

Ante la  
astucia  
del  
ZORRO

Estudios sobre hegemonía, cultura  
política y procesos de subjetivación  
en la teoría y en los casos.

Laura Huertas  
Fabián Villarraga  
(Comp.)

# Prólogo

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

La compilación que tengo el honor de presentar surge del Programa de Investigación “Conflictividad social en la Argentina contemporánea” de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), como resultado del trabajo colectivo del Grupo de Estudios sobre Acumulación, Conflicto y Hegemonía (GEACH) y representa la producción de una de sus líneas temáticas, donde confluyen investigadores de diversas disciplinas y en distintos grados de formación que, junto a colegas invitados de otros centros de investigación, coinciden en la preocupación común sobre un haz de problemas centrales para las ciencias sociales: los problemas de la dominación, la explotación y la obediencia “voluntaria” en una sociedad cada vez más desigual e injusta donde no se logran articular proyectos de transformación social subalternos. Esta precaria síntesis no puede más que ser un indicio somero de la compleja trama de cuestiones involucradas; aún atendiendo a los ejes fuertes que definen la línea de trabajo: Hegemonía, Cultura y Subjetividad, y que aparecen subtitulando este libro, quisiera prologar esta serie de artículos reunidos aquí reconstruyendo un largo camino teórico empeñado en develar, con un abnegado esfuerzo de pensamiento crítico, los secretos del astuto zorro que sigue triunfando 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 la aplica a la sociedad contemporánea del espectáculo<sup>1</sup>. Esta reconstrucción no pretende ser exhaustiva, y seguramente será injusta con otros muchos y grandes aportes que no in-

---

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.

cluiremos 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 emancipatorias. 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*<sup>2</sup>, el GEACH se empeña en promover la sólida formación teórica de sus participantes, en la certeza que un investigador social que no dispone de herramientas teóricas firmes no puede alcanzar un cabal conocimiento de la realidad. Juan Carlos Marín (1981) reflexiona sobre la relación entre teoría y conocimiento, y nos dice 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 imprescindible para una praxis revolucionaria.

De lograr reconstruir el campo problemático que nos ocupa, describiendo con mayor profundidad y en perspectiva histórica esta potente tradición de la teoría social emancipatoria, iluminaríamos el contexto general en que se inscriben las contribuciones que presentamos aquí, enriqueciendo su lectura. No dudo que los autores participantes de esta compilación podrán reconocer su filiación en esta tradición de pensamiento crítico.

Desde siempre la dominación se fundó en la violencia, pero establecer y mantener un orden social en que pocos logren apropiarse de los bienes pro-

---

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, Lawrence, 1980, p.124,

ducidos en común sin las consecuencias destructivas de la coerción 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: la ignorancia propia de seres ensimismados que sólo podemos conocer un aspecto mínimo del mundo que nos rodea (como bien parece entenderlo Maquiavelo) y, a su vez, individuos que creemos saber qué es lo que queremos y por eso nos consideramos libres y conscientes de nuestras 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.

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 dismantela 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”*<sup>3</sup>.

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

---

3. DE GAINZA, Mariana, en CHAUI, op.cit., p.14.

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 cúspide<sup>4</sup>. 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 lucro<sup>5</sup>) 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. Leído apenas por los Colegiantes, su pequeña red de amigos; no pudo publicar la *Ética* porque fue denunciado. Apenas murió sus amigos preservaron y 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” como inmanentismo *despotenciado* e indeterminado o aleatorio<sup>6</sup>),

---

4. “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/>

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

6. “Inmanencia productiva es la versión depurada de espiritualismos del *Deus sive natura*;

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, 1983: 19-20)

El artículo de Guido Galafassi **“La tensión dialéctica entre totalidad y singularidad y la comprensión del proceso socio-individual”**, que abre esta compilación, se inscribe en esta hebra de problemas ya que profundiza en la importancia de la dialéctica entre la totalidad y la singularidad, indefectiblemente atado al debate entre estructura y sujeto. El conocimiento de la realidad, entendida como un todo estructurado y dinámico (estructurado no quiere decir algo fijo y monolítico, sino de relaciones mutuas y en movimiento), no se logra a partir de la adición de unos hechos a otros, por el contrario, debemos apelar a un proceso de concretización que procede del todo a las partes y de las partes al todo; del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno; de la totalidad a las contradicciones y de las contradicciones a la totalidad. Entonces, a partir de una exhaustiva reconstrucción histórica de los conceptos, su propósito será indagar y discutir la tensión existente entre totalidad y singularidad, para poder comprender la problemática del antagonismo y la conflictividad social.

