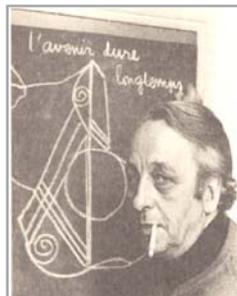


# LOUIS ALTHUSSER: LA ÚNICA TRADICIÓN MATERIALISTA [1985]\*



Cuando Althusser redactó, en 1985, *El porvenir es largo*, formaban parte del mismo una serie de textos que, finalmente, fueron retirados de la versión definitiva y sustituidos por un resumen de los mismos en el que, en ocasiones, se recogían expresiones literales de la versión inicial suprimida. En total, se trata de unas 60 páginas en las que se desarrollan dos cuestiones diferentes: por un lado, una exposición de la manera en que, en la evolución filosófica del propio Althusser, influyeron las lecturas de Spinoza y de Maquiavelo; por otro, un análisis de la coyuntura ideológica y política. Estos escritos retirados de la famosa "autobiografía" fueron guardados por Althusser en una carpeta en cuya portada escribió: *La única tradición materialista*. Al mismo tiempo, escribió un título para cada uno de ellos: "Spinoza", "Maquiavelo" y "Situación política]: ¿análisis concreto?", como si se tratase de capítulos diferentes de lo que, en un futuro, podría haber sido un libro sobre esa tradición materialista "única". Puesto que los "capítulos" sobre Spinoza y Maquiavelo estaban, en la redacción inicial, escritos formando un texto único, al establecer la separación, al final del dedicado a Spinoza quedaron algunas páginas dedicadas a Maquiavelo, y fueron retiradas por Althusser. En 1993 fueron publicados en el número 8 de la revista *Lignes* (pp. 72-119) los capítulos "Spinoza" y "Maquiavelo", con el título de, precisamente, "La única tradición materialista"; en 1994 fueron publicados nuevamente los dos artículos junto con el dedicado al "análisis concreto" de la situación política (los tres retirados de la edición inicial) como un conjunto de "materiales", añadidos en calidad de apéndice a la edición aumentada (en libro de bolsillo) de *L'avenir dure longtemp* (París, STOCK/IMEC, 1994, pp. 463-526), sin el título que se les dio en la edición de *Lignes* y, simplemente, como "fragmentos de *El porvenir es largo*". En estas publicaciones (realizadas por el mismo editor), por tanto, se siguen criterios diferentes, tanto respecto del título como respecto de los textos elegidos (aunque eso se explica sin dificultad por la publicación separada en un caso y por su presentación junto al texto del que fueron retirados en el otro) pero en ambas se restituye la parte final del capítulo sobre Spinoza suprimida por Althusser.

En la traducción que sigue, mantenemos el criterio adoptado en su publicación de 1993: al presentarse, como allí, como un texto "separado" del que inicialmente los integraba, conservamos el sentido que para Althusser pudo tener su inclusión en una carpeta sobre "la única tradición materialista" (en la que, por lo demás, no incluyó ningún otro texto posteriormente). Los reconocibles "trazos" de su inicial pertenencia a *L'avenir dure longtemp* no son, pensamos, un obstáculo insalvable, y permiten además una posible lectura que los inserte en el proceso de gestación de esa obra. Por lo demás, aunque no traducimos el capítulo sobre "el análisis concreto", tener en cuenta su presencia en la misma carpeta en la que se encontraban los capítulos que traducimos servirá al lector para recordar la manera en que Althusser piensa el "rodeo filosófico" como un elemento directamente implicado en la perspectiva de la actuación política (algo que, por otra parte, resulta evidente a la luz de las temáticas que son abordadas en ese "rodeo": véase la introducción a la edición castellana de *Marx en sus límites*, Madrid, Akal, 2003).

\*.- Agradecemos a Jean-Moulier Boutang las facilidades que ha dado a la revista *Youkali* para la publicación de la traducción castellana de estos textos. La traducción y las notas son de Juan Pedro García del Campo.

## Spinoza

Pero antes de referirme a Marx<sup>1</sup>, necesito hablar del rodeo que hice, que debí hacer (ahora comprendo el porqué) a través de Pascal, Spinoza, Hobbes, Rousseau y, quizá sobre todo, Maquiavelo.

Yo había leído debidamente a Pascal en cautividad<sup>2</sup> (el único libro que poseía). Aún era creyente, pero no era esa la cuestión. Sin duda alguna, lo que me fascinaba era la teoría de la justicia y de la fuerza, la teoría de las relaciones entre los hombres y, sobre todo, la teoría del aparato del cuerpo: “arrodillaos y rezad” que debía inspirar más adelante mi “teoría” de la materialidad de la ideología (ver lo que de forma excelente dice Michel Foucault de las “disciplinas del cuerpo” en el siglo XVII<sup>3</sup>; evidentemente esas disciplinas no han desaparecido después), de la *apariencia*, que yo volvería a encontrar más tarde, es decir más adelante, en Maquiavelo. La teoría de lo hábil y de lo semi-hábil, y la teoría del reconocimiento y del desconocimiento que, a su vez, volvería a encontrar después en mi propia teoría de la ideología. ¡Qué no le debo a Pascal! y en particular a esa extraña frase sobre la historia de las ciencias según la cual los modernos sólo son más grandes que los antiguos porque se encaraman sobre sus hombros<sup>4</sup>. Pero no era eso lo mejor. Encontraba allí una teoría de la experiencia científica no referida a sus condiciones de posibilidad (como después en Kant) sino a sus condiciones materiales de existencia histórica, es decir, la esencia de una verdadera teoría de la historia. Cuando Pascal, hablando de las nuevas experiencias que contradicen las de los antiguos, pronuncia la extraordinaria frase: ¡“*Es así como sin contradecirles* (a los antiguos) *podemos afirmar lo contrario de lo que ellos decían*”! Sin contradecirles: porque las condiciones de nuestras experiencias científicas han cambiado, y ya no son las mismas que las de los antiguos. Ellos no hacían sino la teoría de sus propias experiencias y de las condiciones materiales de experiencia en sus propios límites. Nosotros conocemos otras condiciones, es decir, otros límites, sin duda mucho más amplios porque ha pasado el tiempo y ha aumentado la técnica; enunciarnos resultados y teorías totalmente diferentes, pero sin nunca contradecir a los antiguos, simplemente porque las condiciones de nuestras experiencias y nuestras experiencias mismas son diferentes de las suyas. Yo no dejaría de reflexionar sobre esa frase, infinitamente más profunda que todo lo que los filósofos del siglo de las Luces han podido decir (finalmente muy simple, por teleológico) sobre la historia.

Pero Spinoza, al que he leído ampliamente sin llegar a comprender bien, sin llegar nunca, en todo caso, a estar totalmente de acuerdo, me reservaba revelaciones totalmente distintas. Ahora veo, si no lo que Spinoza ha querido pensar y decir realmente, al menos las profundas razones de mi atracción hacia él.

Descubrí en él una extraña contradicción: este hombre que razona *more geometrico*, mediante definiciones, axiomas, teoremas, corolarios, lemas y deducciones, esto es, de la forma más “dogmática”, era en realidad un incomparable liberador del espíritu. ¿Cómo era posible que el dogmatismo pudiera no sólo desembocar así en la exaltación de la libertad sino además “producirla”? Mas adelante formularía

---

1.- Si nos remitimos a la edición castellana de *El porvenir es largo*, este fragmento habría que situarlo a partir de la página 289. .

2.- Althusser escribió un “diario” sobre este período de cautividad en un campo de concentración durante la guerra mundial, que ha sido publicado: *Journal de captivité. Stalag XA, 1940-1945*, París, Stock/IMEC, 1992.

3.- Especialmente las obras *El nacimiento de la clínica* (México, Siglo XXI, 1966), e *Historia de la locura en la época clásica* (México, FCE, 1972, 2 vols.).

4.- En castellano, las *Obras* de Blaise Pascal se encontrarán traducidas en Madrid, Alfaguara, 1981.

la misma apreciación acerca de Hegel: también un dogmático, pero que había desembocado en la crítica radical de Marx que, en cierto modo, él había producido o inducido. ¿Cómo era eso posible? No lo comprendí hasta mucho después, elaborando mi pequeña “teoría” personal de la filosofía como actividad de afirmación de tesis con las que desmarcarse de tesis existentes. Yo decía que la verdad de una filosofía residía totalmente en sus *efectos*, que en realidad sólo actúa a distancia de los objetos reales, en el espacio de libertad que abría a la investigación y a la acción, y no en su simple forma de exposición. Esta forma podía ser sistemática o no, pero en todo caso era en sí misma “dogmática” en la medida en que toda filosofía *afirma*, no sin razón, pero sin ninguna *verificación* empírica posible, tesis aparentemente arbitrarias, pero que en realidad no lo son porque son función del espacio de libertad (o de servidumbre) que por sus *efectos* quiere abrir en el seno del espacio de las tesis ya afirmadas por los filósofos existentes en una coyuntura teórica dada. En esas condiciones, la exposición sistemática no tiene absolutamente nada de contradictorio con los *efectos* filosóficos producidos; todo lo contrario: por el rigor del encadenamiento de sus razones, puede no sólo perseguir más de cerca el espacio que quiere abrir, sino hacer la coherencia de su propia producción infinitamente más rigurosa, más fecunda (en sentido fuerte) y más sensible a la libertad del espíritu. Y yo, siguiendo por lo demás al mismo Hegel en esta cuestión, entendí la razón de las tesis de Spinoza como tesis *antitéticas* a las de Descartes, cuyos *efectos* quería combatir tomándolas a la inversa, al igual que Hegel, en la exposición aparentemente “dogmática” de su filosofía, quería combatir los efectos de las tesis filosóficas de Kant utilizando tesis opuestas a las suyas para abrir un nuevo espacio de libertad. Así, establecí un paralelismo bastante estricto entre Spinoza contra Descartes y Hegel contra Kant, mostrando que en los dos casos lo que estaba en juego y era disputado era una concepción *subjetivista trascendental* de la “verdad” y del conocimiento. El paralelismo iba más lejos: ya no hay “*cogito*” en Spinoza (sino tan sólo la proposición factual “*homo cogitat*”, el hombre piensa), ya no hay sujeto trascendental en Hegel sino un sujeto como proceso (paso por alto su teleología [inmanente]). No hay teoría del conocimiento (es decir, garantía *a priori* de la verdad y de sus efectos científicos, sociales, morales y políticos) en Spinoza, no hay tampoco teoría del conocimiento en Hegel, mientras que Descartes presenta en la forma de la garantía divina una teoría de garantía de toda verdad, o de todo conocimiento - mientras que por su lado Kant produce una teoría jurídica del conocimiento bajo el “yo pienso” del Sujeto trascendental y las condiciones *a priori* de toda experiencia posible. En ambos casos, Spinoza y Hegel consiguen – y poco importaba, antes bien comportaba mucho, que su demostración fuera rigurosa y por tanto aparentemente “dogmática” - desbaratar el espíritu de la ilusión de la subjetividad trascendente o trascendental como garantía o fundamento de todo sentido o de toda experiencia de verdad posible. Comprendía yo entonces la razón de esta aparente paradoja que, si puedo decirlo, me confortaba a mí mismo contra la acumulación de acusaciones de “dogmatismo” que me había sido lanzada a la cara. Saber que una filosofía llamada “dogmática” y que tiene efectivamente la forma de una exposición dogmática puede producir efectos de libertad: eso precisamente buscaba.

¿De qué era entonces de lo que Spinoza liberaba al espíritu humano, no por los términos de sus tesis sino por los *efectos* de su filosofía? De las ilusiones de lo que él llamaba la imaginación. La imaginación no sólo reina sobre el primer género de conocimiento, sino también sobre el segundo, porque las “noción comunes”, por ejemplo la abstracción del árbol a partir de la reducción de todas las impresiones de árboles individuales, está aún relativamente contaminada por la imaginación y por la *palabra* que la enuncia. Las abstracciones “comunes” del segundo tipo de conocimiento estaban por tanto aún parcialmente prendidas en la ilusión de la imaginación y del lenguaje que le está estrechamente unido<sup>5</sup>.

---

5.- Cfr. los escolios I y II de la proposición XL del libro II de la *Ética* de Spinoza.

