

NEW LEFT REVIEW 97

SEGUNDA ÉPOCA

MARZO - ABRIL 2016

	ARTÍCULOS	
BENEDICT ANDERSON	Enigmas de Rojos y Amarillos	7
MIKE DAVIS	El desierto que viene	23
ENTREVISTA		
STATHIS KOUVELAKIS	Ascenso y caída de Syriza	45
ARTÍCULOS		
ALBERTO TOSCANO	¿Un estructuralismo del sentimiento?	73
FREDRIC JAMESON	La antiestética de German	97
SANJAY REDDY Y RAHUL LAHOTI	1,9 dólares al día: ¿qué significa esto?	108
CRÍTICA		
ADAM TOOZE	¿Un pánico más?	133
REBECCA KARL	Pequeño gran hombre	145
GREGOR MCLENNAN	Esencia y flujo	159

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación y el Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO



Secretaría de
Educación Superior,
Ciencia, Tecnología e Innovación



traficantes de sueños

[SUSCRÍBETE](#)

¿UN ESTRUCTURALISMO DEL SENTIMIENTO?

AUNQUE MENOS CONOCIDO en el mundo anglófono, el economista reconvertido en filósofo social Frédéric Lordon ha surgido como una de las más efectivas figuras públicas de la izquierda intelectual francesa. En tertulias televisivas y en *La pompe à phynance*, su blog para *Le Monde diplomatique*, ha lanzado feroces ataques sobre la legislación de Estado policial que Hollande y Valls sacaron adelante tras los atentados de la sala Bataclan, sin hacer ninguna concesión al pensamiento de la *unión sacrée*¹. Ha sido un tenaz crítico de izquierdas del proyecto de la moneda única, echando abajo las melancólicas esperanzas socialdemócratas por «otro euro», mientras habla claramente sobre el Partido Socialista francés como «la fracción moderada de la derecha». Dio la bienvenida a la crisis financiera con una obra en cuatro actos en rima alejandrina en la que los banqueros explican al presidente de la república y a los ministros del Estado la tragedia-comedia de sus pérdidas *subprime*. Al mismo tiempo, Lordon ha estado desarrollando una ambiciosa agenda de investigación, pretendiendo renovar y refundamentar las ciencias sociales sobre la base de un materialismo inspirado en Spinoza. ¿Cuáles son los orígenes de este proyecto y cuáles han sido sus resultados hasta la fecha?

Nacido en 1962, Lordon creció en un próspero barrio al oeste de París; su padre era un ejecutivo del sector textil. Planeando inicialmente una carrera en el mundo de la empresa, Lordon entró en la École Nationale des Ponts et Chaussées en 1982 y cursó seguidamente un MBA en el

¹ Véase Frédéric Lordon, «Etat d'urgence: Ce que nous pouvons» y «Plan A, Plan B? Plan C!», respectivamente del 30 de noviembre y 1 de octubre de 2015, en *La pompe à phynance*, blogmondediplo.net. «Phynance» era el término corrosivamente despectivo utilizado para toda clase de «máquinas de hacer dinero» por el protosurrealista Alfred Jarry en *Ubu Roi* (1896) y en otros lugares.

Institut Supérieur des Affaires, el equivalente francés de la Harvard Business School. Aquí, como él mismo dice, retrocedió ante lo que tenía por delante y, por primera vez, empezó a leer: la economía política le llevó rápidamente a Michel Aglietta, Pierre Bourdieu y René Girard. Después de trasladarse a la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), asistió al seminario de Robert Boyer sobre la Teoría de la Regulación, donde encontró un hogar intelectual². Su tesis doctoral, supervisada por Boyer y finalizada en 1993, desarrollaba un modelo matemático de las tesis de la Escuela de la Regulación sobre las crisis económicas. En la década de 1990, mientras daba clases en el Institut d'Études Politiques de París (Sciences Po) y realizaba investigaciones en el CNRS, trasladó su atención a la formación en política económica.

Dada su intensa preocupación por la periodización histórica y su interés por las normas e instituciones sociales que estructuran los sucesivos «régimenes de acumulación», la Escuela de la Regulación estaba realmente dispuesta a interactuar con otros enfoques disciplinarios – sociales, históricos, antropológicos–, lo cual facilitó que el trabajo inicial de Lordon sobre economía política, apoyado por su formación profesional, presentara una fuerte dimensión sociológica. *Les quadratures de la politique économique* (1997), publicado por Albin Michel, investigaba la entonces doctrina hegemónica de la «desinflación competitiva», que, en opinión de Lordon, era simplemente una prototeoría tecnocrática formulada por funcionarios de la Dirección General del Tesoro, el Banco de Francia, el Ministerio de Hacienda y Sciences Po. Careciendo de cualquier texto fundador, en realidad era poco más que un proyecto orientado hacia la exportación para reducir los precios y los costes laborales, supuestamente facilitando una virtuosa espiral de crecimiento del empleo, la inversión y el crecimiento productivo. Como mostraba Lordon, la doctrina debía su estatus de ortodoxia a su adopción por parte de las elites políticas y financieras. Realmente, con el Estado cada vez más dependiente del sector financiero para refinar la deuda pública, «la desinflación competitiva» señalaba que los propios mercados serían en adelante los árbitros de la economía política³.

² Comunicación personal a la NLR.

³ F. Lordon, *Les quadratures de la politique économique*, París, 1997.

Primacía de la lucha

En la actualidad trabaja, como Boyer, en el CEPREMAP, el instituto de investigación sobre políticas económicas del CNR, desde donde Lordon empezó a desatar polémicas contra el *establishment*. En 1995, un artículo en *Le Monde* atacando a Jean-Claude Trichet, el presidente del banco central, provocó una reprimenda del primer ministro. En 1999, una andanada contra la desregulación financiera de Jospin, también en *Le Monde*, dio lugar a una llamada telefónica de Bourdieu solicitando un pequeño libro sobre el tema para su colección «Raisons d’agir». El resultado fue *Fonds de pension, piège à cons?* (2000), el título se hacía eco de la filípica de Sartre sobre las elecciones de 1973. Pero el proyecto de investigación más importante de Lordon en este periodo fue un trabajo sobre las épicas batallas por la absorción que enfrentaron entre sí a los tres gigantes franceses, Banque Nationale de Paris, Société Générale y Paribas. En el otoño de 1999 Lordon entrevistó a algunos de los principales actores, cuando las heridas todavía estaban abiertas, y llevó sus conclusiones a *La politique du capital* (2002), publicado por Odile Jacob: un detallado e implacable análisis de la conducta de las elites políticas y económicas francesas al mismo tiempo situado históricamente y sólidamente conceptualizado, prestando atención a las disputas meramente verbales de los bancos.

