



LAS IMÁGENES, EL CONCEPTO Y LA POLÍTICA, ENTRE ALTHUSSER Y SPINOZA

IMAGES, CONCEPT AND POLITICS, BETWEEN ALTHUSSER AND SPINOZA

Mariana Gainza

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Instituto Gino Germani

(Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires)

marianagainza@gmail.com

Resumen

La necesidad de recurrir a imágenes al momento de intentar realizar una problematización conceptual incisiva fue reconocida por Althusser, cuando señaló que “no se piensa en filosofía sino bajo metáforas”. Por eso, se permitió recuperar y conservar la famosa metáfora arquitectónica de Marx, en virtud de la cual se sugería que una sociedad, a la manera de un “edificio social”, debía ser pensada como una totalidad consistente en una estructura o infraestructura (el reino de la economía social) que, a la manera de una base, sostenía al conjunto de las superestructuras que se levantaban sobre ella (el orden jurídico-político y las “formas de la conciencia social”). Partiendo de la reconsideración del uso crítico de la metáfora marxista, nos dedicamos a indagar el juego complejo de énfasis y de distinciones que articula la política y la teoría en la filosofía crítica que se conforma en la intersección de las perspectivas de Althusser y Spinoza.

Abstract

Using images to make an incisive conceptual problematization was recognized by Althusser as a crucial theoretical question when he pointed out that “it’s not possible to think in philosophy, but under metaphors”. That’s why he recovered and preserved Marx’s famous architectural metaphor, which suggested that a society, as if it was a “social building”, should be thought of as a totality consisting on a structure or infrastructure (the kingdom of social economy) that, like a base, sustained the set of superstructures that rose above it (the legal-political order and the “forms of social consciousness”). Starting from the reconsideration of the critical use of the Marxist metaphor, we investigate the complex game of emphasis and distinctions that articulates politics and theory in the critical philosophy formed at the intersection of the



perspectives of Althusser and Spinoza.

Palabras clave: Althusser; Spinoza; Teoría Política; estrategia teórica; metáforas.

Keywords: Althusser; Spinoza; Political Theory; Theoretical Strategy; Metaphors.

“No fuimos estructuralistas, fuimos culpables de
una pasión avasalladora, fuimos spinozistas”

Althusser

Batallas de imágenes en la filosofía: Spinoza y algunas figuras contemporáneas

La *filosofía* no sólo es *política* en cuanto realiza específicos aportes *conceptuales* al pensamiento absorbido por los dilemas de la acción práctica en cierta y determinada actualidad. La filosofía es asimismo política en cuanto es responsable de la producción y difusión de una cantidad de *imágenes* que atraviesan desde sus mismos orígenes la praxis y las teorizaciones sobre la vida en común de los hombres. Conceptos e imágenes se entrelazan, así, en el despliegue de diversas estrategias de construcción de las nociones del todo y las partes, lo infinito y lo finito, la identidad y la diferencia, la interioridad y la exterioridad, la mismidad y la alteridad, la conservación y la transformación —nociones que, si dividen aguas en el terreno filosófico, es porque sustentan representaciones divergentes sobre el individuo, la sociedad y la historia. Y se entrelazan asimismo en aquellas dicotomías (como destitución e institución, autonomía y hegemonía, diseminación y articulación, resistencia e integración, multitud y pueblo) que tensionan de maneras diversas el debate filosófico-político contemporáneo. Podemos incluso pensar que es la propia disposición dicotómica o especular de tales conceptos la que muestra que en ellos actúa el mecanismo reflejo propio de la imagen, que es el que permite, desde el interior mismo del concepto, su definición relativa y su actuación polémica.

Una corriente importante de la filosofía contemporánea, procurando enfrentar críticamente las derivas totalitarias de los procesos revolucionarios del siglo XX y buscando inspiración en la filosofía spinozista, ha contribuido a difundir cierta idea de la democracia radical, que moviliza imágenes filosóficas a la vez interesantes y problemáticas. Consideremos, como punto de partida de nuestra discusión, aquella que afirma que es necesario partir de la “absoluta positividad del ser” para pensar de manera incisiva la cuestión democrática. Si las perspectivas políticas contemporáneas



de la inmanencia invocan tal “positividad del ser” como *condición* para el pensamiento de una democracia radical, ello es así porque la piensan como *garantía ontológica* de la eterna apertura de los procesos de liberación. Pues bien, esa noción de positividad reencuentra una y otra vez un nombre filosófico, el de “infinito positivo”, el cual puede ser abordado como índice y emergente de una productiva batalla de imágenes conceptuales. La fertilidad de ese campo de debates al que el *infinito positivo* nos remite es tal que nos habilita para producir una serie asociativa que conecta a autores tan diversos como Spinoza, Hegel, Kojève, Merleau-Ponty o Deleuze. Hagamos un recorrido breve por dicho campo de tensiones para precisar lo que entendemos como *imágenes en pugna* dentro del campo conceptual.

Por haber sido Spinoza el filósofo que elaboró el primer rechazo sistemáticamente fundado de cualquier explicación, metafísica o teológica, que invocara instancias exteriores y superiores —es decir, *trascendentes*— a la realidad natural y humana para dar cuenta del poder político y de la constitución de la vida social, su teoría da sustento a la articulación entre *ontología* y *política* sobre la que se apoyan las perspectivas que genéricamente denominamos como *filosofías de la inmanencia*. La *potencia inmanente* de una naturaleza concebida como productividad —sostienen sobre todo quienes que se apoyan en los textos del filósofo italiano Toni Negri— explica los procesos de auto-constitución de lo social; procesos que, a su vez, permiten concebir las formas políticas de asociación entre los hombres. En esta línea, son rechazadas las interpretaciones que buscan la esencia de la política en los mecanismos de *mediación* y su correlato institucional, la *representación*. Pues se asume que el mutuo afectarse de los individuos (cuerpos y mentes) conforma la trama positiva de una sociabilidad primera: materia afectiva *inmediata* y *expresión directa* de una potencia susceptible de auto-instituirse como acción transformadora o *potencia política constituyente*. La fluidez que, bajo el nombre de inmanencia, conecta la productividad natural, las redes asociativas que la expresan, y la forma política que trabaja esa potencia común desde su mismo interior, recibe entonces el nombre de *democracia*. Por eso, Negri y Hardt han sostenido que la democracia es la *forma absoluta* de gobierno: la única forma política en la cual lo absoluto puede realizarse pues, en ella, *toda* la multitud gobierna. Aquí, la contraposición entre las nociones de “multitud” y “pueblo” resulta estratégica, ya que si el *pueblo* “funciona como el sujeto organizado del sistema de comando”, la multitud se caracteriza por su “movilidad, flexibilidad y perpetua diferenciación”. El reemplazo de la noción de *pueblo* por la de *multitud* —dice Negri— “desmitifica y destruye la *idea circular* moderna de la



legitimidad del poder por medio de la cual el poder construye a partir de la multitud un sujeto único que, a su vez, puede legitimar al mismo poder (Negri y Hardt, 2002: 292).