¿En qué se convertía entonces el primer género de conocimiento? Yo sostenía que en él no se trataba en absoluto del primer grado de una “teoría del conocimiento”, puesto que Spinoza no había querido garantizar así nada sino únicamente “decir el hecho”, “despojado de toda adición extraña” (Engels). Pero para decir el hecho había precisamente que despojarlo de toda adición extraña, la de la imaginación, que sin embargo - y esa es toda la diferencia con Engels - no se presenta nunca como *adición* extraña sino como la verdad inmediata del sentido mismo del mundo dado y vivido. Por eso yo sostenía que el primer género de conocimiento no es de ningún modo un conocimiento (la imaginación no es un conocimiento) sino el mundo inmediato tal como nosotros lo percibimos, es decir, vivimos (siendo la percepción misma un elemento abstracto de la vida) bajo el dominio de la imaginación; es decir, no verdaderamente *bajo* la imaginación sino hasta tal punto penetrado por ella que, propiamente, es indisoluble e inseparable de la misma, constituyendo la imaginación *su esencia misma*, el vínculo interno de todas sus determinaciones. Posiblemente era forzar un poco a Spinoza decir de ese modo que el primer género, la imaginación, era el *Lebenswelt* inmediato, pero así era como yo lo interpretaba.

¿Qué era entonces la imaginación que constituía así la esencia de nuestro *Lebenswelt* común? Spinoza lo explicaba con una claridad ejemplar en el Apéndice al Libro I de la *Ética*. La imaginación es: 1) poner el sujeto (humano) en el centro y en el origen de toda percepción, de toda acción, de todo objeto y de todo sentido, pero: 2) invertir así, por eso mismo, el orden real de las cosas, puesto que el orden real *se explica* (y no se “comprende”, noción subjetiva si no subjetivista *totalmente extraña a Spinoza*) por la sola determinación de las causas, mientras que la subjetividad de la imaginación explica todo por los fines, por la ilusión subjetiva de los fines de su deseo y de sus expectativas. Se trata, hablando con propiedad, de *invertir* el orden del mundo, hacerlo andar, como dirán Hegel y Marx, “*de cabeza*”; se trata, como decía Spinoza de manera soberbia, de poner en marcha todo un “*aparato*” (fórmula que me diría muchas cosas cuanto la volviera a encontrar con palabras propias en Marx y Lenin a propósito del Estado), *un aparato de inversión de las causas en fines*. Este “aparato” es justamente el mundo de la imaginación, el mundo como tal, el *lebenswelt* vivido en el *aparato* de invertir las causas en fines, el de la ilusión de la subjetividad, del hombre que se cree el centro del mundo y se hace “un imperio dentro de un imperio”, dueño del sentido del mundo (el *cogito*) cuando en realidad está enteramente sometido a las determinaciones del orden del mundo: como una simple parte determinada del mundo, un modo finito de la substancia (como modo de la extensión y modo del pensamiento, modos rigurosamente “paralelos”).

Es en el Apéndice al Libro I donde Spinoza desarrolla la admirable crítica de la ideología religiosa, donde el sujeto humano dotado de deseos convertidos en fines se proyecta en Dios como causa originaria y final del Universo, como la causa (en realidad, en absoluto la causa) y como el origen de todo sentido, es decir, de toda finalidad del Universo. Que todo sentido sea *fin*, es decir, *escatología de un sentido originario*, ¡qué profundidad crítica! Vi inmediatamente ahí la matriz de toda posible teoría de la ideología, y me aproveché de ello, con la diferencia de que coloqué en primer plano (pero Spinoza lo hace también en el *Tratado Teológico-Político*) no sólo la subjetividad individual sino, si puedo decirlo así, la subjetividad social, la de un grupo humano conflictivo<sup>6</sup>, es decir, de una clase, y por tanto, de las clases antagonistas; esto, debo reconocerlo, Spinoza no lo dice propiamente, aunque lo deja entrever netamente en su historia del pueblo judío.

---

6.- En la famosa entrevista con Fernanda Navarro (*Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI, 1988, pag. 64) Althusser distingue entre lo que corresponde a lo *imaginario* (que es propio de la experiencia puramente individual) y lo que llama *ideología* (que sería un sistema de ideas en tanto que se refiere a un sistema de relaciones sociales).

¿Qué sucedía entonces con el famoso y oscuro, incomprendido si no incomprensible, “conocimiento del tercer género”? Spinoza hablaba de *amor intellectus Dei* y de *beatitudo*, que son sin duda efectos filosóficos en la cabeza y el cuerpo del hombre, pero no daba ningún ejemplo concreto de este conocimiento llamado “intuitivo”. Ahora bien, yo encontré un ejemplo del mismo en mi opinión perfecto (y en esto creo que posiblemente voy a sorprender) en el *Tratado Teológico-político*, en el que Spinoza trata de la historia, y muy concretamente de la historia del pueblo Judío. Yo consideraba, en efecto, que con este ejemplo Spinoza nos ofrece un “caso” de conocimiento del “tercer género”, es decir, del conocimiento de un objeto que es singular (un individuo histórico: un pueblo determinado, sin precedente ni continuación) y al mismo tiempo un universal (se verá pronto en qué sentido). Spinoza habría podido ofrecernos una infinidad de otros ejemplos para meditar, tal individuo singular, Sócrates (su mujer) o él mismo (sus arañas). ¿Pero en qué es también universal un individuo singular? Se puede, evidentemente, pensar inmediatamente en Hegel, en la universalidad que justamente es constituida por un pueblo determinado en la historia universal y no por tal individuo singular que, fuera de la comunidad de ese pueblo, no puede, salvo que él mismo sea el último filósofo (y aún así es su pertenencia a la individualidad final de un pueblo histórico lo que le otorga ese privilegio) acceder a la universalidad concreta. Sin embargo, yo pensaba que Spinoza podía considerar cualquier singularidad, incluido eso que sucede en el *Lebenswelt* de la imaginación, como individualidad singular universal. Como un *caso*, casi en el sentido en que el Wittgenstein del *Tractatus* escribe “*die Welt ist alles was der Fall ist*”, frase intraducible pero que aproximadamente significa: “el mundo es la totalidad de lo que acaece”. ¿Qué es el “caso” sino lo que sucede, pura y simplemente lo que “cae”, como por azar, es decir, sin origen ni fin? Lo que cae en la existencia del ser, en el mundo constituido por “caídas” semejantes, por “casos” semejantes, hasta el infinito. Cualquiera admitirá sin dudarle que todo caso (médico o de otro tipo) es singular. ¡Pero, el que un *caso* singular sea al mismo tiempo *universal*, constituye un problema y un escándalo! Sin embargo es precisamente ese el desafío al que hay que responder teóricamente. Para afrontarlo, tomaré un rodeo: el de la medicina o, si se prefiere, el del análisis, pero puede ser también el de un pueblo y su historia como hace Spinoza, porque ¿hay algo más singular que el caso coyuntural de un pueblo histórico que conoce una historia y unas condiciones absolutamente singulares, de lo que poder obtener por *abstracción* algún conocimiento universal? ¡Era aquí donde, lo he comprendido mucho más tarde, había que afrontar con gran distancia las tesis necias de Karl Popper, para el que la historia (y el marxismo que pretende ser conocimiento de la historia) y el psicoanálisis no son conocimientos porque no son verificables empíricamente, es decir, no son falsables!

Hablemos entonces de la historia, puesto que Spinoza en persona nos convoca a ello, y también del psicoanálisis, puesto que a ello nos convoca Popper. En ellos no hay, cualquiera lo convendrá, otra cosa que “casos”. Incluso el mismo Marx, que escribe que no hay nunca producción *en general*, trabajo *en general*, etc., y que cada historia es siempre un “caso” singular, no podría decirlo mejor; y lo mismo los analistas: no encuentran nunca “el mismo caso”, sino siempre y sólo “*casos*” singulares y por tanto diferentes. ¿Cómo pretender entonces obtener conocimientos *generales*, es decir abstractos, si cada caso es concreto y si, a diferencia de lo que sucede con objetos concretos (roble, hayas, ciruelos, perales, etc., como realizaciones del concepto de árbol) nunca puede hacerse abstracción de singularidades individuales para llegar al concepto abstracto de la cosa misma? Peor que eso: ¿cómo se puede pretender hablar de la singularidad misma en general si no se tiene algún conocimiento previo, si el hecho de la singularidad no es y no puede nunca ser un “concepto”, ni siquiera su propio concepto? Y el mismo Spinoza nos advertiría de ello, él que habla en el caso del “conocimiento del tercer género” de una *intuición*, exactamente de la misma manera en que después el médico hablará de una “intuición crónica” y el analista de *Einsicht* o de *insight* (intuiciones), exactamente igual que el político (el sentido de la coyuntura). ¿Cómo abstraer cualquier cosa de intuiciones singulares y, por tanto, no comparables? Se ve perfectamente que todo está considerado en la objeción. Pero Spinoza hace caso omiso de la objeción, al igual que Marx o que el análisis, al que Popper rechaza tan a la ligera. Yo simplemente diría algo que parece responder a la objeción de Popper y a la preocupación de Spinoza: en la vida individual y social

no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares - pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes; no por generalidades, sino por constantes repetitivas que se pueden volver a encontrar con sus variaciones singulares en otras singularidades de la misma especie o género. De este modo, de manera totalmente natural, Spinoza vuelve a encontrar en la historia singular del pueblo Judío una *constante* que ha tematizado “en general” en el Apéndice del Libro I a propósito de la religión en general, y sin embargo, al igual que sucede en Marx con la producción, no hay nunca en Spinoza religión en general. Constantes o invariantes genéricas, como se prefiera, que afloran en la existencia de los “casos” singulares y que permiten su *tratamiento* (teórico o práctico, poco importa). Constantes o invariantes genéricas, y no “universales”, *constantes y no leyes*<sup>7</sup> que, evidentemente, no constituyen el objeto de una voluntad de *verificación* en un dispositivo experimental abstracto renovable, como en física o química, pero cuya insistencia repetitiva permite identificar la forma de singularidad y, por tanto, su tratamiento. Estamos evidentemente ante una *prueba* que no tiene nada que ver con el dispositivo experimental de *prueba* de las ciencias físicas, pero que sin embargo tiene su rigor, ya sea en el conocimiento y tratamiento de la singularidad individual (medicina, análisis) o social (historia de un pueblo), ya en la acción sobre la historia (política).

Eso es justamente lo que pensaba encontrar en el *Tratado Teológico-político*, que es un conocimiento y una elucidación de una historia singular: la de un pueblo singular, el pueblo Judío. Y no es una casualidad si Spinoza puede emplear en ella, como ejemplificación de una constante repetitiva, su teoría de la ideología religiosa, su teoría del lenguaje, su teoría del cuerpo y su teoría de la imaginación, que yo creía que posiblemente era la primera forma histórica de una teoría de la ideología.

Porque en el fondo, en el “conocimiento de tercer género”, no estamos nunca ante un *nuevo* objeto, sino ante una forma nueva de relación de apropiación (el término es de Marx) de un objeto que está *siempre* ya ahí desde el primer género de conocimiento: el “mundo”; el *Lebenswelt* del primer género se eleva, permaneciendo idéntico, concreción de singularidades universales en sí, hasta el universo o la naturaleza y su causa substancial (Dios); pero lo que cambia no es nunca el ser mismo de las cosas (¿qué es un modo finito sino una singularidad universal en su género?) sino la relación de apropiación que el sujeto humano mantiene con ellas. En este sentido, que será retomado por Hegel y por Marx, todo proceso de conocimiento se dirige de lo abstracto a lo concreto, de la generalidad abstracta a la singularidad concreta. En mi lenguaje, yo había llamado a esto, de un modo muy grosero, paso de las generalidades I a las generalidades III mediante las generalidades II; yo me equivocaba, puesto que la realidad pretendida por el conocimiento [del tercer género] no es la de una generalidad, sino la de una singularidad universal<sup>8</sup>. Pero me mantenía en la “línea” de Spinoza al insistir, con Marx y Hegel, en la distinción entre lo “concreto real”, esto es, el singular universal (todos los “casos” que constituyen el mundo desde el comienzo del primer género) y lo concreto-de-pensamiento que constituye el conocimiento del tercer género.

