

"RETRATO DE UN FILÓSOFO MATERIALISTA"

Entrevista a Vittorio Morfino

Por Juan Vicente Cortés y Vicente Montenegro
(*Revista Pensamiento Político*)

La entrevista que presentamos a continuación tuvo lugar el mes de agosto de 2014 en Santiago de Chile, en el marco de la visita que hizo Vittorio Morfino a esta ciudad, con motivo del Coloquio "Fenomenología y marxismo", organizado por Marcelo Rodríguez y Zeto Bórquez, con la colaboración de la Escuela Latinoamericana de Estudios de Postgrado (ELAP) de la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCIS), entre los días 20 y 22 de agosto en dependencias de dicha universidad. Se trataba ya de una feliz contingencia, pues tal visita coincidía con la invitación que Revista Pensamiento Político había hecho llegar a Morfino previamente para participar del *dossier* que se incluye en esta edición, dedicado a la filosofía de Spinoza. Feliz, pues Morfino no solo aceptó dicha invitación, haciéndonos llegar un escrito inédito¹, sino que además tuvo la generosa disposición de conversar con nosotros por algunas horas para realizar esta entrevista.

Vittorio Morfino (1966) se desempeña actualmente como profesor de filosofía de la Universidad de Milano-Bicocca, y además ha sido profesor visitante en las universidades de São Paulo y de París I, Panthéon-Sorbonne. Su trabajo se ha concentrado especialmente en la filosofía de Spinoza, Maquiavelo, Marx y Althusser, siguiendo una trayectoria e interrogantes que en esta misma entrevista el autor se hace cargo de explicar. Es autor de *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli* (LED Edizioni, 2002), *Incursione spinoziste. Causa, tempo, relazione* (Mimesis, 2002), *Il tempo della moltitudine* (Manifestolibri, 2005) y *Spinoza e il non contemporaneo* (Ombre Corte, 2009), así como de numerosos artículos especializados. Su trabajo ha comenzado a conocerse en los países hispanohablantes gracias a la reciente publicación de *Relación y contingencia* (Córdoba: Encuentro, 2010), *El tiempo de la multitud* (Madrid: Tierradenadie, 2014), y *El materialismo de Althusser* (Santiago: Palinodia, 2014), además de la traducción de varios de sus trabajos en la revista *Youkali*².

Como se verá, la entrevista ha seguido el ritmo de lo que fue una verdadera conversación, por lo que en ella se encontrarán desde referencias a la trayectoria intelectual del propio Morfino, pasando por comentarios sobre la recepción de Spinoza en distintos países de Europa, hasta la explicación, explicitación y precisión de algunos de los conceptos fundamentales que Morfino pone en juego en sus diferentes trabajos. Al valor que por sí solo puede tener este diálogo, consideramos que añade un valor adicional a la publicación de esta edición, pues en el marco del *dossier* dedicado a Spinoza, permite no solo conocer algo más de quien es uno de sus autores, sino que además permite prolongar y abrir ciertas "líneas de fuga" que desde la filosofía de Spinoza pueden ser trazadas en busca de problemas e interrogantes que a primera vista podrían permanecer ocluidas.

¹ Cf. en esta misma edición, Vittorio Morfino, "Esencia y relación".

² Cf. Vittorio Morfino, "La sintaxis de la violencia entre Hegel y Marx", *Youkali* 1, 47-58; "Temporalidad plural y contingencia: La interpretación espinoziana de Maquiavelo", *Youkali* 2: 41-66; "La temporalidad plural de la multitud", *Youkali* 4, 5-30; "¿Qué es la multitud?", *Youkali* 9, 182-187; "La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación de ontología e historia", *Youkali* 13, 69-76.

Revista Pensamiento Político (RPP): Nos gustaría partir por un cuadro bien general, en el que nos pudieras contar desde tu trayectoria, tu carrera, tu formación, cómo llegas a Spinoza, y cuál es el camino que sigues para llegar a Althusser, o si acaso el orden ha sido el inverso, y qué problemas motivaron esa búsqueda.

Vittorio Morfino (VM): El punto de partida fue Marx. Yo estaba estudiando Marx en la universidad, y estaba muy interesado en su pensamiento. Encontré a Althusser en ese recorrido, y Althusser dice que para entender a Marx es necesario hacer un *détour*, una desviación, un pasaje por Spinoza. Pero eso fue muy temprano, cuando estaba estudiando. Se puede decir que nunca salí de ese triángulo.

RPP: ¿Estamos hablando de los '80s?

VM: Eso es a fines de los '80s e inicios de los '90s. Y luego comencé mi tesis de "laurea", que no es la tesis de doctorado, es la tesis de *maîtrise*, que en Italia es un poco diferente a como es en Francia, es una verdadera tesis, aunque ahora eso ha cambiado. El proyecto inicial de mi tesis fue sobre Marx y Spinoza, aunque después me di cuenta que no había mucho Spinoza en Marx. Entonces el problema cambió hacia la comprensión histórica de por qué Marx no podía leer a Spinoza como un materialista, pues Althusser dice que es el único ancestro, el único antecesor filosófico de Marx. Entonces comencé a reconstruir la imagen, la función teórica de Spinoza en la tradición alemana, de Leibniz a Hegel, y en Schelling... Eso fue muy interesante, porque es precisamente a partir de una demarcación constante de la tradición alemana que después yo he construido mi propia interpretación de Spinoza. Fue muy interesante porque se puede encontrar en esta tradición un verdadero esquema de interpretación muy potente: en Leibniz, en Jacobi... Un esquema interpretativo muy potente que se impone a la lectura de Spinoza. Por ejemplo, en Italia, en el siglo XX, el esquema alemán de lectura fue muy fuerte. Durante todo el siglo XX, al menos hasta la interpretación francesa, Deleuze, Matheron, Gueroult y [luego] también Negri, que comenzaron a introducir un nuevo esquema de lectura. *La anomalía salvaje* de Negri³ fue muy importante en Italia, ya que introdujo un Spinoza materialista. Ese fue otro punto de partida para mí en Spinoza. Pero ha sido muy importante esta reconstrucción, que he publicado en parte en un libro sobre Leibniz y Spinoza⁴ y en uno sobre Hegel y Spinoza⁵. Pero tengo en el escritorio un libro sobre toda esta trayectoria, se titula *Genealogia di un pregiudizio*, en el cual muestro cómo se construye la imagen de Spinoza en Alemania, y al mismo tiempo, cómo se puede construir otro Spinoza. Lo publicaré el próximo año.