Estos usos de las nociones de *absoluto* y de *totalidad* se dan dentro de un discurso teórico que pretende polemizar no sólo con el conformismo mistificador del pluralismo liberal, sino también con las derivas totalitarias de la política revolucionaria del siglo pasado. Por eso, es crucial la inscripción de este spinozismo político dentro de las coordenadas filosóficas que aporta la ontología de la diferencia de Deleuze. Esa inscripción es la que permite asociar las ideas de *absoluto* y *totalidad* con las de *apertura* e *indeterminación* de lo real, asociadas a la afirmación de la *riqueza infinita* de lo existente. Sin embargo, también se puede percibir que estas elaboraciones teóricas no consiguen escapar de otro tipo de *circularidad* (que la recurrente apelación a la terminología de lo *absoluto*, como sucedáneo del concepto de *totalidad*, no hace más que indicar): la circularidad asociada con el supuesto de una positividad de base, que funciona —como indiqué— a la manera de condición y de garantía.

El concepto de infinito y la imagen del círculo

“Infinito positivo” es un concepto que ha sido usado por la filosofía para señalar que la infinitud no es algo que refiera a un *más allá* o a una instancia trascendente, ni a un horizonte perpetuamente inalcanzable, ni a una realidad inaccesible para el conocimiento finito del hombre; por el contrario, lo infinito debe ser considerado como *positivo*, en el sentido de ser algo real, actualmente dado, y susceptible de ser aprehendido. Fue Deleuze, remitiendo a su vez a Merleau-Ponty, quien más recientemente ha asociado al spinozismo con esa infinitud positiva:

“Merleau-Ponty ha destacado bien lo que nos parece hoy en día lo más difícil de comprender en las filosofías del siglo XVII: la idea del infinito positivo como «secreto del gran racionalismo», «una manera inocente de pensar a partir del infinito», que alcanza su perfección en el spinozismo”. (Deleuze, 1996: 24)

Y, sin embargo, es necesario resaltar que hablar en términos de *infinito positivo* para referirnos a la filosofía spinoziana nos enfrenta con un núcleo problemático, o nos instala en el corazón de un malentendido. Porque resulta que fue Hegel, en un gesto de doble filo —a la vez elogioso y crítico—, quien caracterizó al infinito de Spinoza como una infinitud positiva (una conexión que parece haber sido omitida por el deleuzianismo anti-hegeliano). En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel dice que fue Spinoza quien inicialmente pensó la verdadera infinitud, por haber sabido



concebirla no como una multiplicidad indefinida o indeterminada de cosas (un mal infinito) sino como *infinito en acto*, es decir “de un modo positivo, como un círculo que encierra dentro de sí una infinitud perfecta” (Hegel, 1979: 289). Pues “la infinitud absoluta es lo positivo que perfecciona dentro de sí, en presente, una pluralidad absoluta sin más allá” (Hegel, 1979: 288). Ciertamente, esta idea de infinito como algo positivamente puesto, acabado, cerrado sobre sí (bien expresada por la imagen del círculo), es muy problemática si con ella pretendemos entender el concepto de “sustancia infinita” de Spinoza; aunque parece bastante adecuada para ilustrar la noción de “infinito positivo” que Hegel (y no Spinoza) nos presenta. Asimismo, se trata de una *imagen conceptual* que resulta útil para acompañar las interpretaciones cruzadas en las que se juega la suerte de un pensamiento, así como la importancia que asumen las imágenes en esos cortocircuitos de lecturas, a tal punto que las *imágenes en pugna* —según sostenemos aquí— tienen un papel crucial en las confrontaciones filosóficas.

La suposición de que la imagen de una positividad circular sería apropiada para comprender la filosofía spinoziana se extiende al siglo XX francés, gracias al gran divulgador de Hegel, Alexandre Kojève. Según él, es precisamente el círculo (como metáfora de un saber total, cerrado sobre sí, acabado) el que mejor representa la singularidad del sistema spinozista, porque en su perfecta cerrazón graficaría el absurdo de suponer que se puede hablar de la existencia *eterna* de la verdad. El círculo spinoziano, dice Kojève (1972), es el reverso exacto de la circularidad del saber absoluto, que hace de Spinoza el único filósofo en compartir, aunque de manera invertida, la posición de Hegel en relación al concepto (pues el error absoluto —spinoziano— es tan *circular* como la verdad —hegeliana—). La concepción de una substancia única, que existe como pura eternidad fuera del tiempo, no sólo excluye la diversidad, el movimiento y la transformación (de acuerdo con cierta interpretación de Spinoza corriente en el idealismo alemán), sino que supone —y esta es la originalidad de la interpretación de Kojève— la imposibilidad de que se hable del Ser. Porque el discurso transcurre *en* el tiempo y, él mismo, en cuanto discurso, es tiempo (se identifica con el discurrir temporal que lo constituye). Por eso, el saber absoluto sobre el único Ser —o el concepto eterno— tiene que ser un silencio absoluto. El silencio del hombre coincide con el monólogo de Dios, el discurso absoluto que ocupa todos los espacios de un Tiempo Total, o más bien, con la Eternidad, como completo vaciamiento del tiempo. Entonces, el único discurso que admite el spinozismo es la afirmación pura de Dios, cuya contracara es la desaparición del mundo y del hombre.



La identificación inmediata con esa voz divina constituye el discurso alienado de una ciencia que se pretende conocimiento de la eternidad. Por eso, la posición spinozista coincide, finalmente, con la locura (“tomar a Spinoza en serio es, en efecto, ser —o volverse— loco” [Kojève, 1972: 126]). La pretensión de realizar una presentación exhaustiva del ser a través de un discurso que eliminó sus propias condiciones de posibilidad —y, a pesar de ello, insiste en pronunciarse— sólo puede ser el discurso de un loco, un discurso inhumano, un discurso divino (“La *Ética* no ha podido ser escrita, *si es verdadera*, sino por el propio Dios” [Kojève, 1972: 124-126]). Por el contrario, todo el esfuerzo de Hegel consistiría en crear un sistema spinozista que pueda ser escrito por un hombre que vive en un mundo histórico. Un saber absoluto, sí, pero temporal e histórico.