---

*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.

González Varela titula su estudio preliminar del “Cuaderno Spinoza”: *Karl Marx, lector anómalo de Spinoza*, y dice que hubo una enorme atracción extrafilosófica que explica esta “anomalía”, ya 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 en Spinoza que atrae a Marx 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 la potestas de toda forma-estado no puede ser escindida 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 eman-*



*cipación 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 la obra de Deleuze quien aportará a la comprensión de su teoría de los cuerpos, las relaciones y las acciones constitutivas, que considero el verdadero legado ontológico de Spinoza a la teoría de Marx. 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 spinoziana 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.

En esta compilación encontrarán el artículo **“Las luchas por Derechos Humanos en Argentina y el proceso de subjetivación subalterna”** de mi autoría, en que analizo desde las claves teóricas expuestas esta emblemática experiencia de lucha a lo largo de casi medio siglo, tal la definición de Spinoza, como una serie productiva que va de las afecciones pasivas o pasiones tristes causadas por el terror genocida, a las pasiones alegres por los encuentros con

otros cuerpos compatibles, a la formación de nociones comunes como ideas adecuadas para una práctica ética y luego a las afecciones activas o acciones, o sea la lucha, causadas por nosotros mismos y que además son necesarias y retornan continuamente. La composición que resulta en esta secuencia es la constitución misma del ser; resultando ser la única fuerza material-moral subalterna que confrontará con la hegemonía neoliberal en nuestro país.

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 denunciando, 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.”*

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 sí 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 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 las causas de su miseria y como es usurpado de las riquezas que produce.

Las lentes marxianas nos siguen ofreciendo el método de la crítica y nos 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 Althuser, lo que Hegel le dio a Marx es la contradicción, esas fuerzas encontradas que impedidas 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 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.

Contamos en esta compilación con tres artículos que profundizan en distintos aspectos de la reconversión capitalista reciente y que siguen aportando, con sólidas herramientas teóricas, al conocimiento de la realidad contemporánea. Nos referimos a las contribuciones de *Susana R. Presta* “**Formas de gobierno de la fuerza de trabajo en el capitalismo actual: sujetos y relaciones de poder**” en donde se propone indagar el proceso de (re)subjetivación de la clase trabajadora anclado en la construcción de un sujeto-emprendedor, y analiza las formas de (auto) control ontológico del ejercicio del poder que conllevan las formas de gobierno de la fuerza de trabajo, tanto en ámbitos

productivos como extra-productivos. A partir de cambios en las formas de trabajo con el uso de tecnologías emergentes, en un contexto de avance del desempleo, el autoempleo y nuevas formas de contratación, observa cómo se articulan con los sentimientos y afectos en el neoliberalismo actual. La dimensión productiva del poder le confiere la capacidad de apoyarse, retomar y resignificar deseos, valores, esperanzas, temores, intereses propiciando formas de “identificación” de los sujetos con el modelo hegemónico.

Por su parte *María Alejandra Ciuffolini y Candela de la Vega* en su artículo **“Crisis del capitalismo y re-estructuración de su hegemonía neoliberal en Latinoamérica”** partiendo de la tesis según la cual en el presente asistimos a un nuevo pliegue de las formas del poder y su hegemonía, desarrollan su hipótesis: la conjunción de la crisis económica y la crisis sanitaria a nivel mundial, indican una reestructuración del patrón de acumulación y hegemónico, concentrando el poder en la fracción fármaco-financiera que se vuelve dominante a escala global. Las nuevas lógicas “que nunca suspendieron las previas” de desposesión y extractivismo se inscriben de modo directo en los cuerpos y muy especialmente en la constitución política de los mismos. Por lo tanto, la forma y dinámica de las resistencias requiere el despliegue de otros instrumentos y objetivos.

El trabajo de *Lautaro Baña* **“Nueva etapa en el desarrollo del capital. Aportes y limitaciones de la teoría del capitalismo cognitivo”** constata que el discurso dominante pregona sin descanso un relato de cambio, de transformación en las formas de producción, distribución y consumo, fundamentalmente a partir del uso de tecnologías informáticas. En el presente artículo se propone abordar las contribuciones realizadas por la corriente del Capitalismo Cognitivo al estudio del capitalismo contemporáneo, identificando, lo que considera sus aciertos, pero también sus limitaciones. El objetivo es brindar, por un lado, una caracterización general de la actual etapa del capital. Por el otro, sentar las bases para el abordaje teórico de las empresas de plataforma.

