flesh, are related to a broader threshold within the inquiry of its author. From this perspective, the exercise suggests an understanding of the

development of some primary ideas throughout Pimentel Chacón's work, its variation during different periods and integration within the recent research conflicts of its author. At the end of this text, it is discussed the methodological precautions motivated by *Monstruosa tierra* regarding the reception of principal references within the traditions of political and economic thought.

Key words: Hobbes, theology, political economy, flesh, Pimentel Chacón.

Resumo

Este artigo oferece uma recepção de *Monstruosa tierra. Una lectura de Leviathan* do teólogo costarricense Jonathan Pimentel Chacón. O propósito geral do texto consiste em mostrar como algumas das categorias e problemas principais de *Monstruosa tierra*, particularmente a noção carne, se vinculam com um projeto de investigação muito mais amplo do seu autor. De tal maneira, este exercício oferece uma compreensão do desenvolvimento de algumas ideias centrais ao longo da obra de Pimentel Chacón, sua transformação, sua abertura e integração dentro da consideração de novas problemáticas. O texto finaliza com uma reflexão motivada por *Monstruosa tierra* a partir da leitura de referentes primordiais nas tradições de pensamento político e econômico.

Palavras chaves: Hobbes, teologia, economia política, carne, Pimentel Chacón.

Introducción: ¿qué es economía política de la carne?

«Todo libro expresa una notable melancolía. Quien escribe lidia con sus pasiones más intensas, intenta prolongar acaso un secreto frenesí, una intensa tristeza u oblicuamente ambas. No lo sabremos».
Jonathan Pimentel

«Allí surcan las naves, y el Leviatán que hiciste para jugar con él».
Salmo 104, 26

« Les marges d'un livre ne sont jamais nettes ni rigoureusement tranchées ».
Michel Foucault

Las obras de reciente publicación que Jonathan Pimentel Chacón ha dedicado al pensamiento de Thomas Hobbes (Pimentel, 2021a, 2021b), en toda su riqueza conceptual y potencia analítica, nos enfrentan con una dificultad radical: *dar razón del presente*. Quizás ninguna otra cuestión resulta, simultáneamente, tan urgente e indeterminada. Ingresar por este problema es una forma de afirmar que frente a *Monstruosa tierra* estamos ante un programa de trabajo en curso al cual conviene acompañar, a saber, pensar cómo la *economía política de la carne* afecta, en distintos grados y formas, los modos en los que nos imaginamos y producimos mundo.

Otra manera de comunicar lo anterior sería indicar que la obra de Pimentel Chacón está *por venir*; no porque sea una que aún no alcanzamos a ver, aunque ciertamente está en proceso. La obra de Pimentel Chacón, de la cual *Monstruosa tierra* es parte, se deja afectar por herencias, afecciones no homogéneas que introducen cambios en la forma en la que imagina y piensa su autor. Responder y dejarse inquietar por la herencia no es fijación en el pasado. Es dejarse asediar por las huellas de los que no están, porque se han ido o porque aún no han llegado, pero cuyo asedio nos obliga a darles una respuesta. Y solo podemos responder

nosotros, aquellos con una vida siempre sitiada por la muerte (que unas vidas estén más expuestas que otras es un problema central tratado por *Monstruosa tierra*, lo veremos). Hay que contestar a *Monstruosa tierra*, esto es, hay que permitir que nos cerque con su proyecto *por venir*, que nos obliga a una respuesta, en el sentido etimológico de este último término que implica *reiterar* una promesa (*spondere*).

Este artículo se propone reseñar la obra *Monstruosa tierra*, al menos en un sentido muy básico, a saber, invitar a su lectura al tiempo que sugiere una serie de claves que podrían anunciar algunos de sus alcances, los cuales estimo importantes (desde luego, he debido dejar otros al margen). Sin embargo, me ha interesado ubicar *Monstruosa tierra* en la producción escrita de Jonathan Pimentel, con la finalidad de proponer o señalar los trasfondos y transformaciones de algunas de las claves analíticas centrales de un proyecto de investigación cuyo autor ha denominado *economía política de la carne*. Planteo, en adelante, un acercamiento heurístico, el cual procura sugerir el curso de un proyecto en desarrollo, sus alcances y perspectivas, así como contribuir a una introducción de nociones clave, particularmente la de *carne*. Para responder a este ejercicio, he estructurado el documento en

tres partes dadas según los ejes: flujo, herida y clamor.¹

Flujo: carne, excesos de vitalidad

La aproximación de Pimentel Chacón al *iluminismo británico* atiene de una broma de Karl Marx. El filósofo alemán se divertía al señalar el repliegue de la economía política sobre categorías o lógicas propias de la teología cristiana, de lo cual derivaba el menoscabo o la frágil consistencia epistémica del pensamiento económico. Este humor debe ser considerado con toda seriedad, nos dice Pimentel Chacón, pues, si se asume la antípoda de la broma es posible mostrar que conflictos y léxico económico constituyen la gramática que ha permitido a la teología constituir, pensar y problematizar al cristianismo desde sus inicios: la teología ya estaba replegada sobre

categorías y lógicas de lo económico. ¿Qué problema de investigación abre esta constitución *diferencial* entre teología y economía política en el trabajo de Pimentel Chacón?

La imbricación no pasó inadvertida para David Hume o Adam Smith, quienes hicieron de ella objeto de consideración. El trabajo de tesis doctoral de Pimentel Chacón advierte: “Both, Hume and Smith produced interventions in which understanding, morality, critique of religion, passions, and market commerce, are assumed to be relatively continuous. By relatively continuous is meant that their institution is radically related and that their functionality requires each other” [Ambos, Hume y Smith produjeron intervenciones en las que el entendimiento, la moralidad, la crítica de la religión, las pasiones y el comercio de mercado se asumieron como relativamente continuos. Por relativamente continuos se entiende que su institución está radicalmente relacionada y para su funcionamiento una requiere de la otra] (Pimentel, 2014, p. 24; Pimentel, 2020, p. 27). Dicha interrelación no presupone una unidad primordial, ni un momento de indiferenciación en el que una estaría subsumida en otra, incluso, obliterándola. Hablar de una constitución diferencial (quizás, *différance*) entre teología y economía política comporta pensar que una está implicada en la constitución de la otra y difiere en

1 Este texto responde a otra motivación. La editora de la *Revista Siwô*, la profesora y Dra. Cecilia Leme, lanzó, a finales de enero de 2022, una interesante invitación-propuesta para recibir artículos vinculados a los proyectos de investigación de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, FFL-UNA. Si bien este manuscrito no es un producto del proyecto de investigación del cual participo actualmente (ciclo I, 2022), me ha ofrecido una ocasión singular para referirme a una de las claves básicas que han permitido pensar los trabajos investigativos de los cuales he sido parte en los últimos años [0106-14 (2015-2016), 0203-16 (2017-2019), 0111-19 (2020-2022) y, próximamente, 0199-22 (2023-2024)], a saber, *economía política de la carne*, la cual tiene en los trabajos de Jonathan Pimentel Chacón su desarrollo y *por-venir*.

ella sus variaciones. Tal problema no se agota en una consideración sobre las condiciones epistémicas o históricas que han posibilitado disciplinas del saber, o bien no se reduce a una *historia de las ideas teológicas* presentes en otras disciplinas o saberes.

El trabajo doctoral de Pimentel Chacón abre una investigación sobre la *diseminación* entre teología y economía política. Parafraseo una poderosa imagen que él ubica en Hume: *de la fagocitación de lo divino nunca se deriva su supresión o excreción, pero su absorción en los procesos de metabolización del cuerpo social*. La diseminación entre teología y economía política permite pensar el lugar del cristianismo en los procesos constitutivos de la modernidad capitalista. No porque las doctrinas cristianas *dan forma a una sociedad*, como si se tratara de una acción refleja, o bien como si su aporte estuviera limitado a una legitimación *heterónoma* de instituciones y sus formas de dominación, sino porque las sedimentaciones discursivas de la teología/economía política alimentan “the various forces that dispute the hegemony of reality” (Pimentel, 2014, p. 12; Pimentel, 2020, p. 17), se diluyen entre las fuerzas que pugnan la *partición de lo sensible* (Rancière, 1985/1996; Quintana, 2021), fuerzas que riñen los modos de articulación entre lo visible y lo invisible, la luz y lo

enunciable, ver y hablar, receptividad y espontaneidad (Deleuze, 1985/2013).

