



número 16 (segundo semestre 2022) - number 16 (second semester 2022)

Cuadernos de Trabajo Ediciones THEOMAI

Un largo y sinuoso camino. La lucha del pensamiento crítico

por Laura Eugenia Huertas

"Que el que mejor ha sabido ser zorro, ése ha triunfado. Pero hay que saber disfrazarse bien y ser hábil en fingir y en disimular [...] Todos ven lo que parece ser, mas pocos saben lo que eres; y estos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de la mayoría..."

Niccolo Machiavelli, El Príncipe, Capítulo XVIII

El dominio del capitalismo financiero, que con su triunfo produce niveles de concentración de la riqueza sin precedentes y secuelas devastadoras de marginalidad, miseria, desplazamientos y guerras, porque es intrínsecamente genocida y corrupto (Marín, 1981), parece consolidar su

hegemonía a escala planetaria. Si en una sociedad cada vez más desigual e injusta no se logran articular proyectos de transformación social subalternos con un horizonte igualitario, estamos frente a los problemas de la sumisión y la obediencia “voluntaria” de los dominados. Preguntarnos por qué este triunfo se consolida sin una resistencia que se exprese en luchas revolucionarias implica analizar un campo problemático muy vasto, al que se puede acceder desde múltiples y variadas miradas. Aún trazando ejes fuertes como posibles vías de entrada a la comprensión de estos fenómenos, como por ejemplo, definiendo problemáticas en torno a las formas de 'dominio de la fuerza de trabajo' en las nuevas condiciones de producción, o a los procesos de 'construcción de hegemonía', o a las 'cuestiones del sistema político, las formas de gobierno y el Estado', o todo lo relacionado a la 'conciencia', la 'cultura política', o 'los procesos de subjetivación', resultan síntesis de una compleja trama de cuestiones involucradas. Pero abordar esta complejidad se torna central en la actualidad que no deja de anunciarnos *el fin de las utopías* o la muerte de *los grandes relatos* y la desaparición de toda corriente potente de pensamiento emancipatorio.

Nos proponemos aquí reconstruir un largo y sinuoso camino teórico empeñado en develar, con un abnegado esfuerzo de pensamiento crítico, los secretos del astuto zorro que triunfa a través de los siglos garantizando el dominio de unos pocos sobre las inmensas mayorías explotadas y divididas. Este recorrido va desde la crítica a la teología política de Spinoza, seguida por Marx en su crítica a la economía política, pasando por Gramsci que teoriza la hegemonía y continuando por Guy Debord quien aplica el método crítico a la sociedad contemporánea del espectáculo¹. Esta reconstrucción no pretende ser exhaustiva, y seguramente será injusta con otros muchos y grandes aportes que no incluiremos aquí, pero su objetivo es recrear ese campo problemático común a través de la obra de estos autores que marcaron hitos en la tarea de descubrir disfraces, mentiras, fetiches y engaños que ocultan el verdadero rostro del poder dominante y que aportaron con su reflexión y con sus acciones al pensamiento social y a las luchas por la liberación de los pueblos. Considero importante reconstruir este camino teórico también para resaltar que, en un panorama académico que muchas veces sucumbe ante las tendencias hegemónicas que desestiman la Teoría y sobrevalúan paradigmas procedimentales o, parafraseando a Krader, *hacen que los cerebros de los estudiosos se muevan por los mismos surcos abiertos por las cañoneras del poder dominante*², debemos analizar la relación entre teoría y conocimiento. Por esto sostenemos con Juan Carlos Marín (1981) que el conocimiento se refiere directa y específicamente a una realidad, mientras que la teoría orienta la reflexión sobre esa realidad, “*es un instrumento de observación*”. El conocimiento da las bases para la acción (los sujetos actúan en base al conocimiento que tienen de su realidad); la teoría, en cambio, es una guía “*no de lo que hay que hacer sino de lo que hay que mirar para hacer*”, ayuda a elaborar una estrategia relacionada con una realidad concreta, y permite la elaboración de enunciados tácticos. Por lo tanto, si como decía Maquiavelo el zorro triunfa por saber “disfrazarse”, “fingir” y “disimular”, porque todos ven apenas un “parecer” y muy pocos “ven el ser”, queda clarísimo que lo fundamental es tener potentes herramientas de observación para conocer la realidad y poder elaborar una estrategia transformadora y tácticas de acción efectivas; la teoría es el arma estratégica ante la astucia del poder porque es el único recurso para acceder al conocimiento de la realidad concreta como insumo

¹ Agradezco muy especialmente a Diego Sztulwark por presentar la línea de continuidad entre Spinoza, Marx y Debord en uno de sus grupos de estudio del que participé en 2020. Desde ya en nada es responsable del uso que yo haga de sus valiosas ideas.

² Citado por Néstor Kohan (2018: 63) La cita completa: “*La exportación de estas categorías a otras partes del mundo sólo resulta posible a través de una perspectiva histórica eurocéntrica que mueva los cerebros de los estudiosos europeos por los mismos surcos trazados por las cañoneras europeas*”, Krader, 1980, p.124,

imprescindible para una praxis revolucionaria.

Desde siempre la dominación se fundó en la violencia, pero establecer y mantener un orden social en que pocos logren apropiarse de los bienes producidos en común sin las consecuencias destructivas de la coerción permanente y la guerra, requirió de mucho más que la amenaza de las armas. La clase dominante contó además con adivinos, sacerdotes, consejeros, intelectuales orgánicos que supieron encontrar todo tipo de argumentos racionales y recursos simbólicos para sofocar rebeliones y obtener sumisión y obediencia de las masas explotadas. Ya el famoso florentino, considerado hoy padre fundador de la ciencia política, aconsejaba al príncipe combatir a “los lobos” con las leyes y con la fuerza, o sea usando tanto la naturaleza del hombre como la de la bestia; y en esa naturaleza “bestial” distinguía y valoraba como fundamental la astucia del zorro. Ese zorro no sólo convence con razones y apelando a intereses evidentes, sino que oculta tras velos ilusorios, moviliza deseos y pasiones profundas, manipula miedos y esperanzas para disuadir del conflicto y la resistencia a las masas dominadas. Lo astuto del zorro se funda en dos aspectos inherentes a lo humano (como bien parece entenderlo Maquiavelo): la ignorancia propia de seres ensimismados que sólo podemos conocer un aspecto mínimo del mundo que nos rodea y, a su vez, individuos que creemos saber qué es lo que queremos y por eso nos consideramos libres y conscientes de nuestros deseos, creencias y acciones. Sobre esto el poder ha levantado grandes sistemas teológicos e ideológicos que le garantizan, no sólo obediencia pasiva ante el statu quo, sino también apoyos activos y hasta la defensa apasionada de los intereses dominantes por parte de grandes poblaciones sometidas.