Siguiendo con nuestro recorrido histórico, 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 “nociones 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 Turin con la poderosa Fiat, que sometían a regiones atrasadas y pobres, como su Cerdeña natal semicolonial 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 científicistas', 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)<sup>7</sup>

"Hegemonía" en Gramsci es la manera en que se mantiene la autoridad sin basarse 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 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*

---

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

mañana. Y el sentido común es un terrible negrero de los espíritus.” (Gramsci, 1917)<sup>8</sup> 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)<sup>9</sup> 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.

Encontrarán en esta compilación el artículo “**El problema del sujeto en las luchas por la hegemonía: ¿clase o proyecto?**” donde Javier Balsa discute con las lecturas desde la teoría del discurso (puntualmente con Laclau) que tiende a ‘olvidarse’ de la clase como sujeto en la disputa hegemónica, y hasta llega a diluirse a lo largo de su obra el concepto de ‘dominación’; encontrando en la reducción de la incidencia directa de la pertenencia de clase en las conductas políticas, y en la propia crisis del proyecto socialista los motivos principales de este “olvido”. Sostendrá que la dificultad de leer la disputa política en términos de lucha de clases se debe a “la propia complejidad de la lucha por la hegemonía”, ya que ésta se basa en una discursividad retórica que intencionalmente oculta su carácter de clase, y al déficit conceptual que evidencia el escaso desarrollo de una teoría sistemática de la Hegemonía; para avanzar sobre estos problemas con una propuesta crítica-especulativa.

También profundizan aspectos de la disputa hegemónica Fabián Villarraga y Natalia Grajales, desde una perspectiva histórico-social en el estudio: **Escenarios de disputa por la hegemonía en la región de Sumapaz, Colombia**. La historia de este territorio y de sus comunidades está marcada por la lucha desatada por la tierra y contra el orden social de la hacienda desde los años 20 del siglo pasado. La disputa por su control permitió la conformación de un fuerte movimiento campesino que logró la reforma de la estructura agraria de su territorio, y la destrucción de las formas de subordinación y organización social y política impuestas por los terratenientes. Tal lucha abarcó una

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

9. Gramsci, Antonio, *Socialismo y cultura*, 29-1-1916; I. G. P.; S. G. 22-26

diversidad de dimensiones que sobrepasaron la simple obtención de una porción de tierra, constituyéndose en disputa por una construcción social, productiva, cultural y política radicalmente distinta. La lucha agraria contra el modelo de desarrollo hegemónico enfrenta dos visiones radicalmente opuestas; el campesinado allí asentado históricamente se haya orientado a cuestionar el poder estatal, lo que “desde la perspectiva contrainsurgente, combatirlo y destruirlo devino en necesidad histórica; especialmente en lo referido a su entorno y arraigo social” (Estrada, 2015: 35)

Según Hobsbawm (2011), la principal contribución de Gramsci fue dotar al marxismo de una teoría política, en él “la política es el núcleo no sólo de la estrategia para alcanzar el socialismo, sino del propio socialismo”. Para Gramsci la política 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*” (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*.

En torno al concepto de “práctica política” encontraremos más abajo, el artículo de *Fernando Aiziczon* “**Pensar la dinámica de una cultura política de protesta. Algunas consideraciones teórico metodológicas**”, donde busca repensar al concepto ‘cultura política de protesta’ de manera dinámica, esto es, propone discutir cómo las llamadas “prácticas sociales” que una cultura política de protesta en principio contiene, precisan de ser también ellas mismas practicadas, ejercidas, reinventadas, o en otras palabras, necesitan de hacerse existir como tales, en vez de ser consideradas un concepto-fuerza social estabilizado e independiente de la acción de los sujetos, objetos y colectivos que les dan sentido, o como sucede con otras explicaciones, una sumatoria de factores o de determinaciones cuyo efecto sería el generar, por efecto de correspondencia, una manera particular de hacer política. El autor considera oportuno volver a interrogarnos sobre qué es la acción, quienes y porqué la actúan, para desde allí enriquecer el alcance teórico y la apuesta metodológica de estudiar culturas políticas en general, y de protesta en particular.