RPP: Yo creo que ese punto de partida con el que tú comienzas es un real problema, es decir, enfrentarse a una imagen de Spinoza. Porque es evidente que hay muchas imágenes de Spinoza que se han producido, sobre todo después de los trabajos de Negri o de los años 80, de aquellos que vincularon a Spinoza con cierta idea comunista (en

³ Antonio Negri. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos, 1993.

⁴ *Spinoza contra Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale (1676-1678)*, a cargo de Vittorio Morfino, prefacio de Etienne Balibar (Milán: Unicopli, 1994), Introducción, pp. 11-80. Segunda edición revisada y ampliada. Milán: Unicopli, 2002.

⁵ Vittorio Morfino. *Substantia sive Organismus*, prefacio de Fulvio Papi. Milán: Guerini e Associati, 1997 ("Hegeliana" 17).

Matheron ya se encuentra este intento). Entonces, efectivamente, detenerse sobre ese trabajo genealógico de un prejuicio, cómo se construye la imagen de un filósofo, me parece notable. A ese respecto quería preguntarte lo siguiente: en relación a esa genealogía y a la crítica de cierta imagen, eso implica a la vez la construcción de otra imagen. En esa medida, ¿a qué se es fiel cuando uno construye una imagen de un filósofo?

VM: Mi fidelidad, la fidelidad más profunda, está entregada a una idea de materialismo, que, sin embargo, originalmente fue más una pasión que un sistema de conceptos. ¿Qué es el materialismo? El problema era “llenar” esa palabra que para mí fue siempre muy importante. La idea de la construcción de un materialismo que en mi pensamiento estaba ligada a una idea de comunismo. Entonces, he sido fiel a una lectura materialista de Spinoza, a una interpretación materialista de Spinoza. Y la interpretación idealista, la genealogía de la interpretación idealista de la tradición alemana que yo hice, estaba construida sobre el intento de mostrar cómo fue desconocido ese materialismo. Pero al mismo tiempo, el materialismo de Spinoza, del cual hablaba, el que estaba en mi cabeza, era muy imaginario, era un materialismo imaginado más que pensado. Y con ese trabajo de genealogía, al mismo tiempo hice un trabajo de construcción de otro Spinoza, y se me hicieron visibles otras cosas que antes no sabía. Estaba en busca de un materialismo... era materialista de corazón, pero no de pensamiento. Entonces, esa idea, por ejemplo, del pasaje en el pensamiento de Spinoza de un modelo basado en la serie a uno basado en la conexión⁶, fue una idea que [por un lado] la encontré gracias a mi trabajo sobre la tradición alemana, porque en la tradición alemana es indiscutible que en Spinoza domina el concepto de serie⁷; y [por otro] de Balibar, de la idea de lo transindividual, pero combinando estas dos cosas fue posible visibilizar una cosa en el texto de Spinoza, en la materialidad del texto, que no era inmediatamente perceptible, porque todo el mundo traduce la *connexio* como serie, pero no es el mismo problema. Entonces, ese doble trabajo, por ejemplo, ha tenido un efecto importante en mi interpretación del concepto spinoziano de tiempo. En Alemania, la gran alternativa sobre Spinoza es: o el tiempo es un tiempo progresivo, y entonces Spinoza funda una suerte de filosofía de la historia como en Lessing; o el tiempo no existe, el tiempo cae en un vacío total, o como dice Hegel, el tiempo es solamente una categoría de la imaginación. Pero Hegel cancela la categoría de la duración, y así pareciera que hubiese una eternidad simultánea a sí misma, de manera que no tienes historia en Spinoza.

RPP: Perdón, ¿eso sería como un dualismo entre una interpretación historicista radical y una...?

VM: Y una nihilista, totalmente nihilista, porque Jacobi dice que es la nada lo que domina en Spinoza: no tienes tiempo, no tienes duración, no tienes individuo, no tienes historia, no tienes pasiones. Es una interpretación que se propone, por ejemplo, en *El principio esperanza* de Bloch. Bloch tiene un pasaje muy lindo, en el que habla del eterno mediodía de la sustancia, el cual no tiene sombras... El problema es justamente que, al hacer la genealogía de las dos alternativas, tú puedes encontrar en el texto, en

⁶ Cf. Vittorio Morfino. “L’evoluzione della categoria di causalità in Spinoza”, *Rivista di storia della filosofia* 2 (1999): 239-254.

⁷ Cf. *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, a cura di Vittorio Morfino. Milán: Unicopli, 1998, pp. 262; Introducción, pp. 1-37.

la materialidad del texto de Spinoza, otra posibilidad de lectura que no es ni la ausencia de la historia ni la historia como progreso, sino que es una historia compleja, dominada por una temporalidad plural. Esta alterativa es elaborada por ejemplo, por Althusser, en *Para leer El capital*. Pero éste no fue mi punto de partida, porque el punto de partida fue más emocional, fue el materialismo en Althusser...

RPP: Ese fue más bien como el segundo punto de partida, el “intelectual”.

VM: Sí, y después tú entras y comienzas a pensar realmente. El pensamiento llegó mucho después porque por mucho tiempo no lograba entender la referencia de Althusser a Spinoza, en cuanto a la temporalidad plural. Era necesario construir una interpretación de Spinoza, en la medida en que éste era un punto de referencia para Althusser. Para poder leer la referencia de Althusser a Spinoza había que construir una interpretación de Spinoza. Ese era el proyecto.

RPP: La siguiente pregunta va en conexión con lo que acabas de mencionar. Me gustaría saber cómo ves tú cierta trayectoria, cierta evolución, por no decir “progreso”, cierto encadenamiento en la tradición de la filosofía francesa y “continental”, en el que, alrededor de la década del ‘60 (aunque habría que precisar las fechas), tiene lugar la “aparición” de Spinoza o un cierto “retorno” a Spinoza. Y esto, en el contexto de un siglo mayoritariamente dominado por Hegel o por cierto hegelianismo, que a favor o en contra, tratando de desarrollarlo o de criticarlo, marca tanto al existencialismo, la fenomenología e incluso el estructuralismo (al menos como toma de posición ante cierto hegelianismo). ¿Cómo entiendes tú esta “aparición” o “retorno” a Spinoza, en tal trayectoria?