La diseminación entre teología y economía política, para resumir abruptamente una de las potentes ideas del trabajo doctoral de Pimentel Chacón, ocupa un lugar central en los esfuerzos (con sus fracasos y logros) históricos por constituir el objeto económico básico del nuevo proyecto civilizatorio: “the production of life, in life itself, in what makes possible the existence of a civilized form of organizing life” [la producción de la vida, en la vida misma, en lo que hace posible la existencia de una forma civilizada de organizar la vida] (Pimentel, 2014, p. 62; Pimentel, 2020, pp. 61-62). Aquello que está siempre en disputa, la contienda en la que teología y economía política se diluyen, es en la constitución (co-institución) del objeto económico focal de los procesos de metabolización de la modernidad capitalista: la vitalidad excesiva de animales humanos y no humanos. Vitalidad excesiva: un primer ángulo para considerar la obra de Pimentel Chacón y, en particular, *Monstruosa tierra*.

No debe pensarse la *vida* como un objeto prestablecido, pululante pero delimitable, sobre el cual ha bastado superponer una serie de instituciones (cristianas o capitalistas) de captura. Vida remite a una cruda disputa, a saber, economizar la *dispersión*, el *caos*,

el *abismo* (Pimentel, 2014, p. 21; Pimentel, 2020, p. 25), lo *monstruoso* (Pimentel, 2021a, p. 224); problema relativo a los excesos de vitalidad donde *economía política y teología* se diluyen entre sí: “For Smith, life is the flesh that in Tertullian appears as be provided of inclinations and temperatures that makes difficult of its capture and control” [Para Smith, la vida es la carne que en Tertuliano aparece como provista de inclinaciones y temperaturas que hacen difícil su captura y control] (Pimentel, 2014, p. 212; Pimentel, 2020, p. 200). La vida corporal, de los animales humanos o no, no es reducible a una *nuda organicidad* portadora de una *energía industrializable* por extraer. Debido a su intensidad, a sus excesos (también a su *vulnerabilidad*, lo veremos), esta vitalidad amenaza constantemente con subvertir a los mecanismos de captación. Problema económico: la *vitalidad* por nutrir, ampliar y desplegar desafía siempre con consumir y desbordar todo mecanismo de captura. Se trata de un objeto oblicuo por economizar que al interior de la disseminación entre teología y economía política Pimentel Chacón ha denominado *carne*,² toda vez que “la carne es

perspectiva del problema de la carne: “Lo central e inflexivo del cristianismo es su afirmación de la carne” (Pimentel, 2008a, s.n.). Los enunciados contenidos en esta propuesta fueron ampliados y complementados en un artículo titulado: *Carnalidad: una relectura del mito cristiano del Dios carnal*, en el cual el autor introduce una primera distinción analítica entre corporalidad y carnalidad: “*carnalidad* incluye la caracterización biológica [corporalidad, según se explicita en este artículo], pero la amplía para designar el proceso/ posibilidad de *hacerse responsable de la propia condición carnal*, es decir, la subjetividad e intersubjetividad [...] Carnalidad es relación con uno mismo, con los otros seres humanos, con el planeta y con Dios” (Pimentel, 2009, p. 227). *Carne*, en este manuscrito, gravita en torno al sol opaco de la humanidad (unos de los criterios que serán variados en los trabajos posteriores de Pimentel es precisamente una desantropologización de la noción *carne*). Desde los primeros estudios en torno a esta idea, no existe una reducción de la noción *carne* en la teología cristiana a la fenomenología de Maurice Merleau Ponty, sin dejar de tener presente su perspectiva de *carne del mundo* o “carne cósmica”. No es el único referente para pensar la cuestión de la carnalidad. Pimentel Chacón se ha aproximado, en esta primera etapa, al problema de la carne, al interior de una genealogía del cuerpo que la teología cristiana pensó como sede de pasiones pecaminosas (Pimentel, 2008b, pp. 163-187; Pimentel, 2010a, pp. 27-82). Debido a la *carne*, según varios tratados teológicos (Atanasio, Agustín, Evagrio Pónico, Ireneo, entre otros), el cuerpo debe ser vigilado, controlado y eventualmente castigado, en una perspectiva mediante la que “la carne es lo que se nombra, la carne es aquello de que se habla, la carne es lo que se dice” (Foucault, 1999/2000, p. 188). Un eje que ha guiado la reflexión propuesta por Pimentel Chacón en torno al concepto, en estos primeros trabajos, parece articularse con una discusión de Paul Ricoeur, particularmente, su comprensión de mito no como aquello opuesto a la racionalidad, sino como una racionalidad frente a otras, que contesta y desafía sus principales enunciados: “la verdad del mito es su capacidad de mostrar la falsedad de una racionalidad reificada. El mito, entonces, realiza una crítica radical de la existencia: vuelve a colocar al ser humano carnal como raíz de sí mismo. El mito

2 Noción de largo tratamiento en la obra escrita de Jonathan Pimentel, atravesada por cambios significativos en su comprensión. Me parece que una primera etapa se ubica en un grupo de manuscritos publicados por el estudioso, entre el 2008 y el 2010. En una suerte de *manifiesto* investigativo (propuesto entre el 2007 y 2008), intitulado *Carnalidad y cristianismos*, Pimentel Chacón trazaba el interés de ingresar a la teología desde la

lo que desquicia la utilidad del cuerpo, su aparición como un todo compacto o simétrico,” vitalidad excesiva cuya administración es el problema central de la *economía política de la carne*.

Para Pimentel Chacón, *carne* no designa lo *otro* del cuerpo, tampoco su sublimación teológica. *Monstruosa tierra* nos indica que sin carne el cuerpo deviene máquina, *res extensa*.³ “la

del Dios carnal remite, de la forma más radical, a la vida concreta del ser humano, relacional y cósmicamente entendido, como núcleo de la historia” (Pimentel, 2010b, p. 82). La lectura de los textos de Pablo de Tarso, a lo interno de los artículos de Pimentel Chacón citados en esta nota, piensa el problema de la carnalidad con y contra Pablo, como una racionalidad que enfrenta a otra de corte imperial.

- 3 El filósofo francés Jean Luc Marion advierte que *res extensa* en Descartes designa, precisamente, el cuerpo sin carne, inerte, cadáver: “mon corps de chair redevienne un corps étendu. Dans ce cas, on parle de *cadaver*, exactement constitué par ses membres comme une machine l’est par ses rouages, mais à qui manque décidément la faculté de la passivité, le sentir” [mi cuerpo de carne deviene un cuerpo extenso. En este caso, se habla de *cadáver*, exactamente constituido por sus miembros como una máquina por sus engranes, pero que definitivamente carece de la facultad de la pasividad, del sentir] (Marion, 2013, p. 117). Marion denomina *ma chair* (mi carne) a esta idea cartesiana de la *unión de cuerpo y alma*, pues se trata de una carne, de mi carne constituida por una pasividad primordial, toda vez que no puede “sentir nada sin sentirse ella misma y sentirse que siente (que es tocada e incluso herida por lo que la toca); también puede ocurrir que sienta no sólo sintiéndose sentir, sino además sintiéndose sentida (por ejemplo, si un órgano de mi carne toca otro órgano de mi propia carne)” (Marion, 2004/2012, p. 50). Carne designa, para este pensador francés, la pasividad constitutiva, por la cual no puedo no *sentir*, tocar y ser tocado, no puedo no percibirme en el dolor, que no

carne es un exceso que ningún cuerpo puede contener, los actos o actividades carnales sobrepasan los cuerpos, la unidad de las medidas y las dimensiones, e introducen en los cuerpos la diferencia consigo mismos, la escisión superficial que les permite ser sí mismos como otros. La carne es política porque lo político no podría expresarse sin el desajuste en los modos de ser que son efecto del exceso carnal” (Pimentel, 2021a, p. 142). Una primera aproximación a este problema consiste en advertir que la carne rebasa, excede. La carne es pensada, en reiterados momentos de la obra de Pimentel Chacón, según la gramática del flujo, del derrame, también del diluvio. La tradición cristiana la ha ubicado en torno a *orificios, cavidades, secreciones, humedades*, términos relativos al campo semántico del flujo: carne “desborde de los cuerpos por los cuerpos” (Pimentel, 2021a, p. 143); flujo por captar que amenaza siempre con subvertir cualquier canalización. De ahí que los sistemas (entre ellos teológicos) que

necesariamente viene del exterior, sino del roce entre mis órganos. Perdidas esta pasividad y la carne, hay *cadáver, res extensa*, según la lectura de Descartes propuesta por Marion. En Pimentel Chacón, sin embargo, el carácter radicalmente vulnerable, la pasividad de la carne no se pierde en el cadáver. Ahí donde las *Teologías latinoamericanas de la liberación* han atendido a los cadáveres que desbordan (por número y crueldad), su historia, el cadáver participa de la carne; cadáver que se acoge sin poseerlo jamás, pero dejándose interpelar por su grito mudo y ensordecedor: “lo inolvidable que me atañe de tal forma que posibilita mi porvenir” (Pimentel, 2016, p. 77).

históricamente han procurado *civilizar* cada vida corporal, todas las vidas corporales (humanas o no), se han visto *desbordados* por una fuerza de arrastre y resistencia, “tal oposición es la carne” (Pimentel, 2021a, p. 144).