El punto de partida de Lordon era que en esos momentos entre la vida y la muerte, cuando empresas o bancos rivales están luchando por su supervivencia, la maximización de beneficios quedaba de lado y otra lógica, la de la política, sustituía a la razón económica. Las visiones neoclásicas de la racionalidad económica no podían arrojar luz sobre «esta cara oscura del capital» y el analista tenía que buscar en otros lugares para explicar el impulso por el poder y la expansión en el corazón del sistema capitalista. El concepto de *conatus* –literalmente impulso o esfuerzo– puesto de relieve en la lectura que hacía Alexandre Matheron de la Ética de Spinoza, ofrecía la necesaria iluminación filosófica para una teoría social agonística⁴. Lordon argumentaba que «el pensamiento de Spinoza afirma la primacía de la lucha», «las luchas por el poder, el reconocimiento, la dominación, encuentran su impulso motivador en el *conatus*», el esfuerzo primario de todas las entidades para «perseverar

⁴ F. Lordon, *La politique du capital*, París, 2002, p. 12. *Individu et communauté chez Spinoza* (1969) de Alexandre Matheron fue publicado en la colección de Pierre Bourdieu, «Le sens commun», para Éditions de Minuit.

en ser», como sostenía la Ética. El *conatus* del capital tomaba dos formas heterogéneas. Para el capital financiero, el mandamiento era el beneficio, «el único valor de uso del capital-dinero», como decía Marx. En cambio, para el capital empresarial o industrial, el impulso se dirigía hacia la expansión, siendo el beneficio un medio más que un fin. Lordon cita a Keynes: la satisfacción de construir una fábrica o una línea de ferrocarril no es meramente pecuniaria⁵. De ese modo, la política del capital designa las relaciones de solidaridad e influencia que unen a los capitalistas entre sí, así como los sentimientos de miedo, orgullo y avaricia. También implicaba que el conflicto podía redefinirse fuera de una lucha de clases de dos términos y hacerlo en un «problema de tres cuerpos», a medida que el capital industrial delegaba en los trabajadores asalariados las restricciones financieras que ya no podía soportar.

La politique du capital sitúa la batalla de los bancos en el marco de la transformación de más alcance del capitalismo atlántico. Lordon sostiene que en el periodo de posguerra el capital industrial-empresarial era hegemónico, mientras que los mercados financieros estaban limitados y eran poco profundos. Pero desde la década de 1960 los beneficios industriales empezaron a caer, provocando una batalla sobre los salarios; en la década siguiente una creciente crisis de la deuda pública y una elevada inflación condujeron a un compromiso histórico entre las elites políticas y económicas que pondría al capital financiero al mando. El primer paso fue liberar los ahorros y los fondos de pensiones nacionales para una amplia gama de inversiones, creando vastos y nuevos mercados de liquidez donde el propio Estado podía tomar préstamos; los fondos franceses fueron desregulados por el gobierno de Fabius en 1985-1986, entre otras razones para competir contra la invasión de grandes actores anglosajones. El segundo paso fue que el *conatus* de estos inversores institucionales les llevó a imponer sobre el capital industrial su propia agenda de maximización de beneficios, a través de la fórmula del valor accionario. Las empresas que luchaban con un lento crecimiento fueron tentadas para crecer mediante fusiones y adquisiciones, pero esto las puso a merced de sus inversores, hambrientos de beneficios. Finalmente, la propiedad del capital estaba en una situación cada vez más inestable, sujetando a las empresas al imperativo de crecer o ser engullidas mediante adquisiciones hostiles⁶. A finales de la década de 1990, después de dos oleadas de privatizaciones –primero la de Balladur y

⁵ F. Lordon, *La politique du capital*, cit., pp. 14, 31, 30.

⁶ *Ibid.*, pp., 34-41.

después la de Jospin– la penetración extranjera en las empresas y bancos franceses estaba en alza. Esta transición neoliberal exigía la movilización del Estado, por lo menos para su *coup de force* inicial.

Este es el contexto en el que Lordon detalla la lucha de los gigantescos bancos comerciales Société Générale y BNP para posicionarse ante las oportunidades más amplias ofrecidas por la Eurozona en ciernes y para hacerse con el banco de inversión Paribas. Como demuestra, se trataba de una pelea por comer o ser comido, impulsada por la lógica de los «*conatus* empresariales» –los bancos como empresas, con sus propias redes de relaciones comerciales, bienes raíces, etcétera– en vez de ser movidos por consideraciones puramente económicas. Estaba dirigida en términos marciales, mediante estrategias de conquista y depredación, lejos de la tranquilidad neoclásica de la optimización de beneficios. Lordon cita al *Financial Times*: «En su esencia, una batalla por la absorción es simplemente una manera cara de responder al sucinto resumen de Lenin sobre la esencia del poder, “¿quién, para quién?”»⁷. La oferta de Société Générale por Paribas fue contrarrestada por BNP con una doble oferta de adquisición sobre ambas; SG aumentó su oferta, pero fue rechazada por el regulador, el Comité des établissements de crédit et des entreprises d’investissement (CECEI), presidido por Trichet, gobernador del banco central que intentó llevar a cabo negociaciones a tres bandas. La respuesta del mercado fue una violenta caída de las acciones de los bancos tras la que el CECEI dio marcha atrás en su posición, para regocijo de la prensa financiera. El resultado final fue la fusión BNP-Paribas, que creó el megabanco cuyas ventanillas cerradas en agosto de 2007 señalaron el comienzo de la crisis financiera.

El análisis más condenatorio de Lordon se reserva para las elites políticas liberales francesas bajo Jospin y Strauss-Kahn, atrapadas en un periodo de transición en el que las estructuras políticas del Estado estaban siendo dismanteladas antes de haber construido las estructuras correspondientes a escala de la UE, siendo todavía propensas a reflejos en clave de soberanía nacional que se habían pasado veinte años desacreditando. En el ámbito internacional, las estructuras posteriores a la Guerra Fría –el G7 así como el nexo FMI-BM-OMC– habían producido un nuevo espacio para la diplomacia económica en el que el poder del complejo Departamento del Tesoro-Wall Street quedó reforzado por sutiles presiones de reconocimiento y respetabilidad, indexado por la adherencia a los cánones de

⁷ *Ibid.*, pp., 52, 286.

la modernidad liberal. Para las elites francesas la aceptación suponía la expiación perpetua del pecado original de la intervención del Estado, ideológicamente constituida a ojos anglosajones como su segunda naturaleza colectiva. Lordon señala que cuando *The Wall Street Journal* condenó el papel del CECEI en la batalla de los bancos estigmatizando al ministro de Hacienda como «Jean-Baptiste» Strauss-Kahn, no fue en el sentido en que Celine se había burlado de «Jean-Baptiste Sartre», sino porque este era el primer nombre de Colbert, indeleble símbolo del intervencionismo económico⁸. Solamente las más espectaculares muestras de conversión y abjuración podían esperar aplacar esta opinión. Como resultado, Lordon sugiere que la respuesta del Estado francés estaba lastrada por impulsos contradictorios, incapaz de ir más allá de gestos improvisados e inoportunos cuando los mismos altos funcionarios que habían privatizado los bancos franceses en 1993 vieron con consternación que ahora estaban amenazados por absorciones británicas, estadounidenses y alemanas⁹.