Merleau-Ponty —quien asistió a las lecciones de Kojève sobre Hegel— le da un giro a su caracterización, y entiende que esa pretensión de abarcar la perspectiva divina es más inocente que demente, siendo asimismo identificable con el gesto que caracteriza al gran racionalismo de los albores de la modernidad. El gran racionalismo, en todas sus versiones, piensa “de manera inocente a partir del infinito” (Merleau-Ponty, 1964: 182); a tal punto que el *infinito positivo* (lo *infinitamente infinito*) es el supuesto ontológico que conforma un suelo filosófico compartido por una variedad de autores. Lo que Merleau-Ponty enfatiza, entonces, es la confluencia de filósofos como Spinoza, Leibniz, Descartes o Malebranche en lo que puede ser descrito como una inocente confianza en la unidad absoluta del ser (Dios), compatible con el naciente espíritu científico de la época, que se entusiasmaba con las posibilidades de un análisis cada vez más exhaustivo de la naturaleza, asumiendo que las fuerzas racionales propiamente humanas en nada se oponían al orden divino o a la perfecta armonía del ser. Pero si Merleau-Ponty procede a unificar perspectivas tan diversas, como las de los mencionados filósofos, bajo el rótulo de “pensamiento del Gran Racionalismo” (o “pensamiento del S XVII”), lo hace motivado por fines muy precisos. Elimina las diferencias de un campo de pensamiento para oponerlo globalmente a otra modalidad histórica del conocimiento que le interesa criticar (el pensamiento científico finalmente triunfante, secularizado, crudamente objetivista y especializado, que reniega de cualquier parentesco con la reflexión filosófica). Esos intereses precisos (que, por otra parte, *toda reflexión filosófica* debe saber reconocer actuando en sus elecciones) tienen, a su vez, efectos teóricos; en este caso concreto, la imagen de un “infinito positivo” como aquello en lo que coincidirían figuras tan diversas como Bacon o Leibniz, Pascal o Spinoza, Descartes o Locke, resulta en la asociación de esa



noción de infinitud con las ideas de convergencia, unidad, orden, armonía, acuerdo o mediación (entre exterior e interior, entre las cosas y el pensamiento, entre lo particular y lo universal), donde Dios funcionaría como la garantía última de la coherencia y la perfecta articulación de todos los componentes del mundo. Y este es precisamente el contenido de la noción de infinito positivo que Merleau-Ponty trae a la memoria de sus contemporáneos, caracterizando cierta relación (inocente) entre el sujeto y el objeto de conocimiento que estaría definitivamente perdida.

Y, sin embargo, nuestro interés (en sintonía con la relectura contemporánea de Spinoza iniciada con Althusser¹) insiste, sobre todo, en la discontinuidad que hace de Spinoza un espécimen raro, disruptivo en relación a esa lógica clásica que asocia al infinito con la pretensión de una determinación completa del ser pautaada por el imperativo de la armonía. En ese sentido, podríamos afirmar —parafraseando a Merleau-Ponty— que *el secreto del spinozismo* consiste en sostener el perpetuo movimiento de *despositivización del infinito positivo*, es decir, que el secreto de su manera peculiar de ser racionalista consistiría en saber que el *infinito positivo* sólo puede ser concebido a condición de ser despositivizado (esto es, a condición de *imaginarlo* —de manera inocente— como algo positivo). En eso consiste la deconstrucción de la totalidad o de la idea de Dios de la que parte la *Ética* de Spinoza, y que hace de su ontología una rara teoría crítica, antes que una metafísica de la producción del real —como tendería a ser leída por las filosofías contemporáneas de la inmanencia a las que hemos hecho mención. El extraño efecto desubstancializador que produce su concepción sobre *la única substancia de lo existente* es el que permite afirmar que la ontología spinoziana no es una ontología positiva, sino una ontología crítica, que entiende que es la deconstrucción de las imágenes la instancia productora de la necesidad del concepto. Esa deconstrucción, asimismo, supone entender que las imágenes son siempre imágenes en confrontación, con lo cual se asocia algo de lo político que hay en el diálogo entre diversas filosofías. Según entendemos, ha sido Louis Althusser quien mejor ha interpretado esta línea de actualización de la filosofía de Spinoza, que ha hecho jugar en su relectura crítica del marxismo.

Sobre una célebre metáfora

Althusser (2008: 199) reconoció de manera explícita la necesidad de recurrir a imágenes al trabajar conceptualmente cuando señaló que, finalmente, “no se piensa en filosofía sino bajo metáforas”. Por eso se permitió recuperar y conservar la famosa metáfora arquitectónica de Marx, en virtud de la cual se sugería que una sociedad, a la



manera de un “edificio social”, debía ser pensada como una totalidad consistente en una estructura o infraestructura (el conjunto de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, es decir, el reino de la economía social) que, a la manera de una base, sostenía al conjunto de las superestructuras que se levantaban sobre ella (el orden jurídico-político y las “formas de la conciencia social”). Y, sin embargo, el uso de metáforas siempre es problemático, pues habilita la posibilidad de que se realice una lectura literal y se olvide que las metáforas movilizan imágenes con fines indicativos y no explicativos. La metáfora arquitectónica, sin duda, se prestaba a equívocos, que confluían con la tendencia economicista a suponer que la perspectiva del materialismo histórico sólo consideraba como “realidad relevante” los aspectos de la vida social directamente asociados con la producción y reproducción de los medios de subsistencia, desestimando como superfluos los modos de existencia social asociados a “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas” (en medio de las cuales —decía Marx en el mismo contexto en que presentaba la metáfora— los hombres toman conciencia de los conflictos sociales y luchan por resolverlos) (Marx, 2008: 5). Los términos *estructura* y *superestructuras* se prestaban, de esta manera, a la hoy ya clásica dicotomía que postulaba que la “verdadera realidad”, la realidad efectiva, se encontraba del lado de la primera, mientras que las segundas debían comprenderse, en todo caso, como constituyendo una “pseudo-realidad” derivada, meramente fenoménica o refleja.