Interpretar la carne en el orden del flujo acerca lo anterior a preocupaciones de Deleuze. La relación íntima entre esquizofrenia y capitalismo es “su fundación sobre flujos descodificados.” Para este filósofo francés, un flujo sin código es *la cosa, lo innombrable*. De acá su relación con lo monstruoso: “El terror de una sociedad es el diluvio: el diluvio es el flujo que rompe la barrera de los códigos. Si las sociedades no tienen tal temor es porque todo está codificado: la familia, la muerte. Aquello que trae pánico es que algo se desplome sobre los códigos haciéndolos crujir” (Deleuze, 2021, p. 46). La codificación capitalista, en la perspectiva de Deleuze, se produce a través de formas de captación o extracción. Esto quiere decir que el flujo no debe ser detenido o bloqueado del todo, sino introducido en circuitos de corte, estriamiento y extracción. De tal manera, se propician entradas y salidas, pero también almacenamiento (Deleuze emplea el anglicismo *stock*) y transacción. Me parece posible indicar que, para Pimentel Chacón, *carne* designa un problema diseminado entre teología y economía política, a saber, la *codificación de la vitalidad en flujo*, de

la vitalidad excesiva de animales humanos y no humanos, que se derrama, rebalsa, inunda y devasta códigos. Por esta razón, la *carne* resulta monstruosa a todo intento de codificación, ya teológica, ya económica. Carne: flujo de vitalidad excesiva por civilizar (expandir y someter) a riesgo de inundación.

En la perspectiva de Pimentel Chacón, ninguna crítica de la economía, en sus distintos modos de codificación de flujos, debe ignorar una “consideración de la matriz operativa que la carne cristiana ha provisto para las formas de dominación social de nuestro presente” (Pimentel, 2015, p.18). Arcano problema teológico que nos implica aún, sobre todo hoy:

La economía cristiana de la carne no consiste únicamente en bloquear e iluminar la carne con la luz del espíritu, mas en un conjunto de prácticas cuyo propósito consiste en encarnar la vida excesiva que informa y constituye el cuerpo. La carne es vida en flujo que por su carácter excesivo, práctico y opaco puede constituir en enfermedad y muerte. Economizar la carne es el núcleo de la economía teológica. El propósito de esta economía es subsumir la carne al interior de la carne celestial e inmune de Jesús para hacer de cada uno ciudadano, agente y persona (Pimentel, 2015, pp. 80-81).

El problema de la economización teológica de la *carne*, como vimos, ha sido objeto de estudio de Pimentel Chacón, en referentes de la economía política (Smith, Hume) y el gobierno (Hobbes, Locke [Pimentel, 2020b]), en el *iluminismo británico*. Sin embargo, no se trata de un conflicto reducido a la historia del cristianismo. *Economía política de la carne* aporta, según Pimentel Chacón, criterios de ingreso para analizar “el capitalismo dependiente centroamericano”, hoy, ahí donde se ha mostrado atroz al entrecruzar e imbricar neoliberalismo, moral, religión y militarización en las oligarquías que han apoyado proyectos militares, como en el caso de “la economía política de la carne de Efraín Ríos Montt” (Pimentel, 2015). Es decir, el análisis de una *economía política de la carne* atiende las formas de dominación del presente, que nos afronta a crudas realidades: “hoy [...] la ausencia de empleo y la innovación tecnológica han creado” una población sobrante (Pimentel, 2021a, p. 176); hoy, donde ni siquiera “el acceso irrestricto al agua y al aire” (Pimentel, 2021b, p. 10) está garantizado para los vivientes, humanos o no. Sin un examen de la economización de la carne, de sus raíces teológicas y prolongaciones económicas y políticas, no será posible comprender las formas de dominación de las cuales participamos, inercialmente o no, en el presente.

Esta última cuestión se vincula en el trabajo de Pimentel Chacón con un criterio de partida: “every theology expresses social traumas and enjoyments and tries to transform or reproduce them” [toda teología expresa traumas y alegrías sociales y trata de transformarlas o reproducirlas] (Pimentel, 2014, p. 15; Pimentel, 2020, p. 20). Se trata de una afirmación inspirada en la tradición abierta y expuesta por las *teologías latinoamericanas de la liberación*,⁴ según la cual, “las experiencias

4 Un amplio conjunto de trabajos del profesor Pimentel Chacón se ha ocupado de pensar las teologías latinoamericanas de la liberación, su herencia, sus proyectos y proyecciones, sus discontinuidades, sus aportes, sus fracasos, las persecuciones de las que fueron objeto, su debilitamiento e incomunicación. Desde sus primeros textos publicados (Pimentel, 2005; Pimentel, 2006), a nuestro autor le ha interesado la discusión de nociones constitutivas y principios epistemológicos que sustentan el pensamiento teológico producido y agrupado bajo el nombre plural *teologías latinoamericanas de la liberación*. En su tesis de maestría (Pimentel, 2008c), se ha ocupado del pensamiento de Ivonne Gebara y Juan Luis Segundo; además, de textos dedicados a otros referentes de las teologías latinoamericanas (Pimentel, 2007) y de aproximaciones que consideraran la recepción, muchas veces superficial por reductiva, de las teologías latinoamericanas de la liberación (Pimentel, 2008d). Un esfuerzo muy interesante en estas indagaciones consiste en valorar los distintos acercamientos que, a inicios del siglo XXI, intentaban pensar la herencia de las teologías latinoamericanas de la liberación. Pimentel (2010b) procuró una “recuperación popular de las teologías latinoamericanas de la liberación”, con la cual se analizó una limitación básica de textos que ubicaban los inicios de las teologías latinoamericanas de la liberación en 1968: “lo que sugiere esta periodización ¾anos dice Pimentel¾, bastante difundida, es que el origen de las teologías latinoamericanas de la

de dolor y sufrimiento que provienen de una organización social y política que produce muerte” (Pimentel, 2021a, p. 158) pueden ser denunciadas y resistidas, o bien reproducidas y legitimadas por perspectivas teológicas que deben ser discernidas en cada momento. Así, la consideración de la *economía política de la carne* responde a un esfuerzo por “dar razón del presente” (Pimentel, 2015, p. 83), es

liberación es *clerical* y católico [...] Un corolario débil, pero que puede ser escandaloso es: es teología eurocéntrica implícitamente” (Pimentel, 2010b, p. 77). De ahí que Pimentel Chacón proponía pensar su desarrollo a partir de luchas populares, diversas “tanto por los modos de dominación que padecen y resisten, al interior de un modo de producción dependiente, y también por sus formas de lucha, matrices de análisis, objetivos” (Pimentel, 2010b, p. 70). Pensar radicalmente las teologías latinoamericanas de la liberación, según una nota al pie de Pimentel Chacón, igual comporta asumir su implicación con la carnalidad: “La novedad y transformación radical que operan en estas teologías latinoamericanas es que recuperan y despliegan, después de un ocultamiento de siglos, esta carnalidad como exigencia económica, cultural, política y social. Es decir, plantean *teológico-socialmente* que la imposibilidad de los empobrecidos de gozar y desplegar su carnalidad y la violencia que se ejerce contra ellos cuando lo procuran constituye la muerte misma del Dios que es también carne” (Pimentel, 2010c, p. 25). Una advertencia que Pimentel Chacón nos proponía al razonar sobre las teologías latinoamericanas de la liberación tiene hoy mucha relevancia: “para discernir el presente e imaginar el futuro es necesario realizar *lectura* de nuestras raíces. No es suficiente, y además puede resultar superficial, postular una supuesta *ruptura epistemológica* o anunciar nuevos paradigmas. Nada de lo anterior implica, como he insistido, negar transformaciones, limitaciones e, incluso, involuciones. Supone, por el contrario, una recepción aún más rigurosa de ellas” (Pimentel, 2010c, p. 44).

decir, por comprender y transformar la *partición de lo sensible* que integra y satura todo presente (en su acepción temporal, también aquella referida a la presencia y el intercambio), en particular, ese que denominados *nuestro*, constituido, de modo si no ambivalente al menos no homogéneo, por sedimentaciones teológicas.