En el Siglo XVII Baruch Spinoza trataba los mismos problemas desde el punto de vista de los dominados: *“el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma.”* (Spinoza, 2008: 64-65) Entendiendo al “secreto del poder” igual que Maquiavelo como un “disfraz” Spinoza nos advierte *“que los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras sienten miedo; que todos los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento, no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa”* (Spinoza, 2008: 63); pero con su obra, como dice Marilena Chaui, Spinoza desmantela la tradición teológico-metafísica enfrentando el saber constituido *“cuyos cimientos arraigan en las relaciones entre los hombres que, en la turbulencia de sus conflictos, edifican la imaginaria invulnerabilidad de los poderes reales que requieren de la impotencia colectiva para su existencia”* (Chaui, 2020). En el apéndice del capítulo I de La Ética, propondrá cómo desenmascarar al zorro para salir de la ignorancia, la superstición y los engaños; partiendo de la premisa según la cual sólo se accede a la verdad por el conocimiento de la causa, sostiene que en lugar de proyectar nuestra voluntad sobre el mundo confiando en la libertad de nuestro deseo y rindiéndonos a los designios de la buena o mala fortuna, deberíamos interrogar cuáles son las determinaciones de ese deseo, por qué y cómo llegamos a desear lo que deseamos. Spinoza nos muestra que podemos conocer el complejo de determinaciones que actúan sobre lo real, la articulación entre deseos y determinaciones de manera tal que el deseo se convierta en causalidad, que se eleve al nivel de las determinaciones constituyentes de la realidad, para poder alcanzar una existencia activa, sabia y filosófica, o en términos políticos, hacer surgir las condiciones para la igualdad y la democracia. Desde Holanda, epicentro de la Reforma y de las más feroces disputas religiosas, un pulidor de lentes de profesión (justicia poética además) elabora su crítica a los

manipuladores de la superstición, el miedo y la tristeza, y construye un saber acerca de lo que los hombres pueden; pero “la lucha por el despliegue máximo de la potencia individual y colectiva exige, podríamos decir, ‘atravesar la fantasía’ que organiza la vida ideológica de las sociedades y el modo imaginario espontáneo de vivir” (de Gainza, 2020: 14).

Con sus postulados ontológicos fundamentales (la existencia de una única sustancia absolutamente infinita constituida por infinitos atributos, la *causa sui* o acción causal eficiente de la potencia divina como necesaria y del orden natural que ella produce como su efecto inmanente, rechazando por consiguiente, toda causa trascendente) dinamitó las vigas maestras del edificio judeocristiano desde adentro. Deleuze (2008) nos explica que la causa inmanente estuvo desde siempre en la filosofía pero como tema que no iba hasta el límite de sí mismo; Plotino dirá que el ser complica todos los seres porque cada cosa explica el ser, pero el ser comprende todas las cosas en sí. Está hablándonos de una causa inmanente, pero siempre dentro de una secuencia de conceptos que equivalen a matices, el concepto va cambiando de tonos o timbres, y los matices concernientes a la causalidad eran muy importantes: Dios puede ser tratado como causa emanativa porque hay todavía distinción entre causa y efecto, entre Dios y la criatura; hasta que llega Spinoza con “esta causa extraña tal que no solamente permanece en sí para producir, sino que lo que produce permanece en ella. Dios está en el mundo, el mundo está en Dios” (Deleuze, 2008: 27). Si no hay más que una única sustancia absolutamente infinita, que posee todos los atributos, donde las “criaturas” no son más que los modos o maneras de ser de la sustancia, aparecen todas las consecuencias “peligrosas” de la causa inmanente: no hay ninguna jerarquía entre los atributos de Dios; *todos los atributos tendrán igual valor desde el momento que son atributos de la sustancia*. Con su inmanentismo radical Spinoza derriba toda legitimación trascendente de los poderes terrenales, que se apoyan en la superioridad ideal de una escala jerárquica hacia un “deber ser” sustancialmente mejores, ubicándose en la cúspide³. Y dado que su *Deus sive Natura* no se interesa por las acciones de sus criaturas, no es legislador, ni juez, ni rey; al no tener Dios ni entendimiento ni voluntad, ni actuar con vistas a fines sino por la necesidad de su naturaleza no hay Providencia y sin ella ni salvación ni castigo después de la muerte, entonces, *el Dios de Spinoza* prescinde totalmente de interpretes revelados, mediadores o representantes autorizados, arrebatándole así todo poder (y posibilidad de lucro⁴) a la Iglesia y a los teólogos. Spinoza fue excomulgado y repudiado por su comunidad de origen y abandona todo, su herencia, su religión, todo éxito social; lo injurian, lo denuncian y atentan contra su vida en la calle. Se salva por la protección de los hermanos De Witt, hasta que la prisión y asesinato de estos a manos de una turba fanatizada causa una enorme conmoción en su ánimo. Vivió exiliado y solo, en su tiempo es el ateo, es el abominable, leído apenas por los Colegiantes, su pequeña red de amigos; no pudo publicar la *Ética* porque fue denunciado, entonces escribe cartas⁵. Apenas murió sus amigos preservaron y

³ “se trata de captar la lógica de la inmanencia como aquello que es causa de sí, o sea, un hacerse el propio camino concebido como en proceso, por oposición a la trascendencia cuyo principio se coloca siempre fuera y más allá.” SZTULWARK, Diego, *La inmanencia productiva y el juego de los dobles en Toni Negri prólogo a Spinoza ayer y hoy, de Antonio Negri* <https://editorialcactus.com.ar/blog/la-inmanencia-productiva-y-el-juego-de-los-dobles-en-toni-negri/>

⁴ “El orden de la Iglesia Romana, que tanto elogiáis, es ... político y lucrativo”, Carta de Baruch de Spinoza a Albert Burgh, 1675 (LXVI)