Es esta jerarquización simplificadora la que motiva, entre otras consideraciones, una aclaración de Engels, que sitúa con precisión algunas cuestiones importantes relativas a las condiciones de la producción teórica y de la interpretación:

“De que los discípulos hagan a veces más hincapié que el debido en el aspecto económico tenemos en parte la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los otros factores que participan en el juego de las acciones y reacciones”. (F. Engels, “Carta a J. Bloch”, 21/9/1890; citada en Althusser, 1967a: 85.)

En el contexto en el que Marx y Engels procuraban intervenir, entonces, se *negaba* ese “principio” que la nueva lectura de la historia y de las sociedades capitalistas señalaba como principio “cardinal”: la producción social de la vida colectiva; un principio que mudaba el foco del análisis desde las “realidades positivas” a las “relaciones” de los hombres entre sí y con las otras cosas naturales (relaciones —



“necesarias e independientes de la voluntad”— que explicaban que esos hombres se enfrentaran como clases sociales según sus posiciones relativas en el proceso de producción). Puesto que los adversarios no estarían dispuestos a aceptar que las relaciones de producción pudieran ser determinantes en la historia (historia que tenderían a explicar más clásicamente —podemos suponer— por los “fines conscientes” con los cuales espontáneamente asocian sus actos quienes se creen “libres”), era preciso enfatizar: “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia” (Marx, 2008: 5). Se afirma lo que los adversarios niegan, invirtiéndose así los pesos relativos de los términos que están en juego en el debate. De manera que lo que se indica en este contrapunto de énfasis diferentes es que existía, efectivamente, una interlocución y una disputa por la interpretación de cuestiones que involucraban a quienes participan de la discusión; y que, en todo caso, por falta de “tiempo, espacio y ocasión” se priorizaba a veces la formulación polémica, mientras que la consideración atenta de la complejidad en cuestión (que debía dar cuenta de “los otros factores que participan en el juego de las acciones y reacciones”) se reservaba para otra oportunidad. Esas otras oportunidades, por supuesto, existieron, y son las que explican que Althusser haya podido sostener que el trabajo conceptual de Marx y Engels produjo una “inmensa revolución teórica”, cuyos efectos duran hasta hoy.

El arte de enfatizar

Y, sin embargo, esos juegos de inversión y oposición que mencionábamos no son algo que deba o pueda ser suprimido de ciertas perspectivas teóricas que son particularmente incisivas, ya que ellos hacen, justamente, a la *fuerza* de tales perspectivas. Pues, además del trabajo conceptual entendido en sentido riguroso, hay algo que la propia teoría demanda y que explica que un pensamiento complejo deba valerse de simplificaciones, de énfasis y de una variedad de imágenes (en un régimen de estricta equivocidad) cuando interviene o pretende intervenir en una coyuntura. Los énfasis que habitan posicionamientos teóricos fuertes tienen que ser leídos, justamente, en su carácter de *intervenciones*. Que, en cuanto tales, reenvían a algo que Althusser trató de expresar con la metáfora de la “curvatura del bastón”:

“Sobre algunos puntos que consideraba importantes he pensado en los extremos y he curvado el bastón en el otro sentido. No por el placer de la provocación, sino para alertar a los lectores sobre la relación de fuerzas, y para producir efectos definidos no en función de no sé qué creencia idealista en la omnipotencia de la



teoría, sino en la conciencia materialista de la debilidad de la teoría abandonada a ella misma, es decir, en la conciencia de las condiciones de fuerza que la teoría debe reconocer y a las que debe someterse para tener la oportunidad de transformarse en fuerza". (Althusser, 2008: 218)

De esta manera, si la teoría puede ser considerada como un *arte de distinguir*², es posible asimismo asumir que el *arte de enfatizar* es algo que tiene que ver con la política que actúa al interior mismo de la teoría. Cierta política *en* la teoría consistiría, entonces, en la capacidad de hacer jugar un énfasis contra otro énfasis, es decir, en la capacidad de aplicar una contra-fuerza a una idea "curvada" en un determinado sentido, cuya "curvatura" se explica por una precisa correlación de fuerzas (es decir, por cierta "ideología dominante" que hace que lo requerido por la conservación de dicha correlación de fuerzas como específica sumisión a ciertas ideas se imponga como sentido común a la mayoría de los hombres —así como se nos impone el "aire que respiramos"—). Si quisiéramos decirlo con Spinoza, diríamos que un modo de imaginar sólo puede ser combatido por otro modo de imaginar (o un afecto por otro afecto contrario y más fuerte), y no por la invocación de lo verdadero en tanto tal. Una volición, un querer o no querer determinado, una determinada afirmación o negación, que actúa en la idea en cuanto es idea, es entonces la que confronta otras "voliciones" que actúan *curvando* las ideas en favor de cierta configuración prevaleciente del sentido común. Este sería un modo spinozista de referirse a lo que hay de lucha ideológica en el trabajo conceptual, y que implica sostener (contra la tradición racionalista que cree "que sólo necesita de una idea recta para rectificar una idea curva") que "las ideas sólo tienen existencia histórica si son tomadas e incorporadas en la materialidad de las relaciones sociales" (Althusser, 2008: 218).

De esta manera, vemos cómo funciona en la lectura althusseriana de Marx cierta comprensión de la efectividad propia de las ideas que es asimismo compatible con la recuperación de la metáfora arquitectónica (que otras lecturas heterodoxas de Marx prefirieron abandonar, justamente, porque favorecía la producción de simplificaciones y esquematismos incompatibles con el espíritu de la obra marxiana). El rescate althusseriano de la metáfora arquitectónica nos esclarece acerca de su estrategia y del sentido general de su intervención: se trata de dar toda su relevancia al hecho de que las ideas, la política, la ideología, no viven una vida independiente, separada de la producción material de la vida social. Sin que eso implique ni una desvalorización ni una subordinación de las ideas (lo que el marxismo vulgar hizo al considerar a lo superestructural como reflejo o epifenómeno de *otra* realidad primera o esencial). Aquí sucede más bien lo contrario: la crítica de las idealizaciones involucra