VM: En realidad creo que ha habido muchos retornos a Spinoza, ha habido un uso de Spinoza diferente en aquellos años. Podemos identificar en Deleuze, Althusser y Negri, el punto álgido del retorno a Spinoza.... Sí, me parece que desde el punto de vista teórico, diría que los tres personajes fundamentales son Deleuze, Althusser y Negri, y la cosa común es efectivamente el anti-hegelismo, su oposición a Hegel. Evidentemente, cada uno de modo diferente. En Deleuze se estabiliza una suerte de alianza Spinoza-Nietzsche, hay una fuerte impronta nietzscheana en la lectura de Deleuze. El retorno de Althusser a Spinoza, es un retorno en un primer momento casi completamente epistemológico, es la necesidad de encontrar en Spinoza la categoría que le permitiera pensar el marxismo de manera diferente. Pero la cosa interesante, frente a la lectura de Deleuze, es que aquí el anti-hegelismo de Althusser tiene una característica muy particular, porque usa a Spinoza contra Hegel, pero poniendo a Spinoza el problema de Hegel. Por lo tanto, es una estrategia muy compleja, en el sentido de que la categoría que busca Althusser en Spinoza, por ejemplo, la idea del conocimiento como proceso, que no tiene una garantía trascendente o trascendental, el *cogito* cartesiano o el “yo pienso” kantiano, puede ser identificada en Spinoza sólo pasando por Hegel. Al mismo tiempo, es necesario tomar una distancia respecto a la teleología del proceso, que en Hegel es omnipresente. Ya la categoría de “proceso sin sujeto” implica [una interpretación de] Hegel sin la teleología. En Negri se trata de otro anti-hegelismo, porque se trata de un Spinoza más inmediatamente político. El gran descubrimiento de Negri es la categoría de multitud, y por tanto la idea de que había una ruptura de Spinoza con la tradición del iusnaturalismo, cosa que para nosotros es absolutamente evidente, pero a principios de los años ‘60 Spinoza era considerado un

iusnaturalista, es más, en los manuales de escuela de los liceos Spinoza era incluido en la tradición iusnaturalista. La lectura de Negri en este sentido es muy importante. Y desde este punto de vista hay toda una corriente que son los estudios althusserianos (Balibar, Tosel), que van a volver sobre esta cuestión leyendo de diferentes maneras la multitud, pero partiendo de Negri. En ese sentido Negri ha sido muy importante.

RPP: ¿Y en qué sentido habría un anti-hegelianismo en la búsqueda de Negri en torno a la idea de multitud?

VM: Él lo dice claramente en *La anomalía salvaje*: se trata de construir la tradición de la fuerza productiva, de la potencia, que es la tradición de Maquiavelo, Spinoza y Marx, contra la tradición que él llama la “tradición del mal”, que es la tradición de la mediación. Ahora, la mediación para él es Hegel, cuando habla de mediación habla por ejemplo de Estado... La interpretación que hace Negri de Spinoza es muy difícil, porque los niveles de referencia de una sola palabra son múltiples. Por ejemplo, cuando dice “mediación”, él está pensando en la tradición filosófica, en Hegel, en la dialéctica, pero también está pensando en la contraposición entre socialismo reformista y socialismo revolucionario. Y luego, también está pensando en el compromiso histórico italiano, la mediación, y por tanto el intento de hacer que el Partido Comunista acceda al poder... Y todo esto él lo refuta, lo refuta de manera radical, y en este sentido es anti-hegeliano. Pero este anti-hegelismo es un anti-hegelismo en muchos niveles, como si Hegel encarnase toda esta serie de niveles.

RPP: Leyendo algunos de los trabajos de Negri, especialmente aquellos que escribe en colaboración con Michael Hardt, Maurizio Lazzarato o Félix Guattari, y toda esa constelación de autores, esta tradición de la potencia ha derivado en una discusión en torno al “general intellect”, y lo que varios de ellos llaman la “producción inmaterial”, dando lugar a discusiones sobre el “capitalismo cognitivo”, sugiriendo que un rasgo distintivo del capitalismo en la actualidad sería la producción, circulación y administración de pensamientos, afectos, deseos. Me pregunto cómo ves tú ese nivel de discusión y el uso que se le otorga a esos conceptos, qué tan problemáticos o productivos pueden ser, considerando tu preocupación original sobre el problema del materialismo. En el fondo, es curioso que desde esa trayectoria se haya terminado por pensar justamente lo inmaterial.

VM: Soy muy crítico al confrontarme a esta lectura. La característica de eso, es que en cierto sentido es un “archipiélago”, no es un “todo”. Por ejemplo, Virno⁸ tiene una lectura mucho más afinada. Pero yo creo que en el fondo —esto lo he escrito en un artículo sobre la multitud en Negri, *¿Qué es la multitud?*⁹— en el fondo, la jugada fundamental de Negri es una desarticulación de ontología e historia¹⁰. Entonces, él pone en la ontología, la multitud, la potencia de la multitud, que es también el *general intellect*, la producción de afectos, de entrelazamientos... La pregunta fundamental en ese punto es, ¿cómo puede ser que estemos en una sociedad capitalista? Porque si Negri tiene razón, si toda esa interpretación es justa, ¿por qué estamos entonces en una sociedad capitalista y no comunista, si lo común

⁸ Cf. por ejemplo, Paolo Virno. *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.

⁹ Vittorio Morfino, “¿Qué es la multitud?”, *Youkali* 9 (2010), 182-187.

