

CENTRO CULTURAL DE LA COOPERACIÓN

FLOREAL GORINI

ANUARIO DE INVESTIGACIONES

AÑO 2018

DEPARTAMENTO/ÁREA: ESTUDIOS POLÍTICOS

AUTOR/A: MARIANA DE GAINZA

TÍTULO DEL TRABAJO: SPINOZA PARA LA CRÍTICA DEL
MUNDO CONTEMPORÁNEO



Publicación Anual - Nº 9

ISSN: 1853-8452

Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Av. Corrientes 1543 (C1042AAB) - Ciudad de Buenos Aires – [011]-5077-8000
www.centrocultural.coop

Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Anuario de Investigaciones - Año 2018

Directoras/es de la publicación:

Pablo Imen
Paula Aguilar
Marcelo Barrera
Ana Grondona
Natacha Koss
Gabriela Nacht
Julieta Grinspan
Pamela Brownell

Autoridades del Centro Cultural de la Cooperación “Floreal Gorini”

Director General: Juan Carlos Junio

Subdirector: Horacio López

Director Artístico: Juano Villafañe

Secretario de Formación e Investigaciones: Pablo Imen

Secretario de Comunicaciones: Luis Pablo Giniger

Secretario de Ediciones y Biblioteca: Javier Marín

Secretaria de Planificación Institucional: Natalia Stoppani

Secretaria de Programación Artística: Antoaneta Madjarova

© Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Av. Corrientes 1543 (C1042AAB) - Ciudad de Buenos Aires - [011]-5077-8000 -
www.centrocultural.coop

© De los autores

Todos los derechos reservados.
ISSN: 1853-8452

Spinoza para la crítica del mundo contemporáneo

Nombres: Mariana De Gainza

Palabras clave: Moral - Spinoza - Afectos - Humanismo - Ideología

Resumen:

Los modos de racionalización de la dominación social en el mundo contemporáneo siguen actualizando un modelo clásico de subjetividad, en virtud de la cual la estructura social y la estructura psíquica reenvían la una a la otra de manera fluida. El “modelo de hombre” que se ajusta a la sociedad neoliberal es el sujeto de una autoconciencia afectiva, que sabe reconocer lo que ama y lo que odia, y defiende la libertad de decidir qué prefiere consumir. Frente a ese modelo, sigue siendo necesaria la perspectiva que “no presupone como cuestión ya decidida la libertad e independencia del sujeto autoconsciente”. Si Spinoza fue leído como el primer anti-humanista teórico, sostenemos aquí que ese anti-humanismo teórico es el requerido para la elaboración de una verdadera ética, esto es, un humanismo práctico consistente.

1- ¿Filosofía moral o ética?

La filosofía moral no goza de buena fama –decía Theodor Adorno (2001) en sus lecciones del año 1963. Antes, incluso, de que Nietzsche le dirigiera su atención corrosiva, la conexión interna de la idea de moralidad con los *modos y costumbres* propios de formas de vida comunitaria ya disueltas permitió asociarla con pedagogías tradicionalistas y lecciones de civilidad, más que con una reflexión filosófica genuinamente crítica. Y si hasta la filosofía de Kant mostró sus dificultades de autojustificación al confesar, finalmente, su disposición a obedecer a la vigencia fáctica de la ley moral, ni siquiera ese *hecho* (ante el cual se doblegó la perspectiva kantiana) permanece vigente. Pues la moralidad –continúa Adorno– sólo puede presentarse como autoevidente en un mundo donde una clase social en ascenso (la burguesía en el siglo XVIII) esgrime una serie de ideales concretos y deseos que aspira a realizar. Aquella edad de oro de la conciencia histórica, que tendió a naturalizar una puntual y circunscripta congruencia entre esquemas de interpretación del mundo e imperativos

prácticos, ha quedado definitivamente atrás. Ya no vale ni como mito articulador de las ilusiones que sostuvieron la práctica política progresista hasta mediados del siglo XX.

Sin embargo, a pesar de la incuestionabilidad de esos señalamientos, Adorno sostiene que hay que persistir en la reflexión filosófica sobre la vida buena. Y hay que hacerlo dándole espacio a una “agresividad impiadosa” del pensamiento que, abriéndose a los urgentes problemas planteados por la coyuntura, sepa resistir a la impaciencia y pueda defender el terreno *teórico* de la indagación en torno a la práctica:

Las dificultades actuales para una praxis con consecuencias políticas inmediatas lleva a que los hombres desesperadamente se pregunten: “Si hay muros por todos lados y cada intento de crear un mundo mejor se encuentra bloqueado, ¿qué es lo que debemos hacer?” Cuanto más indeterminada se vuelve la praxis, cuanto menos sabemos de hecho qué debemos hacer y más se aleja la posibilidad de una vida buena, más nos asalta la impaciencia. Lo cual fácilmente llega a asociarse con un determinado tipo de resentimiento contra el pensamiento. (Adorno, 2001, p. 3)

En ciertas épocas difíciles surge, en efecto, una especie de anti-intelectualismo bien intencionado: al grito que denuncia la injusticia le sigue el exhorto “¡hay que hacer algo ya! ¡no sirve seguir pensando!”. Frente a esa tendencia, entonces, se levanta el pedido de redoblar los esfuerzos del pensamiento. No se puede resignar el concepto en nombre de la lucha, porque esas elaboraciones más detenidas son (siempre lo fueron) un aspecto imprescindible de esas mismas luchas.

El argumento adorniano pone en juego, además, un punto de vista polémico. La reflexión filosófica sobre la vida buena debe seguir haciéndose en los términos de una *teoría moral* –contra las perspectivas que prefieren sustituirla por una reflexión, ya no moral, sino *ética*–. Es cierto que la noción de moralidad se asienta sobre un sustancial conformismo: supone la convergencia ideal entre las costumbres públicas y los comportamientos individuales, a tal punto que la *vida buena* acaba definiéndose por el respeto de las normas de la comunidad y la aceptación de las formas de su existencia actual. Además, ese conformismo (“el respeto de la fachada petrificada de la opinión y la sociedad” [Adorno, 2003, p. 396]) se redobra por la afinidad entre la moral y los valores puritanos: la rigidez subjetiva y el convencionalismo estrecho del sujeto puritano se pone a disposición de la defensa reactiva contra cualquier tipo de problematización del *status quo*. Por todo esto, la preferencia contemporánea por la

noción de *ética* –que llama a vivir de acuerdo con la propia naturaleza– parece atendible. La definición de la buena vida, en este caso, remitiendo a la capacidad de desplegar (según los tiempos y disposiciones propias) cada *ethos* o modo de ser singular, parecería funcionar como una suerte de antídoto contra una moral impuesta desde afuera.