el fuerte reconocimiento del valor y la potencia propia de las ideas, de su realidad irreductible; y, en todo caso, si nos orientamos según la enseñanza de Spinoza que afirma que la imaginación no representa ningún obstáculo para el conocimiento si quien imagina sabe al mismo tiempo que está imaginando³, entonces cuando se lee una metáfora sabiendo reconocer que se trata, precisamente, de una metáfora, las imágenes en juego pueden servir al propósito para el cual son convocadas: *mostrar* algo que no se agota en esa mostración, sino que *debe ser pensado*. La imagen del edificio constituye la metáfora espacial de una tópica —subraya Althusser— y tiene el interés teórico de *hacer ver* que las cuestiones de determinación (la cuestión de las eficacias relativas) son fundamentales para la comprensión de los modos de existencia de los individuos históricos que son las sociedades humanas: la metáfora, entonces, *hace ver* algo “que los adversarios negaban”, que la base, la producción material de la vida, es la que determina en última instancia⁴ todo el edificio; y *obliga a pensar* la especificidad de esas otras eficacias que conforman el todo, las maneras diversas en que son determinantes —en su autonomía relativa y en la diversidad de sus modos de afectar al conjunto— todas las formas de la vida social (tan reales como esa producción de base que, si bien las “sostiene”, no las explica). La tópica, entonces, distingue modos de determinación, indica la existencia de efectividades diferenciales, abre la pregunta por los juegos de acciones y reacciones, por las distintas causalidades que constituyen la trama compleja de temporalidades divergentes que constituye un todo social.

Las interpretaciones economicistas o mecanicistas de Marx se caracterizan, de esta manera, por no saber *distinguir* (esto es, por no saber *leer*) lo que al interior de una obra compleja constituyen, asimismo, sus diferencias de ritmos o temporalidades (el tiempo veloz de la argumentación polémica, el tiempo lento, paciente, de la construcción conceptual) y aquellas otras que podemos considerar como diferencias “espaciales” o contextuales, que remiten a cierta disposición del discurso y conciernen, fundamentalmente, a los interlocutores o a los lectores interpelados: así, los gráficos y las esquematizaciones, por ejemplo, pretenden facilitar la comprensión de cuestiones en sí mismas difíciles, por lo que son inseparables de cierta pretensión pedagógica, asociada a la comunicación y a la divulgación; la escritura que asume la forma de un manifiesto (otro ejemplo de tales diferencias de la disposición discursiva) constituye un llamado a la acción que busca movilizar identificaciones y pasiones, de tal manera que los “contenidos teóricos” se subordinan a esa primacía de la interpelación. Ahora bien, si tales diferencias que hacen a la propia riqueza de cierta textualidad no son



consideradas, se producen las “vulgarizaciones”, esto es, la simple reproducción de argumentos que se aíslan o independizan de la trama compleja e incluso contradictoria que les otorga su sentido; tales argumentos, en cambio, deben ser comprendidos como componentes de teorías que tienen un momento pedagógico, o de interpelación, o enfático-crítico —pero que sólo es “crítico” (y eso es lo crucial) en tanto actúa al interior del cuerpo conceptual en el contexto del cual ese énfasis es efectivo.

Teoría y estrategia

Ahora bien, la capacidad de sostener al mismo tiempo énfasis distintos o de considerar simultáneamente perspectivas divergentes es lo que permite decir que una concepción es lo suficientemente compleja como para albergar algo de las tensiones conflictivas de lo real. Si la capacidad de mantener las *tensiones* se asocia a lo que un pensamiento puede tener de incisivo, en Spinoza justamente encontramos una perspectiva única en relación a ese requisito crítico, que puede ser descripto (con palabras tomadas de Balibar [2009]) como una lógica o una peculiar dialéctica de la *coincidentia oppositorum* o de la negación simultánea de los contrarios abstractos⁵. La *Ética* de Spinoza constituye, en efecto, una muy peculiar perspectiva totalizadora, que consiste, básicamente, en la deconstrucción de las formas tradicionales en que se pensaba la existencia conjunta de todos los componentes del mundo natural y humano, y en la disolución de la identidad del todo en una causalidad inmanente compleja. La elaboración de la idea de la existencia de una única substancia absolutamente infinita (constituida por formas de realidad —de producción, de actividad— cualitativamente distintas e irreductibles en su diferencia) es el punto de partida de Spinoza, que constituye una extraña noción de “Dios”, como nombre de esa causalidad inmanente o estructural (como la traducirían los althusserianos) a la que debe remitirse toda tentativa de explicar la existencia necesaria y diversificada de las cosas en general, y de cada *caso* (esencia o naturaleza) singular. Tratándose aquí de la más estricta *teoría* (la elaboración de una ontología, ni más ni menos), esa teoría se construye *en sí misma* como despliegue de una estrategia filosófico-crítica, que es irrecusablemente política. Como lo dice Althusser, haciendo nuevamente un uso sugerente del pensamiento metafórico:

“Toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizos para poder, en sus alusiones y ataques



estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario. ¡Pero Spinoza empezaba por Dios! Empezaba por Dios, y en el fondo (lo creo, como toda la tradición de sus peores enemigos) era ateo [...] Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario, o aún mejor, se instalaba en ella como si él mismo fuera su propio adversario y así no sospechoso de ser un adversario declarado, y redistribuía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante. Esta redistribución consistía en la teoría de la substancia infinita idéntica a Dios". (Althusser, 2007: 138)

Esa estrategia filosófica que elabora una filosofía crítica novedosa se realiza, a su vez, gracias a un trabajo minucioso y concienzudo que tiene como su elemento el lenguaje. Para que la noción de "Dios" (así como el resto de los términos movilizados en la escritura de la *Ética*) se asocie con un sentido completamente diferente al sentido tradicional, es preciso que esa disociación, ese quiebre de las significaciones, sea incorporada al concepto mismo, que entonces, agrietándose desde dentro, se constituye como concepto complejo y crítico. Como bien lo entendió un férreo detractor de su pensamiento: Spinoza "atribuye a las palabras una significación totalmente nueva, sin advertir a sus lectores"; de modo que los términos clave de su filosofía, "en vez de tener el sentido que deben tener", son usados en un sentido "desconocido para los filósofos" (Bayle, 1983: 26). Esa actividad de corrosión de ciertas nociones filosóficamente hegemónicas se produce, en la ontología spinoziana, gracias al trabajo definicional, que va operando en los términos tradicionales desvíos sutiles y acumulativos. Un uso desviante de los nombres consagrados del cual Spinoza es perfectamente consciente, tal como lo reconoce en un comentario al paso en la *Ética*:

"Sé que estos nombres significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles". (Spinoza, 1984: 232-233)