La politique du capital es una notable contribución a la historia de la financiación y al estudio de las elites contemporáneas. Conceptualmente, aunque Lordon consideraba su análisis como una afirmación de la posibilidad de una doctrina social spinoziana más amplia, la referencia al *conatus* servía más como un gancho especulativo que como un verdadero marco conceptual; la voluntad de poder de Nietzsche podría razonablemente haber hecho el mismo trabajo. Significativamente, Lordon complementó la obra con perspectivas de la sociología de Bourdieu, una constante influencia: de acuerdo con ella, el capital era un *campo* así como una «comunidad de inversión libidinal», presentando su específica *illusio*, «la creencia en el valor existencial de las apuestas que propone y del juego que instituye»¹⁰. El paso hacia una perspectiva sociofilosófica plenamente spinoziana parece haber sido algo contingente. Mientras trabajaba en el libro, Lordon publicó un artículo derivado, «Le conatus du capital» en *Actuel Marx*, que desembocó en una invitación para participar en los Coloquios de Cerisy de 2002 con la flor y nata del pensamiento spinoziano francés contemporáneo: Pierre-François Moreau, Laurent Bove, Yves Citton, Chantal Jaquet. Fue su preparación para Cerisy y la cálida acogida de los spinozistas la que realmente puso en marcha el programa específico de investigación de Lordon de una «ciencia social spinoziana».

⁸ *Ibid.*, pp. 304-306.

⁹ *Ibid.*, p. 291.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 13, 28-29. La idea conductora de una «estrategia del *conatus*» en *La politique du capital* proviene de Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, París, 1996.

Vías gemelas

Este centauro intelectual –análisis empírico unido a filosofía del siglo XVII– es menos extraño de lo que parece en principio. El que una ciencia social spinozista debía ser una mezcla francesa no es una coincidencia: desde los estudios históricos de Martial Guéroult hasta Alexandre Matheron y su pionero estudio del individuo y la comunidad en Spinoza; desde la centralidad del materialismo de Spinoza al proyecto althusseriano y al radical replanteamiento de Gilles Deleuze de su filosofía de la inmanencia y los avances de los estudios contemporáneos, Francia tiene una impresionante tradición de interpretación de Spinoza. En el corazón de este reequipamiento de una metafísica del siglo XVII se encuentra la liquidación del sujeto burgués-individual «cartesiano», que supuestamente animó las visiones humanistas de la fenomenología y el existencialismo francés. Desde luego, Althusser abordó filosóficamente la obra de Spinoza –como un desvío, buscando fundamentos para una crítica del idealismo, en ruta a una filosofía marxista propiamente materialista–, pero también críticamente, señalando por ejemplo su falta de una teoría de la contradicción. Lordon, en cambio, estaba buscando un marco conceptual a través del cual replantear la vida social, económica y política; la obra de Spinoza solo está marginalmente contrastada con la de sus coetáneos; aquí no hay ningún «exterior» a su pensamiento. Sin embargo, como con Althusser o Deleuze, la perspectiva de Lordon seguiría anclada en la afirmación de Spinoza como el pensador que puede emanciparnos de las ilusiones del libre albedrío o de la elección individual sin restricciones, permitiéndonos entender las luchas humanas por la existencia de una desengañada manera materialista.

De ahí en adelante, el trabajo de Lordon se desarrollaría a lo largo de dos vías. En una serie de intervenciones político-económicas, cortas y polémicas, continuó expresando incisivas opiniones sobre la crisis del capitalismo financiarizado y su mutación en el *débâcle* de la Eurozona. Escritas antes de la quiebra de Lehman Brothers, *Jusqu'à quand? Pour en finir avec les crises financières* (2008), también publicado por «Raisons d'agir», ofrecía un recorrido por el «Jardín del Edén» de los productos financieros, donde mentes ingeniosas podían encontrar siempre nuevas maneras de reticularizar valores respaldados por activos, al mismo tiempo que en el mundo real, la represión de los salarios aseguraba que la deuda fuera el único apoyo para la demanda agregada. Lordon pedía una regulación «brutalmente directa» y un radical desapalancamiento de los mercados financieros, mientras

conservaba la esperanza de que una Europa desvinculada del Reino Unido podría poner su casa en orden. A continuación vino *La crise de trop* (2009), publicado por Fayard, que de nuevo acentuaba la precipitada caída de la participación del trabajo en el PIB durante las décadas de financiarización; apuntando a los arquitectos y proponentes políticos de la burbuja de la deuda, proponía un sistema de crédito socializado y un elevado impuesto, el *Shareholder Limited Authorized Margin* (SLAM), sobre las transacciones especulativas. Lordon se situaba con los Économistes Atterrés, el grupo de estudiosos franceses con base en el CNRS, «asombrados» de las falsedades perpetradas por los poderes gobernantes en sus ofertas para sostener un sistema en quiebra. La fogosa tragicomedia *D'un retournement l'autre*, con sus *dramatis personae* de banqueros, ministros y presidente de la república fue publicada por Seuil en 2011.

Junto a esto, Lordon realizó una serie de contribuciones sociofilosóficas más especulativas, pero también más dogmáticas, en las que afirmaba que la teoría de la acción humana spinoziana podía resolver las antinomias paralizadoras entre lo individual y lo colectivo, entre la estructura y la agencia, mientras resistía decisivamente la creciente hegemonía de una «metafísica del liberalismo» políticamente recargada. Los resultados han sido debatibles. En *L'intérêt souverain* (2006), Lordon aplicó este planteamiento para remodelar las teorías del don a partir del propio interés del *conatus*, mientras polemizaba al mismo tiempo con los sociólogos reunidos en torno a Alain Caillé y el Mouvement Antiutilitarisme en Sciences Sociales (MAUSS), contrarios a la economía neoclásica, a los que reprendía por converger con el mismo liberalismo al que nominalmente se oponían, pensando el interés de acuerdo únicamente con el modelo del *homo oeconomicus*. En 2008 Lordon escribió conjuntamente con André Orléan un ensayo que reunía la Teoría de la Regulación y Spinoza para afrontar la génesis del dinero y del Estado, contribución incluida en la obra colectiva *Spinoza et les sciences sociales* (2008), que coeditó con Yves Citton.

El horizonte de crisis está palpablemente presente en *Capitalisme, désir et servitude* (2010), publicado por La Fabrique¹¹, donde Lordon intenta replantear la cuestión del trabajo «desde cero», combinando una conceptualización marxiana del trabajo asalariado con una

¹¹ Traducido como *Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx on Desire*, Londres y Nueva York, 2014. Un título equívoco, ya que Lordon es inflexible en que, con permiso de La Boétie, la servidumbre voluntaria no existe, ya que nuestra complicidad es una cuestión de deseo, no de voluntad [ed. en cast.: *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Buenos Aires, Tinta limón, 2015].

antropología spinoziana de las pasiones. Aquí Marx proporciona el marco fundamental: el capitalismo empieza con «la vida desnuda, constreñida a reproducirse», su condición previa es la total dependencia de los trabajadores del mercado tras el cercamiento de los bienes comunes. El «deseo primordial» de dinero como un medio para sobrevivir permite al capitalista «capturar» los deseos de los trabajadores y aprovecharlos para sus propios fines. El deteriorado equilibrio de fuerzas entre los dos ha permitido que el capital neoliberal se complazca en el delirio de una captura ilimitada, como se pone de manifiesto en las propuestas de los empleadores de hacer descender el desempleo desregulando los despidos; el metadeseo de beneficiarse de las condiciones institucionales para la libre persecución del deseo. Al mismo tiempo, el mercado, los medios de comunicación y la publicidad complementan esta captura con un «régimen de deseo capitalista»: mientras que la espuela del hambre era una triste sensación, la espuela del consumismo y del espíritu empresarial puede experimentarse como una sensación gozosa. Al reconocer con Spinoza el papel irreducible de las pasiones en los asuntos humanos, Lordon espera decir adiós a las tendencias supuestamente utópicas de Marx, insistiendo por el contrario en lo que, en el mejor de los casos, es el carácter *regulador* del comunismo. La apuesta de Lordon es que la teoría de Spinoza de las pasiones puede tanto elucidar nuestras inversiones psíquicas en la relación-capital como delinear algunos parámetros para la lucha contra la dominación; sin embargo el resultado es poco más que esquemáticas recetas para convertir la tristeza en pasiones gozosas. Como muchos de sus contemporáneos, Lordon tiende a sobreestimar el poder psíquico del neoliberalismo mientras subestima la fuerza de la miseria evidente en la austeridad; la relación de la «necesidad» marxiana con la «pasión» spinoziana queda sin teorizarse. En las condiciones contemporáneas, las visiones spinozistas de un radical progreso democrático, entendido como el «enriquecimiento de la vida por sensaciones de gozo», parece considerablemente más utópicas que, por ejemplo, el imaginario de la transición en la *Crítica del Programa de Gotha*.