Sin embargo, esas reivindicaciones de la *ética* –aún siendo comprensibles– no son más que “pura ilusión e ideología” (Adorno, 2001, p. 10). Se trata de una ideología que hace jugar una noción acrítica de *identidad* personal y que, finalmente, se acopla con otra ilusión, la que acepta a la *cultura* como fuente proveedora de los materiales para el cultivo de sí. Pues si la afirmación de que hay que vivir en armonía con el propio ser, en verdad, no dice demasiado, lo que más bien sucede es que la fuente proveedora de los contenidos de esa identidad consigo –que se pretende verdadera espontaneidad– es la cultura dominante. Así, la congruencia con la propia constitución o naturaleza acaba siendo la armonía con ciertos valores culturales. Una *ética* naturalista sería, por eso, una especie de “mala conciencia de la moralidad”, una “moral avergonzada de su propia moralidad”, que aunque no deja de comportarse como moralidad, no quiere ser una “moralidad moralizadora” (Adorno, 2001, p. 10). De ahí, la decisión de Adorno de no abandonar el terreno de la filosofía moral que, a pesar de su anacronismo y de sus evidentes limitaciones, tendría la ventaja de no permitir que se diluya el verdadero problema: la contradicción entre lo particular y lo general, entre la libertad y la ley, o bien, el cortocircuito entre la existencia empírica y la vida buena irrealizada en medio de la opresión de la norma.

Entretanto, la disyuntiva que Adorno plantea entre moral y *ética* nos conduce a preguntarnos cuál podría ser la posición de una *ética spinozista* frente al problema de la crítica del mundo contemporáneo. El mismo texto de Adorno nos ofrece un camino –no por transitado, menos cierto– para reivindicar una determinada alternativa *ética* frente a la filosofía moral. Se trata del argumento que nos recuerda que el moralismo platónico es el arquetipo del conservadurismo moral:

La filosofía platónica fue la primera cuyo completo interés filosófico estaba dominado por cuestiones morales (...). Y no es casual que su emergencia histórica coincidiera con la desintegración de la polis ateniense. Más allá de eso, no somos injustos con Platón si decimos que la tendencia de su filosofía era conservadora, es decir que, hasta cierto punto, representa la tentativa de recrear en el pensamiento aquellos códigos de

conducta y aquellos ideales que alguna vez habían sido virtudes tradicionales en la sociedad ática. Sin embargo, esos códigos de conducta habían dejado de funcionar, y la filosofía de Platón fue elaborada como una polémica contra su ausencia. (Adorno, 2001, p. 16)

Esa tendencia conservadora es señalada también por el spinozista Althusser, quien repara en el hecho de que, en *La República* de Platón, la estructura social y la estructura psíquica reenvían la una a la otra, de tal manera tal que las clases sociales coinciden con la distribución del alma en tres partes o funciones. Su filosofía ofrece, así, un tipo canónico de moral, directamente conectado con los problemas políticos que Platón pretende resolver. Se trata, con más precisión, de una “reflexión de estos problemas políticos en el individuo” (Althusser, 2014), donde lo que no es más que una expresión (ideológica) de la división social, se presenta, al mismo tiempo, como su fundamento y su resolución: para que reine el orden en la sociedad y las clases convivan armoniosamente, debe respetarse la jerarquía que hace que la razón (que gobierna, al igual que el rey) se imponga sobre la pasión (que combate, al igual que los soldados), que tiene que controlar a los bajos apetitos (que lucran, como los artesanos).

Lo que Althusser quiere indicar con esa crítica al moralismo platónico es que los modelos *psicologistas* de subjetividad (contra los que se elabora el psicoanálisis freudiano) suelen estar al servicio de la justificación de cierto orden de cosas. “Una psicología se hace posible como el subproducto de una ideología política, o de una ideología moral, o de una ideología filosófica”; y ese “subproducto puede presentarse como una patología normativa de la ideología que lo produce, o bien como el fundamento en espejo de la ideología que lo produce” (Althusser, 2014). El presupuesto de toda psicología es la identificación de tres realidades heterogéneas, de estatuto diferente: el individuo, el sujeto y el yo. Y son las evidencias de la percepción ordinaria las que sostienen dicho presupuesto naturalizador, que concibe al *sujeto* como un *individuo* cuya estructura es la de un *yo*. De esta forma, se superpone la categoría jurídico-moral de un *sujeto* al que se le imputan propiedades o conductas (por las que tiene que rendir cuentas ante un tercero), con la categoría biológica de *individuo*, que tiende a coincidir con la forma de individuación producida por las relaciones mercantiles: los hombres como ejemplares intercambiables, abstractos, anónimos. La categoría filosófica del *yo*, finalmente, cumple un rol unificador, que le permite a la

conciencia estabilizar el reconocimiento de sí del sujeto como ser dotado de voluntad y libre arbitrio.

Este modelo de *sujeto*, que se elabora como respuesta teórica a las necesidades de justificación práctica de un orden social, caracterizaría al moralismo filosófico occidental desde sus orígenes platónicos. Como se ve, se trata de la justificación del orden a partir de la identidad (y no de la contradicción) entre lo particular y lo general. Por eso, sugerimos que se pueden proseguir las reflexiones adornianas, preguntándonos si la *Ética* de quien explícitamente se autoexcluyó de ese linaje (“la autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí...”¹) no representa una alternativa, no sólo frente al moralismo de la tradición, sino también frente a esas éticas tautológicas que Adorno rechaza.