Herida: carne, vidas impotentes

El monstruo marino Leviatán ha sido creado, según el salmista, para que la divinidad pueda *jugar* con él. Domesticación de las fuerzas del caos (Pimentel, 2021a). Los animales humanos también jugamos. El juego ocupa un lugar fundamental en nuestra sociabilidad (no podemos jugar sin otros, incluso en ausencia física de compañeros de juego) y en la expansión de nuestras capacidades físicas y mentales. Sin embargo, para poder jugar, los seres humanos debemos crear las condiciones que hacen posible el juego, de modo que también vivientes humanos han debido crear un gran cuerpo artificial al interior del cual juegan. Para Hobbes, hemos creado un *dios mortal*, Leviathan, también para poder jugar en su interior: “en el principio de lo político hay una reunión de los cuerpos que, con su fuerza y arte, producen un cuerpo artificial” (Pimentel, 2021a, p. 94). La razón por la cual los animales humanos agrupan su fuerza y arte es

“su común acuerdo de satisfacción y plenitud”: “los humanos se asocian políticamente para transformar desde sus cimientos las experiencias de dolor y sufrimiento que provienen de una organización social y política que produce muerte” (Pimentel, 2021a, p. 158). Desde este criterio, Pimentel Chacón nos propone ingresar a una lectura y comprensión de Hobbes.

Todo cuerpo, individual o el político del dios artificial, es posible gracias a conjuntos de vínculos e intercambios inmediatos o remotos: “un solo cuerpo es una multiplicidad de consecuencias” (Pimentel, 2021a, p. 175). Asimismo, el cuerpo político, el ensamblaje de cuerpos que se reúnen para crear un espacio y tiempo que “satisfaga el deseo corporal de vivir y lo haga de tal forma que no destruya la tierra” (Pimentel, 2021b, p. 223), es también una multiplicidad de fuerzas, de potencias; de ahí que Hobbes lo nombre a partir del monstruo marino: Leviathan, imagen teológica que “recupera el poder caótico y seductor de la creatura oceánica como símbolo del nacimiento y afirmación de lo político” (Pimentel, 2021a, p. 225). Cuerpo político: multitud de fuerzas y aspiraciones, “fuerza de los cuerpos humanos que puede hacer habitable la tierra” (Pimentel, 2021a, p. 126).

Lo anterior podría inducir la imagen, en realidad equívoca por parcial, de que la política en Hobbes se limita al ensamblaje de potencia o al aglomerado de fuerzas: cuerpo impenetrable, cerrado, sin fisuras. De la misma manera, la noción *carne*, según fue presentada en el apartado anterior, podría quedar asociada (e indebidamente limitada) a la potencia: flujo que rebalsa, que subvierte códigos y controles, capaz de oposición, la capacidad misma, la potencia *in the flesh*. Caos, diluvio, Leviatán. Sin embargo, sería una imagen equívoca de la política en Hobbes, de acuerdo con la lectura de Pimentel Chacón (así como de su noción *carne*).

No hay política en el sentido hobbesiano sin el reconocimiento, no solo de las fuerzas, sino de la vulnerabilidad de los cuerpos: “los humanos viven por un período extenso de su vida sin depender de su fuerza (*strength*) y capacidades creadoras (*invention*), viven, por el contrario, gracias a procesos de acogida y cooperación sociales” (Pimentel, 2021a, p. 131). Lo político concierne al conjunto de prácticas que propician un espacio común o “circuitos de acogida” que permiten vivir a *los impotentes*. Radical principio político que Pimentel Chacón advierte en Hobbes: dejar morir al *impotente*, o bien “abandonarlo a la caridad privada” (religiosa, por ejemplo), “es una manera de cesar el acuerdo desde el cual se despliega lo político”

(Pimentel, 2021a, p. 160). Si el *impotente* muere, perdemos el núcleo de lo político.

Todo cuerpo tiene fisuras, heridas; está abierto y es susceptible de ser lacerado. En la impotencia, la *comunidad política* se encuentra consigo misma. Soberanía impersonal que impide “que el cuerpo poderoso se cierre sobre sí mismo” (Pimentel, 2021a, p. 162), apertura que previene la clausura (au)totalitaria de la comunidad política sobre sí misma. Herida que la abre a otro, al que adviene, al sintiente, al sufriente, al vulnerable. En la impotencia, la comunidad política reconoce que no solo el trabajo, sino la enfermedad, el hambre, las carencias, los accidentes, el dolor de los cuerpos no son dimensiones de la existencia privada, implican al cuerpo político desde sus cimientos. En el núcleo de la política, una *carne vulnerable* solicita para su sutura el ensamblaje de los cuerpos. El contrato queda así supeditado a la acogida de la carne lacerada, pues unir o vendar “la carne herida, permite que a su vez nos unamos con los otros”:

Que no haya heridos sin comunidad –no que no hayan heridos porque, lectores de Hobbes, sabemos que *ninguna promesa es capaz de erradicar la violencia*– es, también, un postulado de la teoría hobbesiana del ciudadano (Pimentel, 2021b, p. 123. Énfasis mío D. S.).

Este sentido de la comunidad que es hecha posible por actos de cura y frágil juntura de la carne lacerada nos conduce a la artificialidad hobbesiana que crea comunidad, pero se trata de dos formas distintas de juntar, no enfrentadas. Estar unidos por y en el vendaje del moribundo es, sin duda, un tipo de vínculo que asume con radicalidad la preservación y lo hace sin esperar o anunciar un futuro juntos. Porque el motivo de esta proximidad no es un posible venir del tiempo deseado, sino la exigencia de cuidar lo que está, ya, cerca del roce del cuerpo (Pimentel, 2021b, pp. 117-118).

Carne: impotencia, herida abierta en todo ensamblaje corporativo, imposibilidad corporal de un cierre, fractura constitutiva en cualquier garantía de plena autosuficiencia. *Ninguna promesa es capaz de erradicar la violencia*: irrecusable vulnerabilidad de los cuerpos. Vulnerabilidad que aproxima a los cuerpos entre sí, en una intrapertenencia. Una *violencia originaria* (Derrida, 1967, p. 162; Gasché, 2016) impide la clausura (au)totalitaria de la mismidad, de lo uno, del sí mismo, de lo propio. La carne es, como vulnerabilidad, la imposibilidad de una cerradura total, impedimento de una plenitud autosustentable que arrebataría cualquier advenimiento del otro, cualquier experiencia de alteridad y su acogida que no absorción. *Violencia originaria* no instrumentalizable que funda incluso una ética de la no-violencia, toda vez

que nos expone al otro y mantiene a la alteridad irreducible, inaprehensible, radicalmente otra. Por la carne, la vitalidad de los cuerpos humanos o no permanece abierta, resulta *intradependiente*, requerida de cuidados mutuos entre los vivientes.

Desde esta perspectiva, el trabajo de Pimentel Chacón se aproxima a consideraciones de Roberto Esposito en torno a la carne y su lugar en una amplia tradición de pensamiento político replegado sobre el motivo de la corporatividad. Para el filósofo italiano, “la carne no es otra cosa que el entramado unitario de la diferencia entre los cuerpos, la impertenencia, o, mejor, la intrapertenencia, la cual hace que aquello que es diferente no se cierre herméticamente en su interior, sino que quede en contacto con su propio afuera” (Esposito, 2003/2009, p. 169). No solo lo otro, sobre todo lo *propio* no se cierra herméticamente. Por la carne, el cuerpo político permanece abierto, expuesto, contestado, sin poder recusarse del advenimiento de otros. Ahora bien, que todos los cuerpos están atravesados por una *herida abierta* no significa que todos padecen por igual. El reparto desemejante de los mecanismos de acogida y cuidado deja abiertas laceraciones. Hay heridas en algunos cuerpos que nunca reciben atención, dicho en otro registro: *algunas heridas nunca son lloradas* (Butler, 2009/2010), fracaso del *acuerdo* a partir del cual se

despliega la política, a saber, descuidar la *impotencia*, no curar las heridas en los cuerpos de algunos vivientes, humanos o no.