⁵ “...partí para Amsterdam con la intención de mandar imprimir el libro del que le había hablado en otra carta. Mientras hacía estas gestiones, se difundió por todas partes el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa y que yo intentaba demostrar en él que no existe Dios, y muchos daban crédito a ese rumor. Algunos teólogos (los autores, quizá, de dicho rumor) aprovecharon la ocasión de querellarse contra mí ante el príncipe y los magistrados. Además, algunos estúpidos cartesianos, que pasaban por simpatizar conmigo, a fin de alejar de ellos tal sospecha, no cesaban de detestar por doquier mis opiniones y escritos, ni han cesado todavía. Cuando me enteré de todo esto por hombres dignos de crédito, que me dijeron, además, que los teólogos me tendían por

publicaron sus manuscritos, sin embargo, el ambiente no le era propicio y durante todo el siglo XVIII sólo apareció una traducción de su obra, pero tras la Revolución Francesa (1789), el siglo XIX recuperó a Spinoza: seis reediciones de las obras completas y nueve traducciones de la *Ética* y su pensamiento se abrió camino a través de los siglos.

En 1841 Karl Marx escribe tres cuadernos de notas y extractos de la obra más política de Spinoza, el *Tratado Teológico Político*. Dice Nicolás González Varela, en el estudio preliminar de la edición castellana de estos cuadernos, que Spinoza *“sobre la base de un implacable Materialismo (...) construye un Humanismo radical, que es imposible que no produzca una enorme atracción para el joven Marx”* (González Varela, 2010). A partir del *“Cuaderno Spinoza”* se hace evidente en el pensamiento de Marx el legado ontológico y metodológico del filósofo holandés con su inmanentismo *productivo* (como agrega y remarca Tony Negri para diferenciarlo de una lectura *“posmoderna”* que lo entiende como inmanentismo *despotenciado*, indeterminado o aleatorio⁶), una racionalidad compleja abierta a los sentidos y los sentimientos (que siempre fue notoria en Marx y desmiente las lecturas economicistas que hizo cierto *“marxismo vulgar”* y el antimarxismo), su materialismo radical y su sistematismo metodológico, todos puntos que hermanan las posiciones teóricas de Marx con el filósofo maldito, y son esenciales, no sólo para comprender el complejo proceso de formación que transitó Marx sino también para iluminar las raíces ontológicas que le permitieron superar el idealismo hegeliano. Este pasaje del *“Epílogo a la segunda edición”* de *El Capital* es representativo de los efectos de Spinoza sobre el fundador de la Internacional Comunista y de la operación de *“poner de cabeza”* la dialéctica de Hegel: *“el Modo de Exposición debe distinguirse, en lo formal, del Modo de Investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumado este trabajo, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción a priori. Mi Método Dialéctico no sólo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte en un sujeto autónomo bajo el nombre de 'Idea', es el Demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo Ideal no es sino lo Material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre.”* (Marx, 1972: 19-20)

En esta cita, Marx expresa con absoluta transparencia su metodología y el potente argumento materialista con el que enfrenta al idealismo. Pero, personalmente, prefiero destacar lo que considero el principal legado filosófico de Spinoza a Marx, que es su ontología; porque como tal late constantemente en su pensamiento y fundamenta su concepción del mundo, se transluce en su igualitarismo donde no hay diferencias sustanciales, donde los entes particulares son siempre modos de un ser igualado en sus atributos; se transluce en Marx el mismo estatuto del ser, absolutamente unívoco como en Spinoza: *“el alma y el cuerpo son lo mismo, son una única y misma cosa. No una sustancia. Son una única y misma manera o modificación relacionada a dos atributos distintos, que [...] es cuerpo en el atributo extensión y alma en el atributo pensamiento. [...] Eso suprime todo privilegio posible del alma sobre el cuerpo o viceversa.”* (Deleuze, 2008: 48). Esto también derrumba una moral universal, porque la moral es inseparable de una jerarquía de los valores, donde el alma se eleva sobre la carne que debe subordinarse. Este ser,

todas partes asechanzas, decidí diferir la edición que preparaba, hasta ver en qué paraba el asunto y comunicarle, llegado ese momento, cuál era mi opinión. Pero el asunto parece ir cada día a peor y por tanto no sé qué hacer”. Spinoza, *Epistolario*, Ep 68, 299/7-22.

⁶ *“Inmanencia productiva es la versión depurada de espiritualismos del Deus sive natura; la versión modal de la causa de sí con que se inicia la Ética, usurpada por la dinámica misma de la valorización capitalista de la naturaleza. El atravesamiento negriano es praxis spinoziana en tanto que comprensión por las causas, creación de nociones comunes y constitución de potencia”.* SZTULWARK, Diego, *Op.cit.*

entendido como modo de ser, está siempre determinado por sus múltiples relaciones que lo van conformando, donde nada es estático o inmutable, y todo se transforma según el resultado de los encuentros. Podemos reconocer en Marx el ser spinociano, un “ser social” entendido como un haz de infinitas relaciones, con un determinado grado de potencia siempre efectuada (es decir que a cada instante su potencia es todo lo que puede ser) que en cada relación su potencia es una cantidad de pasaje a una potencia aumentada o disminuida según cómo es afectado por la relación, que se incrementa en la alegría de lo común y la unión, o que decrece en la tristeza del aislamiento y la sumisión.

Siguiendo con el “Cuaderno Spinoza” González Varela pone el acento en otro legado recibido por Marx, titulado su texto *Karl Marx, lector anómalo de Spinoza*, donde dice que hubo una enorme atracción “extrafilosófica” que explica esta anomalía: la política. Observa que el Spinoza político había sido un outsider para la academia, sistemáticamente excluido de la teoría política tradicional, incluso de la teoría republicana, por su radicalidad: *“Las inversiones y transpolaciones de Marx al texto de Spinoza lo presentan bajo una luz hiperpolítica intensa: es el status de lo político el que queda determinado a partir de la problemática de la relación Religión-Filosofía y no al revés. El interés del joven Marx se centra sobre la cuestión material de lo Ético, de la constitución de la Política, el problema del dominio, del ejercicio de la potestas y su posible superación.”* (González Varela, 2010)