El abanico de intereses intelectuales de Lordon se muestra en la colección de ensayos *La société des affects* (2013), publicado por Seuil, que argumenta a favor de una «nueva alianza» entre la filosofía y las ciencias sociales, que se ocupe de elaborar un «lenguaje de los conceptos». En estos ensayos contra las teorías liberales de atomizados sujetos de elección, Lordon desarrolla su propuesta a favor de un estructuralismo de las pasiones. No se trata del estructuralismo combinatorio de

Lévi-Strauss, sino de la afirmación genérica, que Lordon considera que puede fundamentarse en Marx, Bourdieu, Durkheim y Mauss, *inter alia*, de que los seres humanos se mueven en primer lugar por sus pasiones, las cuales, a su vez, están determinadas a la postre por las estructuras sociales. Propone que a no ser que sigamos a estos intelectuales para librarnos de las filosofías políticas y sociales del sujeto, no puede surgir semejante estructuralismo y continuaremos tratando como términos incompatibles a individuos pasionales y a estructuras impersonales, que corresponden a disciplinas separadas. El giro de Lordon hacia Spinoza puede por ello verse como complementario del enfoque regulacionista, ya que postula un régimen de deseos y afectos que dobla y soporta una determinada configuración económica. La preocupación de una ciencia social spinozista es, en sus palabras, «el lugar de las pasiones en las configuraciones institucionales que respaldan regímenes de acumulación», pero que también son «las condiciones de su desestabilización». Al igual que los regulacionistas, Lordon se preocupa principalmente por la periodización: por las variaciones históricas y geográficas del capitalismo, por las investigaciones analíticas y prescriptivas del cambio sistémico y por las posibles transiciones al margen del capitalismo. Pero el giro hacia Spinoza también está dirigido a complementar y sobrepasar la teoría de la regulación en otro sentido político, destacando la formación de «afectos comunes», de pasiones de grupo, como *conditio sine qua non* de la transformación social. Dos ensayos fundamentales intentan reestructurar la cuestión de las instituciones, desafiando teorizaciones reactualizadas de la legitimidad, caracterizadas por su neta desaprobación de la lucha, y explorando con Spinoza el poder motivador del sentimiento de indignación para culminar en una reflexión sobre la ocupación de fábricas en Francia, a principios de la década de 1970. En sus trabajos más recientes, se sitúan en primer plano las respuestas directas a la crisis de la Eurozona, esta preocupación por nuestras inversiones colectivas en el poder institucional y del Estado.

Política de la eurocrisis

Partiendo de su participación en la red antiausteridad de *Économistes Atterrés* y, especialmente, de su blog para *Le Monde diplomatique*, su trabajo *La malfaçon* (2014) era una andanada contra las inclinaciones «europeístas» del centro izquierda francés, sobre todo de periodistas, académicos y economistas próximos al Partido Socialista. Publicado por Les Liens qui libèrent, *La malfaçon* –aproximadamente traducible

como «mercancías defectuosas»— detallaba con ácido ímpetu el carácter «constitucionalmente de derechas» de la construcción europea y la confiscación de la soberanía en el corazón del sistema de moneda única. El lenguaje del Pacto de Estabilidad, con sus «permanentes limitaciones» y «mecanismos automáticos de ruptura» recibía una mordaz y atenta lectura; las propuestas del círculo de Hollande para la «gobernanza económica» o sobre el «salto democrático» eran «soluciones de cartón para un pensamiento a la altura de Perogrullo»¹². Lordon demostraba que los eurobonos supondrían nuevas desposesiones de la soberanía, una forma de «sometimiento tecnocrático»¹³. El miedo de las autoridades alemanas a la monetización de la deuda malinterpretaba la historia político-económica del país: la inflación de 1923 no fue la causa inmediata del triunfo de Hitler, sino la austeridad de Brüning en 1931. Berlín dominaba ahora Europa no a través de una voluntad de poder, sino, mucho peor, por medio de un miedo innecesario; en una ciega persecución de su propia razón monetaria, careciendo de cualquier proyecto más amplio y sabiendo que la soberanía monetaria compartida estaba destinada a ser una herida abierta¹⁴. Lordon pedía una «terapia de choque nuestra», una ruptura con el euro y la creación de una moneda común (en vez de única), si fuera necesario en una Europa sin Alemania. Un regreso al nivel nacional era la manera más viable de «desconstitucionalizar» la política económica. En un fogoso capítulo final defendía que la izquierda reivindicara *la patrie* de manos del Frente Nacional por medio del artículo cuarto de la Constitución de 1793 que garantizaba la plena ciudadanía a cualquier extranjero que haya residido en Francia durante un año; «no hay ningún riesgo de que el FN nos quite esa nación»¹⁵.

El componente crítico-ideológico de *La malfaçon* era el imperativo por reconquistar el lenguaje opositor de nación y soberanía, secuestrado por la extrema derecha y abandonado por la izquierda. En su último libro, *Imperium: Structures et affects des corps politiques* (2015), Lordon intenta proporcionar a esa estrategia una base político-filosófica. *Imperium*

¹² F. Lordon, *La malfaçon. Monnaie européenne et souveraineté démocratique*, París, 2014, p. 51 [ed. en cast.: La chapuza, Barcelona, El viejo topo, 2015].

¹³ *Ibid.*, p. 59.

¹⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 237-238. Véanse también los intercambios con Jacques Sapir sobre la propuesta de este último de una alianza táctica con el FN en contra del euro: F. Lordon, «Plan A, Plan B? Plan C!» y «Clarté», *La pompe à phynance*, cit., 26 de agosto de 2015; Jacques Sapir, «Souveraineté et Nation», RussEurope blog, 11 de julio de 2015, y ss.

debería leerse como un proyecto tanto constructivo como polémico, un tratado spinozista sobre las pasiones del Estado y una intervención coyuntural en la actual crisis política europea, construida sobre el programa específico de investigación de Lordon. Pero si los polémicos objetivos de *La Malfaçon* eran principalmente la «derecha neurótica» del PS francés y el PSD alemán, los argumentos de *Imperium* en contra de un consenso posnacional están principalmente orientados hacia la izquierda, más hacia potenciales amigos que hacia enemigos políticos. Lordon confronta las propuestas *anarquizantes* contemporáneas de una política emancipadora con las falacias –los paralogramas– que acosan a un comunismo desprovisto de «pertenencia», de los afectos e instituciones comunes que podrían mantenerlo unido. Una transición más allá del Estado tal y como lo conocemos no significaría una finalización del Estado como tal. Entre los diversos objetivos de la crítica de Lordon, algunas veces explícitamente dirigida pero raramente discutida en profundidad, están Badiou, Negri, Graeber, Dardot y Laval, el Comité Invisible; pero a menudo parece estar hablando por encima de sus cabezas a Bakunin, como la quintaesencia del pensamiento libertario de la izquierda.