¹⁰ Cf. también Vittorio Morfino, “La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación entre ontología e historia”, *Youkali* 13 (2012), 69-76.

está ya aquí? Yo creo que la respuesta de Negri es precisamente una desarticulación de ontología e historia: él pone en la ontología... (dónde está la ontología, no lo sé...). Porque justamente la posición materialista es la de pensar la ontología y la historia juntas. Pero esa desarticulación le permite pensar el fundamento de todo su sistema. Entonces, ¿qué relación hay entre ontología e historia? La ontología aparece en la historia, pero solamente de modo instantáneo, cuando tienes los encuentros en las plazas, las manifestaciones, y después, retorno a la ontología. Es una irrupción. Toda su construcción del poder constituyente es así, la de un progreso, pero que no es un progreso histórico, es un progreso ontológico, del principio del poder constituyente. Naturalmente existen diferentes modelos del paso de esa base, que es la base de la multitud o del *general intellect*, al comunismo. Tienes un modelo schmittiano (es suficiente tomar una decisión para llegar al comunismo); el viejo modelo marxista, es decir que en la base está ya inscrita la contradicción que conduce al comunismo, eso es el modelo hegeliano (pero Negri no acepta el modelo hegeliano). Otro modelo, por ejemplo, que estuvo bastante a la moda en Italia hasta hace unos diez años, era el modelo del "éxodo". Porque si en la ontología está la multitud, el *general intellect*, la producción inmaterial, todo eso, si todo eso está en la ontología, la historia es simplemente un revestimiento vacío, una cáscara... entonces es suficiente el éxodo, abandonar ese revestimiento para acceder a la "tierra prometida"...

RPP: ¿Qué te parece el uso que hace Negri de cierto estilo narrativo de hacer filosofía? Es decir, me parece bien impresionante el contraste entre el "bien" y el "mal" que hace, por ejemplo, en "la multitud contra el imperio", o esta idea del éxodo. Yo, personalmente, no puedo entender ese uso narrativo, esa manía que tiene de contar cuentos de buenos y de malos.

VM: Sí, es un uso narrativo. A pesar de que no sea mi manera de hacer filosofía, al mismo tiempo tengo una cierta admiración por eso, porque en realidad todo eso fue construido en el momento exacto de la derrota, de la ruina. Cuando Negri escribió *La anomalía salvaje* él estaba en prisión. Era el momento exacto de la derrota total del movimiento obrero italiano, y ya se podía intuir lo que iba a pasar. Entonces, a mi entender, él va a construir... justamente porque la historia es una historia, en un cierto sentido, en el que el movimiento obrero pierde, él va a desplazar el problema de la historia en el problema de la ontología. Y en la ontología, él dice: "vamos a ganar".

RPP: Pero parece simplemente un retraimiento idealista...

VM: Yo creo que sí, es idealista. Hay un fuerte componente idealista en Negri. Incluso la manera en que interpreta la multitud spinoziana es muy idealista. Es evidente que la multitud está compuesta por un entramado de pasiones. Pero el entramado no es el comunismo. El entramado, siempre diferente, es el capitalismo, es el feudalismo, es decir hay entramados y entramados y nuestro problema es justamente encontrar una manera de intervenir en ese entramado, hacer una batalla política...Negri toma el entramado como el comunismo en sí mismo, lo mismo con el *general intellect*. El *general intellect* no es un sujeto, es un entramado complejo de saber que no puede ser reducido a una conciencia. Entonces no hay posibilidad de encontrar un punto común a partir del cual el sujeto pueda actuar de manera simple y lineal. Es un entramado extremadamente complejo y necesita de una estrategia compleja.

RPP: En relación a los estudios espinozianos, nos interesa saber qué tipo de relación reconoces entre una “primera generación” de comentaristas o estudiosos de Spinoza, en la que cabría incluir a Deleuze, Balibar, Macherey, y una “segunda generación”, que sería la actual, conformada por Chantal Jaquet, Pierre-François Moreau, entre otros. Incluso podría decirse que son más generaciones, en realidad son como tres, porque está la generación de finales de los ‘60s, con las tres grandes figuras, luego la generación de finales de los ‘80s, con Moreau, con Bove, incluso ahí de alguna manera se podría incluir a Negri. Entonces, específicamente, ¿ves continuidades y/o rupturas entre esas generaciones? ¿Crees que el vínculo entre Marx y Spinoza marque alguna diferencia o alguna constelación de intereses entre esos autores?

VM: Yo creo que la primera generación es aquella de Matheron, Gueroult, Deleuze y Althusser. Después pienso que hay una segunda generación, en la cual se puede inscribir a Negri también, y que se caracteriza por un fuerte interés por el Spinoza político, y que tiene por objetivo responder a las preguntas políticas de la crisis del marxismo. Es difícil pensar en términos de “generaciones”: tienes textos que son intervenciones en la coyuntura, por ejemplo: *Hegel o Spinoza* de Macherey, es un texto de 1979¹¹; el texto de Negri, *La anomalía salvaje*, 1982¹²; el texto de Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*¹³, 1984; *Spinoza y la política*, de Balibar, 1985¹⁴. Entonces, entre estos textos hay una relación muy estrecha, más que entre Gueroult, Matheron y Deleuze, que estaban haciendo una revolución en los estudios spinozianos, pero manteniendo las diferencias. A esta coyuntura pertenece también un texto que Moreau escribe en el ‘79 (tenemos que confrontar las fechas)¹⁵ un pequeño texto introductorio que se llama *Spinoza*. Es un texto althusseriano fuertísimo, es una intervención althusseriana... creo que no lo retoma, después, cuando escribe su introducción a Spinoza en la colección *Que sais-je?* Entonces, lo reescribirá completamente¹⁶, en un registro más académico. Después Moreau comienza una suerte de tradición académica de Spinoza, entonces el spinozismo de Moreau deviene un spinozismo muy académico, muy riguroso, preciso... al interior de un cuadro interpretativo que es aquel construido por la generación precedente. Es una interrogación materialista sobre Spinoza, pero, para decirlo en breve, menos político, la política es menos urgente... Dentro de este marco más académico, por así decirlo, hay excepciones, por ejemplo, el escrito de Laurent Bove, *La stratégie du conatus*, del ‘96¹⁷. Y en este sentido son muy interesantes los escritos de Lordon¹⁸, en los últimos años, porque abandona totalmente la cautela académica e intenta un uso [político] de Spinoza, por ejemplo, una

¹¹ Cf. Pierre Macherey. *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006. Publicado originalmente en francés en 1977.

¹² Cf. Antonio Negri. *La anomalía salvaje* (op. cit.). Publicado originalmente en italiano en 1981.

¹³ Cf. André Tosel. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*. París: Aubier, 1984.

¹⁴ Cf. Etienne Balibar. *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo, 2010. Publicado originalmente en francés en 1985.

¹⁵ En efecto, se trata de Pierre-François Moreau, *Spinoza* (París: Éditions du Seuil) del año 1975.