La habilidad para inscribir, en el interior mismo de las palabras, esa distancia (la diferencia entre su significación corriente y el nuevo sentido que se les quiere atribuir), constituye un modo estratégico de lidiar con esa materia indócil que es el lenguaje, que despliega un pensamiento que busca la comprensión de las cosas reales. De manera tal que esa tentativa de explicar la naturaleza de las cosas no puede dejar de tener en cuenta las dificultades que dicho trabajo con las palabras presenta en general. Dado que las palabras forman parte de la imaginación, y son por eso



inseparables de las disposiciones variables del cuerpo y de las conexiones que establece la memoria para organizar una experiencia que de otro modo sería fragmentaria y caótica, se trata entonces de quebrar la estructura asociativa que instituye un lenguaje espontáneamente organizado según finalidades prácticas y de dar cauce, con palabras y en contra de las palabras (con imágenes y en contra de las imágenes), a la *actividad* del pensamiento (que elabora esa experiencia imaginaria siempre y necesariamente atravesada por el lenguaje).

La teoría políticamente dispuesta

Si la construcción de una perspectiva totalizadora se hace cargo de una manera peculiar de la tensión existente entre las imágenes y los conceptos, podemos reconocer, adicionalmente, la existencia de ciertas configuraciones conceptuales que disponen y orientan la teoría en un sentido más explícitamente político. Configuraciones que no se encontrarían ni del lado de la tentativa de pensar lo real en su absoluta complejidad, ni del lado de las simplificaciones ideológicas (que, además de organizar la experiencia de tal modo que sea posible retener y seleccionar algún sentido de esa complejidad, forman parte, como dijimos, de la “batalla” de ideas). Se trata de un tipo de trabajo teórico que, sin renunciar a cierto ineludible esquematismo, insiste, sin embargo, en subordinar la espontaneidad de la mirada ideológica a la *inteligencia activa* de las circunstancias, procurando una comprensión estratégica de la actualidad. En ese espacio “intermedio”, entre las urgencias de la intervención en una coyuntura y las teorías sistemáticas y totalizadoras, existe entonces ese terreno que es a la vez teórico y político (o que es político sin dejar de ser teórico —esto es, que no abandona el concepto en favor de un efecto enfático, una batalla determinada, cierta necesidad de divulgación—), y que pone en juego, justamente, ese término clave, el de “coyuntura”. Entre la intervención práctica y la gran teoría, entonces, la noción de coyuntura es fundamental para comprender lo que de innovador contiene la perspectiva althusseriana, en tanto exige sustituir la pretensión de leerlo según las coordenadas de un estructuralismo más o menos formalista por una percepción más incisiva que sepa reconocer que lo que actúa efectivamente al interior de su relectura del marxismo es la filosofía de Spinoza.

Así, la teoría de la coyuntura althusseriana reúne toda la densidad conceptual que le otorgan los implícitos teóricos que la fundan y a los cuales nos estuvimos refiriendo: la peculiar simbiosis, superposición crítica o explicación recíproca de spinozismo, estructuralismo y marxismo. O dicho de otro modo: la forma propiamente



spinoziana de Althusser de realizar una crítica al estructuralismo para actualizar el marxismo, que se expresa en las dificultades y en las promesas de esa tentativa de elaborar un concepto de coyuntura como pensamiento y diagnóstico del presente, y previsión crítico-política del futuro. La coyuntura, dentro de esta perspectiva teórica, refiere al concepto o al análisis que puede elaborarse de la *forma específica que adopta la existencia actual de cierta totalidad social*, existencia compuesta de una diversidad irreductible de temporalidades desajustadas. No existe historia en general, sino estructuras específicas de historicidad —dice Althusser (sintonizando con la crítica a la filosofía de la historia que Lévi-Strauss supo introducir en los debates de mitad del siglo pasado)—; estructuras diferenciadas de historicidad que, basadas en modos de producción particulares (tal como sostiene el materialismo histórico), no son sino la *existencia* de formaciones sociales determinadas, esto es la *existencia* (pensada con Spinoza) de cierta *esencia* o naturaleza singular, la de un “individuo histórico” que se define por la complejidad que le es propia. Esa complejidad es la que involucra el conjunto de las dimensiones de la vida social (culturales, políticas, ideológicas, jurídicas, estéticas), en su desencuentro constitutivo, cada una de ellas pautándose por tiempos y lógicas irreductibles y distinguiéndose fundamentalmente por sus diferentes eficacias, es decir, por la distinta capacidad de incidencia en la articulación global.

En esta concepción, la insistencia spinozista en que es *la singularidad del caso* (Althusser, 2007) la que vale para un pensamiento crítico del presente motivado por la urgencia de la intervención política asociada a precisos deseos de transformación, enmienda las tendencias que comprometen al estructuralismo con un formalismo ahistórico y, de manera similar, pero en sentido contrario, enmienda aquellas otras tendencias que pueden transformar al marxismo en un historicismo evolucionista. Cada coyuntura, entendida como el estado actual de una existencia, somete a cada pueblo a problemas, conflictos y dilemas que son siempre y cada vez distintos. Y, sin embargo, no se trata de sostener tampoco un coyunturalismo extremo, que acabe sancionando una total dispersión de las situaciones dada su heterogeneidad constitutiva. También es la filosofía spinozista que impregna la lectura althusseriana la que permite concebir el tiempo de los grandes panoramas históricos y sus largos ciclos, gracias a la tematización de las “invariantes repetitivas” que constituyen el objeto de una perspectiva *teórica* en sentido fuerte⁶. Y que no sólo conectan la diversidad coyuntural a la “continuación indefinida de la existencia de cierta esencia singular” (para decirlo con terminología spinoziana)⁷, sino que también conectan dicha



diversidad coyuntural a la duración conjunta de las distintas totalizaciones que puede considerar el análisis, y que tienen como límite el mundo (tendencialmente unificado, diríamos, por los ciclos del capitalismo global).

La teoría en la política

Ahora bien, ¿cómo se define la duración que constituye una actualidad determinada? ¿Cómo se circunscriben los límites de un presente, y para qué confines valen? ¿De qué individualidad compleja hablamos cuando nos referimos a las determinaciones que se juegan en determinado momento de la existencia de un colectivo? ¿Cuáles son los cambios, los acontecimientos, las transformaciones que tienen la fuerza para discontinuar un trayecto o imprimir un giro decisivo en la configuración de las relaciones que constituyen un todo social? ¿Cuáles son los conflictos y las contradicciones, los desajustes, los desencuentros y las articulaciones con los que determinada existencia se identifica? Todo esto remite a la pregunta básica: *¿cómo se define una coyuntura?* —una pregunta que, siendo teórica, es esencialmente política, dado que las apuestas que se hacen en el sentido de una interpretación o una definición de lo que es crucial en cada momento intervienen, ellas mismas, dándole entidad a cierto sesgo coyuntural.