El *Tratado Teológico-político* me reservaba, pues, maravillas. La historia de ese pueblo singular viviendo con una religión singular, la Thora, los acatamientos, los sacrificios y los rituales (más adelante yo encontraría ahí lo que entonces llamé *materialidad de la existencia misma de la ideología*), con un len-

7.- Constantes, pero no “universales”; constantes, pero no leyes: no sólo “nominalismo”, por tanto (recuérdese la repetida cita althusseriana de la tesis marxiana según la cual el nominalismo es el camino directo al materialismo) sino también rechazo del supuesto para el que el conocimiento capta el ser (la esencia) de la cosa. Sólo así puede ponerse al margen la problemática de la legalidad cognoscitiva, ya en la versión popperiana de la “verificación”, ya en el más clásico planteamiento de la cuestión de los “fundamentos”.

8.- Véase “sobre la dialéctica materialista” (y más particularmente su punto 3: “el proceso de la práctica teórica”), en *La revolución teórica de Marx*, ed. cit., pp. 151 y siguientes.

guaje determinado socialmente y justamente con esos extraños profetas, hombres que suben a la montaña siguiendo la llamada del Señor pero que en medio del estruendo del trueno y el deslumbramiento de los relámpagos sólo escuchan algunas palabras comprensibles a medias. Vuelven a bajar entonces a la llanura para someter a sus hermanos, que entienden, ellos, el mensaje de Dios. Los profetas no han entendido nada de lo que Dios les ha dicho: se les explica con cuidado y generalmente comprenden entonces el sentido del mensaje de Dios: salvo ese imbécil de Daniel, que sabía interpretar los sueños pero que no sólo no entendía nada de los mensajes recibidos de Dios (pero ese era el destino común a todos) sino que, lo que es peor, ¡nunca llegará a comprender nada de las explicaciones que el pueblo le da sobre el mensaje que él ha recibido! Veía yo en ello la prueba prodigiosa de la violenta resistencia de toda ideología a su clarificación (y ello contra la teoría ingenua que sería la de las Luces). Más adelante, siguiendo a Spinoza y Pascal en este asunto, yo insistiría con fuerza en la existencia material de la ideología: no sólo en sus *condiciones* sociales materiales de existencia (su relación con los intereses, cegados por la imaginación, de un grupo social) que encontramos en primer lugar en Rousseau, en Marx, y en numerosos autores, sino en la *materialidad* de su misma existencia. Pero no voy a hacer una exposición sobre ese admirable *Tratado Teológico-político*.

Lo que me fascinaba también en Spinoza era su estrategia filosófica. Jacques Derrida ha hablado mucho de estrategia en filosofía y tiene razón, puesto que 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<sup>9</sup> (como Da Costa y tantos otros Judíos portugueses de su tiempo). 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 redispone 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 "*causa sui*" (sin exterior por tanto) y en la omnipotencia infinita de Dios, que efectúa su existencia en los atributos infinitos<sup>10</sup> (en número infinito, pero nosotros sólo tenemos acceso a dos de ellos, el pensamiento y la extensión) y paralelos (lo que identifica el *ordo rerum* y el *ordo idearum* - el orden de las cosas y el orden de las ideas - en una misma *connexio*) efectuándose ellos mismos en modos infinitos, y esos modos infinitos en una infinidad de modos finitos. Una substancia infinita (Dios) a la que no se puede siquiera considerar *única*, puesto que no hay otra con la que compararla para distinguirla de ella y considerarla única (Stanislas Breton), y así sin exterior, efectuándose en sí misma sin salir nunca de sí, esto es, sin esa otra exterioridad clásica (en la ilusión de la creación) que son el mundo o el universo. Generalmente no es así como proceden los filósofos: oponen siempre a partir de un cierto *exterior* las fuerzas de sus tesis que están destinadas a cercar el dominio protegido y defendido por tesis precedentes que ya ocupan el terreno. Militarmente hablando, esta estrategia filosófica revolucionaria casi sólo recuerda a la teoría de la guerrilla urbana y el cerco de las ciudades por el campo, querida por Mao, o a ciertas formas de estrategia político-militar de Maquiavelo (su teoría de las fortalezas en particular). Yo estaba fascinado por esta audacia sin parangón, que me entregaba algo así como la idea de la esen-

9.- La cuestión del "ateísmo" spinoziano es, cuando menos, curiosa: siempre insistió en que los ateos eran los que le acusaban de serlo: ¿cómo puede ser ateo -decía- quien ha definido a Dios y, desde esa definición, ha demostrado su existencia? Althusser, sin embargo, no se refiere a Dios para considerar la definición spinoziana sino, lo que es bien distinto, para considerar el sentido profundo -más allá de las palabras- de la noción de ateísmo: rechazo de todo Orden y de todo Ser "primero", trascendente, fundante y ordenador de un mundo que, en otro caso, por él, quedaría "anulado" en su potencia para pasar a ser considerado un simple derivado del Sentido (para pasar a ser un Mundo esencializado).

10.- Véanse las primeras definiciones del Libro I de la *Ética*.

cia *extrema* de toda estrategia filosófica, su esencia-*límite* declarada, la que nunca podría sobrepasarse. Así, me recordaba el pensamiento de un Maquiavelo que piensa siempre “en los extremos”, en los “límites”. Y, sin duda, esta estrategia me confortaba en mi estrategia filosófica y política personal: cercar al Partido desde el interior de sus propias posiciones... ¡Menuda pretensión!

Sin embargo, yo no estaba en paz con Spinoza. Él no sólo había rechazado toda teoría del fundamento originario de todo sentido y de toda verdad (el *cogito*) funcionando siempre como garantía de todo el orden establecido, sea éste científico, moral y en último término *social* (por el relevo de los otros elementos garantizados por la Verdad). ¡Además era *nominalista*! Yo había leído en Marx que el nominalismo era la “vía directa” hacia el materialismo. A decir verdad, estoy seguro de que el nominalismo es, no tanto la vía directa hacia el materialismo, sino *el único materialismo que es posible concebir*. ¿Cómo procedía Spinoza? Sin intentar nunca una génesis trascendental del sentido, de la verdad, o de las condiciones de posibilidad de toda verdad, sea el sentido y la verdad lo que sea, se instalaba en la factualidad de una simple constatación: “tenemos una idea verdadera”, “tenemos una norma de verdad”, no en función de una fundación originaria perdida en los comienzos, sino porque es un hecho que Euclides, gracias a dios, dios sabe porqué, ha existido como una singularidad universal factual, y [que no es] necesario, como pretende Husserl, “reactivar su sentido originario”, [que] basta con pensar en el resultado factual de su pensamiento, en su resultado bruto, para disponer de la potencia de pensar. Ese *nominalismo factual* se volvía a encontrar ¡y con qué genio! en la célebre distinción, interna a todo concepto, entre el *ideatum* y la *idea*, entre la cosa y su concepto, entre el perro que ladra y el concepto de perro que no ladra, entre el círculo que es redondo y la idea de círculo que no lo es, etc.; de ese modo era abierta y justificada (siempre de hecho) la distinción entre el conocimiento del primer género inadecuado, es decir, el paso, en el juego y el espacio de esta distinción capital, a un conocimiento cada vez más adecuado, hasta el “conocimiento del tercer género”, es decir, el paso del mundo-imaginación al mundo del concepto de esta inadecuación imaginaria, hasta la intuición de las singularidades universales que existen desde el principio en todo modo finito, pero prendidas entonces y desconocidas en la imaginación.

¿Hay que añadir a esto una teoría extraordinaria? Sí, la del cuerpo, fundada sobre el famoso paralelismo de los atributos. Ese cuerpo (nuestro cuerpo orgánico material) del que no conocemos “todas las potencias”, pero del que sabemos que está animado por la potencia esencial del *conatus*, que anima también el *conatus* del estado correspondiente de la *mens* (palabra intraducible: *mens* no es el alma ni el espíritu sino, más bien, la potencia, la *fortitudo*, la *virtus* de pensar). Ahora bien, ese cuerpo, Spinoza lo pensaba como *potentia* o *virtus*, es decir, como *fortitudo*, pero al mismo tiempo como [*generositas*], esto es, impulso, apertura al mundo, don gratuito. Más adelante yo reconocería en ésta una especie de extraña anticipación de la libido freudiana (salvo la capital connotación sexual, para ser exacto), al igual que encontraba en Spinoza una extraña teoría de la ambivalencia, ya que, por no dar más que un ejemplo, *el temor es lo mismo que su contrario directo, la esperanza*, y las dos son “pasiones tristes”, pasiones de la esclavitud a la imaginación, una especie, por tanto, de “instinto de muerte” capaz de destruir el impulso alegre totalmente vivo y en expansión del *conatus* que unifica el esfuerzo vital, que sella la unidad efectiva de la *mens* y del cuerpo emparejados como “uña y carne”.

Se puede imaginar hasta qué punto esta teoría del cuerpo me venía de maravillas. En efecto, yo encontraba en ella mi propia experiencia vital, esclava al principio de un miedo y de una esperanza desmesurados, pero que se había liberado en la recomposición y apropiación de sus fuerzas en el curso del ejercicio de los trabajos sociales de mi abuelo y, más tarde, del campo de prisioneros<sup>11</sup>. Que se pueda de tal modo liberar y recomponer el propio cuerpo, en otro tiempo parcelado y muerto en la servidumbre de

---

11.- Althusser ha hablado de ello en *Journal de captivité*, Stalag XA, 1940-1945 (op. cit.).

una subjetividad imaginaria y por tanto esclavo, y sacar de esa liberación recompuesta algo en lo que libremente y fuertemente pensar, pensar propiamente con el cuerpo, en el cuerpo mismo, del cuerpo, mejor aún: que *vivir libremente en el pensamiento el conatus del propio cuerpo*, fuera *simplemente pensar en la libertad y la potencia del pensamiento*, me maravillaba como la afirmación incontestable de una experiencia y de una realidad indeformables que yo había vivido, que se habían hecho mías para siempre. Hasta tal punto es cierto, Hegel lo ha dicho bien, que no se conoce verdaderamente sino lo que se reconoce, ya sea como *falso* (conocimiento de la ilusión de la imaginación) ya como *verdadero* (conocimiento intuitivo de su *virtus*, conocimiento del tercer género).

En esta fantástica filosofía de la necesidad de lo factual despojado de toda garantía trascendente (Dios) o trascendente (el “yo pienso”), volvía yo a encontrar una de mis viejas fórmulas. Yo pensaba entonces, usando una metáfora que vale lo que vale, que un filósofo idealista es como un hombre que sabe de antemano de dónde sale el tren en el que sube y *también* hacia dónde va el tren: cuál es su estación de partida y su estación de destino (como para la carta, el destino del viaje). El materialista, por contra, es un hombre que toma el tren *en marcha* (el curso del mundo, el curso de la historia, el curso de su vida) pero sin saber de dónde viene el tren ni hacia dónde va. Sube en un tren de azar, de encuentro, y descubre en él las instalaciones *factuales* del vagón y los compañeros de los que *factualmente* está rodeado, cuáles son las conversaciones y las ideas de esos compañeros y qué lenguaje marcado por su medio social (como los profetas de la Biblia) hablan. Todo eso estaba, o más bien llegó a estar, para mí, como inscrito en filigrana en el pensamiento de Spinoza. Me gustaba entonces citar a Dietzgen hablando de la filosofía como el “*Holzweg der Holzwege*”, tomando la delantera a Heidegger que, sin duda, no conocía esta fórmula (que debo a Lenin haber descubierto, en la bella traducción de J.-P. Osier), “el camino de los caminos que no llevan a ninguna parte”. Después he sabido que bastante antes Hegel había forjado la prodigiosa imagen de un “*camino que marcha solo*” abriendo su propia vía conforme avanza por los bosques y los campos. ¡Qué cantidad de “encuentros”!