2 - Actualidad de una ética spinozista: anti-humanismo teórico y humanismo práctico

La forma sutil en que la filosofía de Spinoza manifiesta su vocación crítica constituye un factor clave para explicar la atracción que su obra ejerció en un amplio espectro de pensadores contemporáneos. La potencia crítica de un pensamiento puede actualizarse en muy diversos escenarios de disputa y en distintos contextos. Pero quisiéramos llamar la atención, en particular, sobre la forma en que Althusser se refirió a la relación de su grupo con Spinoza:

Si no hemos sido estructuralistas, ahora podemos confesar sin ambages por qué: ¿por qué hemos parecido serlo, pero no lo hemos sido? ¿por qué, pues, este singular malentendido sobre el cual se han escrito libros? Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: *hemos sido spinozistas*. (Althusser, 2008, p. 193)

Esta afirmación –que señala cierta confusión entre estructuralismo y spinozismo, a la vez que distingue ambos términos– dirige nuestra atención hacia esa peculiar corriente

¹ Dice Spinoza en una carta a Hugo Boxel: “La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a alguno de los atomistas y defensores de los átomos. Pues no es de extrañar que aquellos que han inventado las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras mil tonterías, hayan excogitado los espectros y duendes y que hayan creído a las viejezuelas, con lo que aumentaron la autoridad de Demócrito, cuya buena fama envidiaron tanto que llegaron a quemar todos los libros que él había editado con tanto encomio” (*Ep.* 56: pp. 330-331).

spinozista contemporánea, que es crítica del estructuralismo, en cuanto comprende la relevancia de su gesto: un gesto de descentramiento. Podemos llamar *estructuralismo* a la perspectiva que se caracteriza por tematizar o aislar una operación crítica fundamental –el *descentramiento*, como movimiento o desplazamiento topológico– abstrayéndola de las distintas obras innovadoras (de Marx, Nietzsche, Freud, etc.) donde ha tenido lugar. A la vez, es en relación a esa abstracción o aislamiento que pueden entenderse varios señalamientos sobre el *formalismo* de algunos abordajes caracterizados como estructuralistas, así como una cantidad de malentendidos que se trafican cuando algún pensador es acusado con ese mote². El formalismo sería propio, entonces, de lo que llamaríamos la *ideología* estructuralista. Una ideología que es confrontada –decimos aquí– por esa singular renovación de la filosofía crítica (mal nombrada como “estructuralismo”) que interroga las innovaciones teóricas producidas por esos mismos autores (Marx, Nietzsche, Freud) y otros (como Maquiavelo) a partir de una relectura de la obra de Spinoza.

Por otro lado, podemos decir que el momento verdadero de la ideología estructuralista proviene de su espíritu de combate, heredado de las perspectivas que recupera y traiciona. Su momento verdadero tiene que ver, entonces, con lo que en ella hay de batalla, ya que el estructuralismo es una ideología filosófica que combate contra otra ideología filosófica: contra el humanismo, que pretenda hacer del Hombre un Sujeto, o sea, una subjetividad libre, centro y origen de iniciativas, consciente y responsable de sus actos, dueña de sí misma. No ha de sorprender que sea la filosofía de Spinoza la que inspira el *anti-humanismo teórico* de Althusser, si consideramos lo que dice Hegel en el momento en que reflexiona sobre las condiciones para una refutación eficaz del spinozismo: “Para quien no presupone como cuestión ya decidida la libertad e independencia del sujeto autoconsciente, no puede darse ninguna refutación del spinozismo” (Hegel, 1974, p. 515). Hay que partir de ese presupuesto –la libertad e independencia del sujeto autoconsciente– para atacar a Spinoza, porque ese es el “principio” que él no permite sostener. ¿Pero cuál sería el interés actual de una invocación del anti-humanismo spinozista? ¿No han caducado, acaso, las circunstancias que habilitaban las discusiones entre humanistas y antihumanistas, es decir, el

² “Nuestros santos críticos, penetrados por su convicción y corroídos por la moda, no lo han sospechado en absoluto. La facilidad les ha perdido: ¡era tan simple hacer coro y gritar contra el estructuralismo! El estructuralismo, eso era de dominio público, y como no se encuentra en ningún libro, todo el mundo puede pontificar con desparpajo. Pero a Spinoza hay que leerlo y saber que existe: que existe todavía hoy. Para reconocerlo es preciso al menos conocerlo un poco”. (Althusser, 2008, p. 193)

enfrentamiento de unos razonamientos más voluntaristas y de otros más realistas, en la búsqueda de un pensamiento capaz de dar cuenta de las posibilidades de una política revolucionaria, a mediados del siglo XX?

En realidad, el humanismo no deja de reaparecer bajo formas que exigen una atención renovada de nuestra parte. Hoy en día se comprueba un uso funcional de una especie de *ética de los afectos*, que acompaña distintas reformulaciones de la estrategia política y comunicacional de las derechas globales. Estas nuevas derechas saben reconocer la ambivalencia pasional de las masas que se convierten periódicamente en electorado; y ya no organizan sus interpelaciones dirigiéndose exclusivamente a las pulsiones destructivas y a las pasiones del odio, sino que utilizan muy bien los discursos del amor, la alegría y el reconocimiento de las diferencias. La combinación de invocaciones simultáneas al *humanismo* y a los *afectos* se encuentra, por ejemplo, en las interpelaciones producidas por las usinas ideológicas del actual gobierno de la coalición Cambiemos, en Argentina. “Este es un tiempo de humanismo. Cuanta más tecnología haya, más dramáticamente importante se volverá el humanismo y los valores esenciales de las personas”³. Siguiendo esta línea de razonamientos, que sugiere que la *fría* tecnología tiene que ser atemperada con la *calidez* de un nuevo humanismo, se tornan legibles las permanentes invocaciones a una especie de filosofía del sujeto afectivo: “Lo más importante que tenemos en nuestras vidas son nuestros afectos. Los momentos más importantes, más plenos, más felices de nuestras vidas están vinculados con los afectos. Porque los sentimientos, las emociones son lo más real que tenemos. Y de eso está hecho el país. Una sociedad es una inmensa red afectiva”⁴.

Los discursos que racionalizan la dominación social en el nuevo contexto neoliberal muestran aquella dinámica refleja, por la cual la estructura social y la estructura psíquica reenvían la una a la otra, fluidamente: el hombre es el sujeto de una autoconciencia afectiva que saber reconocer lo que ama y lo que odia, y que defiende la libertad de decidir qué prefiere consumir. Contra esa ideología –sostenemos aquí– es necesaria la perspectiva que “no presupone como cuestión ya decidida la libertad e

³ Palabras de Marcos Peña, jefe de Gabinete del gobierno argentino, presidencia de Mauricio Macri. “Murió el mito, se puede gobernar sin peronismo”, entrevista del 12 de noviembre de 2017, Diario Perfil, disponible en: <http://www.perfil.com/noticias/politica/murio-el-mito-se-puede-gobernar-sin-peronismo.phtml>

⁴ Discurso del presidente Mauricio Macri en la apertura del 135° período de sesiones ordinarias del Congreso de la Nación Argentina, el 1° de marzo de 2017, disponible en: <https://www.casarsada.gob.ar/informacion/discursos/38791-discurso-del-presidente-mauricio-macri-en-la-apertura-del-135-periodo-de-sesiones-ordinarias-del-congreso-de-la-nacion-argentina>

independencia del sujeto autoconsciente”. Pues si la lectura hegeliana de Spinoza lo muestra adecuadamente como el primer anti-humanista *teórico*⁵, se puede sostener que ese anti-humanismo teórico es requerido para la elaboración de una verdadera ética, esto es, un *humanismo práctico* consistente.