Este autor encuentra que el problema fundamental que atrae a Marx hacia Spinoza es la organización del consenso y la fundación de lo político. La relación ficticia con la Divinidad, fundamento trascendente de la legitimidad del estado teocrático, implica siempre un gobierno violento y mistificado, basado en un vulgo identificado con el fanatismo popular. Y el problema de la conversión de este “Vulgo” en “Pueblo” (*multitudo*) es un problema de conocimiento y era justamente allí donde la religión operaba manipulando la ignorancia. El problema de Spinoza, sigue González Varela, era demostrar la necesidad de garantizar amplios márgenes de libertad individual para el despliegue del deseo (cupiditas) y la potencia (potentia) del Pueblo, ya que el poder (potestas) de toda forma-estado no puede ser escindido sin más de la potencia de sus componentes singulares; y para Spinoza existe una única forma-estado coherente y estable en grado de fundamentarse sobre el mecanismo productivo de esta fuerza de alguna manera irracional. *“Esta tensión interna de todas las formas de gobierno es salvada en la forma-estado democrática, la única soberanía absoluta, ya que resguarda y desarrolla el fundamento racional del Derecho a través de dos herramientas únicas: el consenso y el sufragio. En Spinoza la Democracia es el opuesto absoluto al imperio del instinto (del Vulgo), la Democracia es de manera radical la forma de gobierno “completamente absoluta” (omnino absolutum imperium).”* (González Varela, 2010)

Marx en su re-escritura para los cuadernos fuerza el texto spinoziano definiendo la forma-estado democrática (*imperium democraticum*) como la única que tiene los cuatro atributos fundamentales de un buen gobierno: 1) la Libertad de Expresión garantizada como fin en sí mismo de la forma-estado; 2) Mecanismos de dominio político no-violentos y consensuales; 3) conversión del Vulgo (fanatismo popular) en Multitud (energía positiva y constituyente); 4) Estabilidad del pactum constitucional (si fuese abierto a actualizarse acorde a los cambios). Indudablemente Marx captará que *“Spinoza sirve simultáneamente de exposición de la historicidad progresiva de la emancipación humana y de herramienta de análisis materialista de las formas políticas.”* (González Varela, 2010: 114)

Pero es fundamental para la comprensión adecuada de Spinoza y su recepción por parte de Marx volver a Deleuze quien aportará a la comprensión de su teoría de los cuerpos, las relaciones y las acciones constitutivas. Como dice Michael Hardt, la investigación de Deleuze *“sobre las potencias de los cuerpos y la lógica de sus interacciones define una mecánica interna y elabora la lógica pasional y corpórea que sostiene a la multitud como el sujeto de la democracia. [...]*

En el corazón de la interpretación de Deleuze se encuentra la comprensión de la práctica ontológica de Spinoza: la noción de una práctica corpórea e intelectual capaz de intervenir en, y constituir a, la naturaleza misma [...] La primera idea adecuada que podemos tener, es decir, la primera idea activa que contiene o envuelve a su propia causa, es el reconocimiento de algo en común entre dos cuerpos; esta idea adecuada nos conduce inmediatamente a otra. De esta manera podemos proceder en nuestro proyecto constructivo de devenir activos en vez de pasivos. La experiencia de alegría es la chispa que pone en movimiento la progresión ética.” (Hardt, 2020)

A diferencia de las nociones modernas de democracia, que promueven un gobierno que funciona indirectamente a través del contrato y de la representación de un pueblo pasivo, la democracia espinosista requiere de la participación de la multitud, de su expresión inmediata y directa, subraya la centralidad del proceso constituyente de la multitud (*multitudo*) que es capaz de actuar de acuerdo a sus propios deseos, transformándose a sí misma y a su mundo. Pero como veíamos, la conversión de Vulgo a Multitud es una cuestión de conocimiento y de producción de “nociones comunes”; que Hardt expone así: *“Al reconocer composiciones o relaciones similares entre cuerpos, tenemos un criterio necesario para la primera selección ética de la alegría: somos capaces de favorecer encuentros compatibles (es decir, pasiones alegres) y evitar los incompatibles (es decir, pasiones tristes). Cuando hacemos esta selección comenzamos el proceso de producción de nociones comunes. “Una noción común”, explica Deleuze, “es siempre una idea de la similaridad de composición en los modos existentes”. La formación de nociones comunes constituye el primer paso de una práctica ética.” (Hardt, 2020)* Es en este sentido que la multitud es el sujeto de la democracia spinoziana.

Es luego del estudio de Spinoza y la redacción de los cuadernos cuando Marx comienza a escribir todas sus “críticas” y afirma que la crítica a la religión es la crítica de todas las críticas. Aunque el término *Kritik* no formó parte del lenguaje espinosista y aparecerá luego con Kant y Hegel vinculado a la Dialéctica como conservación y superación; tal vez Spinoza hubiese definido así lo que hoy entendemos por pensamiento crítico: la capacidad que tiene la razón humana de conocer las determinaciones que actúan sobre lo real, posibilitando la experiencia de convertir la potencia individual y colectiva guiada por el deseo en una determinación material con fuerza constituyente de la realidad.

Marx realizó su crítica de la economía política en el momento de expansión del capitalismo, siendo testigo del empeoramiento de las condiciones de vida del proletariado y de la agudización de las luchas contra la explotación, y toda su obra adulta se gestó al calor de las luchas políticas de las que participó activamente para contribuir a la unidad y organización de la clase obrera; pero simultáneamente intentando responder teóricamente a los problemas que iba presentando la coyuntura política y contra toda corriente ideológica que ocultara el verdadero rostro del capitalismo. Con su praxis teórica demostró las determinaciones materiales del sistema de dominación estableciendo que son las relaciones sociales las que determinan la conciencia y descubriendo, en apenas diez páginas del libro primero de *El Capital (IV El fetichismo de la mercancía y su secreto)*, que todas las mistificaciones que antes se proyectaban en el cielo ahora se proyectan en la mercancía. Ese “objeto endemoniado”: *“Es solamente una relación social determinada de los hombres entre sí lo que reviste aquí para ellos la forma fantástica de una relación entre las cosas. Para encontrar una analogía a este fenómeno hay que buscarla en la nebulosa región del mundo religioso, en el que los productos del cerebro humano parecen seres independientes, dotados de cuerpos particulares y relacionados entre sí con los hombres. Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. Esto es lo que se puede llamar el fetichismo que va unido a los productos del trabajo tan pronto como éstos se presentan como mercancías, fetichismo que es inseparable del modo de producción mercantil.” (Marx, 1972: 74)*