El complemento constructivo de la polémica de Lordon supone reclutar la teoría política de los afectos de Spinoza, como está desarrollada en la Ética y en el *Tratado político*, para producir una teoría general del «Estado» –o más exactamente una teoría del «Estado general»– fundamentada en una antropología política sociológicamente informada. A partir de sus anteriores esfuerzos dirigidos a generar teorías spinozistas del capital y de lo social, *Imperium* propone un realismo crítico respecto al Estado que pueda instruir al pensamiento de la izquierda sobre la debilidad de un optimismo político que ignorara nuestra apasionada y discordante naturaleza. Ignorar estos mínimos rasgos de antropología política es sucumbir a la ilusión. Un materialismo spinozista, por el contrario, en una definición de Althusser que a Lordon le gusta recordar, significa por lo menos «no contarnos historias a nosotros mismos». La frase es especialmente importante en un momento de crisis, como el nuestro, en el que el precio del autoengaño es aún mayor.

Pasiones del Estado

Imperium se abre con una escena en la que miembros de los CRS, la policía antidisturbios francesa, introducen a miembros de Le Siècle, club de elite para los ricos y poderosos, en el hotel Crillon para su cena mensual

con los gritos de enojados manifestantes fuera en la Place de la Concorde: «Policía del Estado, milicia del capital». La respuesta de Lordon es «sí, pero...» Hay más cosas en torno al Estado que esto; pero si queremos pensar a través de su persistencia, sugiere, merece la pena mantener presente esta imagen¹⁶. A continuación se embarca en un desvío teórico a través de un spinozismo reconstruido para abordar la naturaleza del poder del Estado –*imperium* en el latín de Spinoza; a menudo traducido como soberanía o dominio– como una forma general¹⁷. En la enigmática formulación del inacabado *Tratado político, imperium*, de acuerdo con el pensador holandés, es un derecho que «se halla definido por el poder de una multitud». ¿Qué es una multitud? Lordon sugiere que no es una suma de individuos, sino el propio colectivo; lo social como *potentia*, potencia, capacidad, poder. ¿Quién o qué tiene la habilidad de afectar a toda una multitud? Solamente la propia multitud. Sin embargo, la multitud siempre está dividida en «cuerpos», partidos, fracciones o partes, sometidas a fuerzas centrífugas. Las colectividades solamente existen allí donde las pasiones por la convergencia son más fuertes que las de la divergencia; solamente perduran cuando de esa pasión surge un poder vertical, una soberanía «definida por el poder de la multitud»¹⁸.

En un guiño a la portada del *Leviathan* de Hobbes, el libro de Lordon reproduce la xilografía de Hokusai, «La gran ola de Kanagawa» como una metáfora para la relación del *imperium*/soberanía con la multitud, la cresta de la ola que se levanta por encima del agua de la que está formada. A diferencia de la imagen de Hobbes –la coronada figura humana compuesta de un sinfín de minúsculos sujetos, surgiendo con su enigmática sonrisa sobre el paisaje de Wiltshire–, la ola que se levanta sobre el mar es mucho más dinámica y frágil, nada más que agua. Lordon insistirá en que un cuerpo soberano no es más que la multitud que lo compone, al margen de que ese cuerpo sea una comuna, un Estado-nación o un imperio. Finalmente todos son «uniones de partes, mantenidas juntas en una relación particular por medio de un afecto común». Pero, Lordon se esfuerza por recalcar, la multitud es un concepto puramente filosófico,

¹⁶ F. Lordon, *Imperium. Structure et affects des corps politiques*, París, 2015, pp. 13-17.

¹⁷ Aquí la traducción es un problema inmediato: Lordon, siguiendo a la traducción francesa de Bernard Pautrat, ha optado por mantener el término *imperium* en latín y en cursiva, temeroso de que otras traducciones –incluyendo «dominio» o «soberanía», libremente utilizadas por los traductores ingleses de Spinoza– disminuirían su alcance teórico. El riesgo, evidentemente, es su confusión con «imperio» y sus cognados.

¹⁸ F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 196-220.

una *idea* de poder colectivo; no se encuentra en la Tierra, «el peor error sería tomarlo por un objeto realmente existente»¹⁹. Como categoría sociológica, «multitud» en singular no tiene sentido: las poblaciones siempre están diferenciadas, institucionalizadas, divididas, necesitan pensarse en términos de formas históricas de órdenes y estructuras sociales. «Multitud» es operativo solamente como construcción filosófica, para pensar sobre el «Estado general».

Siguiendo la Ética de Spinoza, Lordon sostiene que los seres humanos, gobernados por pasiones divergentes, nunca estarán combinados y apaciguados en una armonía espontánea. El afirmar simplemente un comunismo de la razón es ignorar el peso del afecto común. Para prevenir la implosión, todos los colectivos numerosos requieren un derecho o poder vertical, que, teniendo a la multitud como su única base, como la ola de Hokusai, no obstante se levanta sobre ella. *Imperium* busca trasladar la oposición activista entre verticales y horizontales –un desvaído eco de la disputa histórica entre leninistas y revolucionarios libertarios– a un terreno teórico más sofisticado. Para Lordon un «posnacionalismo» prescriptivo es la negación de esta fragmentaria condición de la vida social del hombre, su separación en diferentes agrupamientos de pertenencia; es la tenaz pero fútil desaprobación del hecho político, antropológico y social de la división humana. Sin embargo, en un estribillo que se repite a lo largo del libro, insiste en que esto no es motivo de desesperación: una teoría general del *imperium* no excluye la aparición de formas de verticalidad más emancipadoras y permite (o quizá exige) que mantengamos «el máximo programa de emancipación» como ideal regulador.

Antinacionalismo y pertenencia

A continuación *Imperium* se lanza a un severo ataque sobre la izquierda antinacionalista, apuntando a «las grotescas reivindicaciones de los acomodados» de una «liberación de la pertenencia», sin reconocer cuanto se benefician ellos de su propia pertenencia. Lordon contrasta esto con la realidad de la condición de apátrida, la pesadilla de la absoluta no-inclusión, sobreviviendo sin derechos como los *sans-papiers*, y realmente luchando por la ciudadanía, por la pertenencia²⁰. La experiencia de la migración involuntaria puede servir para agudizar la conciencia de la diferencia nacional: contra las afirmaciones de que el proletariado

¹⁹ *Ibid.*, p. 104.