Junto con Frederic Lordon (2013), diríamos que la fuerza crítica a ser esgrimida contra las versiones más funcionales de lo que llegó a ser considerado como un *giro afectivo* del pensamiento social (que a la clásica pregunta sobre “cuál es el motor de la historia”, podría verse tentado a responder: “la sociedad se mueve al ritmo de los deseos y los afectos” [Lordon, 2013, p. 7]) puede provenir de ciertas modulaciones de la teoría de los afectos que, en vez de comenzar por los afectos y montarse sobre ellos como *lo más real*, tratan de comprenderlos y explicarlos (“como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” [Spinoza, EIII, prefacio]) –siendo esa explicación una parte necesaria de la lucha contra la servidumbre y la opresión en la cual el pensamiento está involucrado–. Así, si la teoría social hoy tiene que precaverse contra la tendencia inmediata a asociar la vida afectiva con la intimidad de un individuo (esto es, contra una visión subjetivista del mundo social), el recurso a la filosofía de Spinoza es importante, porque aporta “una conceptualización de los afectos a la vez contra-intuitiva y rigurosa” (Lordon, 2013, p. 10): una teoría anti subjetivista o anti psicologista de los afectos (comúnmente pensados como lo más propio de un sujeto), que exige realizar la difícil operación intelectual consistente en “conservar los afectos, desembarazándose del sujeto” (Lordon, 2013, p. 10). El soporte de los afectos, entonces, ya no es una individualidad monádica, libre, autodeterminada, sino –como lo señaló E. Balibar (2009)– la transindividualidad, inescindible de las determinaciones sociales que la constituyen. El concepto de lo transindividual entiende a lo psíquico y a lo colectivo en su imbricación, en su *atravesamiento* recíproco (y no en cuanto se *reflejan*, como pretendían los modelos filosóficos psicologistas); y es por eso que Balibar sostiene que la filosofía de Spinoza permite eludir la dicotomía entre holismo e individualismo metodológico. En sintonía con estas lecturas contemporáneas de Spinoza, sostenemos, por un lado, que su filosofía permite trabajar críticamente con una versión particular de holismo, el estructuralismo, actuando contra los problemas de las posiciones estructuralistas en la teoría social (esos problemas que los individualismos o los

⁵ El eje de la crítica de Hegel a la ontología de Spinoza pasa por afirmar que su perspectiva es deficiente porque, en su sistema, la *substancia* no deviene *sujeto*; la reflexión no se realiza en los modos finitos, por lo cual la subjetividad no retorna a lo absoluto: no se vuelve substancial.

subjetivismos *sólo aluden* cuando rechazan al estructuralismo en general, adjudicándole una constitutiva incapacidad para concebir la praxis transformadora y el cambio histórico); y permite a la vez actuar, por otro lado, contra una especie de retorno acrítico a un individualismo metodológico, redoblado como individualismo sentimental, en virtud del cual la experiencia inmediata de la vida afectiva pasa a convertirse en un punto de partida explicativo, en vez de algo a ser explicado.

Si reivindicamos la filosofía de Spinoza como *teoría crítica*, es porque entendemos que el pensamiento conceptual es capaz intervenir en una coyuntura, no en cuanto puede mantener un supuesto “equilibrio” ante el espectáculo de las fuerzas sociales en lucha, que le permitiría ser “objetivo” o “neutral”; sino, al contrario, porque ese pensamiento (teórico) también participa de la confrontación de afectos que tensiona el campo social. Un modo de imaginar sólo puede ser combatido por otro modo de imaginar, “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte” (Spinoza, EIVP7), y no por la invocación de lo verdadero en cuanto tal. Para Spinoza, las voliciones singulares o la facultad de afirmar y de negar, que actúa en las ideas en cuanto son ideas, conecta el sentir y el pensar, de tal manera que lo afectivo y lo intelectual no se disocian cuando se pone en acto la potencia de conocer (es decir, la capacidad de establecer conexiones verdaderas, de distinguir la realidad efectiva de las cosas de su imaginación).

A la vez, poner en juego la capacidad entender y atender a las ambivalencias y las zonas oscuras de la afectividad es fundamental para actuar no sólo contra la producción y manipulación del odio social, sino también contra el culto banal de una alegría prefabricada promovida por una exitosa gestión de los afectos que llevan adelante las derechas neoliberales. La moralización sentimentalista, anti-intelectual y anti-política de las emociones (cuyas líneas de incidencia se elaboran en laboratorios de *marketing* político, que operan prioritariamente a través de la fuerza de penetración de las redes sociales) se da hoy, en América Latina, de maneras distintas. Por un lado, colabora con la producción de la *indignación de masas* que necesitan, como infraestructura afectiva, los discursos anti-corrupción que buscan deslegitimar a la política (sobre todo, a la política que suele ser descalificada como *populista*: aquella que “intenta redistribuir la riqueza a fin de incluir en el sistema político a estratos sociales que están excluidos de él” [Traverso, 2018, p. 28]). Por otro lado, incide en la difusión de un *pensamiento positivo* (de estilo *new-age*) que invita a las personas a negar el dolor (propio y ajeno) y a restringir su sensibilidad a tal punto de no reconocer ningún

malestar. Así, ese pensamiento refuerza la disposición a adaptarse a condiciones de vida cada vez más hostiles, y no admite ninguna reflexividad crítica que abra interrogaciones sobre la supuesta inteluctabilidad del actual estado de cosas. Se trata de *confiar* y de *esperar* que la acción de los empresarios en el gobierno⁶ habrá de converger con los esfuerzos individuales de los que *merecen* vivir bien, esto es, aquella parte de la población que “se esfuerza” y lucha por sobrevivir “sin recibir ayuda de nadie”.