Es seguramente por el encuentro de Maquiavelo que debía yo experimentar la fascinación de las fascinaciones. Pero mucho después. No habrá que extrañarse de que una vez más me anticipe en mis asociaciones, puesto que no me interesa en absoluto la continuidad cronológica de las anécdotas de una vida que a nadie, ni a mí mismo, importan; me interesa la insistencia repetida de ciertos afectos, sean psíquicos, teóricos o políticos, que sólo se captan verdaderamente a posteriori, y cuyo orden de aparición poco importa porque la mayor parte del tiempo es un *afecto ulterior* el que no sólo da sentido a un afecto anterior sino que incluso lo revela a la consciencia y al recuerdo. No habría dejado nunca de meditar esa expresión de Freud: “*un afecto está siempre en el pasado*”. Sígaseme entonces en esta nueva anticipación retrospectiva.

Descubría a Maquiavelo por primera vez en agosto del 64, en Bertinoro, en una antigua y gran casa extraordinaria sobre una colina que domina toda la llanura de Emilia. Franca vivía allí y yo la conocía desde hacía apenas sólo una semana. Una mujer de una deslumbrante belleza siciliana, de cabellos negros (en Italia la llamaban la “Mora”<sup>12</sup>), que me había presentado su cuñada Giovanna, la compañera de Crémónini, el gran pintor, uno de mis viejos amigos. Tenía un cuerpo espléndido, un rostro de una gran movilidad y, sobre todo, mostraba una libertad de mujer que yo nunca había conocido ¡y en Italia! Ella me hizo conocer su país; nuestros intensos amores fueron a veces dramáticos (pero por mí más que por ella). En fin, yo estaba deslumbrado por ella, por su amor, por el país, la maravilla de sus colinas y ciudades. Me puse con el italiano, fácilmente, como siempre, y a menudo bajábamos a Cesena, una gran

---

12.- La “Mora” en el original.

villa en la llanura al pie de las colinas. Un día me contó que Cesena era el lugar del que César Borgia había partido para su gran aventura. Me puse a leer un poco de Gramsci (sobre los intelectuales) pero pronto interrumpí mi lectura para lanzarme a la de Maquiavelo.

Después, he intentado leerlo, comprenderlo, he vuelto a él sin cesar, he hecho varios cursos a propósito de él en la École normale. Es, sin discusión, el autor que más me ha fascinado; mucho más que Marx. No espero hacer aquí una exposición sobre Maquiavelo, del que quizá un día hablaré más a fondo, pero querría indicar porqué parece haberme fascinado. Por lo demás, me dicen que hoy mismo, después del gran libro de Lefort<sup>13</sup>, ¡está terminándose una buena decena de tesis sobre él! Qué éxito...

He llegado a Maquiavelo por una expresión de Marx, repetida sin cesar, que dice que el capitalismo ha nacido del “*encuentro entre el hombre de los escudos y los trabajadores libres*”, libres, es decir, despojados de todo: de sus medios de trabajo, de su alojamiento y de su familia, en la gran expropiación de los campos ingleses (ese era su ejemplo preferido). *Encuentro*. Otra vez un “*casus*”, un “*caso*”, un azar factual sin origen, causa sin fin. Volvía a encontrar la misma fórmula en Maquiavelo cuando habla del “*encuentro*” entre la buena ocasión (*la fortuna* o buena coyuntura) y el hombre de *virtù*, esto es, que tiene la suficiente inteligencia (la suficiente intuición) para comprender que se presentaba la buena ocasión y, sobre todo, la suficiente energía (*virtù*) o exceso de vigor para explotarla en beneficio de su proyecto vital. Lo más sorprendente en Maquiavelo, en la teoría que elabora sobre ese Príncipe Nuevo que debe fundar un Nuevo Principado, es que ese nuevo hombre sea un hombre *de nada, sin pasado, sin títulos ni cargos*, un hombre anónimo, solo y desnudo (es decir, totalmente libre, sin determinación – otra vez la soledad, la de Maquiavelo en primer lugar y la de su Príncipe después - que pese sobre él y pueda poner trabas al libre ejercicio de su *virtù*). No sólo que esté como un hombre desnudo, sino listo para intervenir en un lugar él mismo anónimo y despojado de toda determinación social y política que marque, que pueda poner trabas a su acción. De ahí el ejemplo privilegiado de César Borgia. Ciertamente, era el hijo de un Papa, pero que no le quería y que, para desembarazarse de él, le entregó un pedazo de tierra en Romaña, justamente en Cesena. Un pedazo de los Estados del Papa. Pero sabemos, y Maquiavelo ha insistido en ello suficientemente, [que] los Estados de la Iglesia no eran gobernados en absoluto, no tenían ninguna estructura política: gobernados sólo y aún, dice él, por la religión; en todo caso, no por el Papa ni por ningún político serio: era el vacío político total, otra desnudez, esto es, un espacio vacío sin verdadera estructura que pudiera ser obstáculo para el ejercicio de la *virtù* del futuro Nuevo Príncipe (Hobbes dirá: la libertad es el espacio vacío sin obstáculo). Es de este encuentro entre un hombre de nada y desnudo (es decir, libre en sus movimientos internos y externos) y un espacio vacío (es decir, sin obstáculos que oponer a la *virtù* de César) de donde surgirían su fortuna y su éxito. César supo reconocer en este encuentro la ocasión de una fortuna que supo atrapar, del mismo modo que se atrapa “a una mujer por el cabello” (Maquiavelo). En ese vacío, supo edificar estructuras y construirse un reino que crecería y que, para Maquiavelo, habría creado la unidad nacional italiana si César no hubiera caído enfermo de fiebre en las ciénagas pestilentes de Ravena, encontrándose ausente de Roma, donde otra “ocasión” decisiva se presentaba después de la muerte del Papa. Esta mala fortuna (la fiebre) le impidió atrapar la buena fortuna lejana (Roma, en la que moría el Papa), y su destino quedó sellado. César cayó fuera de la historia que iba a forjar, y este hombre excepcional y sin embargo privado de “fortuna”, fue a morir ante una oscura plaza española en el anonimato de un simple soldado perjudicado por última vez por la fortuna (una bala o una flecha). Otra vez el anonimato: desde el principio hasta el final.

Pero ¿cómo conducir su *virtù* para producir una continuidad real de la fortuna, es decir, mantener *de forma duradera* (el problema de Maquiavelo: “un principado que *dure*”) la coyuntura favorable más

---

13.- Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre, Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

allá del instante en que la fantasía “femenina” de la fortuna se ofrece a su conquistador? Ese es todo el problema del Príncipe como jefe de un Estado. No querría entrar aquí en el detalle, donde numerosos especialistas tienen una competencia distinta a la mía. Sólo querría retener lo que sigue.

Se sabe que Maquiavelo, retomando la imagen clásica del Centauro, semi-bestia semihombre, dice que el Príncipe debe ser así: semi-bestia por la fuerza violenta de la que debe ser capaz (el león) y semi-hombre por la moralidad humana de la que debe estar impregnado. Pero demasiado a menudo se deja de lado que *la bestia se desdobra en Maquiavelo*, que, por eso, abandona completamente la metáfora del Centauro para forjar otra completamente distinta. La bestia, en efecto, se desdobra en león y en zorro.

¿Qué es el zorro? La astucia, se pensará. Pero eso es decir poco. En efecto, resulta que el zorro es en realidad como una tercera instancia que gobierna las otras dos. Dicho de otro modo, es el instinto (una especie de intuición semi-consciente semi-inconsciente) del zorro el que indica al Príncipe qué actitud debe adoptar en tal o cual coyuntura para ganarse el asentimiento del pueblo. Ser unas veces moral, es decir, estar cubierto de virtudes (en el sentido moral, que no tiene nada que ver con la *virtù*, esa *virtus* cuyo concepto Spinoza toma de forma manifiesta de Maquiavelo y que es *potentia*) y ser otras violento, es decir, hacer uso de la fuerza. O mejor, y este punto es decisivo, *saber unas veces ser moral y saber otras ser violento*. O mejor, pues este punto es aún más decisivo, *saber parecer moral o saber parecer violento*; incluso si en su corazón y en su cuerpo el Príncipe no es ni moral ni violento, en todos los casos en que sea lo uno o lo otro o lo uno y lo otro, *saber parecer* serlo en el momento decisivo para ganarse la continuidad de la fortuna, para hacer la fortuna *duradera*.

Es aquí donde interviene ese instinto sordo del zorro. Es él el que, en último término, inspira al Príncipe la apariencia de tal o cual conducta, la del individuo virtuoso o la del hombre violento. Ese instinto es, de hecho, la intuición *instintiva* de la coyuntura y de la fortuna que se puede atrapar: un nuevo “encuentro”, pero esta vez controlado y preparado de antemano.

De esa manera el Príncipe se dota de una especie de *imagen duradera*. Maquiavelo dice que no debe ser ni amado ni odiado sino solamente temido, es decir, siempre en la *distancia* justa que a la vez le mantiene por encima del pueblo y de los grandes, y de su perpetuo antagonismo, por encima y más allá de la reacción inmediata que puedan suscitar tales o cuales iniciativas puntuales (que, a diferencia de su imagen, *no duran*) y, en definitiva, *a distancia de sí mismo, de sus propios deseos, pulsiones e impulsos*, esto es, en el lenguaje de la época: pasiones. Su imagen le obliga de algún modo a permanecer siempre fiel a esta imagen de sí, a domar sus propias “pasiones” para ser *de forma duradera* conforme a ella, porque sin ella no podría hacer *duradera* la fortuna y, así, la amistad de sus pueblos. Maquiavelo considera al temor del pueblo como una especie de amistad hacia el Príncipe, pero nunca considera de ese modo al amor.

Si provoca el odio o el amor, el Príncipe se ve sometido a pasiones, en él o en el pueblo, que ya no puede controlar; pasiones sin limitación interna. La demagogia de amor de Savonarola ha desencadenado en el pueblo una verdadera pasión de amor que ha traído aparejadas horribles luchas en el pueblo y, finalmente, no pudiendo ya el susodicho Príncipe controlarlas, su propia ejecución<sup>14</sup>. El odio de un pueblo hacia su tirano y sus continuas violencias, termina siempre por arrojar al pueblo a la nada del silencio embrutecido (posteriormente Montesquieu<sup>15</sup>: el silencio del despotismo) o a la revuelta insurreccional de los tumultos que llevan inevitablemente a la muerte del tirano y a la pérdida de su régimen.

14.- Savonarola supo mover el imaginario colectivo de Florencia para oponerse al poder de los Medici; sin embargo, su “celo” (su integrista intransigente) le ganó odios que condujeron a su muerte en manos del “populacho”.

15.- Althusser ha dedicado a Montesquieu (en 1959) la primera de sus publicaciones: *Montesquieu. La politique et l'histoire* (París, PUF, 1981, 5ª). En castellano hay una traducción en Madrid, Ciencia Nueva, 1969 (posteriormente reeditada por la ed. Ariel).

Hay de ese modo una relación extremadamente profunda entre las “pasiones” del Príncipe y las “pasiones” del pueblo. Si el Príncipe no controla sus pasiones no puede controlar las pasiones del pueblo; peor: las desencadena, y termina por ser su primera víctima, y su Estado perece con él. Todo sucede entonces como si la condición absoluta del reino que *dure*, de la fortuna gobernada por el Príncipe para que *dure* en su favor, pasara por esa *distancia* fundamental por la que el Príncipe, incluso si interiormente es distinto, tiene que *saber aparentar ser* conforme a su imagen duradera: un jefe de Estado que mantiene a sus súbditos a distancia, los mantiene al tiempo distanciados de sus pasiones mortales, ya sean el amor o el odio (¡qué bella ambivalencia!).

En verdad, Maquiavelo no dice nada sobre la naturaleza interna del zorro salvo que se me haya escapado alguno de sus textos al respecto. Él no piensa el zorro en su naturaleza interna de “*causa*” sino sólo en sus *efectos* aparentes. ¡Y pensar que algunos nos machacan los oídos con el “teatro” de la política como si su realidad y su descubrimiento fueran algo nuevo!

Sea como fuere, suponiendo que exista tal hombre, es preciso que el Príncipe adopte respecto de sí mismo “*el vacío de una distancia tomada*” (expresión por la que yo definía provisionalmente la filosofía, en *Lenin y la filosofía*<sup>16</sup>), que sea capaz de ello; y a propósito de esto, es decir, sobre los medios para producir esta distancia, que en el Príncipe es el dominio de sus propias pasiones, y para producir la distancia respecto de toda pasión, a lo que hoy nosotros llamaríamos *transferencia* y sobre todo *contra-transferencia* (pues la contra-transferencia, para no ser perjudicial, debe, neutralizándola totalmente, anticipar la transferencia: aquí, las reacciones pasionales del pueblo), Maquiavelo tampoco dice nada. Pero, posiblemente, es ahí donde yo podía retomar a Spinoza, porque él sí dice algo sobre la cuestión.