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 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 unidad de 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 consciencia (...) 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 consciencia, 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)<sup>10</sup> Estudioso y admirador de su coterráneo Maquiavelo entiende bien que el marxismo es la teoría, que en manos de la clase obrera, puede desenmascarar al zorro y sus astucias; pero esta confianza en el conocimiento de la realidad objetiva no lo hace ingenuo, intuye 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

---

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

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 sociedad del espectáculo”* 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 solo un espectador de esta. 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 particula-*

res, 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 de las redes sociales y la virtualidad establecida como 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.*”

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.

En este libro encontrarán el artículo de Johan Mendoza Torres “**Subjetividades mediadas**” donde discute este fenómeno tan actual de la formación de “identidades” particulares y diversas, y se pregunta sobre los grados de libertad con que los individuos realizan sus elecciones en el capitalismo contemporáneo: “el acto casi fetichista en que se ha constituido la construcción de la identidad en la sociedad de mercado ha forjado individuos que parecen tener alineados sus aspectos desiderativos con todo aquello que indican las tendencias consumistas. Es así como, aparentemente, la producción de subjetividades en la sociedad contemporánea, parece ser una fuente imparable de diversidad y eclecticismos provenientes de individuos en toda libertad de elegir según su voluntad y su sentido común, la forma en que se van a manifestar en la sociedad.”

Cierran la compilación, bajo el paraguas de la temática “identidad”, los estudios de caso de *Manuela Leiva* “**Identidad de clase en posiciones medias. Un estudio realizado en profesionales asalariados y gerentes del Área Metropolitana de Buenos Aires**” donde el objetivo es indagar en aspectos subjetivos vinculados a la identidad de clase de la población referida, en base a un relevamiento empírico, se observa cómo viven sus posiciones in-

termedias y su relación con las fracciones sociales que perciben más “altas” y más “bajas” que ellos, desde el interés por pensar estas posiciones de clase y preguntar sobre sus apoyos y/o sus posicionamientos políticos. El trabajo de *Delfina Goñi* “**El Movimiento Rural de Acción Católica en Entre Ríos. Aproximación a un proceso de construcción identitaria**” reconstruye la historia de este movimiento rural cristiano, y sus características en el contexto de las luchas de las Ligas Agrarias en la región durante las décadas del ‘60 y ‘70 del siglo pasado. A través de testimonios, que poseen un carácter singular y personal, indaga en la trama simbólica sociocultural que conforma la identidad de lxs sujetxs. En tanto construcciones de sentido, dan cuenta de la conflictividad inherente al campo de la memoria.

Por último el original estudio sobre el dispositivo manicomial “**Las voces de “los otros”. Tensiones en el “adentro”- “afuera” de un hospital monovalente**” de *Natalia Gómez*, donde observa que, a partir de la década del setenta del siglo XX, se profundiza la estrategia neoliberal e impacta en nuevas formas de gobierno de la subjetividad como la angustia constante, el miedo, el terror y la amenaza, instalando diferentes modos de intervención en el padecimiento psíquico de forma individual; analiza aquí los procesos sociales de subjetivación partiendo de una perspectiva que muestra la materialidad y las discontinuidades de las estrategias discursivas y extradiscursivas que hacen a la construcción de dispositivos, en este caso el manicomial.

Aunque pasaron más de cincuenta años desde que Debord escribe “La sociedad del espectáculo”, quisiera terminar con las palabras con que cierra el capítulo donde historiza el siglo de las revoluciones y 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.*”

Concluyo este recorrido con la esperanza de haber podido recrear el esfuerzo del pensamiento crítico en que se enmarcan los trabajos que presentamos aquí, y ante la gravedad de los problemas que la realidad nos impone, no sólo como desafío a la teoría social sino como responsabilidad ética de sostener el pensamiento en prácticas concretas, es decir, en una *praxis* intelectual; me queda entonces agradecer muy especialmente a los autores que, en línea

con la propuesta del GEACH, además de aportar sus escritos se sumaron a participar en largas jornadas de lectura, debate y comentarios de cada artículo reunido aquí, en un esfuerzo coherente por romper el aislamiento al que muchas veces está sometido el trabajo académico, apostando a componer relaciones con otros compatibles y al compromiso con el aprendizaje y la producción colectiva.

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 Chahuí, 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.