3 - Teoría de los afectos y crítica de la ideología

Para una perspectiva crítica spinozista, es la *mediación afectiva generalizada* de la vida social –o dicho de otra manera: la relación imaginaria insuprimible que atraviesa las relaciones sociales– la que explica la imposibilidad de disociar los funcionamientos macro-estructurales y las dinámicas pulsionales que dan vida al polo subjetivo de la causalidad social. El conjunto de los mecanismos y dispositivos que constituyen el mundo tal como los hombres lo viven (las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia o con “el mundo expresado por el estado de sus cuerpos” [Althusser, 2008, p. 196]) no es más que lo que buena parte de la teoría crítica del siglo XX ha llamado *ideología*. La espontaneidad de la ideología inmediatamente vivida constituye la base material de los procesos de sujeción y subjetivación, que pueden ser analizados según una serie de capas analíticamente distinguibles: las formas de la articulación discursiva de los humores sociales y los mecanismos de la interpelación ideológica (que presupone el ser deseante del sujeto); la existencia práctica de lo ideológico, como actividades y rituales que existen en el seno de dispositivos, aparatos, instituciones; las diversas creencias objetivas, exteriores al sujeto que las sostiene, que dan cuerpo a las fantasías sociales; la imbricación de esas fantasías con la economía inconsciente de los individuos y con las diferentes modalidades de la discursividad social.

De esta manera, el mundo ideológicamente vivido constituye una estructura afectivo-práctica inconsciente, que no se distingue de las acciones de los hombres; su fuerza es pulsional, pues refiere a las disposiciones del deseo, entendido spinozianamente como aquellos “esfuerzos, ímpetus, apetitos y voliciones”

⁶ En Argentina, el hecho de que son mayoritariamente empresarios provenientes de grandes empresas, grupos económicos y bancos (nacionales y transnacionales) los que ocupan los lugares clave del Estado explica el uso del término “CEOcracia” (es decir, el gobierno de los *Chief Executive Officers*) para referirse al gobierno de la Alianza Cambiemos.

indisociables de las afecciones de todo tipo nos determinan a actuar⁷; disposiciones, por ello, necesariamente atravesadas por las determinaciones sociales y por los modos dominantes de producción de la vida común, así como por las fantasías sociales que dan consistencia a la elaboración ideológica de la experiencia.

Las maneras en que la ideología tiende a formatear el mundo tal como lo vivimos proceden siempre en medio de las luchas sociales y políticas. Desde el punto de vista de esas luchas, las definiciones ideológicas de cada actualidad se contraponen al ritmo de los cambios coyunturales y disputan la conciencia colectiva, siempre ya articulada con determinadas posiciones del deseo social (los modos de sentir, pensar y actuar que constituyen disposiciones ante los otros y ante el mundo), así como la dimensión más superficial y volátil de la opinión pública. A la vez, esa disputa ocurre, actualmente, en una escena en la que los monopolios de la comunicación y las nuevas tecnologías juegan un papel tan crucial, que no sólo ponen en cuestión la distinción clásica entre esfera pública y esfera privada, sino que introducen un sesgo sistemático de difícil neutralización. Por eso, las luchas se dan en un terreno muy asimétrico: es imposible separar la mediatización global en el mundo capitalista contemporáneo de la hegemonía del capital financiero, de las grandes transnacionales que dominan los resortes de la experimentación y la circulación digital, de los modos actuales de la explotación que implican que la conexión generalizada se asocie con un empobrecimiento de la experiencia y con ciertas formas dominantes de circulación de las imágenes y las palabras que bloquean el pensamiento crítico. Es, finalmente, la

⁷ “El *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella.” (Spinoza, E Af. Def.1). “Hemos dicho más arriba (...) que el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo, y que el apetito es la esencia misma del hombre, en cuanto determinada a obrar aquellas cosas que sirven para su conservación. Pero también he advertido (...) que no reconozco, en realidad, diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo. Tenga o no tenga el hombre conciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas maneras, el mismo, y, por eso, para que no parezca que incurro en una tautología, no he querido explicar el deseo por el apetito, sino que he procurado definirlo de tal modo que todos los esfuerzos de la naturaleza humana que designamos con los nombres de «apetito», «voluntad», «deseo» o «impulso», quedaran comprendidos conjuntamente en la definición. Hubiera podido decir que el deseo es la misma esencia del hombre en cuanto se la concibe como determinada a hacer algo; pero de una tal definición no se seguiría el hecho de que el alma pueda ser consciente de su deseo o apetito. Así pues, para que mi definición incluyese la causa de esa conciencia, ha sido necesario añadir: *en virtud de una afección cualquiera que se da en ella*. Pues por «afección de la esencia humana» entendemos cualquier aspecto de la constitución de esa esencia, ya sea innato o adquirido, ya se conciba por medio del solo atributo del pensamiento, ya por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos a la vez. Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de «deseo» cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse” (Spinoza, E Af. Def.1Ex).

fuerza definicional que detentan los dispositivos mediáticos en su movimiento inmanente a la concentración –es decir, la efectividad que muestran para condicionar la configuración de las coyunturas– la que constituye lo que podemos llamar la *sobredeterminación mediática* de nuestro mundo contemporáneo. Sobredeterminación que orienta nuestra atención, precisamente, hacia ese aspecto particular de la realidad social cuya efectividad tiene fuerza totalizadora (o fuerza totalitaria, si lo decimos con Adorno). Se trata de una idea que puede entenderse mejor si, parafraseando a Marx, decimos que la mediatización en nuestras sociedades actúa como “una iluminación general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares; como un éter que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él” (Marx, citado en Althusser y Balibar, 2004, p. 203). El reconocimiento de esa distorsión sistemática, que alerta sobre el hecho de que actuamos en un escenario nacional, regional y global elocuentemente sesgado, es un presupuesto que no puede ser omitido a la hora de tratar de comprender la configuración problemática de nuestra actualidad capitalista, y de encontrar vías teórico-prácticas de crítica efectiva.

El esfuerzo de intelección, entonces, se tensiona por dos requerimientos irreductibles y simultáneos: para decirlo con términos a la vez marxistas y spinozianos, se trata de proseguir con la crítica de la economía política –o sea, la crítica de la producción del *orden de las cosas* neoliberal–, profundizando asimismo la crítica ideológica –o sea, la crítica del *orden de las ideas* que la reproducción neoliberal de la sociedad y del estado requiere–. Y como “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, y viceversa” (Spinoza, EIIP7), se comprende que el señalamiento de dos énfasis o perspectivas de la crítica sólo distingue analíticamente lo que constituye la sola y misma necesidad de una realidad, cuya trama se trata de hacer legible cuando la pensamos bajo la forma de modos de producción y reproducción de prácticas, de circulación, articulación y confrontación de fuerzas, cuerpos, afectos, ideas.