Así como Spinoza con su crítica a la religión revela una naturaleza material completamente

determinada a producir por la causa inmanente de su potencia y a un hombre en ella que es su misma sustancia con sus mismos atributos sólo diferenciados en sus grados, derriba de un sólo golpe todos los fundamentos trascendentes del poder teocrático; con estas mismas herramientas Marx da el golpe fatal al capitalismo con su crítica a la economía política. Es la clase proletaria (los cuerpos proletarios con su trabajo común) la única productora de bienes y riquezas (mercancías), y es el sujeto principal en la lucha de clases (motor de la historia) que con su triunfo sobre la burguesía, no sólo se liberaría a si misma sino a toda la humanidad, construyendo el socialismo que terminaría con la explotación del hombre sobre el hombre. Pero para que el proletariado se convierta en una fuerza revolucionaria deberá “tomar conciencia” de las causas de su posición en la sociedad y organizar esa fuerza en partido de clase para enfrentar a la burguesía. El fetichismo es el fenómeno que oculta la determinación de las relaciones de producción en las mercancías, es decir, es el velo que cubre el mayor secreto del capitalismo: el momento de la expropiación por parte del capital del valor producido por el trabajo social; y para que el proletariado se constituya en sujeto revolucionario debe conocer a los causantes de su miseria y como es desposeído de las riquezas que produce.

Las lentes marxianas siguen ofreciendo el método de la crítica y permiten ver claramente, no sólo el nexo causal interno (o conocer por las causas) entre los acontecimientos políticos y sus determinaciones económicas, o sea entre historia y economía, sino también enfrentar el antagonismo que ordena las luchas; porque indudablemente, como dijo Althusser, lo que Hegel le dio a Marx es la contradicción, esas fuerzas encontradas que impelidas por el *conatus* luchan entre sí por componer relaciones satisfactorias y/o descomponer relaciones insatisfactorias en la lucha de clases. Es justamente allí donde actúa el zorro con sus disfraces y engaños, menguando potencias e impidiendo encuentros y unidad resistente, encantando con sus mercancías que, convertidas en fetiches apropiados por el capital, hipnotizan a millones de individuos deseantes y aislados; estrategias que se renuevan y actualizan al compás de las transformaciones en el modo de acumulación hasta nuestros días.

Mientras el pensamiento y los aportes de Spinoza, pese a que calificaron su obra de impía y pestilente, pervivió casi exclusivamente en el campo filosófico, el de Marx (junto a Engels, su otro compatible en la producción de “noción comunes”), no sólo se instaló en el centro de todo ámbito académico, cultural y del debate político, sino que se irradió con fuerza entre el movimiento socialista y obrero de Europa desde mediados del siglo XIX y, aún en vida de Marx, muchos partidos de base proletaria se identificaron con las ideas de estos revolucionarios, conformándose lo que conocemos como “marxismo”. La repentina irrupción en la escena política de partidos obreros de orientación marxista, sobre todo a partir de 1880, crea una inmensa ola de esperanzas entre los trabajadores sobre un ciclo revolucionario y el fin inminente del capitalismo. Aunque hacia fines de ese siglo, con el resurgimiento de la expansión capitalista global, lo que parecía una inmensa ola de socialismo comienza a mostrar sus diferencias internas. Los clivajes reformistas-revolucionarios, dialécticos-mecanicistas, internacionalistas-nacionalistas, etc. van dibujando los debates que se tornan urgentes según las coyunturas políticas.

Marx fue sistemáticamente perseguido, expulsado, clausuraron las publicaciones donde escribía, vio morir a sus hijos pequeños por la miseria y sobrevivieron por la solidaridad de su amigo Engels y de las colectas entre obreros y camaradas; vivió y trabajó toda su vida, en el pensamiento y en la práctica política, para derrotar al capitalismo dominante de la única manera que entendió posible: exponiendo públicamente la estructura material de explotación y los disfraces ideológicos con que se fundamenta el dominio de los pocos, para llegar con las herramientas teóricas que construyó al proletariado y organizar toda esa potencia tras una

estrategia revolucionaria que derrumbe el capitalismo; porque si hay algo que podemos considerar *una de sus principales conclusiones políticas: es que el capital no sólo produce mercancías, no sólo produce plusvalor, produce y reproduce al mismo tiempo la misma relación de capital. Por lo tanto ¡no es reformable!! (ya que el capitalismo genera... más capitalismo). En otras palabras: el capitalismo nunca se caerá solo. Hay que derrocarlo.* (Kohan, 2018: 35)

La Revolución Rusa, la Gran Guerra y el surgimiento del fascismo serán el marco en que elabora su original pensamiento Antonio Gramsci que, al igual que Marx, no fue un teórico de escritorio sino un militante político que rompió con el PSI y fundó el Partido Comunista Italiano porque aquel no adhirió a la Internacional; igual que a su contemporáneo Lenin no lo movía la búsqueda de conocimiento abstracto sobre la sociedad, sino la búsqueda de recursos estratégicos para el triunfo del proletariado sobre el capital. Gramsci interviene directamente en los debates políticos de la época con una mirada particular, por su formación como líder del comunismo italiano y desde un país que había llegado tarde a la unificación, caracterizado por la coexistencia de zonas capitalistas desarrolladas, como Turín con la poderosa Fiat, que sometían a regiones atrasadas y pobres, como su Cerdeña natal semicolonial y casi arcaica, lo colocan *“en una posición insólitamente buena para comprender la naturaleza tanto del desarrollo del mundo capitalista como del 'Tercer Mundo' y sus interacciones”* (Hobsbawm, 2011: 322) Esta Italia tanto industrial como agrícola y donde la mayor influencia del comunismo se daba en regiones del sur atrasado, desempeñará un importante papel en el pensamiento gramsciano. Desde allí interviene tempranamente en el debate teórico marxista *“contra el evolucionismo automático de la socialdemocracia oficial y lo que el joven Gramsci denominaba pensamiento revolucionario asfixiante bajo 'incrustaciones positivistas y cientificistas', es decir contra la extraña mezcla de Marx y Darwin, Spencer y otros pensadores positivistas que tan a menudo pasó por marxismo...”* (Hobsbawm, 2011: 227). Tras la Revolución Rusa se discutía con los anarquistas, sindicalistas y reformistas la dictadura del proletariado, el centralismo democrático y los problemas de la transición y se refutaba a los que se centraban sólo en la lucha política aspirando a tibias mejoras de las condiciones de vida desde el sistema parlamentario y a quienes, desde la relación capital-trabajo, se escudaban en las “condiciones objetivas” esperando que se diera una situación revolucionaria por la agudización de la “contradicción estructural”. Dice Gramsci: *“Política y economía, ambiente y organismo social siempre forman una sola cosa, y uno de los más grandes méritos del marxismo consiste en la afirmación de esa unidad dialéctica. Los sindicalistas y los reformistas, en virtud de un idéntico error de pensamiento, se han especializado en distintas ramas del lenguaje empírico socialista. Los unos desterraron arbitrariamente de la unidad 'actividad social' el término economía; los otros, el término política (...) El socialismo revolucionario devuelve su unidad a la actividad social y se esfuerza por hacer política y economía sin adjetivos.”* (Gramsci, 1918)⁷