Efectivamente, sabemos que para él, en la tradición cartesiana del *Tratado de las Pasiones*, pero en un sentido totalmente distinto, se trata de dar al hombre el dominio de sus pasiones, de pasar del dominio (el de la imaginación) de las “pasiones tristes” sobre las “pasiones alegres” al dominio contrario de las “pasiones alegres” sobre las “pasiones tristes” y, por ese *desplazamiento*, de conducir al hombre a la libertad. La interpretación corriente, apoyada en ciertas fórmulas de Spinoza aisladas de su sentido, cree que este dominio de las pasiones es el efecto de una “reforma del entendimiento”, es decir, de un simple conocimiento intelectual. Esa es la posición de la filosofía de las Luces, que veía en el saber y su difusión pública la solución de todas las contradicciones personales y sociales, incluida la disipación de todas las ilusiones ideológicas. Pero Spinoza no es en absoluto de esa opinión. Y la raíz del error de esta interpretación se encuentra precisamente en el olvido total de la concepción de la “*mens*” en Spinoza. Hemos visto que el alma (la “*mens*”, la actividad del espíritu) no está en nada separada de la actividad del cuerpo orgánico; que, por contra, el alma sólo piensa en la medida en que es afectada por las impresiones y movimientos del cuerpo, que, por tanto, no sólo piensa con el cuerpo sino *en él*, consustancialmente unida a él antes de cualquier separación, puesto que esta unión, que jamás constituye un problema, contrariamente a lo que sucede en Descartes, se funda en la infinidad de los atributos de la substancia y su paralelismo estricto. En Spinoza, el dominio de las pasiones, lejos de poder ser interpretado como una liberación “intelectual” de la eficacia negativa de las pasiones, consiste, por contra, en su [*asunción*] conjunta, en el *desplazamiento* interno de las “pasiones tristes” a “pasiones alegres”. Del mismo modo que en Freud, más adelante, ningún fantasma desaparece nunca sino que - y ese es el efecto de la cura - *se desplaza de una posición dominante a posición subordinada*, en Spinoza, ninguna pasión desaparece nunca, sino que se desplaza de una posición de “tristeza” a posición de “alegría”. El “*amor intellectus Dei*” no es en absoluto un amor “intelectual”, es el amor del individuo entero, modo finito de la substancia infinita, amor del cuerpo substancialmente unido (desde la substancia constitu-

---

16.- *Lenin y la filosofía*, trad. castellana, México, Era, 1970 (el texto francés es de 1969).

tiva, es decir Dios) al amor de la “mens”, y efectuando en los movimientos de la “mens” los movimientos mismos del cuerpo, los del *conatus* fundamental: “Cuanta más potencia tiene el cuerpo, más libertad tiene el espíritu” (Spinoza<sup>17</sup>). Es ahí donde se podría establecer una cercanía de Spinoza a Freud: porque ese *conatus*, desgarrado entre la tristeza y la alegría ¿qué es por anticipación, sino la libido desgarrada entre el instinto de muerte y el de vida, entre la tristeza de Thanatos y la alegría del Eros?

Es así como yo avanzaba laboriosamente, a través de mis propios fantasmas, a través de Spinoza y Maquiavelo, hacia Freud y Marx, a los que nunca había dejado al margen de mis preocupaciones. Cada uno sigue sus propios caminos, y sería interesante comparar nuestros caminos respectivos. Pero, ¿será eso alguna vez posible? En todo caso, por mi parte, he ahí mis cartas. Se hará con ello lo que se quiera. Yo se lo debía a mis amigos, y a otros, para ayudarles a comprender cuanto me ha sucedido, lo exitoso posiblemente, lo dramático con seguridad.

## Maquiavelo

Permítaseme ahora seguir con Maquiavelo para insistir en algunas cuestiones teóricas: con ese extraordinario pensador y *filósofo* (digo bien, filósofo) que es Maquiavelo. Contrariamente a toda la tradición platónica y aristotélica, Maquiavelo no piensa desde la *consecuencia* causa-efecto, sino desde la *consecución* factual (ya presente en todos sus términos en los Sofistas y Epicuro, combatidos por eso por Platón, y ampliamente desarrollada por los Estoicos<sup>18</sup>) entre el “si” y el “entonces...”. En este caso, no se trata ya de una consecuencia de causa (o principio, o esencia) a efecto, o de derivación o implicación lógica, sino de una simple consecución de *condiciones*, donde “si” significa: estando *dadas* las condiciones de hecho, es decir, esta coyuntura factual sin causa originaria, y donde “entonces” designa eso que de manera observable y enlazable se sigue de las condiciones de la coyuntura. Se trata de una verdadera revolución en el modo de pensar que abrirá el camino a toda la ciencia experimental moderna, que ciertamente Maquiavelo no ha inaugurado pero que ha retomado seguramente de la tradición epicúrea. Los principios deben ser entendidos en todos los sentidos del término: principio, o causa, o esencia, primeros, ya sean ontológicos (como en Aristóteles y santo Tomás) o morales (como en Aristóteles y santo Tomás cuando hablan de política). Sobre todo es esta ruptura total con todos los principios morales de toda política lo que es deslumbrante en Maquiavelo<sup>19</sup>; pero fácilmente podemos pasar de las causas o principios morales a las causas y principios ontológicos que los suponen, puesto que es el

17.- Cfr. *Ética*, V, prop. XXXIX, escolio.

18.- Se trata de una referencia a la llamada lógica “semántica”, diferente a la lógica “sintáctica” aristotélica. Mientras que en Aristóteles se atiende a la secuencia que formalmente une a los sujetos y los predicados permitiendo establecer “conclusiones”, la lógica semántica atendería no a la corrección formal de la conclusión sino - por decirlo en la terminología que usa Althusser - a la efectiva conexión “factual” entre una circunstancia o situación y otra que es su efecto.

19.- Esto es, su negativa a aceptar la limitación “moral” de la actuación del Príncipe.

mismo modo de pensamiento. Por eso, en *El Príncipe*, Maquiavelo nos ofrece sólo una descripción empírico-factual, coyuntural en sentido fuerte, del estado de hecho actual de todos los principados y repúblicas italianas: para llegar a la conclusión, como sabemos, de que ninguno de ellos es capaz de realizar la unificación nacional italiana. “Si” los Estados italianos son tal como son, “entonces...” no pueden ni podrán jamás realizar la unidad italiana.

Y es sorprendente verle razonar exactamente de la misma manera, a él, al que consideran “utopista”, en el caso de su Príncipe Nuevo que debe fundar un Nuevo Principado, que debe realizar esa unidad tan esperada y ya anunciada y deseada por Dante en el *de Monarchia* (es conocida su célebre metáfora del “gran lebrél”, una bestia al igual que, como veremos, el zorro en Maquiavelo, que tendrá el suficiente aliento y las suficientes piernas para correr ese gigantesco riesgo histórico).

En efecto, ¿qué es lo que examina Maquiavelo en el caso del Príncipe Nuevo que debe fundar un Nuevo Principado para conseguir realizar esa unidad italiana tan esperada? Todo está ya ahí: la unidad geográfica trazada por la mayoría de los Italianos, su *virtù* y su gente individuales, los montes y el mar, etc. Sólo falta un unificador, un hombre que tenga la *virtù* necesaria y goce de la “*fortuna*” adecuadas para esa realización histórica decisiva, como se observa en España y sobre todo en Francia (pero curiosamente nunca en Inglaterra). Entonces Maquiavelo aplica nuevamente su revolucionario principio de pensamiento, contra los platónicos (Pico della Mirandola, etc.) y contra los aristotélicos. Los *Libros* sobre la primera década de Tito Livio<sup>20</sup> no son otra cosa que el inventario de los casos históricos en los que se ha desplegado ya esta muy particular “lógica” de la coyuntura factual, de la *virtù* y de la fortuna.

¿De qué se trata entonces? De constituir (evidentemente, como proyecto, es decir, como *estrategia*, antes de constituirlos en los hechos) una coyuntura factual adecuada para realizar, con el feliz apoyo de la fortuna u ocasión, un *encuentro* aleatorio adecuado para la realización histórica de la unidad nacional italiana (Gramsci lo ha visto muy bien, aunque se haya cegado sobre todo lo demás). Pero lo que es verdaderamente *asombroso* es que todo, en esa coyuntura factual, está constituido por el *vacío* y reposa sobre el *vacío*: en primer lugar como ausencia de causa, principio, esencia, origen, etc., ausencia de principios ontológicos y éticos, como se sabe perfectamente. Pero también sobre el vacío real, factual y coyuntural.

Fijaos en el caso de César Borgia, el ejemplo de los ejemplos. De parte del futuro Príncipe está, ya lo he señalado, el vacío total. Un hombre de nada - circunstancialmente hijo del Papa, pero ese origen fastuoso no juega ningún papel porque el Papa no da a su hijo ningún medio, tan sólo un trozo de tierra cerca de Cesena, al pie de una colina llamada Bertinoro que yo he conocido bien. Lo que recibe este hombre de nada ¿qué es entonces? *Nada*: es decir, el *vacío*. Un trozo de los Estados del Papa que no están gobernados en absoluto, un trozo de tierra sin ninguna estructura política. Los Estados de la Iglesia (sobre esta cuestión Maquiavelo es de una ferocidad increíble) que son, si se puede decir así, gobernados por la religión, es decir, que no son gobernados en absoluto. En este vacío todo será posible, porque no hay ningún obstáculo, ni político, ni estructural, ni orgánico. Paradójicamente y de manera muy profunda, como verificaremos en un momento, es en eso en lo que consiste la “fortuna” por excelencia: en el *vacío de obstáculos* que posibilita la libertad de iniciativa. Para resumir el pensamiento de Maquiavelo, Hobbes dirá exactamente, y en los términos que yo empleo: la libertad es el *despliegue del conatus individual en un espacio vacío*, un espacio vacío de obstáculos (el primer obstáculo será, no un obstáculo *material*, sino el obstáculo de otra *libertad* desencadenando así el estado de guerra). Maquiavelo habla de la *virtù* y de su despliegue. Spinoza hablará del despliegue del *conatus* y de su *virtus* o *fortitudo*; es *exactamente lo mismo*. La filiación es impresionante, y no es una casualidad si Spinoza habla de Maquiavelo en el *Tratado Teológico-político* definiéndolo como *acutissimus*, no sólo en política, esa era

---

20.- En castellano, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* se encuentran publicados en Madrid, Alianza, 1987; *El Príncipe*, por su parte, en la misma editorial, publicado en 1981.

la idea que tenía Spinoza, sino, y sobre todo, posiblemente lo vemos hoy mejor que en su tiempo, también en filosofía.

Esta introducción del vacío en filosofía, retomando la vieja y prodigiosamente fecunda intuición de Demócrito y Epicuro, y más adelante de Pascal, y aún más adelante de Kant, Hegel y Marx, designa *la verdadera tradición materialista en filosofía*. Pero no quiero entrar aquí en una demostración que un día habrá que desarrollar en detalle.