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

no tiene país, se dice que los proletarios sin trabajo en la «jungla» de Calais se pelean siguiendo un criterio nacional: eritreos contra sudaneses o sirios²¹. Negar los afectos nacionales en la metrópolis mientras se les permite, romántica o condescendentemente, a los subalternos, es mera hipocresía. Uno nunca está totalmente libre de la pertenencia nacional: estamos atrapados por una nación desde nuestro primer día, hemos crecido en su lenguaje y en su manera de pensar. Badiou, por ejemplo, es «profundamente francés»²². El posnacionalismo europeísta de Habermas y Beck se señala en este ácido catálogo como la más burda de todas las falacias con su afirmación de «haber terminado con la nación» simplemente pavimentando el camino para un poder supranacional dotado de todas las características que sus autores afirman aborrecer. *Commun* (2014) de Dardot y Laval también reciben sus andanadas, mientras que un excursus por las teorías de la soberanía del siglo XVII, contrapone Bodin y Althusius, revela los límites de un imaginario político federalista en la teoría del *consociatio* de este último. Finalmente, los cuerpos no son deslocalizables; el lugar donde uno vive –incluso como enemigo del Estado, grupo secesionista o comuna contracultural– siempre es parte del territorio de una comunidad. En vez de consentir estas «imposibles desafiliaciones», Lordon pide la crítica más severa de la historiografía nacionalista y de las muestras de represión interna y de agresión externa, como la mejor defensa contra las pasiones nacional-chauvinistas.

Una parte fundamental de la crítica de *Imperium* de una izquierda posnacional es su disección de la dependencia del pensamiento contemporáneo de una noción, en última instancia liberal y contractual, de la sociedad como una asamblea de individuos. En contra de esto, Lordon presenta una concepción spinoziana de la comunidad constituida por la convergencia alrededor de una emoción compartida –una perspectiva común del bien y el mal, por ejemplo– que la soberanía vertical pasa a establecer como una condición para la adhesión. Por sí mismo, el sentimiento de la comunidad excede a las emociones individuales de sus miembros, creando algo que es parte de ellos, pero que, sin embargo, va más allá de ellos. Para Spinoza, este exceso es la *potentia* de la multitud, que debidamente traerá consigo una *potestas*. Para Durkheim –una referencia constante– en ello consiste la «fuerza moral de una sociedad»²³.

²¹ *Ibid.*, p. 41.

²² *Ibid.*, p. 163.

²³ *Ibid.*, p. 66.

Basándose en el mecanismo spinozista de «imitación de afectos» para explicar la génesis y la clausura de totalidades sociales, Lordon sostiene que la verticalidad del poder es un efecto escalar, un producto inevitable de formaciones sociales, que crecen por encima de un determinado umbral, más allá de «la condición sinóptica» en la que los humanos pueden existir en transparencia mutua.

Conforme aborda la cuestión de la división social y del poder del Estado, Lordon nos presenta un spinozismo algo hobbesiano, en acusado contraste con la variante más rousseauiana, o antropológicamente optimista, de Negri. Históricamente, la aparición de la *potestas*, el poder vertical requerido para estabilizar cualquier convergencia entre «hombres inconstantes y variables», cautivados por sus pasiones, también supone una confiscación de las capacidades colectivas de sus sujetos²⁴. La emoción compartida crea la oportunidad de captura: si se centra en un Dios que es el Rector de la Naturaleza, alguien se declarará a sí mismo Pontífice. Siguiendo a Matheron, Lordon rastrea la captura político-teológica de supersticiones comunes dentro del poder eclesiástico. Con la consolidación de las instituciones, sus ramificaciones se vuelven interminables: el estudiante que se inclina ante la autoridad de un profesor también lo hace ante la autoridad del departamento, que procede de la de la universidad, que a su vez procede de la del Estado²⁵. Aquí, con Spinoza complementado por Bourdieu, pero también llevado a un hipotético alineamiento con la teoría de la regulación, el argumento parece ser que la *potentia* de la multitud se realiza a través de procesos institucionales que constituyen sus diversos «regímenes de captura».

Tragedias de la captura

Con la captura viene la presión por la conformidad, el «constante trabajo» de unificación lingüística, monetaria, fiscal y cultural del Estado²⁶. Lordon puede compartir el odio de los libertarios por la represión institucional, pero quiere hacer que reconozcan la autoridad del «Estado general» como una estructura elemental de la política, su núcleo duro, cuya realización puede tomar innumerables formas; en este sentido, se puede hablar de una tribu-Estado o de una *polis*-Estado. El *pathos* de la captura se expresa de forma más evidente en la burocratización de

²⁴ *Ibid.*, p. 109.

²⁵ *Ibid.*, p. 112.

²⁶ *Ibid.*, p. 114.

las formas opositoras, empezando por una inicial división del trabajo en manual y mental. Lordon evoca el impulso inicial para construir un sindicato –«diez individuos alrededor de una mesa que deciden organizarse»– y su resultado, en este caso la CGT: un gran edificio de oficinas en Montreuil, cientos de miles de miembros, una dirección radicalmente separada de su base y muy lejos de lo que los anarcosindicalistas hubieran soñado²⁷. Incluso la Comuna de París –que Lordon pronto empleará como un ejemplo positivo– habría sucumbido con toda probabilidad a la división del trabajo, a la estratificación, la institucionalización y a la «fuerza endógena de los mecanismos de captura», si no hubiera tenido la suerte de ser derribada antes de que esta regla pudiera revelarse²⁸. Lordon alegremente expone una serie de contradicciones en los propios escritos de Bakunin: querer destruir el Estado, pero trayéndolo por la puerta de atrás con una «asociación de asociaciones»; asegurando a sus lectores que «la sociedad no debe quedar desarmada frente a ciudadanos parasitarios o malintencionados» o frente a «ataques a la propiedad». Pero si el «horizonte de horizontalidad» de los libertarios está constantemente retrocediendo, esto no significa que no haya posibilidad de resistir la captura. El Estado también produce sus propios límites, otros procesos de unificación se desarrollan necesariamente al margen de él. La tensión constitutiva tanto del «Estado general» como de la práctica emancipadora es la de la captura, como el inevitable exceso del Estado, y una ontología social «desde abajo».

Lordon considera que los antropólogos anarquistas –Sahlins y Graeber especialmente– evaden los problemas relacionados con el poder vertical y la disposición humana hacia la violencia; en vez de hacer balance de la ambivalencia del animal social humano, tienden a tratar el antagonismo y la malignidad como producida externamente por fuerzas exteriores. De manera más general, las ciencias sociales rechazarían todas las perspectivas de la «naturaleza humana» como esencialistas, prefiriendo acentuar la variedad; pero como Lordon sugiere, la naturaleza humana tiende a regresar por la ventana como la base no teorizada para la elección racional o la economía neoclásica. Contra esto, sostiene un enfoque derivado de Spinoza: aunque sometida a la ley de las pasiones, la naturaleza humana permanece subdeterminada y abierta a infinitas posibilidades combinatorias de nuevos y complementarios determinantes sociales e históricos. El hombre solamente es «así» en una situación determinada;

²⁷ *Ibid.*, p. 228.

²⁸ *Ibid.*, p. 230.

la naturaleza humana está constitutivamente abierta al cambio. En vez de una antropología anarquista *en contra* del Estado, lo que se necesita es una antropología política *del* Estado, que entienda su carácter ambivalente en términos de las pasiones humanas que le dan forma e inervan. Dado que no es posible vivir sin ley y sin obediencia, *Spinoza docet*, es necesario transformarlas.