Recordemos los términos con los que Marx —según Althusser— expresa intuitiva y aproximadamente aquel que sería, entretanto, el corazón de su “descubrimiento teórico” (es decir, la comprensión de la causalidad histórica que debe ser esclarecida a través de un rodeo por la inmanencia spinoziana):

“En todas las formas de sociedad es una producción determinada y las relaciones que ella engendra la que asigna rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquellas. Es una iluminación general donde están sumergidos todos los colores y que modifica las tonalidades particulares. Es 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: 203)

Nuevamente, nos encontramos con una metáfora que señala hacia un concepto fundamental que debe ser pensado. La idea de “sobredeterminación” (clave para la comprensión de las coyunturas) pretende explicar cómo cierto modo de existencia actual se encuentra bajo el influjo de cierto sesgo (un cierto *tono*, una coloración) producido por las asimetrías específicas (asimetrías de eficacia) que definen la complejidad del todo social en determinado momento; un sesgo que *tiñe* o contamina al conjunto de las actividades diferenciadas y a los conflictos y contradicciones que



pautan su coexistencia asincrónica⁸. Una lectura política de la coyuntura, que mantiene como base tal aproximación filosófica a la totalidad compleja, presta entonces atención a determinadas causalidades y líneas de fuerza, a ciertas contradicciones, ciertos matices, cierto “énfasis objetivo”, por decirlo así, que pertenece a la propia situación, y que tiende a *sobredeterminar* y a unificar la experiencia global que se realiza dentro de sus amplias coordenadas. Y al mismo tiempo, la *política* futura que la lectura coyuntural persigue en cuanto se despliega es aquella que se lee en precisos vacíos actuales como problemas, dilemas o disyuntivas y potencialidades, que prolongan obstáculos o aperturas del presente y que pueden transformarse en ocasión para una intervención.

Hay algo irreductiblemente teórico y algo irreductiblemente político, entonces, en las tentativas de definición coyuntural, y esa tensión es la que hace del concepto de *coyuntura* un concepto clave que condensa la dificultad y la urgencia de la articulación de cuestiones relativas al conocimiento, a las prácticas políticas y al *tiempo* —en cuanto temporalidad social o tiempo histórico. La pretensión *teórica* de la noción de coyuntura es la que hace que no sólo sea necesario *considerar*, sino también *deconstruir*, las definiciones *ideológicas* de la actualidad, aquellas que se contraponen y disputan la conciencia pública en una escena en la que el factor mediático introduce un sesgo (que desacredita cualquier utopía de la comunicación transparente) con el que necesariamente debe contarse. En este contexto, ¿cómo se delimita una coyuntura? ¿Una década es una duración coyuntural que nos compete? ¿O un cambio, un movimiento, un giro en su interior? ¿Qué ritmos distribuyen sus diferencias internas, qué estabilidades, qué transiciones, qué acontecimientos? ¿De qué manera se recorta el surgimiento de una coyuntura frente a lo previo? ¿Qué es lo que la hace durar, qué duraciones están en juego (qué modos de existencia, es decir, la duración de qué tipo de articulación “esencial”)? ¿De qué manera tales líneas se abren o se prolongan en un futuro aún incierto? ¿Cómo se leen los límites, qué posibilidades cierran, qué posibilidades abren?

Existe, sin dudas, una dimensión de apuesta y de compromiso efectivo con algún movimiento del presente en toda tentativa de definición coyuntural. Y en tanto las coyunturas (ideológicamente sobredeterminadas) de las que participamos se configuran por cierta disposición dominante de las pasiones, los humores, los ánimos colectivos (siendo para Spinoza —recordémoslo— la esperanza y el miedo las pasiones políticas por excelencia: aquellas que se mezclan con las incertidumbres asociadas al *tiempo*, a la memoria histórica, al futuro), siempre existe la tensión y el



riesgo de recaer, al momento de intentar analizar el presente, en la expresión de una “voluntad” más que de una “realidad”⁹. Riesgo o “apuesta” que es de cierta forma — otra vez y como decíamos al principio— constitutivo e inevitable. Los juegos especulares y las batallas de imágenes a las que nos referíamos al principio participan también, entonces, de las definiciones de las coyunturas. Pues, ciertamente, la política no es pensable sin el conjunto de las operaciones imaginarias de las cuales la crítica teórica procura distanciarse. Es decir, no puede pensarse una política efectiva que prescinda de los modos básicos en que la imaginación humana procede (la abstracción y la simplificación), que evite por completo las dicotomías —sean pedagógicas o de barricada—, las polarizaciones y el juego especular de las pasiones. Si no es la indiferencia la que reina, ¿puede esperarse que la imaginación especular (considerada como *necesaria* en la lucha hegeliana por el reconocimiento, en el psicoanálisis lacaniano, en la concepción spinozista de la imaginación y en la teoría de la ideología althusseriana) sea erradicada, para fundar una política transparente libre de proyecciones imaginarias? ¿Puede eliminarse asimismo el aspecto idealizador, que implica que los conflictos reales no sean vivibles políticamente sino a través del discurso, como argumentos —más o menos mistificadores— de una batalla de palabras e imágenes? ¿Hay política sin la articulación de discursos o de relatos que expresan y también distorsionan una confrontación social real?

Y, sin embargo, tal disposición imaginaria de la política debe ser asimismo resistida desde cierta vocación del pensamiento por sustraerse a la configuración ideológica de la existencia común, capaz de actualizar el sentido *teórico* del término coyuntura al perseguir —como ya dijimos— la *inteligencia activa* de las circunstancias. ¿Se pueden vivir otros tiempos políticos, más allá de aquellos que nos tironean entre la esperanza y el temor? Cierta “paciencia” que se distancia activamente de las pasiones más inmediatas y remite, en cambio, a algún tipo de “paz” necesaria para pensar (“paz” en un sentido spinoziano, que abiertamente se sostiene sobre la conflictividad productiva de la existencia común) necesaria para *pensar*, puede aliarse con el tiempo propio de la *teoría* (en un sentido althusseriano, que enigmáticamente remite otra vez a Spinoza¹⁰) en la lectura de las coyunturas. Algo de la vitalidad de lo que dura pasa por el despliegue amplio y diferenciado de la capacidad de habitar los tiempos propios (de la política, de la teoría, del arte, etc.) que constituyen nuestra historia singular, contra las líneas rígidas de las temporalidades que organizan hoy el mundo.