¹⁶ Cf. Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme* (Paris: PUF, “Que sais-je?”, 2007). De esta edición existe traducción al castellano: *Spinoza y el spinozismo*, trad. Pedro Lomba (Madrid: Escolar y Mayo, 2012).

¹⁷ Cf. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (París: Vrin, 1996); trad. esp. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza* (Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2009).

¹⁸ Frédéric Lordon, economista y filósofo francés, autor de varios libros, entre ellos: *L'intérêt souverain: essai d'anthropologie économique spinoziste* (París: La Découverte, 2006); *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza* (París: La Fabrique, 2010); y *La société des affects: pour un structuralisme des passions* (París: Éditions du Seuil, 2013).

alianza de Spinoza-Marx. En realidad es difícil hacer una reconstrucción de la tradición interpretativa de Spinoza en Francia en estos últimos 40-50 años, esto es sólo un esbozo de una posible respuesta. Desde este punto de vista me parece interesante el hecho que la lectura política de Spinoza se trasladó a Italia en los últimos 15 años: tienes escritos de Filippo Del Lucchese¹⁹, de Augusto Illuminati²⁰, Stefano Visentin²¹, tienes una escuela italiana que no es académica, o sea, es universitaria, pero no es estrictamente académica, y que plantea preguntas políticas en sus textos. Entonces, es interesante cómo la historia pasa por lugares diferentes, en tiempos diferentes, tienes una no contemporaneidad fundamental porque las generaciones no son contemporáneas a sí mismas.

RPP: Quisiera preguntarte por una de las fórmulas que tú has elaborado en distintos lugares y siguiendo distintas trayectorias, aunque siempre con una lectura de Spinoza que resulta fundamental, por cierto: ¿cómo entiendes tú el proyecto de una “ontología marxista”, o esta idea de una “ontología de la relación”, y cuál sería la línea de demarcación que la distinguiría de los intentos de hacer del pensamiento de Marx una ontología, como lo es el de Lukács, por ejemplo, o incluso el de Granel, intentando poner en relación Marx y Heidegger? Es claro que ahí Spinoza es la diferencia, pero me gustaría que la explicaras tú brevemente, y cómo te distingues de esos otros intentos de trabajar una ontología a partir de Marx.

VM: Digamos que la ontología de la relación es un término límite, en el sentido de que es un oxímoron. Porque históricamente desde Aristóteles, la tradición de la ontología es la tradición de la sustancia. Por tanto, poner la relación frente a la sustancia, significa hacer una ontología como un modo de decir... Llamar ontología, usar un término de la tradición de un modo muy paradójal y polémico. Y sí, dentro de esto, el autor fundamental es Spinoza, para pensar una ontología de la relación. Al mismo tiempo, el problema es trazar una diferencia con las tradiciones de las ontologías de la relación, en particular con aquella de Hegel. Hegel es el primero que hace una verdadera y sistemática ontología de la relación. El primer problema respecto al texto spinoziano es que el término “relación” es casi inexistente, y cuando lo utiliza lo hace en un sentido muy clásico, y en contadas ocasiones. Pero su sistema no es en absoluto teorizado de modo explícito como una ontología de la relación. Entonces se trata de construir esa ontología de la relación a partir de una lectura de Spinoza que con Althusser llamaré *sintomal*. Es decir, mostrar cómo pensar el primado de la relación exige comprender el pensamiento spinoziano en toda su radicalidad. En particular, el punto que a mí me interesa mayormente es la idea de pasión como relación. Las pasiones en Spinoza son relaciones, no son propiedad de un sujeto, porque no existen individuos cerrados sobre sí mismos. Los individuos están siempre ya en relación. No en el sentido de Matheron de la *imitatio affectuum*, porque con la *imitatio affectuum* pareciera que tienes a los individuos y después los individuos entran en la relación. Mi idea es que hay una relación que precede, y que es el modo de entender el término de “modo”

¹⁹ Cf. por ejemplo, Filippo Del Lucchese. *Conflict, Law and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumults and Indignation* (Londres: Continuum, 2009).

²⁰ Académico de la Universidad de Urbino (Italia), autor del libro *Spinoza atlantico* (Ghibli/Mimesis, 2009).

²¹ Académico de la Universidad de Urbino (Italia), trabaja en el departamento de Economic Society Politics, es autor de diversos artículos sobre Spinoza y Maquiavelo.

spinoziano. Modo significa ser en relación... Pero el problema es que son necesarios otros autores para pensar esa ontología de la relación, en particular, son muy importantes Lucrecio y Maquiavelo; el mismo Darwin, en ese sentido, para pensar de manera radicalmente contingente la relación. Entonces, yo pienso que, para pensar de manera radical la ontología de la relación de manera no ontológica (la tradición ontológica que es la de Lukács, no conozco a Granel entonces no voy a decir nada sobre él), es necesario pensar que el todo no está cerrado y que la relación es contingente, porque si no, la relación sería un desenvolvimiento complejo del todo –que no es sino el proceso hegeliano, la teleología del proceso. Entonces, para pensar de manera contingente la relación, son necesarios autores como Lucrecio, Maquiavelo, las combinaciones de átomos en Lucrecio, la *virtú* y la fortuna, la ocasión (en Maquiavelo), que es el concepto que permite pensar de manera relacional y al mismo tiempo fundar la relación sobre un encuentro contingente.

RPP: Y ahí entra también Althusser...

VM: Digamos: mi proyecto en los últimos años es pensar juntos la ontología de la relación (o lo que se puede llamar también lo “transindividual”, como lo hace Balibar)²² con el materialismo aleatorio, y con una teoría de la temporalidad plural. Y eso no como yuxtaposición de cosas diferentes, porque si tú piensas la ontología de la relación sobre el primado de la filosofía del encuentro o de lo aleatorio, eso permite demarcarse de toda ontología tradicional de la relación idealista, hegeliana, lukácsiana. Y si tú piensas el primado de la temporalidad plural sobre la contingencia, la teoría del materialismo aleatorio, eso permite demarcarse de toda idea de irrupción discontinua de un tiempo como aquél de Benjamin, Kierkegaard, del Derrida de los *Espectros de Marx*, el evento de Badiou. Entonces, es una tentativa de pensar un sistema complejo de temporalidad compleja, que son encuentros complejos y que son relaciones complejas. Todo eso para pensar la política no como irrupción instantánea sino como trabajo complejo, organizado. En ese sentido, yo pienso que hay una fuerte conexión entre Gramsci y Althusser, y Gramsci se vuelve un autor importante en este sentido. No Gramsci como filósofo, como filósofo de la praxis, sino Gramsci como pensador político, que es el que construye en la prisión fascista la estrategia del partido comunista, después de la guerra. Negri en la prisión piensa la potencia de la ontología; Gramsci en la prisión piensa la estrategia de la guerra de posiciones para tomar el poder en Italia después del fascismo.