Vulnerables, los seres humanos sentimos temor. En Hobbes el miedo ocupa un lugar fundamental, aunque no unívoco. Pimentel Chacón recuerda: “en el origen del vínculo civil están, por lo tanto, los anhelos por existencias sin horror” (Pimentel, 2021b, p. 27). La imagen de una *herida abierta* sin atención o, peor aún, la posibilidad del recrudescimiento de laceraciones a manos de otros es causa de terror. El acuerdo político básico es que los humanos (y para Pimentel esto debería ser extendido a vivientes no humanos⁵) puedan vivir sin temor, al menos sin el del desamparo político ante la violencia de la que son capaces los mismos seres humanos: “Hobbes desea una forma de convivencia en la que nadie deba temer por su vida a raíz del modo de organización social, política

5 Dos trabajos recientes de Pimentel Chacón se han ocupado del problema del animal, de los modos de comprenderle tanto desde una metafísica personalista, que otorga a su existencia una finalidad y esto entendido en doble acepción, como desde la utilidad o muerte (Pimentel, 2020c). Asimismo, en un texto titulado *El hombre es bestia para el animal*, escrito a propósito de *El Jaúl* de Max Jiménez, se explora una metáfora del nacionalismo costarricense, según la cual parte de la excepcionalidad costarricense sería una relación benévola entre animales humanos y no humanos. La crueldad contra animales descrita por Jiménez da ocasión para disputar esta metáfora de la excepcionalidad nacional (Pimentel, 2021c).

y económica en el que existe. Esto es, una vida sin miedo a ser despojado de los medios que permitan una existencia común pero diferenciada” (Pimentel, 2021a, p. 138). Fracasa el acuerdo político si se mantiene a vivientes humanos y no humanos en situación de miedo o ansiedad ante el desamparo. Esto último se vincula con un postulado básico que Pimentel Chacón advierte en su recepción de Hobbes: “el miedo, originario y transversal, no está repartido de forma uniforme” (Pimentel, 2021b, p. 30). Si hay vidas que están expuestas, mucho más que otras, al miedo que debería contener lo político, para Hobbes hay fracaso del acuerdo básico que sostiene a la comunidad política.

*

Una crítica del *reparto desigual del miedo* supone enfrentarse a Hobbes, en particular, a su *teología política*, ahí donde por medio de una operación cristológica, el dinero deviene sangre del soberano. En este punto, Pimentel Chacón afronta una *contradicción manifiesta* en el pensamiento político en Leviathan: el cuerpo artificial que han producido los seres humanos para satisfacer su deseo de vivir, para que todos puedan hacerlo bien, es presentado como un cuerpo que vive gracias a la circulación irrestricta del dinero. Es decir, para Hobbes el dinero es la

sangre del Estado, del soberano: fluido que irriga de vitalidad a todo el cuerpo social. Por este problema cristológico en Hobbes, según la atenta lectura que Pimentel Chacón nos ofrece de este aspecto, su teoría se inscribe en una hematología divina: “lo político se reduce a la circulación regulada del dinero dentro del territorio en el entendido de que esa circulación es la que permite la vida [...] todo lugar en el que circula dinero está habitado, gracias a tal circulación, por el soberano” (Pimentel, 2021a, p. 203). Como si el soberano y el dinero, su *presencia* permanente e ilimitada, fueran los nutrientes que permiten la vida de los humanos y no su trabajo y la tierra.

El dinero afecta los cuerpos vivientes, al ubicarse como el flujo que origina la vitalidad. De tal modo, la circulación del dinero es confundida en Hobbes con la vida (buena) de los seres humanos y la expansión del soberano. Fractura del acuerdo político: “Un Estado que se dedique a regular la circulación de dinero y a crear leyes para que todas las personas —es decir, aquellas que solo tienen su cuerpo para sobrevivir— sean capaces de competir para, como producto de la venta de su trabajo conseguir dinero y, con él, satisfacer sus necesidades, torna, desde la perspectiva del mismo Hobbes, ilegítimas las prácticas de gobierno” (Pimentel, 2021a, p. 208). *Teología*

política de Hobbes que debe ser resistida y contestada: ¿desde dónde ofrece Pimentel Chacón su respuesta?

Cuando el dinero deviene sangre y fuente de la vitalidad, el miedo al desamparo se distribuye de forma desigual dentro del cuerpo social. Si el poder de vitalidad está en el brillo de la moneda, entonces la vitalidad en “la viscosidad de la sangre o de la tierra” deviene secundaria: es el dinero, no las heridas en los cuerpos, lo que debe ser atendido con urgencia. Se trata del fetichismo al cual subsume Hobbes su propia noción de gobierno: Hobbes contra Hobbes. Con Marx, Pimentel Chacón recuerda, ante esta subordinación al brillo del dinero: “Quienes no poseen más que su cuerpo como medio para conseguir dinero –ya sean empleados o subempleados– llegarán a odiar su cuerpo cuando este sea incapaz de producir dinero. El odio, asco o decepción con respecto al cuerpo propio es el resultado más violento de una organización del mundo que hace equivaler sangre y dinero” (Pimentel, 2021a, p. 216). La crítica de esta *teología política* consiste en recordar que la circulación del dinero no debe sustituir la viscosidad de la sangre, de modo que la sutura de las heridas de la carne no sea desplazada como el núcleo fundamental de lo político. Esto significa que Hobbes debe ser confrontado con su propia teoría política, con aquello que en ella hay de

radical afirmación por una buena vida como base de lo político.

Es consecuente con lo anterior la observación del filósofo Gil Anidjar: “Leviathan is a blood pump” (Anidjar, 2014, p. 205). Para Anidjar, la sangre no debe ser confundida con un objeto teológico entre otros del cristianismo: “blood is that with which, and through which, Christianity becomes what it is. It flows through the familial and the social (kin and community, nation and race), the medical and the theological, the economic, the legal, and the political” (Anidjar, 2014, p. 205). La sangre fluye y en su circulación vincula, pero también separa las múltiples superficies que irriga. Sangre nombra, según Anidjar, “a particular manner of dividing the sensible, a set of distributions, partitions, or *partages* of the world it makes and in which it operates” (Anidjar, 2014, p. 257). Por la sangre, se ha desarrollado una partición de lo sensible (Quintana, 2021), esto es, un reparto de los vivientes, del espacio y del tiempo. Jerarquización de los vivientes, humanos o no, sometimiento de unos a otros, siempre con miras a un objetivo muy puntual: que la sangre nunca deje de fluir, de modo que la derramada, vertida en la producción de muerte, sea ganada en la sangre que fluye.⁶ La economización de la carne,

6 Noción cristiana esencial, según la describe Derrida, que establece una continuidad entre sangre vertida y contenida. La primera, por recurso a

cuando el dinero pasa a ocupar su lugar, supone el problema de su consumo (por lo cual, también la *devoración* es un conflicto teológico fundamental), de su reproducción, de su flujo.

En la lectura de Pimentel Chacón, para realizar la crítica del fetichismo del dinero presente en Hobbes, no hay que ir más allá de Leviathan, sino profundizar en sus criterios básicos: la carne, vulnerable y excesiva, es también fuente de resistencia frente a toda economía teológica.

Clamor: carne, justicia por venir

Que la carne sea imposibilidad de clausura (au)totalitaria del presente se extiende a la imaginación de los vivientes humanos, por la cual exceden todo cuanto en el orden instituido del mundo pueda *apresarlos*. Idea de diversos y heterogéneos alcances. Pimentel Chacón ofrece una lectura del capítulo XX de Leviathan, donde el

la teología, no se pierde, sino que se gana en la sangre que fluye. Este motivo, por el cual aquello que se pierde se conserva, designa uno de los pilares del cristianismo y representa su honda herencia en el pensamiento occidental, a decir del filósofo argelino-francés. Se trata del cristianismo que Derrida ubica en la filosofía hegeliana: “*L’essence du christianisme établit une équivalence entre les catégories de miracle, d’imagination et de relève. La transformation de l’eau en vin, du vin en sang, la transsubstantiation, la résurrection surtout sont des opérations d’Aufhebung*: ce qui est détruit se conserve, ce qui meurt peut renaître” (Derrida, 1974, p. 228).

esclavo procura, “con toda justicia”, recuperar su propia vida: “el esclavo expande con su imaginación, primero, y con la lucha de su cuerpo, luego, el mundo en el que habita” (Pimentel, 2021a, p. 39). Para Hobbes, someter a otros a la esclavitud, producto de la guerra o la conquista, constituye “bloqueos de lo político”. El anhelo y la lucha política del esclavo por recuperar su vida ofrece un criterio fundamental a todo pensamiento de lo político, a saber, que “es desde la intimidad con su carne herida que ha surgido la fuerza del esclavo, que porta en su cuerpo el universal clamor por justicia de todas las épocas” (Pimentel, 2021a, pp. 40-41). El deseo y la batalla de los esclavos abre una comprensión radical (desde la raíz) de lo político, de la carne: irrupción en el presente de una justicia por venir.