Referencias bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. (1967a). Contradicción y sobredeterminación. En *La revolución teórica de Marx*, pp. 71-106. México: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis. (1967b). Marxismo y humanismo. En *La revolución teórica de Marx*, pp. 182-206. México: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis. (2007 [1985]). "La única tradición materialista". *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4, 132-154. Recuperado en: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf> [consulta: 10 de diciembre de 2017].
- ALTHUSSER, Louis. (2008). Defensa de tesis en la Universidad de Amiens. En *La soledad de Maquiavelo*, pp. 209-247. Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Étienne. (2004). *Para leer El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BALIBAR, Étienne. (2009). *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Brujas.
- BAYLE, Pierre. (1983). Dictionnaire historique et critique, Article Spinoza. En *Écrits sur Spinoza*, pp. 21-110. Paris: Berg International. (Primera edición en francés, 1697.)
- DELEUZE, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- HEGEL, G. W. F. (1979). *Lecciones sobre la historia de la filosofía, III*. México: Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en alemán, 1833.)
- KOJÈVE, A. (1972). *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- MARX, Karl. (2008). *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI. (Primera edición en alemán, 1859.)
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). Por doquier y en parte alguna. En *Signos*, pp. 153-192. Barcelona: Seix Barral.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- SPINOZA, Baruch. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Orbis. (Primera edición en latín, 1677.)

Notas

¹ El grupo articulado en torno a la figura de Louis Althusser, en la *École Normale Supérieure* de París, se dedicó en la década de 1960 a buscar las claves para una revitalización del marxismo en crisis en un *retorno* a la filosofía de Spinoza, como plataforma filosófica para intentar realizar una *salida* de Hegel (influencia filosófica a la que se atribuyó la responsabilidad por el énfasis idealista en la conciencia y la concepción teleológica de la historia presentes en las versiones



más extendidas del materialismo histórico). Esta iniciativa formó parte de un movimiento más vasto de cuestionamiento de la dialéctica hegeliana, que constituyó una especie de clima de época (en el caso de América Latina, se puede considerar el trabajo de Aricó). Un similar cuestionamiento de la tradición hegeliana se encuentra en Deleuze (el otro protagonista fundamental del “giro spinoziano” del pensamiento filosófico-político de los 60, que inspiró fuertemente —como ya indicamos— algunas de las producciones del marxismo operaísta italiano), aunque los modos de realizar esa crítica son divergentes. Dentro de las coordenadas aportadas por el programa teórico althusseriano, se han elaborado un gran número de trabajos que, de manera más o menos explícita, indagaron los sentidos diversos que podía asumir esa relación de esclarecimiento recíproco entre los pensamientos de Marx y Spinoza (vale mencionar los nombres de Macherey, Matheron, Balibar, Tosel; así como los trabajos más recientes de Warren Montag, Vittorio Morfino, G. M. Goshgarian, etc.). En Argentina, los estudios althusserianos son actualmente prolíficos. Además de los escritos precursores de Emilio De Ípola, cabe mencionar las compilaciones y congresos organizados por el grupo RELEA (entre cuyos miembros me cuento), que integra los trabajos de autores como N. Romé, C. Collazo, M. Starcenbaum, P. Karczmarczyk, G. Catanzaro, etc.; y en Chile, los de Marcelo Rodríguez y Z. Bórquez, entre otros.

² Arte de distinguir que remite al modo spinoziano en que Althusser entiende a la filosofía en cuanto crítica. Por eso, puede afirmar que si lo que Marx hizo de teóricamente revolucionario fue “fundar una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia”, ello fue posible porque Spinoza había sentado el precedente de “una teoría de la diferencia de lo imaginario y de lo verdadero” (Althusser y Balibar, 2004: 21-22).

³ “Si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría ciertamente esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre”. (Spinoza, 1984: 128. *Ética*, II, prop.17, esc.)

⁴ Determinación “última” que, hablando con rigor, nunca se comprueba históricamente, pues jamás —dice Althusser— juega en estado puro la dialéctica económica: “ni en el primer instante ni en el último suena jamás la hora solitaria de la última instancia”. (Althusser, 1967a: 93)

⁵ A esa capacidad spinoziana de mantener las tensiones, Balibar (2009) la conecta con su simultáneo rechazo de las unilateralidades involucradas en todo individualismo y en todo holismo metodológico; lo cual haría de su filosofía una perspectiva especialmente articulable con la concepción simondoniana de la transindividualidad.

⁶ En Spinoza, esa teoría es una ontología. Y si su ontología es aún actual es porque “su teoría de la imaginación, su teoría de la ideología religiosa, su teoría del cuerpo, su teoría del lenguaje” (Althusser, 2007) tienen como objeto esas constantes cuya consideración es necesaria tanto para la crítica de las ideologías universalistas de la historia como para el conocimiento de la singularidad de un caso (esto es, de la diferencia que lo singulariza).

⁷ Siendo esa “continuación indefinida” la *duración*, en la que consiste la perseverancia de cierta “esencia” en su complejidad constitutiva —complejidad que es la que singulariza a una sociedad determinada como individuo histórico.

⁸ Se comprende, así, que lo que puede sostener una perspectiva teórico-política como esfuerzo totalizador en relación a la realidad que enfrenta no pasa por asir el conjunto de las determinaciones, ni la plena riqueza concreta de lo vivido, ni la serie de las cadenas causales que se entretienen en una red que lo abarcaría todo.

⁹ Es decir, de recaer en una lectura ideológica de las circunstancias donde el papel protagónico lo tenga nuestra relación imaginaria con dichas circunstancias, “relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad” (Althusser, 1967b: 194).

¹⁰ “Lo sincrónico es la eternidad en sentido spinozista, esto es, el conocimiento adecuado de un objeto complejo por el conocimiento adecuado de su complejidad”. (Althusser y Balibar, 2004: 134).

Fecha de recepción: 07 de enero de 2018. Fecha de aceptación: 12 de julio de 2018.