“Hegemonía” en Gramsci es la manera en que se mantiene la autoridad sin basarse exclusivamente en el uso de la coerción; es el arte de hacer creer que los intereses, valores y deseos particulares de una clase minoritaria son idénticos a los del conjunto social; es la capacidad de un grupo de la clase dominante de lograr “consenso” entre las clases dominadas que aceptarían su dirección. Pero ese consenso en Gramsci no es una elección voluntaria fruto de la reflexión sobre los propios intereses, necesidades o convicciones, tampoco está reificado como la adhesión a principios programáticos o a una doctrina, por el contrario, es una relación siempre provisoria e inestable que constituye una fuerza cultural-moral que moviliza apoyos y que va ganando simpatía entre amplios sectores subalternos, desde el momento que abreva en las propias concepciones y valores de estas fracciones sociales. Así se van modelando intereses, concepciones de mundo que nos llevan a creencias a través de las cuales se compone

⁷ Gramsci, Antonio, *La organización económica y el socialismo*, I.G.P., II-1918.

o se va tramando un consenso social que crea condiciones para el consentimiento sobre la producción y reproducción de las relaciones capitalistas: *“El orden actual se presenta como algo armónicamente coordinado, establemente coordinado, y la muchedumbre de los ciudadanos vacila y se asusta en la incertidumbre ante lo que podría aportar un cambio radical. El sentido común, el torpísimo sentido común, suele predicar que más vale un huevo hoy que una gallina mañana. Y el sentido común es un terrible negrero de los espíritus.”* (Gramsci, 1917)⁸ Pero Gramsci no se desalienta y nos advierte que *“toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos al principio refractarios y sólo atentos a resolver día a día, hora por hora y para ellos mismos su problema económico y político, sin vínculos de solidaridad con los demás que se encontraban en las mismas condiciones.”* (Gramsci, 1916)⁹ Por esto, el problema básico para los revolucionarios es conseguir que estos “agregados humanos” subalternos acepten la guía y el liderazgo “intelectual y moral” del partido proletario (el nuevo príncipe) para disputar la hegemonía de la clase dominante sobre el conjunto social. Esto es una “guerra de posiciones” que se libra *día a día* en el seno de la sociedad civil, el sujeto de esta guerra es para Gramsci *la clase* y los responsables de ganar esa aceptación de las masas y organizarla en partido político son los intelectuales orgánicos, surgidos y formados en la lucha para dirigir a la clase obrera.

Según Hobsbawm (2011), la principal contribución de Gramsci fue dotar al marxismo de una teoría política, *“la política es el núcleo no sólo de la estrategia para alcanzar el socialismo, sino del propio socialismo”*, es *“la actividad humana fundamental, el medio por el cual la conciencia individual entra en contacto con el mundo social y natural en todas sus formas”* como dice en sus Cuadernos de la cárcel, política es mucho más de lo que comúnmente designa. Esta amplitud está implícita en el uso gramsciano de *praxis* donde *“comprender el mundo y cambiarlo son una misma cosa. Y praxis es lo que hacen”* a partir de esa comprensión (Hobsbawm, 2011: 329), las *prácticas* con que intentan cambiar el mundo y el modo en que *resuelven* según Marx, las contradicciones que enfrentan, es decir, lo que podemos llamar *acción política*.

Gramsci piensa y actúa en la Turín roja de los consejos de fábrica, acuerda con Lenin sobre el papel del Partido y la importancia de la organización que tiene que crear unidad y conciencia, ser motor de la solidaridad y ejemplo, ser la dirección del proletariado en la lucha contra la burguesía, pero nada de esto es posible sin ganar las voluntades, sin movilizar las pasiones de multitudes, sin construir el socialismo como una socialización política, o lo que denominó 'proceso de formación de hábitos en el hombre colectivo', que haría que el comportamiento social sea autónomo sin necesidad de un aparato externo que imponga normas; pero basado en el marxismo como conciencia y “filosofía de la praxis”: *“Marx significa la entrada de la inteligencia en la historia de la humanidad, significa el reino de la conciencia (...) Con Marx la historia sigue siendo dominio de las ideas, del espíritu, de la actividad consciente de los individuos aislados o asociados. Pero las ideas, el espíritu, se realizan, pierden su arbitrariedad, no son ya ficticias abstracciones religiosas o sociológicas. (...) El hombre cobra conciencia de la realidad objetiva, se apodera del secreto que impulsa la sucesión real de los acaecimientos. El hombre se conoce a sí mismo, sabe cuánto puede valer su voluntad individual y cómo puede llegar a ser potente (...) La clase que posee el instrumento de producción se conoce ya necesariamente a sí misma, tiene conciencia, aunque sea confusa y fragmentaria, de su potencia y de su misión. Tiene fines individuales y los realiza a través de su organización, fríamente, objetivamente, sin preocuparse de si su camino está empedrado con cuerpos extenuados por el hambre o con los cadáveres de los campos de batalla.”*(Gramsci, 1918)¹⁰ Estudioso y admirador de su coterráneo Maquiavelo entiende bien que el marxismo es la teoría, que en

⁸ Gramsci, Antonio, *Tres principios, tres ordenes*, 11-II-1917; L. C. F.; S. G. 73-78.