RPP: Respecto a este término que propones, este oxímoron que es la “ontología de la relación”, ¿qué ocurre entonces con la potencia? Porque la ontología spinoziana puede concebirse de manera más tradicional como una ontología de la potencia, pero cuando tú apartas los términos de la relación para analizar la relación misma, ¿dónde queda la potencia?

VM: Yo creo que eso es un problema si uno observa la ontología de la relación desde una perspectiva idealista. Porque tú puedes pensar la relación en términos idealistas: los individuos son puestos en juego [“jogados” – en portugués en el original] por la relación

²² Como lo aclara el propio Morfino, Balibar retoma este concepto de Gilbert Simondon. Cf. “Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser”, en el recién editado libro *El materialismo de Althusser* (Santiago: Palinodia, 2014), p. 11-46.

del todo, entonces no tienes más la potencia del individuo. Yo pienso que la potencia es un concepto clave del individuo, que permite pensar el individuo spinoziano, pero esa potencia es siempre una potencia constituida por las relaciones, y es una potencia relacional, tanto más potente cuanto mayor es el grado en que se establecen relaciones.

RPP: Claro, pero uno podría decir quizás que más que constituida es determinada o delimitada en cierta forma, pero constituida como parte de la potencia infinita de Dios, por así decir. Ahora bien, también es cierto que uno podría decir que la misma potencia de Dios no es nada más que una serie de relaciones...

VM: Sí, yo pienso eso. Yo pienso que la potencia de Dios es la estructura relacional del todo, de un todo que, como dice Althusser, es sin clausura. Yo pienso que el individuo se constituye en la relación, y es en este juego, al constituirse en la pluralidad de relaciones, que ellas lo determinan. Entonces es tanto más potente cuanto más es capaz de utilizar estas mismas relaciones que lo constituyen, para ampliar esa red de relaciones. No tiene otra libertad que esa.

RPP: Hay otra cosa. Cuando tú mismo señalas que la ontología de la relación es un oxímoron, planteado como paradójico, me ocurre lo mismo que con la introducción del azar, de esta idea de los encuentros, que desde el punto de vista clásico de la interpretación spinozista, es obvio que es completamente imposible.

VM: Sobre eso, por ejemplo, fue muy importante el trabajo sobre la interpretación alemana. Porque en la interpretación alemana tienes toda una tradición que dice: la necesidad en Spinoza es una necesidad del azar. En Wolff, por ejemplo, Epicuro, Maquiavelo y Spinoza son los filósofos de la necesidad y del azar. Entonces, comencé a preguntarme qué significa eso de pensar juntos necesidad y azar, y me parece interesante que la necesidad de Spinoza es una necesidad —como dice Leibniz— ciega, no tiene saber, no tiene proyecto, no tiene una dirección orientada, porque no hay un intelecto divino en el origen de las cosas. Entonces, en un primer sentido, es una necesidad azarosa, en el sentido que se distingue de una necesidad teleológica, que es la necesidad de toda la tradición, de Leibniz a Hegel y Marx (en Marx tienes una necesidad teleológica fuerte en ciertos textos, por ejemplo en el Prólogo de 1859²³...), en Lukács también hay una fuerte teleología... Entonces eso en un primer sentido. Un segundo sentido de la utilización del azar: el azar no es jamás para Spinoza aquello que no tiene causa, no existe un ser en Spinoza que no tenga causa. El azar es producto de una necesidad compleja, en términos althusserianos, de una sobre-determinación. Son niveles diferentes de necesidad que no son armonizados. Entonces, uno puede confrontar lo que dice Spinoza con la idea de azar en Maquiavelo. ¿Qué es el azar en Maquiavelo? En Maquiavelo el azar es Alejandro VI, el Papa, que cae enfermo, y al mismo tiempo César Borgia que también cae enfermo. Cuando el Papa muere, César Borgia no puede ir a Roma para elegir a un nuevo Papa... entonces no hay eventos que no sean necesarios, todo es necesario, pero esa combinación que origina la ocasión es una necesidad azarosa, en el sentido que, de un lado, no tiene una finalidad teleológica, y de otro lado, es complejo, tiene diferentes niveles, y eso devuelve a la idea de diferentes temporalidades. Porque, por ejemplo, Jankélévitch dice:

²³ Cf. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (México: Siglo XXI, 2008).

la ocasión es posible porque tiene diferentes temporalidades. Si tú tienes un solo tiempo, la ocasión no existe, existe la irrupción de lo divino.

RPP: Pero, por ejemplo, en el caso que das de Alejandro VI muere y César Borgia no puede ir a elegir un nuevo Papa, ahí sí hay una finalidad y entonces el azar solamente se puede entender en ese caso preciso, por la intención o la conveniencia que tendría César Borgia de ir y que no puede...

VM: Un proyecto...

RPP: Claro, un proyecto. Y de todas maneras en referencia a una imaginación...

VM: Sí, y eso también en otro campo de análisis, por ejemplo, Maquiavelo discute, en el capítulo sexto de *El príncipe*, el caso de Borgia, y dice: Borgia fue un ejemplo totalmente positivo, no se le puede reprochar nada, sino que fue una concomitancia de dos situaciones que él no podía controlar. Entonces, la política es siempre en Maquiavelo, la presencia de una multiplicidad de tiempos, que tú tienes que controlar pero que jamás puedes controlar completamente. Que es lo contrario de la idea hegeliano-marxista del tiempo, porque tienes un tiempo único, y el Partido Comunista domina el tiempo de la historia, y llega el comunismo. En Maquiavelo existe la idea de que tenemos que sincronizar, tenemos que juntar tiempos, lo mismo en la idea gramsciana de la hegemonía, la idea de construcciones de alianzas, que no son inscritas teleológicamente en los seres, no hay seres que son ya predispuestos para el encuentro. El encuentro se genera y la política es la práctica que tiende a esa generación.