Quiero sólo insistir sobre el carácter de la “fortuna” en su aspecto extremo; a saber: el *vacío*, e incluso el vacío de fortuna, entendido como situación *exterior* favorable. Y quiero insistir en ese rasgo de Maquiavelo que, como sólo los grandes en filosofía, al igual que en cualquier clase de pensamiento y de escritura, música, pintura, etc., es un hombre que piensa *en los extremos*, en las situaciones *límite*, un hombre que, como más tarde Hobbes, Pascal, Clausewitz, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Gramsci, Lenin, Mao, y también Heidegger y finalmente el más radical de todos, Derrida, *piensa el límite como la condición absoluta de todo pensamiento y de toda acción*. Al margen del pensamiento del límite no hay ninguna estrategia, por tanto ninguna táctica, por tanto ninguna acción, por tanto ningún pensamiento o iniciativa verdaderas, ninguna escritura, ninguna música, ninguna pintura, ninguna escultura, ningún cine, etc., posibles. Cuando no se piensa en los “extremos”, cuando no se piensa en el límite, y el límite como condición absoluta de todo pensamiento y de toda acción, etc., se permanece en el hueco de la mediocridad, del eclecticismo y, a fin de cuentas, de la necedad (véase la pobre teoría de Glucksmann<sup>21</sup>, a pesar de ello autor de un libro interesante sobre Clausewitz; finalmente, no debe haber comprendido eso que comentaba) y en la nulidad. Considerad lo que se hace hoy en día<sup>22</sup> en todos los campos de la actividad humana, económica, política, social, ideológica, militar (el único pensamiento que en nuestros días es digno de ser llamado pensamiento), filosófica, literaria, musical, pictórica, escultórica, etc., y veréis *la necedad* en el sentido en que acabo de decir, reinar en ellos en calidad de dueña, en la satisfacción interesada de autores mediocres, no quisiera dar nombres; desgraciadamente son legión, empezando por todos los que están en el candelero y en los medios de comunicación de masa (con la excepción de cantantes como Brel y Brassens, y no es una casualidad; lo que cantan en sus canciones es una situación límite, como los cantantes negros de América del Norte y del Sur). La religión cristiana, en sus místicos, lo es también, y por eso, estéticamente y filosóficamente hablando, es tan fecunda, como la teología negativa que siempre la inspira.

Pensar y actuar en el límite, como tan bien lo ha mostrado Lenin, es también pensar y actuar en el riesgo, por “cuenta y riesgo” de una empresa responsable y solitaria; es, pues, saber estar solo y soportarlo con todas sus consecuencias, como ha dicho Winnicott (y como yo no he sabido hacerlo muchas veces: *“estar solo ante la propia madre”*). Solo, sin padre, como todos los grandes, como el mismo Maquiavelo, como Epicuro, como Demócrito y todos esos que he citado, y también como Montesquieu, al que he intentado comentar, y también como Lenin y Marx, y como Wittgenstein y Cézanne y Céline y todos los demás; la lista es infinita, pero hoy está completamente cerrada (excepto Derrida, la teología de la liberación y [el] pensamiento militar). Fijaos tanto en Rousseau como en el mismo Kant, y también, finalmente, en ese Maquiavelo que cuenta cómo vuelve a su casa sin haber sido nunca comprendido por nadie y, solo en su habitación, se viste y se pone a pensar solo, es decir, en compañía de los gran-

21.- Althusser hace aquí referencia a dos escritos distintos de Glucksmann (sobre el que no tiene una opinión muy favorable): por un lado, a su texto sobre la “postmodernidad”, titulado *La estupidez* (traducido inicialmente al castellano en la editorial Anagrama, pero que se encontrará también en Barcelona, Península, 1997), por otro, a la obra dedicada fundamentalmente al análisis de Clausewitz titulada *El discurso de la guerra*, (trad. en Barcelona, Anagrama, 1969).

22.- Hoy en día = 1985. Parece, sin embargo, que ese “hoy en día” bien pudiera ser el nuestro (aunque, quizá, con menos excepciones de las que Althusser señala).

des, también ellos solos y doblemente: por haberlo estado y por haber sido olvidados. Pensad en De Gaulle, de quien he tomado la pasmosa frasecilla como título para este pequeño libro<sup>23</sup>.

Perdóneseme esta excesivamente larga excursión, pero quería insistir en la insólita grandeza del pensamiento de Maquiavelo (que en gran medida sea implícito no tiene ninguna importancia) al haber concebido la esencia de la “fortuna”, por muy inverosímil que pueda parecer, como la nada y el vacío, es decir, *la nada de causa, de esencia, de origen*.

Fijaos en lo que los habitantes de Cesena descubren una bonita mañana en la plaza mayor de su villa (plaza que conozco bien): sobre un grueso tronco de madera, el cuerpo ensangrentado de Sinigalla, el lugarteniente de Borgia, decapitado de un hachazo. César ha hecho cruelmente el vacío para que en el vacío así hecho renazca la “fortuna”. Sinigalla, su propio lugarteniente, había conducido su política; ciertamente la del mismo Borgia, pero a su manera cruel y, por tanto, peligrosa; y he ahí que la lógica de Maquiavelo y de César había funcionado: “si” se continúa así, “entonces” nada más es posible, “entonces” el pueblo girará hacia el odio, lo que hace imposible cualquier gobierno de los hombres por quien quiera que sea. Esa cabeza cortada es el final de toda causa, el final de toda esencia, el final de todo origen o, más bien, su *negación* activa real. Es el final de *lo que era ya* un pasado y que pesaba sobre el gobierno del pueblo, la imposibilidad de establecer entre el Príncipe y el Pueblo esa extraña relación de *temor-amistad* sin la que ningún gobierno es posible.

Y lo que aún es más asombroso, es la naturaleza de la *virtù* del Príncipe Nuevo quien debe fundar y dirigir el Nuevo Principado para que sea *duradero*. Por otra parte, que él y el principado deban ser absolutamente Nuevos indica suficientemente que toda empresa que piense y actúe en los extremos, en y por el límite, debe ser *sin precedente*, sin causa anterior, sin ese “*Wesen ist gewesen ist*”, sin esa esencia que es el “lo que ha sido”, sin dato previo que la constituya en su esencia. No. Toda novedad radical debe ser no la de... el pasado de... la esencia de... el dato previo para... sino algo totalmente nuevo y, como tal, un *resultado*. No es una casualidad si toda filosofía de los extremos y del límite se resuelve en una filosofía del *resultado*, Freud dirá del *a destiempo* y Marx dirá el *resultado* factual de una “combinación de elementos” (sólo cuenta el resultado - y sus condiciones *no ontológicas* de aparición y de existencia). Un resultado sin causa, un resultado sin causa por ser aleatorio, nacido del encuentro aleatorio (epicúreo) de la *virtù* y de la fortuna, de la ocasión. Una filosofía del resultado no es en absoluto una filosofía del efecto como *hecho consumado de la causa o de la esencia previas* sino, totalmente al contrario, una filosofía de lo aleatorio del que el resultado es la expresión factual, un resultado dado de condiciones dadas que podría haber sido otro<sup>24</sup>. Por eso formaba parte de la lógica radical de la filosofía de Derrida, que es un filósofo del límite irrevasable y de los excesos, el ser al mismo tiempo una filosofía de la estrategia filosófica y, en fin, con una total consecuencia, una filosofía de los márgenes de la filosofía<sup>25</sup>. Hay ahí un impresionante rigor de pensamiento que, en mi opinión, nadie ha superado en su inspiración y que nadie podría superar en mucho tiempo, si no es para siempre (siempre puede cambiar la forma y el grado de reflexión). Por eso Derrida es seguramente el único grande de nuestro tiempo y, quizá por mucho tiempo, el último.

Quería, pues, hablar de la “naturaleza” de la *virtù*, que hace frente a la fortuna en el Príncipe Nuevo. Lo que la caracteriza es, aún y siempre, el vacío.

---

23.- Se trata de una alusión a *El porvenir es largo* del que este texto formaba inicialmente parte.

24.- Nótese hasta qué punto Althusser retoma en este texto las problemáticas que ha desarrollado en los años anteriores (véase el texto de 1982 sobre *la corriente subterránea del materialismo del encuentro*).

25.- Jacques Derrida, *Márgenes de la Filosofía*, trad. castellana en Madrid, Cátedra, 1994.

En efecto, ¿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, 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 odio y amor arrastran (véase a Savonarola de un lado y a los Sforza del otro) al pueblo en sus pasiones y provocan en el Príncipe el contagio de las pasiones del pueblo que, ciertamente, son mortales. Es un juego sutil en el que aparentemente la causa y el efecto se devuelven la pelota. Pero en realidad no es eso lo que sucede. Todo se refiere, en efecto, a la *distancia* que el Príncipe mantendrá él mismo con sus propias pasiones, que son el *conatus* que desencadena todos los *conatus* del pueblo. Si el Príncipe no llega a mantener la distancia necesaria para el dominio de sus pasiones, entonces todo está perdido. Sabemos cuál es la enigmática figura del “autor” de este dominio: es la figura del *zorro*: no moral o fuerte como lo son el hombre o la bestia (en la primera figura del Centauro) sino la inteligencia misma y *bestial*, es decir, *inconsciente*, la inteligencia más que humana, puesto que coloca la inteligencia del Príncipe en la astucia que ella es; pero qué es la astucia sino la inteligencia en acto de la más sutil dialéctica, la que puede hacer que el ser parezca no-ser (¡como los Sofistas decían de Platón!) y que el no-ser parezca ser<sup>26</sup>...

Aquí tocamos el aspecto más extraordinario del pensamiento político (que es pensamiento *a secas*) de Maquiavelo. Porque esto significa que un cierto *vacío*, una cierta *nada*, una cierta *distancia* extrema límite debe reinar *en el Príncipe* entre sus pasiones (de moral o de fuerza) para que pueda dominarlas y conducir las según el “si... entonces” de toda coyuntura que se presente en el horizonte de su acción política. Sabemos que Maquiavelo no dice más acerca de ello. Dice al menos que esta potencia del zorro en el Príncipe se refiere a *la imagen social*, es decir *pública* del Príncipe, que yo llamaría el primer aparato ideológico de Estado. Este aparato ideológico es ciertamente un aparato, una estructura sistemática, orgánica, y tiene por fin los efectos públicos sobre el pueblo. Tiene entonces naturalmente una existencia material: el vestido del Príncipe, lo que le rodea, el fasto de su vida, sus palacios, sus tropas que dirige él mismo y todas las ceremonias del régimen destinadas a inspirar al pueblo temor y respeto sin odio ni amor, los gestos y el estilo de los discursos del Príncipe, hoy, los... pobres medios de comunicación de masas. Y esto es evidentemente *decisivo*. Porque la distancia del Príncipe como zorro frente al *parecer*, a la apariencia de su personaje *aparentemente sin pasión* y a sus pasiones reales, forma una unidad con las ceremonias y con todo el aparato del *parecer* que le pone a distancia (el mismo vacío) del *pueblo*; y también con el vacío, el temor-amistad que, si quiere reinar de manera *duradera*, debe mantener en sus relaciones con su pueblo. Desgraciadamente, Maquiavelo, que dice sobre esto algo que Spinoza dice también (en su *Tratado Teológico-político*), no va más lejos; no habla de la “naturaleza” del zorro en sí misma. Pero Spinoza, que no habla del zorro, habla sin embargo de su “naturaleza”: nace de la conversión (por desplazamiento interno, como hemos visto) de las pasiones tristes en pasiones alegres. Y hemos visto también que 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 libe-*

26.- Como es sabido, Platón sostiene que en el Mundo de las Ideas está la verdadera realidad, el verdadero Ser de las cosas, mientras que el mundo que nos muestran los sentidos es sólo un mundo de apariencias. La escuela de retórica dirigida por Isócrates fue, en tiempos de Platón, uno de los principales núcleos de la crítica a la posición platónica.

rada. Estamos aquí muy cerca de la interpretación de Spinoza y Nietzsche por Deleuze. Pero para Deleuze, contrariamente a Freud, esta potencia inconsciente del cuerpo no se “traba” en configuración de fantasmas -dominantes y dominados por ejemplo - en el Edipo que él recusa, en mi opinión sin ningún motivo<sup>27</sup>: Maquiavelo lo había visto bien al hacer de esta tercera instancia una instancia *animal, bestial*, y así *inconsciente pero más inteligente que la misma consciencia...*

Y hemos aquí al final de nuestras penas. La verdadera “fortuna” es el vacío del extremo y del límite, pero no es por excelencia nada exterior que se presentaría como una mujer de ocasión que pasa y a la que habría que “*asir por los cabellos*”; al contrario, es por excelencia totalmente interior, y es la *virtù* del zorro (y de ningún modo del león) que constituye toda la “fortuna”; es decir, esa distancia, ese vacío, esa nada (ese “*vacío de una distancia tomada*” si puedo citarme a mí mismo) *interiores* por los que el *individuo Príncipe* puede dominar sus pasiones o, mejor, convertirlas de pasiones tristes en pasiones alegres.