⁹ Gramsci, Antonio, *Socialismo y cultura*, 29-I-1916; I. G. P.; S. G. 22-26

¹⁰ Gramsci, Antonio, *Nuestro Marx*, 4-V-1918; I.G.P.; S.G. 217-221.

manos de la clase obrera, puede desenmascarar al zorro y sus astucias; pero sabe también que la voluntad, la ilusión, la idea del cambio, de la revolución, es vulnerable frente al poder, y está asediada por la construcción hegemónica de la clase dominante, su enorme capacidad para permear las conciencias subalternas y establecer ese *sentido común que es un terrible negrero de los espíritus*. Gramsci padeció más de diez años en las cárceles de Mussolini, la mayor parte de ellos en gravísimo estado de salud, hasta que murió, seis días después de conseguida su libertad por el reclamo de toda la cultura de izquierda, en 1937 con apenas 46 años y sin llegar a ver los cambios tecnológicos que se acelerarían hasta transformar el mundo en una “sociedad del espectáculo”.

El mismo año de la muerte de Gramsci nace en París Guy Debord, quien tres décadas después produce su obra en el caldo revulsivo de las vanguardias artísticas y participando activamente en el Mayo Francés. Ubica el nacimiento del espectáculo junto con la modernidad urbana, en la década de 1920, respondiendo a la necesidad de homogeneizar poblaciones diversas y neutralizar identidades clasistas, imponiendo modelos funcionales a la necesidad del capital a escala global. La generalización de la tecnología, el cine de Hollywood como gran industria, la televisión, el mundo de postguerra con sus campos de concentración, la supremacía del espionaje, el enfrentamiento “espectacular” Este-Oeste y la reconstrucción a crédito de Europa son para Debord la prueba de que estamos ante un nuevo ciclo donde vemos “*el capital, en un grado tal de acumulación que se transforma en imagen*”.

Publica su obra principal “*La sociedad del espectáculo*” en 1967, y titula el capítulo 1 “*La separación consumada*”. Allí expone en forma de tesis numeradas cómo la producción de mercancías condiciona cada aspecto de la vida social, “1- *Toda la vida de las sociedades donde rigen las condiciones modernas de producción, se manifiestan como una inmensa acumulación de espectáculos*”, que se torna obligatoria como una ley social, no por la fuerza, sino logrando la indistinción entre deseo y obligación, entre voluntad y obediencia. Este régimen hegemónico de representaciones verosímiles modela, para Debord, un ideal de felicidad individual entre electrodomésticos y entorno artificializado, la ideología del espectáculo sostiene así la industria del confort y el entretenimiento, estimula el consumismo (caro objetivo del capital), estableciendo un control remoto que regula los deseos, determinando la circulación social del cuerpo y de las ideas. Leemos en el prólogo de Christian Ferrer a la edición en español de esta obra que, para Debord, el espectáculo se impone como obligatorio porque está en posición de ejercer el monopolio de la visualidad legítima. Lo que se consume es la separación entre experimentación y representación “1- *todo lo que antes se vivía directamente, se aleja ahora en una representación*”; cree que “*lo experimentable no puede ser representado, y que la contemplación de simulacros o la estimulación sensorial por medios técnicos son sucedáneos vitales insuficientes*” (Ferrer, 2012:13). El espectáculo es fetiche de la experiencia “2- *El espectáculo es, en general, como inversión concreta de la vida, el movimiento autónomo de lo no viviente*”, y la subjetividad propia de esta época está sometida a aparatos modelizadores de índole audiovisual, estadístico y psicofarmacológico; creando un régimen de visibilidad que, paradójicamente, no deja ver, no sólo forzando a la perspectiva visual personal a ajustarse a modos de ver dominantes, también señala las imágenes prohibidas, lo que es inimaginable: “*Guy Debord llama “espectáculo” al advenimiento de una nueva modalidad de disponer de lo verosímil y de lo incorrecto mediante la imposición de una separación fetichizada del mundo de índole tecnoestética. Prescribiendo lo permitido y conveniente así como desestimando en lo posible la experimentación vital no controlada, la sociedad espectacular regula la circulación social del cuerpo y de las ideas.*” (Ferrer, 2012:10) La alienación devenida espectáculo es la enajenación del hombre tanto del mundo que le rodea como de su propia vida; ya no vive realmente, siendo sólo un espectador de ésta. Debord se referirá a esta manera alienada de vivir como no-vida, pero el énfasis lo pone en resaltar que el espectáculo no es un mero

decorado del mundo real, “6...Bajo todas sus formas particulares, información o propaganda, publicidad o consumo directo de entretenimientos, el espectáculo constituye el modelo actual de la vida dominante. (...) es también la presencia permanente de la justificación del sistema vigente, en tanto colonización del tiempo vivido fuera de la producción moderna.”; en la tesis 7 remarca “La separación misma forma parte de la unidad del mundo, de la praxis social global que se ha escindido en realidad e imagen”, y en la 8 remata “la realidad surge en el espectáculo, y el espectáculo es real. Esta alienación recíproca es la esencia y el sostén de la sociedad existente”, ya que busca el aislamiento de los individuos en su propio mundo irreal, condenados a la soledad de una vida imaginaria: 28- *El sistema económico basado en el aislamiento es una producción circular del aislamiento. El aislamiento aumenta la técnica, y el proceso técnico aísla a su vez. Del automóvil a la televisión, todos los bienes seleccionados por el sistema espectacular son también las armas que le permiten reforzar de modo constante las condiciones de aislamiento de las 'muchedumbres solitarias'...*” anticipo escalofriante de la actualidad donde esto se extrema con la generalización de Internet, las redes sociales y la virtualidad de las relaciones, estableciendo una “Matrix” donde los disfraces del zorro son la única imagen que el individuo aislado puede ver.