Estas líneas simultáneas de lectura son cruciales –sostenemos aquí– para comprender procesos como la actual avanzada neoliberal en América Latina, cuando la palabra de los políticos en el poder pasa a estar en una sintonía estricta con la “voz” de los mercados y de las finanzas, con los medios de comunicación concentrados, con las fuerzas policiales y el papel de amedrentamiento, persecución y proscripción que están cumpliendo los poderes jurídicos. En ese caso, ciertas cuestiones que incumben a la

política –como los dinámicas constituyentes y destituyentes, las cuestiones ético-políticas relativas a la responsabilidad, la decisión, la construcción de legitimidad, los problemas ligados a la potencia simbólica de las discursividades o las retóricas públicas, etc.– se piensan adecuadamente, no cuando se enfatiza su *autonomía*, sino cuando se las concibe como emergentes de la cuestión más vasta que remite a la imbricación entre reproducción social y subjetivación. La comprensión antagonista de la escena contemporánea permite percibir que la interpelación que hoy produce esa voz de fuerza redoblada (de los mercados, las finanzas, los poderes políticos, mediáticos y jurídicos) demanda la aceptación de un nuevo marco de organización de la sociedad que, en un esquema opositivo de coordenadas, reemplaza la inclusión por la exclusión, el consumo por la austeridad, la expansión del gasto por el ajuste, la conflictividad por el orden, etc. Las políticas asociadas alternativamente con esos parámetros –que en las condiciones específicas de la “vida dañada” del capitalismo periférico trazan las tendencias contrarias hacia una reducción o hacia un despliegue de recursos para la vida popular– actúan en simultáneo con una diversidad de dispositivos, prácticas, discursos y afectos que pueden generar efectos divergentes: un estrechamiento de los márgenes de la sensibilidad colectiva, si se produce aceptación, conformidad o indiferencia en relación al vaciamiento de los modos de vida democráticos (generándose la convergencia o la amalgama entre los poderes más concentrados y los costados más rígidos de la constitución subjetiva ciudadana); o bien, lo que es más difícil y raro, la apertura de espacios de subversión capaces de producir modos exigentes de pensar y actuar que resistan el estado de cosas actual.

4 - Contra el moralismo de los filósofos

El anti-platonismo de Spinoza es explícito en el *Tratado Político*, que se inicia con una reivindicación del saber de los políticos contra los filósofos moralistas. Éstos últimos

han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los

poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna. En consecuencia, como se cree que, entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica, se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos. (*T.P.Cap.1, p.78*)

Esta afirmación spinoziana – “nadie es menos idóneo para gobernar un Estado que los teóricos o filósofos”– puede ser leída en contraposición directa al modelo platónico del Rey Filósofo. En cambio, los políticos se orientan por la experiencia, que “les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres” y los conduce a valerse de recursos eficaces para administrar los asuntos públicos. “Esos políticos han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos”, pues “como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica” (*T.P.Cap.1, p.79*).

Sin embargo, contra la tentación de caer en una interpretación estrechamente pragmática de esa reivindicación de la política contra el idealismo filosófico, hay que tener en cuenta la manera en que la filosofía spinoziana se disocia de la facticidad inmediata (esto es, las cosas o los hombres tal como actualmente son) para producir algo que explícitamente se denomina un “modelo”: hay que “formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana, para tenerlo a la vista” – sostiene la *Ética* (EIV, Prefacio). Dicha necesidad teórica se afirma, además, tensionando los postulados del sistema: a pesar de que la naturaleza no obra por fines ni modelos, y de no hay nada en ella que pueda considerarse en sí mismo como perfecto o imperfecto, “diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos, según se aproximen más o menos al modelo en cuestión” (EIV, Prefacio).

Ahora bien, la valoración spinoziana de la mencionada capacidad de anudar la práctica y la teoría –presente en algunos políticos “de agudísimo ingenio, astutos o sagaces” (*T.P.Cap.1, p.80*) y ausente de la mayoría de los filósofos– lo acerca directamente a Maquiavelo, a quien Spinoza se refiere en diversos tramos del *Tratado Político* como el “agudísimo” o el “prudéntísimo” florentino. Por eso, podemos afirmar que el uso spinoziano de la idea de un modelo humano, requerido para la elaboración de una ética, es compatible con la concepción maquiaveliana del Príncipe como modelo de virtud política, fácticamente inexistente pero requerido por una actualidad; siendo ambos modelos –insistimos en ello– opuestos a la construcción moralista del hombre, que representa, al modo platónico, la sociedad que *debe ser* o debe seguir siendo lo que

es. Así, escribir con acierto sobre temas políticos involucra una perspectiva que ya no descansa sobre la identificación entre la estructura del todo social y sus partes, sino que entiende, al contrario, que “un Estado y un pueblo son gobernados en forma diferente que un individuo” (Maquiavelo, “Legazioni all’Imperatore”; citada en Berlin, 2009, p. 205).

Decimos, entonces, que la fuerza de la alianza entre Spinoza y Maquiavelo radica en dicha contraposición entre una realidad y un modelo, entre un funcionamiento actual de las cosas y la invocación de otro modo de ser que se reclama. Y en cuanto tratan de pensar *tipos humanos* que condensen las energías críticas de una actualidad, abren modos no convencionales para concebir el significado del *realismo* en la discusión filosófico-política. Si la *imagen de hombre* que se elabora a partir de una naturaleza humana inexistente se corresponde con las normativas de un orden social existente, la *idea de hombre* que surge del trazado de lo que una naturaleza humana realmente existente en efecto *puede*, se corresponde con un orden social inexistente, pues surgiría de la transformación del presente. A la vez, los esfuerzos en pos de esa transformación no se guían por la imagen utópica de una sociedad futura a ser alcanzada, sino que parten de las condiciones de la coyuntura actual: “contrariamente a toda la tradición platónica y aristotélica” —enfatisa Althusser (2007, p. 144)— Maquiavelo sólo piensa desde la *consecución* factual entre ciertas circunstancias de hecho, las condiciones actualmente dadas⁸, y lo que de ellas se sigue como una serie de posibilidades objetivas o líneas de despliegue de la situación, en el sentido de su subversión. En esta torsión se juega la distinción clave entre un realismo posibilista o reproductor y un realismo de la transformación.