Desde ciertos puntos de vista, se pondera la distancia que separa a Spinoza de Maquiavelo. Porque en Spinoza, esta conversión-desplazamiento puede realizarla en sí mismo cualquier hombre, al menos en principio. En el caso de Maquiavelo parece que *sólo al Príncipe* le es necesaria. Sin embargo, posiblemente se trata de una ilusión si se presta atención a esa causalidad circular que hace que el Príncipe inspire al pueblo la distancia en relación a sus pasiones, y al pueblo la distancia en relación a las pasiones-dominantes, amor y odio, en el Príncipe.

Si es así, ¿qué podemos nosotros adoptar de la teoría política de Maquiavelo para nuestro propio uso, hoy? Ciertamente, tomar en consideración el método de pensamiento: el “si... entonces” que domina todo pensamiento científico moderno, por tanto, 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, hecho *extremadamente importante*, 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. Es cierto que la Razón es en Kant también un “*Faktum*”, pero esta razón no tiene nada que ver con lo diverso ligado de una *coyuntura*, es una estructura *a priori intangible que escapa a toda coyuntura* puesto que estructura *a priori* todo objeto y toda coyuntura; considerable diferencia (que marca la inflexión radical del pensamiento de Kant hacia el idealismo y, entre otras cosas, determina su impotencia *a priori* para pensar ya sea una ciencia histórica, ya una ciencia psicológica, ya una ciencia experimental como la química..., y por eso la figura de la filosofía de Kant es, como he mostrado, la de un “caracol trascendental”) en la que las condiciones de existencia material reenvían, como a su origen y fundamento, a una estructura *a priori* de las condiciones de posibilidad, anteriores y superiores a todas las condiciones de existencia porque las condiciones de posibilidad estructuran *a priori* todas las condiciones de existencia material o cualesquiera otras. Se capta entonces el sentido profundo de la crítica de Hegel, que rechaza todo *a priori* de la Razón, dice que todo lo que es real (*wirklich*) es racional en el sentido maquiavelianospinozista de la efectividad sin *a priori* de los efectos del *conatus*, de la *virtù*, de la *virtus* o *fortitudo*, y que sólo descubre el *a priori* en el seno del proceso transitorio e inmanente de desarrollo de las coyunturas de la “experiencia” del proceso del Espíritu<sup>28</sup>, y el sentido de la crítica radical de Marx, que rechaza todo *a priori* especulativo cualquiera que sea su

27.- La referencia es tanto a las interpretaciones de G. Deleuze sobre Spinoza (*Spinoza y el problema de la expresión*, trad. en Barcelona, Muchnik, 1975) y Nietzsche (*Nietzsche y la filosofía*, trad. en Barcelona, Anagrama, 1986) como a sus textos sobre “Capitalismo y esquizofrenia” escritos en colaboración con F. Guattari (*El Anti-Edipo*, trad. en Barcelona, Barral, 1973 y reeditado en Barcelona, Paidós, 1985 y *Mil Mesetas*, trad. en Valencia, Pre-textos, 1988).

28.- Althusser ha dedicado un estudio (*Du contenu dans la pensée de G. W. Hegel*, su memoria para la obtención del Diploma de estudios superiores -DES-, de 1947; en *Écrits philosophiques et politiques*, I, ed. cit., pp. 59-238) a la obra de Hegel, antes de adentrarse en los análisis a propósito de la “ruptura”/“inversión” de Marx sobre el pensamiento dialéctico.

forma, ya sea directa y explícitamente filosófico o enmascarado bajo la cubierta de conceptos científicos, e incluso en la *posición* de los problemas científicos: “no sólo en las respuestas sino también en las preguntas mismas hay mistificación”. Y no hablo de Nietzsche, cuyas tesis son bien conocidas.

¿Qué podemos entonces nosotros aprender aún hoy de este extraño “utopista” que, al parecer, era Maquiavelo? Infinitas cosas y casi nada.

Infinitas cosas sobre la acción política, sus condiciones factuales y las variaciones coyunturales de sus medios, al margen de todo *a priori* moral o religioso: sobre los aparatos ideológicos de Estado (el primero de los cuales, concerniente al Príncipe Nuevo, es esa “imagen” de sí mismo pacientemente compuesta, y que actúa como una fuerza ideológica y política en los efectos de su estrategia) y también sobre el papel de la religión: ante todo la idea de que hay que aceptar la religión tal y como es, como un elemento dominante de la coyuntura ideológica dada y, cuando es fuerte, no sólo hay que aceptarla como la fuerza de las “ideas que se apoderan de las masas” o que se han apoderado de ellas, sino saber inscribirse en ella para utilizarla (esto vale para toda formación ideológica existente en la realidad coyuntural); que es preciso, finalmente, que el Príncipe (y, dirá Spinoza, todo hombre) establezca entre él y sus pasiones una relación de distancia crítica y revolucionaria tal, que pueda transformar-desplazar sus pasiones de pasiones tristes (sufridas y pasivas) en pasiones alegres (libres y activas), sin lo que ninguna acción política pensada puede conocer un éxito *duradero*. Esta reflexión incorpora directamente una punzante expresión de nuestro amigo Jacques Martin<sup>29</sup> que, completando la fórmula de Lenin para definir el comunismo, decía: “*El comunismo son los Soviets más la electrificación más el psicoanálisis*”. Y no se trata aquí de la cura analítica, sino (un día habrá que volver a esta cuestión y hablar de ello) de los efectos psicoanalíticos liberadores producidos, al margen de la cura, por las transferencias operadas por la gente, incluso las masas, sobre dirigentes que controlan perfectamente su contra-transferencia, y viceversa. El vacío del que Maquiavelo habla tan bien en el caso del Príncipe que domina sus pasiones, también puede ser pensado en el hombre de Estado como una contra-transferencia perfectamente dominada: y quien dice contratransferencia perfectamente dominada dice al mismo tiempo la ausencia, en el vacío del sujeto en el poder, de toda transferencia no controlada, consistiendo ese vacío en la ausencia de transferencia en una contra-transferencia bien dominada. Pero no hay *ninguna razón* ni teórica ni práctica para suponer que estos juegos de transferencia y contra-transferencia dominadas se produzcan *únicamente* en la situación de la cura, puesto que todos los individuos-sujetos que funcionan, como he intentado mostrar, “en la ideología”, funcionan al mismo tiempo en la transferencia y en la contra-transferencia. Ciertamente, es absolutamente necesaria una cura y sus reglas estrictas para llegar al final de fuertes neurosis; y con más motivos para llegar al final de estados límite o de formas psicóticas. Pero como el juego de la transferencia y de la contratransferencia *es absolutamente universal*, no hay ninguna razón para que no se produzcan procesos de transformación-desplazamiento en la vida corriente, por tanto, al margen de toda cura. Es de experiencia absolutamente corriente, y ninguna pretensión del psicoanálisis puede nada contra esta evidencia práctica.

Dicho esto, ¿puede aún en nuestros días servirnos Maquiavelo en política? Sabemos que Gramsci lo creía, y estimaba que el partido comunista debía ser el “Príncipe Nuevo” de los tiempos modernos. ¡Qué utopía! El utopista no era Maquiavelo, cuyo proyecto, aunque con algún retraso, ha terminado por llegar a término con Cavour<sup>30</sup>, sino el mismo Gramsci. Hay que decir que él pensaba en los tiempos de la IIIª Internacional, partido mundial con un *centro* único de decisión y de dirección, su oficina para

---

29.- Fallecido en 1963, Jacques Martin es el amigo al que le dedica *La revolución teórica de Marx*.

30.- Camilo Benso, conde de Cavour, auténtico “ingeniero” de la unidad nacional italiana, desde un claro y abierto enfrentamiento con el papado (la única fuerza que realmente podía oponerse a Victor Manuel). El conde de Cavour, así, habría hecho buena una estrategia que, diseñada por Maquiavelo (unificación nacional al margen de la Iglesia) no podría ya ser considerada “utópica”.

organizar los partidos nacionales y someterlos a una misma estrategia y táctica política. Él podía dejarse prender por esa ilusión del *primado leninista de la política* entonces justificado, y de la existencia de un centro mundial único de esta política. Pero ¿dónde estamos hoy? La IIIª Internacional ha sido disuelta (por Stalin en 1943) y el movimiento comunista internacional ya no tiene centro, y por eso, ni estrategia ni táctica comunes.

No hay que tener la ingenuidad de pensar que Stalin habría disuelto la IIIª Internacional por su sola iniciativa sin consultar a ninguna otra persona, por pura táctica, para “pagar peaje” ante los Occidentales de toda reserva mental hegemónica. No. Son los hechos mismos los que han decidido, e incluso se puede decir que en este asunto Stalin ha dado pruebas de un verdadero pensamiento político. De hecho, la extensión de la guerra mundial y el surgimiento de movimientos de resistencia *nacionales* (la mayor parte de las veces muy seriamente frenados, si no paralizados o propiamente prohibidos por Stalin: véase lo que pasó en Italia del Norte y en Grecia) le han conducido a esta evidencia práctica: que ya no era posible imponer un centro único y por tanto una estrategia única a los partidos comunistas que se habían hecho *nacionales*. Sabemos a qué camino ha conducido ese desarrollo: el conflicto abierto entre la URSS y la Yugoslavia de Tito, esperando el gravísimo conflicto entre la URSS y la China de Mao, con riesgo de guerra, las guerras fronterizas entre China y Vietnam, y finalmente Camboya y su ocupación *nacionalista* por las tropas de Vietnam. Actualmente no existe ya ninguna posibilidad de reunificación de los partidos comunistas mundiales, siendo el Eurocomunismo la nueva “enfermedad infantil” de algunos partidos comunistas occidentales.

Sucede lo mismo, aunque de un modo totalmente distinto, en el mundo occidental. La “mundialización” y la inverosímil intrincación de los monopolios de todo tipo (industriales, comerciales, financieros, de servicios, de investigación, marketing, comunicación, etc.) hace *absolutamente imposible determinar dónde se sitúa su “centro”* ¿Está en las Bolsas especulativas del mundo? ¿Está en los equipos de dirección de ingeniería, de relaciones públicas, de marketing, de mercados, de distribución (los gigantes monopolios de distribución), los transportes, etc.? Sin duda, los USA son más dominantes que nunca, pero ya no se puede decir que desde el punto de vista industrial son el “centro” del mundo. Por “centro” hay que entender no un centro geográfico ni el país “más importante” por su autonomía de recursos materiales y el gigantismo de su producción, ni el “más imperialista”, sino el centro único de estudios, investigaciones, decisión y dirección, esto es, el centro de una estrategia unificada de la producción, distribución, etc. Este “centro” así concebido (suponiendo que haya simplemente existido alguna vez), *no existe ya desde hace mucho*. Pero hoy, esta ausencia salta a la vista. Del lado de la mano de obra obrera, las afluencias demográficas de inmigrantes, ya sean forzados, voluntarios o clandestinos, han cambiado completamente el antiguo mercado de trabajo, el mercado negro es muy próspero, por ejemplo en Italia y en la URSS, los subcontratistas se multiplican bajo la presión de los mismos trusts que consiguen con ello grandes beneficios porque los trabajadores están así terriblemente explotados y sin defensa sindical. Todo está en armonía.

Se podría decir que si el mundo de la producción, de los cambios y de la distribución, no tiene ya “centro” mundial en el sentido fuerte que digo, como en otro tiempo Venecia, o Amsterdam, o Londres (véanse los bellos estudios históricos de Braudel) podría al menos encontrarse en él, como sucedió durante mucho tiempo, un centro político o centros políticos *nacionales* que, finalmente, restituyen la realidad de ese centro. Pero, hay que convenir en ello, el viejo sueño de Maquiavelo, contemporáneo de las grandes y bellas monarquías absolutas de Francia y España, o el sueño de Lenin, “el marxismo es el primado de la política”, o de Gramsci (constituir en el partido comunista el Príncipe Moderno), ese viejo sueño, ha desaparecido completamente de la realidad. En efecto ¿dónde se puede intentar situar en política el equivalente un centro *asignable* que se pueda *señalar e identificar* como centro? ¿En las viejas formas nacionales? Pero, si se exceptúan los países del Este (pero están absorbidos por la potencia de la URSS), los centros nacionales ya no son más que apariencias, no sólo porque la infraestructura económica sobrepasa todos los límites nacionales y políticos de los Estados nacionales, sino también

porque las tentativas políticas de unificación supranacional (fijaos en Europa, ese fantasma siempre perseguido pero siempre desfalleciente) no son otra cosa que veleidades que, ciertamente, tienen la ventaja de hacer aparecer como totalmente caducas (salvo en las tareas secundarias) las antiguas formas de la unidad política nacional, pero que sin embargo no llegan a reemplazarlas por nuevas formas aunque éstas sean poco reales y eficaces.