Toda la teoría del Espectáculo de Debord se basa en Marx y su análisis del fetichismo de la mercancía, y el capítulo 2 de su libro se titula “La mercancía como espectáculo”; allí en su tesis 36 dice: “*El principio del fetichismo de la mercancía, la dominación de la sociedad por 'cosas suprasensibles aunque sensibles', se consume de modo absoluto en el espectáculo, donde el mundo tangible es reemplazado por una selección de imágenes que existe por encima de él, y que al mismo tiempo se impone como lo sensible por excelencia.*” (Debord, 2012)

Para Ferrer si las experiencias fundantes de la “sociedad del espectáculo” como el nazismo, “lo hicieron con la torpeza política y la brutalidad disciplinaria que definen a todo régimen emergente: hoy, es preciso rastrear esas ambiciones totalitarias (a saber, la gestión total de la vida desde la regulación del lenguaje hasta el mapeo genético) en sociedades legitimadas por maquinarias electorales.” (Ferrer, 2012:11) Seguir los análisis de Debord sobre la sociedad del espectáculo nos brinda nuevas herramientas para pensar la hegemonía en sociedades de medios de comunicación omnipresentes y virtualización de las relaciones interpersonales, donde seres aislados están sometidos a un bombardeo permanente de imágenes que viven como reales. El desarrollo informático permite que los algoritmos segmenten a enormes masas de usuarios (big data) en nichos de mercado particularizados, al que dirigen publicidades seleccionadas *ad hoc* y, a través de aplicaciones y redes, les envían millones de estímulos automáticos que inducen a rutinas compulsivas y generan adicciones. Mientras se les promete la libertad de ser lo que cada uno quiera, se les ofrece una amplia carta de identidades estructuradas en base a la diferenciación formal y estética respecto a otros, con quienes se agudizan los contrastes a través de una batería de signos exteriores disponibles para ser consumidos (ropa, peinados, deportes o entretenimientos, música, preferencias sexuales, elecciones políticas), y donde el *ser* y el *pertenecer* es cada vez más una carrera por el *tener*, siempre más y más caro. Como decía Debord, logran así la indistinción entre deseo y obligación, entre voluntad y obediencia; logran que grandes fracciones sociales, sobre todo juveniles, creyéndose libres sean en realidad autómatas obedientes a las imposiciones del mercado. Así como “*el mundo tangible es reemplazado por una selección de imágenes que existe por encima de él, y que al mismo tiempo se impone como lo sensible por excelencia*”, en la construcción de la personalidad individual estructurada a partir de relaciones virtuales, es decir mediada por imágenes, la persona tangible es reemplazada por una selección de imágenes de sí, autoproducidas por cada individuo, para circular por las redes sociales en un exhibicionismo desenfrenado que se impone como el ser por excelencia. Existir es ser visto y lo único que existe es lo que se ve representado. Esto distorsiona y dificulta la percepción de la realidad y sus consecuencias profundas a nivel psicológico y cognitivo son aún una incógnita, pero indudablemente es un límite poderoso al

conocimiento de la realidad “que no es mostrada”, un límite a las relaciones materiales concretas y a la experiencia vital de interactuar con otros (corpórea y subjetivamente), a las posibilidades de encuentros y de componer relaciones compatibles que permitan crear 'naciones comunes' verdaderas, productoras de alegría y potencia para nuevas prácticas colectivas.

Aunque pasaron más de cincuenta años desde que Debord escribe “La sociedad del espectáculo”, recupero las palabras con que cierra el capítulo donde historiza el siglo de las revoluciones y analiza al proletariado como sujeto y como representación: “*En este proceso complejo y terrible que llevó la época de las luchas de clase hacia nuevas condiciones, el proletariado de los países industriales ha perdido por completo la afirmación de su perspectiva autónoma y, en última instancia, sus ilusiones, pero no su ser. (...) Ningún mejoramiento cuantitativo de su miseria, ninguna ilusión de integración jerárquica, son un remedio duradero para su insatisfacción (...) Cuando la concreción cada vez más acentuada de la alienación capitalista en todos los niveles, dificulta cada vez más a los trabajadores reconocer y nombrar su propia miseria (...) la revolución proletaria se halla enteramente supeditada a la necesidad de que, por vez primera, la teoría como inteligencia de la práctica humana sea reconocida y vivida por las masas.*” (Debord, 2012)

Concluyo este recorrido con la esperanza de haber podido recrear el esfuerzo del pensamiento crítico que a lo largo de siglos conformó el corpus teórico imprescindible para comprender y aquilatar los desafíos a los que nos enfrentamos. Ante la gravedad de los problemas que el arrasador dominio del capitalismo nos impone, queda entonces apelar, no sólo a asumir los desafíos planteados a la teoría social por las nuevas condiciones en que transcurre la lucha de clases que nos obligan a acrecentar al máximo nuestro armamento teórico, sino fundamentalmente a asumir la responsabilidad ética de retomar ese largo y sinuoso camino avanzando en una praxis intelectual consecuente hasta lograr, finalmente, que la teoría sea reconocida y vivida por las masas.

Otoño, 2022

Bibliografía

CHAUI, Marilena (2020) **La nervadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza**, Ciudad

Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

DEBORD, Guy (2012) **La sociedad del espectáculo**, Buenos Aires, La Marca editora.

DE GAINZA, Mariana (2020) **Marilena Chauí, lectora de Spinoza**, en Chauí, Marilena *La*

nervadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza, Ciudad Autónoma de Buenos Aires,

Fondo de Cultura Económica.

DELEUZE, Gilles (2008) **En medio de Spinoza**, 2da. ed., Buenos Aires, Cactus.

FERRER, Christian (2012) **Prólogo: El mundo inmóvil**, en Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca editora.

GONZÁLEZ VARELA, Nicolás (2010), **Karl Marx: lector anómalo de Spinoza. Estudio**

preliminar, en Marx, Karl, *Cuaderno Spinoza, España, Montesinos*.

GRAMSCI, Antonio, **Obras**, <https://www.marxists.org/espanol/gramsci/>

HARDT, Michael (2020) **La democracia de Spinoza: Las pasiones de los agenciamientos sociales**. *Círculo Spinoziano*. 2(2), 26-35.

HOBBSAWM, Eric (2011) **Cómo cambiar el mundo**, Buenos Aires, Crítica.

KOHAN, Néstor (2018) **El taller de investigación de Karl Marx. Estudio preliminar**, en Marx, Karl, *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Amauta insurgente.

MARÍN, Juan Carlos (1981) **La noción de “polaridad” en los procesos de formación y realización de poder**, Serie Teoría-Análisis N° 8, Buenos Aires, Cuadernos de CICSO.

MARX, Karl (1972) **El Capital**, Madrid, EDAF.

MARX, Karl (2018) **Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Amauta insurgente.

MARX, Karl (2010) **Cuaderno Spinoza**, España, Montesinos.

SPINOZA, Baruch (2000) **Ética demostrada según el orden geométrico**, Madrid, Editorial Trotta.

SPINOZA, Baruch (2008) **Tratado teológico-político**, Madrid, Alianza Editorial.