Se trata de pensar rigurosamente a partir de las condiciones coyunturales y, a la vez, de no concebir la respuesta política que esa situación concreta demanda como *expresión política* de esas condiciones, o sea, como ratificación política de los hechos. Por esa apertura del pensamiento maquiaveliano, Gramsci puede interpretarlo en clave utópica: el Príncipe concebido por Maquiavelo “no existía en la realidad histórica”, de ahí que pueda describirse lo que el florentino elabora como “una pura abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe, del conductor ideal” (Gramsci, 1972, p. 10). Sin

⁸ “Un pensamiento político que, hecha abstracción de todos los principios ontológicos y morales, tiene en cuenta y [sólo] tiene en cuenta lo factual de las coyunturas dadas, las condiciones de hecho existentes (Marx: ‘no parto del hombre sino de las condiciones existentes’); además (...) esas condiciones no son como en Kant condiciones de *posibilidad a priori* sino condiciones de simple *existencia material*, en todos los sentidos de la expresión” (Althusser, 2007, p. 149).

embargo, esa “exposición detallada con rigor lógico y desapego científico” sobre “cómo ha de ser un Príncipe que quiera conducir a un pueblo hacia la creación de un Estado nuevo” se convierte “en la invocación dirigida a un Príncipe ‘realmente existente’”. Los elementos pasionales y míticos de la obra se reformulan en cierto punto como un *grito* – dice Gramsci–, produciendo un “movimiento afectivo” (“fiebre de acción”), que surge de la “reflexión del pueblo sobre sí mismo”, o del “razonamiento de la pasión sobre ella misma” (Gramsci, 1972, p. 10).

Más allá del hecho de que Gramsci busca en Maquiavelo la clave para la constitución del Partido como catalizador de las fuerzas revolucionarias de las masas, podemos decir, de modo más general, que el *Príncipe* es el nombre maquiaveliano de la reflexión sobre la forma que debe asumir el proceso de articulación de las fuerzas disponibles para la transformación social. Su “virtud” sería, entonces, la potencia colectiva de pensar la cualidad singular del momento actual, las causalidades y las temporalidades desencontradas que lo atraviesan, las oportunidades que se presentan para la convergencia y la acción según los vaivenes de la fortuna y las determinaciones de la situación que favorecen u obstaculizan el encuentro de los deseos transformadores y la realidad.

5 - Estrategia, pasiones y política

Considerando la lectura de la coyuntura que Althusser (2007) realiza en los años 80, preguntándose por las posibilidades de leerla a la luz del pensamiento de Maquiavelo (el “teórico de la coyuntura”), resulta que la actualidad neoliberal vuelve anacrónico tanto el horizonte nacional-estatal del problema maquiaveliano (del que se hizo eco, entre otros, Hegel) como la primacía de la estrategia política afirmada por el realismo revolucionario del siglo XX (en la línea de un Gramsci, por ejemplo, que leyó a Lenin a través de Maquiavelo). Y, sin embargo, la lucidez de Maquiavelo sigue haciendo falta para enfrentar las situaciones que cíclicamente se repiten como dispersión, fragmentación e impotencia, y que remiten a la irresolución constitutiva del problema político. Si bien la ausencia de centros orientadores en la escena contemporánea⁹ redundaría en una crisis del pensamiento estratégico (incapaz de definir

⁹ “Ya no hay en el mundo ningún centro: ni económico, ni político, ni ideológico”, dice Althusser en *La única tradición materialista* (1985). La ausencia de centro en el mundo de la producción, el intercambio y la distribución se asocia con la transnacionalización y la “intrincación de los monopolios de todo tipo

un eje para la práctica política), esa misma ausencia es la que nos permite instalarnos de lleno en ese elemento especulativo materialista que, entre Marx y Freud, hace precisamente del descentramiento el movimiento que define la crítica. Para replantear, desde allí, la pregunta por las relaciones entre los afectos y la política en las condiciones actuales, cuando ya casi sin obstáculos se expandió por el mundo una anti-política neoliberal.

Según señalábamos, Gramsci permitía pensar la fuerza –que hoy tendería a llamarse *performativa*– del texto de Maquiavelo, localizándola en su elocuencia a la hora de interpelar o convocar a las fuerzas populares a una reflexión o desdoblamiento de la pasión sobre sí misma. Pues bien, en *La única tradición materialista* encontramos algunas interesantes sugerencias sobre lo hoy podríamos retomar y proseguir de la “teoría de las pasiones”, que se despliega como crítica de la psicología y del moralismo filosófico, gracias a Maquiavelo y a Spinoza, pero también al psicoanálisis freudiano:

Es preciso que el Príncipe (y, dirá Spinoza, todo hombre) establezca entre él y sus pasiones una relación de distancia crítica y revolucionaria tal, que pueda transformarlas-desplazarlas, convirtiéndolas de pasiones tristes (sufridas y pasivas) en pasiones alegres (libres y activas), sin lo que ninguna acción política pensada puede conocer un éxito *duradero*. (Althusser, 2007, p. 150)

Se trata aquí de los “efectos liberadores” producidos por las “transferencias operadas por las masas, sobre dirigentes que controlan perfectamente su contra-transferencia, y viceversa”; de manera que la dimensión afectiva de la vida social es tematizada como un juego transferencial, por el cual “los individuos-sujetos que funcionan ‘en la ideología’, funcionan al mismo tiempo en la transferencia y en la contra-transferencia”

(industriales, comerciales, financieros, de servicios, de investigación, marketing, comunicación, etc.)”, cuyo corazón estratégico se vuelve inasignable. Tampoco hay centros políticos o soberanías, “no sólo porque la infraestructura económica sobrepasa todos los límites nacionales y políticos de los Estados nacionales”, sino también porque “las tentativas de unificación supranacional (miren a Europa, ese fantasma siempre perseguido pero siempre desfalleciente) no son otra cosa que veleidades”. En estas condiciones, ya no es posible localizar, identificar, emplazar a la política, que está en todas partes (en la fábrica, en la familia, en la producción, en el Estado, en la Iglesia, y en el “increíble renacimiento del espíritu religioso, incluso y sobre todo en sus formas integristas”) a la vez que languidece como tal. ¿Dónde se refugia entonces la política, que “se ha disipado como ‘instancia’ autónoma y específica de la escena de la actividad mundial”? “En la producción económica, ciertamente”, en las innovaciones tecnológicas, el marketing, la electrónica, etc. “En las comunicaciones, su explotación, sus manipulaciones. En los ‘inmateriales’ de la información y de la comunicación, en la guerra de las informaciones y de las comunicaciones”. Sin embargo, y aunque eso sea así, no parece haber en esa constatación nada con lo cual comprender el movimiento de conjunto y fundar una estrategia histórica. (Althusser, 2007, pp. 151-152)

(Althusser, 2007, p. 150). Los aspectos libidinales y pasionales son incorporados, de esta manera, a una consideración realista del lazo social, que no se agota en los rituales del reconocimiento ideológico, sino que convierte a estos procesos de desplazamiento pasional en el *elemento afectivo* que está en la base tanto de la reproducción como de la transformación social y política:

Esta conversión-desplazamiento que por anticipación hace inmediatamente pensar en Freud, no tiene nada de una iluminación o de un simple esfuerzo intelectual, como quisieron los pobres teóricos teólogos de las Luces, sino todo lo contrario: tiene que ver totalmente con el “*desarrollo de los movimientos del cuerpo*” –su *libre* agilidad y disposición de sí en el *conatus*, sus reflexiones y sus “invenciones”– que produce en la *mens* el desplazamiento de las pasiones tristes a pasiones alegres (las pasiones, como los fantasmas, e incluso los peores, en Freud, no desaparecen nunca del inconsciente en y por la cura; son simplemente desplazadas de la posición dominante a una posición dominada, subordinada). El zorro es entonces por excelencia *el cuerpo*, su *potencia liberada*. (Althusser, 2007, pp. 148-149)

Es el cuerpo colectivo, entonces, el protagonista de ese “razonamiento de la pasión sobre sí misma” o de esa “reflexión del pueblo sobre sí mismo” de la que hablaba Gramsci. Y es esa reflexión peculiar la que hace lugar a la distancia que, al interior mismo del juego pasional, debe permitir que el amor y el odio que espontáneamente surgen como el emergente inmediato del roce y la interacción social puedan ser elaborados de tal forma que se desplacen y transformen en amistad y temor, pasiones propiamente políticas que pueden sostener un vínculo duradero entre el Príncipe y el pueblo.

¿Qué debe hacer el Príncipe para ser Príncipe? Mediante un sutil juego de contrapesos que se apoya en el pueblo de los “*magri*”, es decir los pobres, para contener al pueblo de los “*grassi*”, es decir los grandes, [debe] fundar, constituir y conservar entre su pueblo y él *una distancia vacía*: la del temor-amistad, y no la proximidad contagiosa del odio o del amor. Spinoza retomará palabra por palabra los términos de esta ambivalencia. Porque el odio y el amor arrastran al pueblo en sus pasiones y provocan en el Príncipe el contagio de las pasiones del pueblo que, ciertamente, son mortales. (Althusser, 2007, p. 148)

Lo crucial en esta construcción del *modelo ideal* del Príncipe es que éste logre mantener la lucidez respecto a sus propias pasiones. El Príncipe es un ser excepcional, por su capacidad de sostener una distancia crítica frente a los amores y los odios que necesariamente brotan en medio de la turbulencia del proceso histórico. Tales pasiones son insuprimibles, de ahí que no se trata de que desaparezcan, sino de elaborarlas y desplazarlas; la distancia es la condición del trabajo de elaboración, que procura que ellas no sean las pasiones dominantes en la configuración del cuerpo político; justamente porque su intensidad y el riesgo permanente de la reversibilidad del amor en odio hacen de la red afectiva que debe sostener a la estrategia política que se apoya en las masas populares para avanzar contra el poder de los grandes un sostén muy frágil. “Si el Príncipe no llega a mantener la distancia necesaria para el dominio de sus pasiones, entonces todo está perdido” (Althusser, 2007, p. 148).

Por eso, algo del arte político tiene que ver aún con el dominio de la dialéctica teatral del aparecer, y la potencia del zorro en el Príncipe no se refiere a otra cosa más que a su “imagen social, es decir, pública”, esto es, a su capacidad de dominio de la contra-transferencia. Esta dialéctica se juega en lo que Althusser considera el “primer aparato ideológico de estado”, y una enumeración más clásica de sus componentes (“el vestido del Príncipe, lo que le rodea, la fastuosidad de su vida, sus palacios, sus tropas – las que él mismo dirige–, sus gestos y el estilo de sus discursos, todas las ceremonias destinadas a inspirar en el pueblo temor y respeto, sin odio ni amor”) incluye en su texto la mención a “los medios de comunicación de masas” (Althusser, 2007, p. 148). Lo cual nos lleva nuevamente a pensar la manera intensa en que resultan problematizados los modos clásicos de la estrategia política en las condiciones del actual capitalismo de la valorización financiera, que hace de la circulación masiva de imágenes e informaciones uno de los mecanismos de su expansión. Las tecnologías que hoy dominan la dialéctica de la aparición pública dificultan las posibilidades de maniobra de los políticos populares frente a una máquina que funciona sola, y que se vuelve en cambio muy compatible con las prácticas de los políticos-empresarios que, con actitud realista, se acoplan a los mecanismos de la reproducción neoliberal.

Se trata de un aspecto importante de la configuración de los obstáculos del presente. Pero hemos dicho que la clave del realismo maquiaveliano (que no se identifica con el posibilismo reproductor de los políticos pragmáticos) pasa por la exigencia de pensar la apertura de la coyuntura a partir de sus reales condiciones materiales, para visualizar las posibilidades objetivas de su transformación. Esas

condiciones incluyen, entonces, esos obstáculos que las perspectivas emancipadoras deben enfrentar, con la capacidad de actualizar un pensamiento de los extremos, un pensamiento del límite, sin el cual “no hay ninguna estrategia, por lo tanto ninguna táctica, por lo tanto ninguna acción, por lo tanto ningún pensamiento o iniciativa verdaderas, ninguna escritura, ninguna música, ninguna pintura, ninguna escultura, ningún cine posibles” (Althusser, 2007, p. 146). Esas posibilidades vigentes requieren de la *virtud* maquiaveliano-spinozista que hace de la inteligencia activa de las circunstancias el más poderoso de los afectos.

Referencias Bibliográficas:

ADORNO, T. *Problems of Moral Philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press, 2001.

ADORNO, T. “Compromiso”. In: *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal, 2003.

ALTHUSSER, L., *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2014. Versión consultada (sin numeración de páginas) disponible en: <https://psiligapsicanalise.files.wordpress.com/2014/09/louis-althusser-psicoanalisis-y-ciencias-humanas.pdf>

ALTHUSSER, L. “Elementos de autocrítica” (1972). In: *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal, 2008.

ALTHUSSER, L. “La única tradición materialista”. In: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento* 4, 2007. Disponible en:

<http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>

ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E. *Para leer El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

BALIBAR, E. *De la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba: Brujas, 2009.

BERLIN, I. *El estudio adecuado de la humanidad*. Madrid: FCE, 2009.

GRAMSCI, A. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1972

HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1974.

LORDON, F. *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, París, Seuil, 2013.

SPINOZA, B. *Correspondencia*. Madrid: Alianza, 1988.

SPINOZA, B. *Tratado Político*. Madrid, Alianza, 1986.

TRAVERSO, E. *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: S XXI, 2018.