RPP: Mi pregunta era en el fondo, saber si es que hay un sentido del encuentro fuera de la finalidad.

VM: ¿Fuera del proyecto?

RPP: Fuera del proyecto, claro... No de una finalidad de la naturaleza, por supuesto.

VM: Eso es un evento histórico. ¿Maquiavelo, qué dice? Estoy pensando el evento histórico de la caída de César Borgia: él era muy poderoso, comenzaba a tener un ejército fuerte, aliados... ¿por qué cae? El análisis histórico de la caída es precisamente el análisis de la multiplicidad de temporalidades...

RPP: El desencuentro, por así decir...

VM: El desencuentro, sí. El encuentro es siempre también un desencuentro, porque la idea del encuentro de Althusser es precisamente que el encuentro puede ser rápido, puede no ser, puede ser durable, pero cada encuentro durable reposa siempre sobre la posibilidad del no encuentro, del desencuentro²⁴. Lo mismo que si Borgia hubiese ido a Roma, allí la partida no habría sido ganada para siempre, era un momento de lucha...

RPP: A propósito de lo que recién has dicho, y pensando en este texto tuyo que justamente se titula con la idea de la "ontología de la relación", y que hacia el final discutes algunos puntos con el pensamiento de Nancy²⁵. Para utilizar nuevamente los términos

²⁴ Al respecto, cf. Vittorio Morfino, "El materialismo de la lluvia de Louis Althusser. Un léxico", en *El materialismo de Althusser* (op. cit.), pp. 47-93.

²⁵ Cf. Vittorio Morfino. "Spinoza: An Ontology of Relation?", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27-1 (2006): 103-127. Hay traducción al español en Vittorio Morfino, *Relación y contingencia. Spinoza* (Córdoba: Brujas, 2010).

althusserianos, dónde trazarías tú la línea de demarcación con un proyecto como el que lleva a cabo Nancy, quien se inscribe en ese mismo esfuerzo por abandonar la ontología aunque justamente con un pensamiento que pareciera ser de lo más ontológico o al menos muy cerca de esa tradición, que es el de Heidegger, y el trabajo que tú desarrollas siguiendo más la línea de Spinoza y de todos estos otros pensadores del encuentro o de la relación.

VM: No quiero ser injusto con Nancy, mucho tiempo atrás Nancy fue un autor muy importante para mí. Si intentamos establecer una demarcación con un autor que es, sin duda, un aliado, pienso que puede ser trazada a partir de un elemento común a un cierto número de pensadores de ese período: la idea de pensar la política directamente en el nivel ontológico. Entonces yo encuentro que es muy interesante la idea de pensar dentro de Heidegger, una suerte de deconstrucción de Heidegger, de deconstrucción del individuo, para mostrar que hay un primado del *Mit*, del *Mitsein*, sobre el *Dasein*, sobre el individuo, un primado del ser en relación, del ser con²⁶. Entonces es la idea de que en el origen no está el individuo singular que es auténtico en relación con la muerte, sino que es el individuo social. Eso es muy interesante en un plano teórico, pero no creo que de esto se pueda deducir inmediatamente una teoría política, como si la forma política de una democracia directa se pudiese fundar inmediatamente a nivel ontológico. Es cierto, afirmar el primado del *Mitsein* sobre el *Dasein* individual, es una afirmación política, en la medida en que cada toma de posición teórica tiene una repercusión política, contra el individualismo neoliberal dominante, y en este sentido Nancy es un aliado. Sin embargo, me parece que en su pensamiento existe un salto de la ontología a la política, como si la ontología de la relación pudiera ser inmediatamente la teoría de una democracia directa²⁷. Y sería lo mismo si yo dijese con Balibar, que tiene una teoría de lo transindividual, que lo transindividual se identifica con lo común. Pero no, la teoría de las relaciones de Spinoza, de Maquiavelo, es una teoría de la coyuntura, y todas las coyunturas son hechas de relaciones, de encuentros, y de tiempos diferentes. Después la política es la intervención en esa coyuntura, no es inmediatamente la deducción de una forma política. Naturalmente estoy haciendo una caricatura de la posición de Nancy, no dice cosas así de estúpidas... Pero es un autor que me influyó mucho hasta hace unos diez años. Hay un trabajo muy fascinante de Nancy sobre Descartes²⁸. En *Ser singular plural*, él no cita a Descartes pero lo está trabajando, es manifiesto que está combatiendo, trabajando, tomando distancia... es muy interesante.

RPP: Se tradujo hace relativamente poco este texto que se conoce como los “Cuadernos Spinoza” de Marx²⁹, que son básicamente los apuntes que Marx ha tomado de su lectura de Spinoza, aún menos, es la transcripción de algunos extractos... pero no hay elaboración. Mi pregunta es la siguiente: mientras es perfectamente identificable cuál es el Hegel o el hegelianismo en el pensamiento de Marx, no pareciera ser igualmente claro cuál es la presencia de Spinoza en Marx... ¿cómo lo ves tú, dónde lo identificarías?

²⁶ Cf. Jean-Luc Nancy. *La comunidad inoperante* (Santiago: Lom-ARCIS, 2000), y *Ser singular plural* (Madrid: Arena, 2006).

²⁷ Cf. Jean-Luc Nancy. *La verdad de la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), y “Ser-con y democracia”, *Revista Pléyade* IV-1 (2011): 12-31.

²⁸ Cf. Jean-Luc Nancy. *Ego Sum*. Barcelona: Anthropos, 2007.

²⁹ Cf. Karl Marx, *Cuaderno Spinoza*, ed. Nicolás González Varela (Barcelona: Montesinos, 2012).