En su recepción de Hobbes, Pimentel Chacón advierte que la obediencia al contrato está supeditada al cumplimiento del soberano. Ahí donde el gobierno deviene despótico, lo político se repliega sobre su núcleo fundamental: el deseo de vivir bien, por tanto, de garantizar las condiciones que permiten vivir bien a los animales humanos (y más allá de Hobbes, también la buena vida de vivientes no humanos). Hacer efectivo este deseo, en cada situación, es núcleo político para Hobbes, que anima y justifica la rebelión de los esclavos. El anhelo de

justicia del esclavo hace temblar la casa del amo, esto es, redistribuye el miedo en el cuerpo político: “Que los déspotas sientan miedo [...] El miedo, entonces, no paraliza o hace imposible lo político, sino que, si es sentido por los déspotas, puede producir un efecto decisivo en los vínculos sociales: terminar con el dominio y la guerra” (Pimentel Chacón, 2021a, p. 171). Cuando Carl Schmitt, incluso a partir de Hobbes, decía que *proteger para obligar* es el *cogito ergo cum* de la política, la lectura de Pimentel Chacón advierte, por el contrario, que la rebelión de los esclavos es núcleo de lo político, toda vez que insta en el centro de la comunidad política no el contrato, sino la *justicia por venir*, referencia a Derrida inscrita en una discusión central de *Monstruosa tierra*.

En su rebelión, los esclavos pueden morir. ¿Suspende esta posibilidad de muerte el carácter político de la rebelión? No. Toda vez que la política tiene en su núcleo la aspiración de los seres humanos a una buena vida, la muerte de esclavos en la rebelión contra el déspota determina una forma política de apropiarse de su existencia. La política no puede recusarse de la tensión entre vida y muerte: “lo político consiste en la interrogante acerca de cómo vivir y por qué morir”; lo político está atravesado por el desacuerdo, en particular, la insatisfacción y el rechazo del esclavo a su sometimiento:

“por qué morir no parece ser más una pregunta política, sino el quebrantamiento mismo de lo político [...] en el enfrentamiento con el amo, el esclavo pone en riesgo su vida no porque quiera morir sino, por el contrario, porque sabe que sin el riesgo asociado a la puesta en cuestión –la crisis– de la política no puede vivir” (Pimentel, 2021a, pp. 110-111). El clamor de la carne del esclavo impide aceptar como definitiva la situación actual de sometimiento al déspota, toda vez que abre a imaginar, anhelar y reunir fuerzas para subvertir al amo.

Carne: remoción del presente, en su triple acepción, remoción del ahora, del que está (quien puede afirmar, cognitiva y jurídicamente, *¡yo!*), de las formas del intercambio. Por la carne del esclavo y de todos aquellos que padecen el sometimiento ante un poder despótico, la comunidad política está abierta a lo que el filósofo Jacques Derrida denomina *à venir*, de lo cual, Pimentel Chacón deriva una interesante discusión sobre la justicia: “Nul à-venir sans héritage et possibilité de répéter [...] Nul à-venir sans quelque mémoire et quelque promesse messianiques, d’une messianicité plus vielle que toute religion, plus originaire que tout messianisme” (Derrida, 2000, p. 72). El clamor del esclavo se inscribe en una herencia, incluso una repetición, donde expande un *désir émancipatoire*, al cual no se debe renunciar,

pues constituye la apertura, el espaciamiento que da espacio y tiempo a una cierta idea de la justicia. El ahora, la presencia ni las formas del intercambio son definitivos, pues la carne del esclavo está siempre abierta a un deseo emancipatorio que impide asumir como fijo a ningún presente: “que los esclavos y los pobres hagan de la revuelta la forma y materia de su razón. Es decir, que asuman la ruptura de las condiciones que amenazan su vida como el punto de partida de toda organización del mundo” (Pimentel, 2021a, p. 36). La *carne*, imposibilidad de un cierre (au)totalitario de los cuerpos, es apertura de una comunidad política a una *justicia à venir*.

El clamor del esclavo es apertura a la promesa de una *justicia à venir*. Hay que recordar que, para Derrida, la promesa constituye un particular acto de habla. No se puede prometer el mal: prometerlo o condicionar el cumplimiento de la promesa al acatamiento de órdenes son formas de amenazar. La promesa, siempre comprometida con un bien (vivir), desde luego, puede ser traicionada, malversada, subvertida en maldad, toda vez que no es nunca una certeza. Hay promesa cuando existe, a un tiempo, una disposición a cumplir lo prometido, pero una imposibilidad de garantía, pues lo que se promete no es sino lo imposible, esto es, el advenimiento de aquello que nunca ha estado entre nosotros: el esclavo clama lo

imposible, una *justicia à venir*. Memoria y compromiso con los que no están, porque se fueron o aún no están aquí. Por esta promesa de emancipación, los esclavos se dejan asediar por lo imposible, no para escapar del presente-posible, sino para transformarlo. Se arriba, con esto, a una importante idea de las *teologías latinoamericanas de la liberación*: “el trascender lo posible es condición para conocer lo posible y, a la vez, conocer lo posible es condición para poder trascender la realidad en el marco de lo posible” (Hinkelammert, 2000, p. 230). Dejarse asediar por lo imposible es, en el clamor del esclavo, la posibilidad política de *abrir espacio* a otras formas de lo posible, a otras experiencias del ahora, de la presencia, del intercambio, “la búsqueda terrestre de nuevas formas de convivencia” —nos dice Pimentel Chacón—, guiadas por una justicia por venir, no porque está siempre ausente, sino que constituye un objetivo que “resiste ser capturado o cumplido en plenitud.”

*

La interesante discusión sobre la religión que nos propone *Monstruosa tierra* (en su capítulo segundo y más allá) está directamente vinculada con lo último. El lugar de lo religioso no es unívoco, tampoco lo son sus efectos, al interior del cuerpo protético. La lectura que Pimentel Chacón asume frente a *Leviathan* se ocupa de lo teológico

y lo religioso en su lenguaje político. Un primer aviso es que esta discusión no queda circunscrita en Hobbes a una oposición, más bien superficial, entre ateísmo y teísmo, tampoco se limita a solicitar el repliegue de lo religioso en lo *privado*, toda vez que Hobbes se propone “habida cuenta de la densidad política del metalenguaje teológico, ofrecer una interpretación que permita proyectar lo político sin que para ello sea necesario desprenderse de todos los referentes imaginarios que componen los sueños individuales y propicia la comunidad social” (Pimentel, 2021a, pp. 24-25). ¿Qué consecuencias políticas se derivan de esta aproximación a lo religioso/teológico en *Leviathan*?

En lo teológico y religioso, indica Pimentel Chacón, Hobbes ubica un acervo requerido para la constitución del cuerpo político, a saber, la imaginación: “usar la imaginación es el acto inicial de liberación que desafía la reducción de lo natural –y la felicidad [...] Es la imaginación la que admite que la revuelta se focalice en los obstáculos históricos que impiden la satisfacción corporal y la que, además, faculta que el dolor y la pobreza sean enfrentados como efectos de la trama de vínculos que conforman la vida humana” (Pimentel, 2021a, p. 186). De acuerdo con esto último, y en sintonía con el debate anterior, la *imaginación* no designa una fuga de la realidad, sino que es la forma en la cual los animales

humanos nos hacemos asediar por lo imposible, como un modo de conocer lo posible (de ahí que la última cita vincula la imaginación con identificar los obstáculos socioeconómicos y políticos por subvertir), pero también como la posibilidad de rebasarlo. Por ello, la rebelión del esclavo inicia –y no deja de estar motivada– por la imaginación, que le permite conocer lo posible y anima la subversión de todo aquello que es obstáculo para una buena vida. Hay imaginación, hay política.