¿Quién dirige la política francesa o alemana? ¿Mitterrand y Kohl? ¿o el juego infinitamente complejo de las influencias y presiones mundiales en las que los USA tienen, y muy de lejos, el primer papel, sin empero detentarlo absolutamente como sucedía no hace mucho? ¿Cuál es la estrategia política (la realidad concreta de un “centro” es la misma que la de la unidad de decisión de un “centro” político real) de Francia, de Alemania, de Italia e incluso de los USA? Los únicos países del mundo que piensan políticamente una estrategia política son quizá la URSS y China, pero están hasta tal punto retrasados respecto de los USA y dentro de su dependencia que incluso esta tesis no se mantiene. La única estrategia en el mundo es la del *pensamiento militar*, que piensa en los “extremos” para evitar su vencimiento, pero con el proyecto americano de la IDS (la guerra de las estrellas<sup>31</sup>) todo pensamiento estratégico militar está desapareciendo también. No es el espléndido submarino atómico que Mitterrand acaba de bautizar lo que puede cambiar las cosas. Por otra parte el propio Mitterrand ha declarado: “Hará falta una buena cincuentena de años para instalar la técnica de la guerra de las estrellas, yo sólo soy responsable de la política francesa hasta 1988”...

En estas condiciones, ya no es posible localizar, identificar y, por tanto, emplazar a la política como tal, es decir, su centro y su estrategia. La política está en todas partes, en la fábrica como en la familia, en la producción como en el Estado (languideciendo como tal a pesar de los gritos de avestruz de nuestros liberales), como en la Iglesia misma, en pleno desconcierto pese al increíble renacimiento del espíritu religioso, incluso y sobre todo en sus formas integristas, y pese a los viajes desesperados de un Papa polaco que se pasea en la cabina blindada del Papamóvil a la búsqueda de iglesias nacionales que están perdiendo su razón de ser porque descubren otras: la resistencia contra la jerarquía, el descubrimiento del “pueblo de Dios” en los pobres hambrientos y explotados, torturados, etc.

Ya no hay, por tanto, ni política ni instancia política asignables, y por eso nuestro siglo actual es el de la *total despolitización de masa*, tanto en el Oeste como en el Este. Es preciso saberlo. La política se ha disipado como “instancia” autónoma<sup>32</sup> y específica de la escena de la actividad mundial. ¿Dónde se refugia entonces? En la producción económica, ciertamente, los cambios, el marketing, los estudios e investigaciones, la electrónica hoy y mañana, etc. (¿Se sabe que los satélites US pueden ya, fotografiándolos desde algunos metros, observar a cada instante el estado de desarrollo de las cosechas de cereales de la URSS y de los demás países, y prever exactamente con seis meses de antelación *el montante de la cosecha*, y así suministrar a la URSS y a los Estados occidentales el montante de los pedidos de cereales que la URSS, diez meses más tarde, va a pasar a los USA y a Francia? Todo es a esta escala en lo sucesivo, y no hemos llegado al límite de las sorpresas, ni mucho menos) ¿Dónde, pues, se refugia la política? Algunos dicen: *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* y en la guerra de las piezas de recambio que las hacen funcionar. No es falso. Pero ¿hay en eso algo con lo que comprender el movimiento de conjunto y fundar una estrategia histórica?

---

31.- La iniciativa de defensa estratégica, dada a conocer en tiempos de R. Reagan, fue conocida entre nosotros como la “guerra de las galaxias”.

32.- Será interesante poner en relación esta afirmación con la discusión que en *Marx dentro de sus límites* se ha desplegado contra la tesis de la “autonomía de lo político”.

Si la política ha desaparecido, por contra, eso que se llama la ideología conoce un desarrollo sin precedentes. Se puede decir que *desempeña el papel de política*, prácticamente, con la peculiaridad de que la política (Marx lo había dicho bien y François Furet no se ha equivocado al respecto en su bello libro *Pensar la Revolución francesa*) no es ya sino *la ilusión de la política*, su ideología. Naturalmente, como toda ideología, si “reconoce” por alusión ciertos datos, los desconoce por una ilusión necesaria; en otra ocasión he intentado mostrarlo con un poco más de detalle. Y esto permite posiblemente comprender a la vez las ilusiones trágicas del izquierdismo del 68 y de después, de todos los que lo han vivido y practicado (porque toda ideología tiene efectos prácticos determinados) e igualmente la ilusión en la que nosotros, tantos y tan profundamente, hemos vivido que el marxismo era *la solución política* adaptada a nuestros problemas modernos (en su forma del siglo XIX y en su forma leninista).

Sobre esta ideología que es la *ilusión de la política* o una política de la ilusión (la bella expresión del 68, “la imaginación al poder”, era su formulación más contundente, y la más exacta) hay que hacer una advertencia importante. Vivimos en efecto un tiempo en el que la política como “centro estratégico” ha desaparecido completamente, pero hay que observar bajo qué formas la define la “consciencia” de los políticos (no digo la consciencia común que en eso se pierde): como la política real honesta y “no-política”, la política sin chanchullos de politicastro. Pero esta definición es una denegación pura y simple, y todas las prácticas de los partidos políticos, ya sean de derecha o de izquierda (con la excepción quizá del partido comunista, al que le quedan ciertos “principios” de honestidad y de acción, al menos en apariencia) lo atestiguan visiblemente. Y si no se ve, basta con rascar un poco la superficie para descubrir la realidad de los chanchullos de financiación por subvenciones directas o, y sobre todo (porque eso se ve menos) por los beneficios que procuran muchos falsos contratos de las municipalidades, etc.. Basta con rascar un poco para descubrir que esa sórdida realidad (la defensa de intereses corporativos, cada vez más corporativos, y así cada vez más diseminados y sin unidad) es adornada con una fachada ideológica muy “teatral” (véase Marchais no hace mucho y hoy Léotard) por los mismos políticos que se declaran contra la política de politicastros. Es cierto; sobre este asunto Baudrillard tiene razón, pero no ve que desde Maquiavelo y mucho antes es una vieja tradición, una necesidad política. Está también en la misma línea la aparición política de los comediantes (Reagan) e incluso de los cantantes (Montand), que sólo se presentan como hombres nuevos repitiendo las chocheces de la última banalidad. ¿Por qué estos individuos de la profesión? Porque en la comedia y en la canción han adquirido una notoriedad que los políticos serían idiotas si no la pusieran a su servicio, puesto que en lo sucesivo ya no son más que hombres de circo (véanse los números excepcionales de Marchais, que ahora se calla ¿habrá comprendido?) y de televisión.

Lo que es sorprendente en esta ideología, es el dominio de dos temas: “menos Estado” (si al menos fuera cierto...) y el retorno reaccionario al “liberalismo”, desmentido por toda la realidad de las estructuras económicas: en realidad, ese liberalismo no tiene más que un sentido, la incrementada libertad de *emprender*; ¿para quién? para los trusts y para los subcontratistas, es decir, para las formas más descaradas de explotación contemporánea, pero en modo alguno para los trabajadores, a los que, por la *flexibilidad del empleo*, se está despojando oficialmente de sus garantías sociales conquistadas mediante luchas seculares muy largas y duras.

¿Tiene al menos esta ideología un centro y una estrategia que pudieran reemplazar al centro y a la estrategia políticos? Sí y no. Sí: porque su verdadero centro está fuera de ella, en la economía, pero la anarquía de la economía es tal, su ausencia de centro asignable es tal, que todos los hechos desmienten las pretensiones de esa ideología. Y sobre esta realidad que le es totalmente extraña, ella no conserva más que la ilusión de un discurso falsamente político, precisamente, con el que llegar al poder.

¿El poder? *Él también ha desaparecido*. Ya no tenemos que vérnoslas más que con micro-poderes en el sentido de Foucault, con la *paradoja* de que Foucault ha hecho su teoría para un período en el que los micro-poderes estaban inscritos en la estructura terriblemente real y dominadora del poder políti-

co de la monarquía absoluta y de la dictadura ilustrada. Su contrasentido histórico resurge ahora en un contexto totalmente diferente.

Naturalmente, toda esta realidad terriblemente pregnante y exclusiva da lugar a imperturbables trabajos y teorías académicas sobre la política y el poder: hay que justificar la existencia de cátedras especializadas en la universidad y en el CNRS. Pero por más que reflexionan y escriben politólogos y juristas, ¿cuál puede ser su impacto? Nadie se hace ilusiones sobre su “poder”.

Ya no hay “poder”, ni siquiera científico y moral. El índice más patente de esto lo proporcionan hoy las comisiones de ética en las que los sabios esperan recibir de filósofos incompetentes algo con lo que orientarse en la permisividad de sus investigaciones, descubrimientos, aplicaciones...

Para resumir todo lo que precede, cuando digo “ya no hay centro económico, político e ideológico”, entiendo una vez más que ya no hay “centro estratégico” capaz de diseñar perspectivas históricas de acción, un “proyecto de sociedad” del que todo el mundo habla sin poder nunca definirlo, una estrategia que pueda determinarse como táctica y acción políticas. ¿Adónde vamos? Nadie lo sabe. Y nadie está en condiciones de definir la menor estrategia para hacer frente a un mundo totalmente desconocido en sus estructuras efectivas (no en la descripción de sus estructuras, que es algo que, en el límite, puede concebirse: tenemos buenos economistas, como Lipietz, por no hablar más que de Francia, pero tampoco él tiene ninguna estrategia de conjunto que proponernos). No estamos más que en el estadio de la crítica, ciertamente inteligente (Bidet, Robelin, etc.), pero nada que permita anticipar el porvenir y fundar un “Principado nuevo” para unir a la humanidad, ella misma desgarrada entre conflictos pseudo-nacionales (sobre esta cuestión creo que Régis Debray se queda sólo en la descripción factual, sin buscar más allá) y religiosos integristas.

Desde este punto de vista, desgraciadamente y pese a las infantiles esperanzas utopistas de Gramsci, es demasiado claro que *Maquiavelo no nos sirve ya absolutamente para nada*, a pesar de su auténtica inspiración materialista, sin la que nunca podrá ser pensado nada acerca de la realidad misma “sin contarse cuentos”, “sin adiciones extrañas”, es decir, “limpiándola” (Foucault) de la enorme capa ideológica totalmente mediocre que la recubre. Un pequeño cartesiano decía en otro tiempo: “vivimos bajo una inmensa capa de aire y sin embargo no sentimos su peso”. Hoy vivimos bajo una prodigiosa capa de ideología inconsistente y contradictoria (¡incluso no contradictoria!) Y, naturalmente, no sentimos su peso: lo propio de toda ideología es no sólo alimentar a sus actores y a las masas populares de ilusiones masivas, sino además y sobre todo no hacerles sentir su peso. Hace falta un verdadero heroísmo, el de Maquiavelo, que en esto es insuperable y siempre actual y moderno, para pensar esta terrible condición que más que nunca padecemos sin tener consciencia de ello. Tengo un muy querido amigo soviético que trabaja en la URSS, un filósofo de gran valor, un sociólogo y político, que declara: a diferencia de mi amigo Zinoviev, yo no dejaré la URSS como disidente, porque en ningún lugar del mundo la realidad crítica por sí misma espontáneamente de manera tan radical la ideología oficial que domina la realidad<sup>33</sup>. No hay ningún país en el mundo donde se pueda observar y comprender tan bien el funcionamiento de las estructuras sociales hasta en su ceguera funcional. ¿Quién le dirá lo contrario? ¿Y quién pretenderá, como ese pobre Glucksmann, que la URSS es una gigantesca máquina de “producir estupidez”? Ciertos personajes deberían mirarse en su espejo antes de abrir la boca para proferir semejantes “estupideces”.

---

33.- (nota de Althusser) Se trata de mi amigo, el filósofo georgiano Merab Mamardachvili.