En el último capítulo, Lordon finalmente pasa del «Estado general» a sus formas históricamente realizadas. ¿Cómo explicar el hecho de que el «Estado burgués moderno actúe para defender y presentar los intereses del capital –Lordon señala que su piedra angular es «la propiedad privada de los medios de producción»²⁹– en vez de los intereses de la multitud social cuya esencia se supone que es el Estado? ¿Cómo puede la multitud quedar alienada de su propia esencia? ¿Cómo es que «nuestro poder regresa para dominarnos?»³⁰. Para entender este problema Lordon vuelve a la cuestión de la estructura –las relaciones entre las diferentes facciones del cuerpo político– abordada anteriormente solo de forma abstracta. Resulta que estas partes pueden ser configuradas de tal manera que una mayoría esté subordinada a la dominación de una minoría³¹. Bajo semejante configuración, donde la multitud rinde su poder soberano a un monarca absolutista o a un distante régimen parlamentario, el cuerpo político en conjunto queda debilitado: la soberanía se expresa en leyes y regulaciones, en vez de en dinamismo y creatividad; las energías de la multitud se emplean en reproducir los instrumentos institucionales de su propia neutralización³². Trasladando una distinción de la Ética al terreno de las pasiones de grupo, Lordon distingue entre dos formas correspondientes de gozo: *titillatio*, en el que, como señala Spinoza, «una o más de las partes del cuerpo está afectada más que el resto», e *hilaritas*, en el que «todas las partes del cuerpo están afectadas por igual», y que recibe pleno desarrollo en la democracia.

Por ello, la estrategia emancipadora debe plantearse la tarea de «desmediatización», una respuesta a la captura institucional-burocrática pero también a la disminución del poder colectivo. La Comuna de París regresa aquí de forma emblemática, como el ejemplo más elevado de desmediatización. Aceptando que alguna forma de delegación

²⁹ *Ibid.*, p. 317.

³⁰ *Ibid.*, p. 322.

³¹ *Ibid.*, p. 325.

³² *Ibid.*, pp. 326-327.

era inevitable –que una asamblea permanente de ciudadanos no era viable–, su sistema de mandatos locales imperativos y de *mandataires* revocables estableció vínculos activos entre la Comuna y los *quartiers*, las calles. «¡Gentes, gobernaos mediante vuestras reuniones públicas, mediante vuestra prensa; aplastad a aquellos que os representan!», pedía un periódico *communard*³³. A este proyecto de empoderamiento colectivo Lordon añadiría la subsidiariedad –desarrollar los poderes hacia abajo todo lo posible– y una forma republicana de pertenencia, un cierre de la comunidad política sobre la base de las contribuciones que se le hacen; Chiapas se presenta como un ejemplo de la «nación política». Lordon insiste mucho en el escenario nacional y en la educación, por encima de todo en desarrollar una historiografía nacional crítica, aunque su posición no es un reformismo directo: «entre la necesidad y el rechazo a la necesidad», «la rendición y el soñar despierto», defiende una política de «modificación»³⁴. *Imperium* acaba con una sobria pero combativa nota deudora de una visión beckettiana de la emancipación –falla de nuevo, falla mejor– que tenazmente se niega a contarse historias a sí misma.

¿Estados sin clases?

Imperium demuestra la capacidad de sugerir y la vitalidad de la inspiración spinozista de Lordon, cuando pasa a reflexionar sobre nuestras inversiones pasionales en los símbolos e instituciones de la política. Este es un Estado que, *pace* Nietzsche, es el *más cálido* de los monstruos. El resurgimiento de la aspiración a una soberanía popular en contra de su confiscación financiera, más claramente en la Eurozona, señala la urgencia de replantear el Estado nacional y su relación con la emancipación colectiva. Una nota antropológica de realismo no puede faltar en estos debates, especialmente si nos permite movernos más allá de la improbable proposición de que los sentimientos compartidos podrían ser movilizados por universalismos puros. Las exploraciones de Lordon de los *affectio nationalis*, las maneras en las que los amores o los odios modelan formaciones colectivas, son tan ricas y precisas como su entendimiento de los procesos de sedición liberadora, cuando un afecto de indignación compartido invierte el afecto habitual de *obsequium* o deferencia. Resulta útil recordar que «las secesiones son formaciones de afectos comunes, *eo ipso* productoras de pertenencia».

³³ *Ibid.*, p. 327.

³⁴ *Ibid.*, pp. 335-336, 339.

No obstante, el intento de polemizar con los lectores de Badiou o con el Comité Invisible al mismo tiempo que establece una teoría metapolítica del Estado conduce inevitablemente a algunas distorsiones. Buscando confrontar a la izquierda radical con sus propios puntos ciegos, Lordon en ocasiones bordea una cierta clase de falsa sabiduría hobbesiana sobre el papel del Estado en la prevención de la discordia y la violencia, que evade el hecho de que el Estado moderno produce mucha más violencia de la que concebiblemente previene. En ocasiones, estos argumentos realistas contra los imaginarios anarcocomunistas corren el riesgo de un paso ilegítimo desde perspectivas sobre la inevitabilidad del «Estado general» a legitimaciones de los realmente existentes. ¿Qué significa la «modificación» del Pentágono o del Elíseo? Una antropología filosófica transhistórica del Estado puede ser de poca ayuda en la crítica práctica de las formas estatales contemporáneas, o incluso, siguiendo con las preocupaciones de Lordon, en adjudicar si el Estado-nación francés o la UE proporcionan el terreno más fértil para el duro trabajo de reducir nuestra servidumbre de pasiones que incluso pueden no ser nuestras.

Y lo que resulta más grave es que esta aproximación sorteja casi por completo la cuestión del Estado capitalista³⁵. Cuando Lordon llega finalmente a abordar el tema de las relaciones entre riqueza y poder, los resultados son mucho menos esclarecedores de las funciones específicas de ambos de lo que era *La politique du capital*. Realmente en el nivel de generalidad en el que Lordon ha elegido operar aquí, ¿qué puede diferenciar al poder capitalista del *imperium*?³⁶. Al afirmar la existencia transhistórica del Estado sin especificar la génesis de sus formas, Lordon se queda desprovisto de cualquier protocolo para pasar de la teoría general a la coyuntura histórica. *Imperium* no proporciona ninguna meditación teórica para atravesar el espacio entre el concepto filosófico y la realidad social; sin embargo, el retorno desde las exosféricas alturas de la especulación abstracta a la atmósfera de la Tierra, a menudo resulta conflictiva. Cuando en su discusión final Lordon aborda la cuestión del Estado en la sociedad capitalista, podría sostenerse que sus posiciones no están tanto desarrolladas sobre la base de conceptos spinozianos como traducidas a un vocabulario spinozista. Afirma que las «relaciones particulares» entre las partes de un cuerpo político pueden conducir a la dominación

³⁵ Sobre esto véase la crítica de *Imperium* que hacen Bruno Amable y Stefano Palombarini en *Revue de la régulation*, núm. 18, otoño de 2015.