De lo previo, se deriva que, vinculadas a la imaginación, la religión y la teología deben ser consideradas detenidamente por un pensamiento político, pues se enlazan con su núcleo:

El recurso al legado teológico desde la agitación de la carne conduce, en algunos casos, a pensar la posibilidad de que el Reino de Dios se exprese, aunque sea solo en primicias, en la tierra [...] Pensar que Dios pueda intervenir en la historia –un Dios que hace justicia a la realidad– es una manera de comunicar la insatisfacción que con respecto a lo real resiente la multitud [...] La fuerza de la imaginación puede plantear, entonces, una tesis fundamental acerca de la realidad: para transformarla es necesario ocuparse del cielo y del infierno (Pimentel, 2021a, pp. 187-188).

La religión sería una –la más compleja quizás– expresión del torrente

imaginario en la que confluyen diversos momentos de la historia imaginaria de la humanidad y el momento previo a la comunidad política [...] Pasa, lo religioso, de ser una lengua sobre toda lengua –una archiexplicación y determinación– a un campo de exploración propio de la *civil history* (historia civil), aquella en la que se expresan las acciones de los humanos dentro de los lugares que habitan (Pimentel, 2021a, p. 61).

La rebelión política nos recuerda Pimentel Chacón supone movilización e imaginación, su imbricación. De ahí que “textos considerados muertos pueden ser componentes o sustratos de los actos rebeldes”, es decir, hay en la tradiciones teológico-religiosas acervos importantes de imaginación, dicho de otra manera, formas para hacerse asediar por lo imposible que permiten conocer lo posible, rebalsarlo y transformarlo.

Desde luego, y así nos lo recuerda constantemente Pimentel Chacón, los efectos de lo religioso-teológico no son unívocos. Igualmente pueden bloquear la imaginación que nutre la rebelión política. El cristianismo puede devenir autoinmune, al bloquear la sublevación de los esclavos. Lo religioso puede formar parte de las estrategias del amo. Hay un criticismo político de lo religioso-teológico justo ahí donde sobreviene legitimación, *la soberanía*

de Zeus, donde lo religioso se limita a “una manera de acumular soberanía. A este tipo de uso de lo religioso, o falsamente tal, Hobbes opone la verdadera religión” (Pimentel, 2021a, p. 68). Así, la crítica de la religión no tiene que ver con una expulsión de lo religioso del cuerpo político, sino con un aspecto que Pimentel Chacón estima descuidado en estudios hobbesianos: la relación entre religión y justicia.

Donde hay injusticia, la *fe religiosa* debe cambiar, según una radical consecuencia política que Pimentel Chacón advierte en *Leviathan*. Fracturado lo común, lo religioso deber ser removido desde sus cimientos. La imaginación que alimenta lo religioso en Hobbes, nos indica Pimentel Chacón, no es una salida del mundo, pues está vinculada fundamentalmente con la justicia:

La religión sería un anhelo de justicia que sobrepasa o excede toda encarnación. Se trata, en tal caso, de una justicia siempre por venir, no porque esté siempre ausente, sino porque funciona como objetivo que resiste ser capturado o cumplido en plenitud. Es, desde esta perspectiva, el desborde crítico que impide tomar como equivalentes ley y justicia o lo político con procedimientos reglamentarios [...] la religión es una búsqueda de la justicia que implica incluso la posibilidad y la necesidad de liberarse del reinado de Dios (*they deposed their God*)

from reigning over them). Es decir, que el o los representantes de Dios están, desde el punto de vista del impulso religioso, sujetos a la crítica basada en el deseo de justicia: la religión, entonces, alienta a una indagación inmanente de mejores relaciones que pueden tomar la forma de una lucha contra Dios (Pimentel, 2021a, p. 71).

Religión: *clamor de la criatura oprimida*, justicia por venir. Sin anhelo de justicia no hay prácticas religiosas, al menos, de aquello que Hobbes considera verdadera religión, la cual, debería servir de criterio para una crítica del orden establecido, pero también de las religiones y de los dioses, donde devienen mistificación, fetichización y legitimación de injusticias. Es político, por tanto, el *discernimiento de los dioses* que procura realizar civilmente este clamor de justicia por venir.

Conclusión: leer *Leviathan*, leer *Monstruosa tierra*

Pimentel Chacón nos ha propuesto una forma potente de resistir postulados hobbesianos: leerlos y contraponerlos a sus mismas ideas políticas. Hobbes contra Hobbes, nos dice *Monstruosa tierra*. No se resiste la tradición al ignorarla, pues aquello que en una tradición hay de más nocivo por profundizar la reificación o ampliar las injusticias no se subvierte mediante la

indiferencia, quizás tampoco a través de la caricaturización: eterno retorno de lo reprimido. No se resiste a la dominación y las formas de exclusión tradicionales, si se reducen sus efectos más nocivos a una serie de enunciados, sintagmas metonímicos que desplazan cualquier esfuerzo de lectura.

Hobbes, su herencia y recepción tienden a ser bloqueados, más que reducidos, a partir de dos lugares comunes: primero, *la guerra de todos contra todos*. Para el estudioso, efectivamente, lo político está atravesado por antagonismos, lo cual no significa guerra: “La aspiración de la teoría de Hobbes es que la continua consideración de los conflictos implicados en la transformación política de la vida detenga e incluso cancele, la posibilidad de la guerra” (Pimentel, 2021a, p. 154). *Monstruosa tierra* nos recuerda que lo político en Hobbes se constituye por un esfuerzo particular por *interrumpir el circuito de las violencias*, de modo que la *guerra de todos contra todos* designa una anulación de lo político, donde una soberanía en realidad despótica produce esclavos, no ciudadanos. ¿Cómo resistir el trasfondo de *una guerra de todos contra todos*?

De nuevo, es Hobbes quien ha dado un criterio para replantearse la reducción a la que se somete su propio pensamiento político:

un pensamiento contra la guerra y la violencia estructural propone que la riqueza, producida socialmente, debe ser compartida de forma tal que sacie y permita el despliegue personal en situaciones y contextos equitativos. De modo que la tesis de Hobbes puede ser leída como principio de universalidad concreta que postula que la vida de cada persona es el juicio del cuerpo político y que el cuerpo político es el esfuerzo comunitario realizado para cuidar la vida de todos (Pimentel, 2021a, pp. 156-157).

La lectura de *Leviathan* propuesta por Pimentel Chacón nos ofrece criterios para resistir formas de violencia y exclusión de cuerpos al interior de una comunidad política, más aún, ha colocado esta resistencia en el núcleo de lo político, resistencia a la *guerra de todos contra todos*.

Pimentel Chacón llama la atención sobre el lugar del *enemigo* en la teoría hobbesiana: la existencia o producción de enemigos no es una condición necesaria, mucho menos suficiente de lo político. Esto no previene confrontar la violencia de aquellos que, al agredir lo común o vidas particulares al cuidado del cuerpo político, se colocan en la posición de enemigos. Resulta claro, entonces, que enemigo en Hobbes es una posición que se puede asumir, una relación antes que una condición

natural.⁷ En síntesis: “no es que la guerra sea el estado inicial o primigenio para los animales humanos, sino que es una posibilidad que flota en la superficie de la vida social y que, por ello, debe ser retenida como problema humano fundamental” (Pimentel, 2021a, p. 153). No hay política sin una revisión constante de las condiciones que podrían desatar una terrible violencia: la guerra de todos contra todos, lo cual no significa que esta se encuentra en el origen o constituya fundamento de lo

7 Esto se vincula con una precisión que introduce Yves Charles Zarka en torno a la distinción en la idea de enemigo entre Hobbes y Schmitt: “Hobbes desnaturaliza, desustancia y deshistoriza al enemigo. El enemigo nunca lo es por su naturaleza (agresividad inscrita en la naturaleza de los individuos o de los grupos), ni por su ser (su etnia o su raza), ni por su historia (la hostilidad no es hereditaria)” (Zarka, 2019, p. 8). El enemigo en Hobbes tiene un carácter relacional y, como explica Pimentel, “son enemigos quienes se imaginan amos y dios y buscan, mediante cualquier procedimiento, ser tenidos como tales. Desde el punto de vista político, por eso, la multitud se organiza, contra sus enemigos, a partir del criterio de la preservación y mejoramiento de las condiciones de vida” (Pimentel, 2021a, p. 153). Por el contrario, en Schmitt, según Zarka, el enemigo es sustancial, no relacional, es decir, viene dado por la sangre. Zarka ha mostrado cómo para Schmitt, con base en sus textos de 1933, se torna evidente que el pueblo (*Volk*) es un concepto racial cuyo enemigo (al que Zarka ha denominado *sustancial*) será uno de raza. Aquello que debe defenderse es la *homogeneidad racial del pueblo*: “una defensa de la sangre del ciudadano alemán” (Zarka, 2016/2019, p. 184). De todas formas, acorde con lo advertido por Zarka en este manuscrito, la gran diferencia es que Hobbes procura que la política permita superar la enemistad y provea una cohabitación, no sin antagonismo, pero que anule la guerra de todos contra todos.

político. Así, no hay política sin recibir atentamente la tradición, que debe aprender a contraponerla a sí misma.