VM: La lectura que Marx hace en los cuadernos es la lectura de un estudiante, que está preparando un examen para la universidad, como la “habilitación” francesa... Él tiene cuadernos del mismo año sobre Leibniz, Hume, Aristóteles, está preparando un examen. La lectura que él hace es interesante. Hay un artículo muy lindo de Alexandre Matheron, sobre la lectura spinoziana, es un artículo de 1977³⁰... Entonces, es una lectura de un estudiante, pero de un estudiante muy inteligente, porque como dice Matheron, él hace una copia, no hay ninguna reflexión de Marx. Copia, pero hace un montaje medio iluminista: hay una oposición verdad/error, Estado democrático/Estado confesional (Estado religioso). Es una reducción de complejidad del texto, pero puedes encontrar o buscar un efecto de esa lectura en cualquier pequeño artículo del período periodístico de Marx. Por ejemplo, en un escrito sobre la censura, él cita a Spinoza. Pero en mi opinión el efecto más importante de la lectura de Spinoza (sobre esto he escrito un artículo sobre la lectura de los cuadernos Spinoza del '41 y el cuaderno Rousseau del '43) se puede encontrar—obviamente es una hipótesis—en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que es un texto del '43, en el cual Marx utiliza a Spinoza, la democracia de Spinoza, contra Rousseau. Porque él dice: lo contrario de la monarquía no es la república, porque la república es la oposición del Estado en el campo del Estado. La verdadera oposición es la democracia, porque en ella tienes la reapropiación del pueblo de su poder. Pero si tú escuchas las palabras, no son spinozianas, son feuerbachianas. Entonces él utiliza a Spinoza contra Rousseau, democracia contra republicanismo, pero al interior de una problemática feuerbachiana: no será difícil reconocer en mi interpretación un esquema althusseriano de lectura de Marx. Y a mí me parece que funciona, funciona muy bien a este nivel. Entonces de ahí en adelante, Spinoza desaparecerá de la lectura de Marx; hay algunas referencias aisladas... Eso fue el comienzo de mi tesis de *maîtrise*, entonces tengo todas esas referencias, pero no hay referencias importantes, no es un autor significativo para Marx. Hay un texto de Franck Fischbach, un texto que se llama, me parece, “Marx avec Spinoza”³¹. Él muestra que Spinoza tiene una gran importancia en los *Manuscritos* del '44. El problema es que su Spinoza se confunde con Feuerbach. El texto más relevante de los últimos años, a mi modo de ver, es aquel de Lordon, sobre Spinoza y Marx³². Yo encuentro que la relación Marx-Spinoza debe ser construida, no está en los textos.

RPP: Una pregunta para terminar. ¿Cómo se puede ser spinozista hoy, y cómo se puede ser a la vez spinozista y althusseriano?

VM: En mi caso soy fiel a un encuentro que para mí ha sido muy importante, un encuentro complejo que retomo desde el inicio, el encuentro entre Marx, Spinoza y Althusser. Creo no haber encontrado otra filosofía que me convenciera más. Creo que es un proyecto que funciona, que me permite comprender... No sé si es la mejor filosofía, pero es la verdadera³³... Si tú me preguntas qué significa a nivel político ser spinozista-althusseriano, la respuesta es más compleja. Yo fundé la Asociación Althusser el año

³⁰ Cf. Alexandre Matheron, “Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx”, *Cahiers Spinoza* 1 (1977).

³¹ La referencia es a Franck Fischbach, *La production des hommes: Marx avec Spinoza* (París: PUF, 2005).

³² Cf. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza* (op. cit.).

³³ Morfino parafrasea aquí una carta de Spinoza a Albert Burgh: “Pues yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera”. Cf. “Carta 76. B. d. S. al muy noble joven Albert Burgh”, en Spinoza, *Correspondencia* (Madrid: Alianza, 1988), 397.

1995 en Italia. Estaba solo con un amigo en un bar, fundamos la Asociación Althusser porque estábamos fulgurados con Althusser, fulgurados desde el punto de vista del concepto, era una fulguración, como San Agustín con la religión cristiana. Fundamos esa pequeña asociación y después me encontré con Maria Turchetto, que es una althusseriana italiana, y empezamos a publicar textos de Althusser. Cuando Althusser murió él había desaparecido [del horizonte filosófico], no existía más en Italia, en Francia, en Europa..., no sé en América Latina, no tengo una idea precisa, pero estaba bastante desaparecido, no estaba en el panorama cultural. Entonces empezamos a traducir y ahora hemos publicado todos los textos fundamentales y Althusser forma parte de la discusión política italiana, evidentemente, la discusión política de extrema izquierda. Después de 2003 fui a Los Ángeles para discutir con Warren Montag, para hacer una revista internacional, que nació algunos años después, *Décalages*³⁴. Queríamos una revista internacional con estudiosos de Grecia, España, Italia, Estados Unidos. Después fui a São Paulo y conocí a Mariana Gainza que me presentó los grupos argentinos y chilenos, y quien fundó la revista *Demarcaciones*. Entonces, ahora hay una red mundial de estudios althusserianos, que es lo que yo soñé hace veinte años. Pero mi sueño estaba ligado a una intervención política, a una intervención cultural que tenía que producir efectos políticos. Y sobre todo en Europa existe una desproporción tal de las fuerzas, que hacen extremadamente marginales estos efectos políticos. Tal vez eso mismo es muy althusseriano, en el sentido que, por ejemplo, Althusser habla del Galileo de Brecht, diciendo que hay una "historia más lenta que la conciencia impaciente de lo verdadero, historia desconcertante también para una conciencia que no llega jamás a 'poseerse' durablemente a sí misma en el tiempo de su corta vida"³⁵... Es verdad que hay una suerte de desesperación frente a la situación política europea. En este sentido, América Latina en los últimos años fue una esperanza, una esperanza de que aconteciese algo nuevo: Lula, el kirchnerismo, Chavez, Morales, han avanzado en proyectos políticos interesantes. En Europa hay un neoliberalismo salvaje que está destruyendo todo el Estado social, todo lo que fue la gran conquista del movimiento obrero... Incluso si Althusser está en los debates, incluso si Spinoza está ahora en la academia francesa (Moreau, Chantal Jaquet y otros, introdujeron a Spinoza entre los autores fundamentales), hay un *décalage* [desajuste] entre la teoría y la práctica política, la posibilidad de construcción de una práctica política capaz de realizar una sociedad alternativa a la capitalista.

RPP: Muchísimas gracias Vittorio.

³⁴ *Décalages*. An Althusser Studies Journal (<http://scholar.oxy.edu/decalages/>).

³⁵ Louis Althusser. "Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)", en *Pour Marx*. París: La Découverte, 1996, p. 143 [trad. esp.: "El 'Piccolo', Bertolazzi y Brecht (Notas acerca de un teatro materialista)", en *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1967, p. 117].