Un análogo acontece con otra “interpretación habitual” del pensamiento de Hobbes, a saber, aquella que «sintetiza la teoría hobbesiana de lo político con la frase “el hombre es lobo para el hombre” y extrae de ello la conclusión de que Hobbes ha abogado por la creación de un monstruo capaz de dominar a las bestias, es decir, un soberano que engulle ciudadanos» (Pimentel, 2021b, p. 29). Pimentel Chacón recuerda que, efectivamente, al interior de una soberanía despótica, o bien sin una “adecuada forma de convivencia la vida humana puede ser insoportable”, sin embargo, esto no hace suyo (ni es una aspiración de Hobbes) que los seres humanos sean lobos de otros seres humanos. Si bien este motivo es ampliamente reiterado, no informado, bloquea otro alcance político que Hobbes imagina: “la cuestión que interesa a Hobbes no es la del lobo sino la de Dios: que los seres humanos sean dioses para sí mismos. O que, dicho de otro modo, preserven, disfrutando, su existencia personal y social” (Pimentel, 2021b, p. 29). Que existan implicaciones profundas entre Dios, la bestia [lobo/soberano] y el ser humano (De-rrida, 2010 [2008]) no bloquea la aspiración hobbesiana a una humanidad

capaz del cuidado y ensanchamiento de las capacidades de los vivientes humanos y, añade Pimentel Chacón, también de los vivientes no humanos.

Los efectos más nocivos de las economías políticas de la carne que nos atraviesan requieren, además de los contrapesos políticos necesarios para subvertir su incidencia, una compresión radical (esto es, desde sus raíces), antes que un bloqueo o una indiferencia ante sus fundamentos teológicos. Releer la tradición: somos unos vivientes que “releen sus raíces sociales como esfuerzo para discernir sus necesidades-capacidades desde su presente y con ánimo de proyectarse [...] las raíces, entonces, varían de acuerdo con las re-lecturas que hacemos de ellas” (Pimentel, 2010b, p. 76). Carne: *vulnerabilidad* instituyente, vitalidad que excede toda forma de captura, apertura a una justicia por venir. Oblicuamente todas. Leer a Pimentel Chacón es responderle, esto es, dejarse asediar con las promesas que agitan y animan su recepción de una amplia tradición de economía política, la cual ha hecho de la carne su objetivo, su motivo, su horizonte.

Referencias

Obras consultadas de Jonathan Pimentel

- Pimentel, J. (2014). *Economy of the Flesh: Nature and Economy in David Hume and Adam Smith* [doctoral dissertation]. The Lutheran School of Theology at Chicago.
- Pimentel, J. (2005). Imaginarios sobre el pobre: acercamiento desde Gustavo Gutiérrez. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLIII(109-110), 217-223.
- Pimentel, J. (2006). Teología y metafísica: acercamientos latinoamericanos. *Pasos*, 123 (segunda época), 36-40.
- Pimentel, J. (2007). Jon Sobrino, construcción de la esperanza y una teología desde el sur. *Revista Ecuménica SIT*, 2(2), 121-138.
- Pimentel, J. (2008a). *Carnalidad y cristianismos* [manuscrito sin publicar], archivo del autor.
- Pimentel, J. (2008b). Teología y dominación: la biografía de san Antonio de Atanasio y la regulación del deseo. *Praxis*, 62, 163-187.
- Pimentel, J. (2008c). *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas: estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara*. Sebila.
- Pimentel, J. (2008d). El espejo roto (I): Michael Lôwy y los cristianismos liberacionistas latinoamericanos. *Siwô'*, 1, 217-266.
- Pimentel, J. (2009). Carnalidad: una relectura del mito cristiano del dios carnal. *Siwô'*, 2, 189-234.
- Pimentel, J. (2010a). Sexo en el desierto: consideración carnal del *Tratado práctico* de Evagrio Pónico. *Vida y Pensamiento*, 30(1), 27-82.
- Pimentel, J. (2010b). Notas sobre una recuperación popular de las teologías latinoamericanas de la liberación. *Primer encuentro de teologías latinoamericanas de la liberación e interculturalidad*, J. Pimentel. Sebila.
- Pimentel, J. (2010c). Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza, en J. Pimentel (ed.), *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza*. Sebila.
- Pimentel, J. (2015). La mano de Dios, la voz del General: introducción a la lectura de la economía política de la carne de Efraín Ríos Montt. *Vida y Pensamiento*, 35(1), 79-112.

- Pimentel, J. (2016). El grito, lo inolvidable: sobre la herencia de teologías latinoamericanas de la liberación. *Vida y pensamiento*, 36(2), 67-82.
- Pimentel, J. (2020). *Economy of the Flesh: Nature and Economy in David Hume and Adam Smith*. Sebila.
- Pimentel, J. (2020b). *Ángel e infancia. Lectura de El ensayo acerca del entendimiento humano de John Locke* [manuscrito sin publicar], archivo del autor.
- Pimentel, J. (2020c). El adversario y el compañero. Cuestiones animales. *Praxis. Revista de Filosofía*, (81), 1-31.
- Pimentel, J. (2021a). *Monstruosa Tierra. Una lectura de Leviathan*. EUNA.
- Pimentel, J. (2021b). *El agua y el aire. Aproximación a la teoría política de la libertad de Thomas Hobbes*. Sebila.
- Pimentel, J. (2021c). El hombre es bestia para el animal [manuscrito sin publicar], archivo del autor.
- trad.). Paidós (obra original publicada en el 2009).
- Deleuze, G. (2013). *El saber. Curso sobre Foucault*, t. 1 (P. Ires y S. Puente, trad.). Cactus (obra original de 1985).
- Deleuze, G. (2021). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia* (P. Ires y S. Puente, trad.). Cactus.
- Derrida, J. (1967). *De la Grammatologie*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1974). *Glas*. Galilée.
- Derrida, J. (2000). *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*. Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (2010). *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)* (C. De Peretti, D. Rocha, trad.). Manantial (obra original publicada en el 2008).
- Esposito, R. (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida* (L. Padilla, trad.). Amorrortu (obra original publicada en el 2003).
- Foucault, M. (2000). *Los anormales. Curso en el Collège de France* (H. Pons, trad.). Fondo Económico de Cultura (obra original publicada en 1999).

Textos complementarios

- Anidjar, G. (2014). *Blood. A Critique of Christianity*. Columbia University Press.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (B. Moreno,

- Gasché, R. (2016). *Deconstruction, Its Force, Its Violence*. State University of New York Press.
- Hinkelammert, F. (2000). *Crítica de la razón utópica* (3era ed.). Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Marion, J. L. (2012). *Cuestiones cartesianas*, (P. Pavesi, Trad.). Prometeo (Obra original publicada en 2004).
- Marion, J. L. (2013). *Sur la pensée passive de Descartes*, Presses Universitaires de France.
- Quintana, L. (2021). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*, Herder.
- Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo. Política y filosofía* (H. Pons, trad.). Nueva Visión (obra original publicada en 1985).
- Zarka, Y. (2019). *Metamorfosis del monstruo político y otros ensayos sobre democracia*. (M. Pons, trad.). Herder (obra original publicada en el 2016).

Biografía de la persona autora

Diego Soto Morera es costarricense. Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura por la Universidad de Costa Rica. Profesor de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional. Se interesa por el estudio de la teología política y la teología económica. Entre sus publicaciones se encuentran: *Nos pedirá cuentas. Teología económica en Bernardo A. Thiel* (2022); *En carne propia: religión y biopoder. Una lectura de Michel Foucault* (2015); *Demanda erótica. Religión terminable e interminable. Freud y las teologías latinoamericanas de la liberación* (2010).