³⁶ Spinoza realmente es más concreto en el *Tratado político*, especificando los procedimientos legislativos, la fortificación de ciudades y la declaración de guerra como asuntos del Estado confiados a los poseedores de *imperium*.

de la mayoría por la minoría, pero no puede explicar adecuadamente cómo ello se ha producido en el marco de la filosofía spinoziana. No hay ninguna lógica mediadora entre la antropología del conflicto humano, derivada de la teoría de las pasiones de Spinoza, y la génesis de los grupos dominantes. Más que una noción transhistórica de la formación de grupos, se necesita algo así como una teoría de la clase; pero el spinozismo no puede proporcionarla. Una ambigüedad comparable se produce cuando Lordon se refiere al capital como a un «grupo social», es decir, como a una fracción o una parte hostil dentro de la propia multitud. Pero si el capital es un grupo dentro de la multitud entonces no puede ser el producto del *imperium*. De nuevo, sin una teoría crítica de la formación de clase, nos arriesgamos a tratar al capital bien como una especie de Estado, o bien como una inexplicable excrecencia de la multitud.

Resultados y perspectivas

De forma más general, ¿cómo habría que valorar los resultados del «programa de investigación de las ciencias sociales» spinoziano de Lordon? En primer lugar, habría que decir que el proyecto se ha quedado corto en cuanto a la investigación real. Aunque los primeros trabajos de Lordon sobre la economía política estaban profundamente informados sobre sus sujetos –y muy pulidos– los libros más recientes, escritos en condiciones de mayor urgencia política, han tenido más bien el paradójico carácter de tratados filosóficos-coyunturales, llevando el proyecto spinozista a un compromiso polémico con debates contemporáneos. La mayor dosis de filosofía ha ido de la mano de una primacía de la batalla ideológica sobre la tarea analítica. La cultura que los sustenta puede en ocasiones parecer débil; de una forma aparentemente arbitraria, algunas veces Lordon atribuye a Spinoza tesis que han recibido formulaciones más convincentes y precisas. El concepto de una naturaleza humana real pero subdeterminada, modelada por la experiencia social, fue reclamado para el marxismo por Norman Geras hace treinta años. Desde finales de la década de 1970 y principios de la siguiente los lectores de Tom Nairn y Benedict Anderson han estado familiarizados con sólidas teorías de lo nacional en la modernidad, si es que no durante toda la historia humana. La *Critique de la raison politique* de Régis Debray, argumentando sobre la necesidad antropológica del cierre y la exclusión, data de los mismos años. Más de un siglo de investigación psicoanalítica ha producido un enorme volumen de recursos teóricos y empíricos para estudiar la dimensión ideo-afectiva de las relaciones sociales, que Lordon no parece

haber utilizado; igual que su reafirmación de la filosofía social ha fallado en engranar una relación con la riqueza de la teoría crítica de Escuela de Frankfurt, particularmente para comprender el vínculo existente entre el poder psíquico y la dominación abstracta del capital.

Lordon pertenece a esa serie de intérpretes políticos contemporáneos de Spinoza, como Matheron o Balibar, que evitan la expansiva lectura comunista propuesta especialmente por Negri. Lordon reconoce que su utilización científico-social de la Ética empieza desde un postulado, el *conatus*, que no es más que un momento en la demostración de Spinoza; habla de la «espectral» presencia en sus aplicaciones del resto del sistema de Spinoza. Pero la función de esta metafísica fantasmal solamente puede ser ideológica, en el sentido neutral, es decir, para unificar y motivar, sirviendo su monismo quizá como un *passe-partout* para atravesar las disciplinas. De nuevo, la identificación afectiva de Lordon de una nación (desetnizada) y de una soberanía (popular) con el legado revolucionario francés marca profundamente sus consideraciones «spinozianas» sobre la política de pertenencia: no hay una pausa para la reflexión sobre el quietismo político y la defensa de la propiedad privada del pensador holandés, o sobre la alarma del *Tratado político* ante la posibilidad de que la autoridad suprema pase a la propia multitud, «un cambio extremo y, por ello, extremadamente peligroso». En ocasiones, como en su alabanza de la Constitución de 1793 en *La malfaçon*, el enfoque de Lordon da forma a una improbable y podría decirse que esquizofrénica conjunción: un jacobismo spinozista. ¿Es el *communard* spinozista de *Imperium* algo menos quimérico?

El tratamiento de Spinoza como una excepción no sujeta a las prácticas filosóficas normales de contextualización y crítica no es una invención reciente. Sin embargo, se ha convertido en algo como un lugar común en los círculos filosóficos radicales: Negri reclamando su «antimodernidad», Deleuze y Guatari consagrándolo, un tanto irónicamente, como «el Cristo de los filósofos». Como algunos de sus precursores spinozistas, Lordon ha producido una muestra selectiva del pensamiento del filósofo holandés sobre el Estado, trasladando elementos de la metafísica y de la teoría de las pasiones al análisis de instituciones, y produciendo una imagen más radical y unívoca de su pensamiento de lo que permite un análisis histórico más detallado. La selectividad como principio de funcionamiento puede conducir a contradicciones internas en el «programa de las ciencias sociales»: en *La politique du capital*, por ejemplo, el *conatus*

político se equipara con la guerra y la expansión imperial; pero *conatus* apenas aparece en *Imperium*: la guerra y el imperialismo todavía menos. La filosofía de Spinoza corre el riesgo de convertirse en un talismán político o sociológico, más que en un campo de tensiones y contradicciones por derecho propio. Esto quizá explica una extraña discrepancia entre las dos líneas de la obra de Lordon: en las polémicas político-económicas, las operaciones de las elites del Estado y de las fracciones del capital están nítidamente enfocadas, pero tienden, sin embargo, a desdibujarse cuando se las ve a través de sus lentes sociofilosóficas spinozianas. No es habitual para la política práctica de un, o de una, intelectual el estar a la izquierda de su teoría social –hay muchos ejemplos de lo contrario– y Lordon es una bienvenida excepción a la regla. Pero si hay que hacer coincidir las dos cuestiones, un punto de partida podrá ser aproximarse a Spinoza con el desencañado realismo crítico que Lordon exige a todos los demás.

Finalmente, ¿cómo debería situarse políticamente a este incisivo y estimulante escritor? La perspectiva defendida en *La malfaçon* tiene claras superposiciones con las de Wolfgang Streeck en *Buying Time* (2014), o de Heiner Flassbeck y Costas Lapavistas en *Against the Troika* (2015). Los cuatro concluyen que la única estrategia inmediata viable para una repolitización de la economía política europea –Lordon lo llamaría para una desconstitucionalización– es luchar por su regreso al ámbito nacional. Las oposiciones radicales que han surgido desde la crisis a lo largo de los centros capitalistas golpeados por la austeridad –Sanders, Corbyn, Mélenchon, Iglesias, Tsipras– han tendido a tener una tonalidad socialdemócrata, pretendiendo rellenar el vacío dejado por anteriores grupos socialistas o laboristas de centroizquierda que habían abrazado el neoliberalismo. Sus avances han supuesto reclamaciones progresistas sobre lo que Balibar una vez denominó «el Estado nacional y social». Sin embargo, esas reivindicaciones, aunque necesarias, están profundamente limitadas por el equilibrio de fuerzas de clase, por las agotadas capacidades de las instituciones nacionales y, también quizá, por las limitaciones intrínsecas de las ideologías del nacionalismo y la soberanía. Lordon, de manera muy similar a Streeck, no se hace ilusiones en cuanto a que un giro hacia lo nacional traiga consigo dimensión emancipadora alguna, sosteniendo que se trata simplemente de un campo de batalla preferible; tampoco alberga ninguna duda de su profunda hostilidad por el dominio de la *phynance*. En *Imperium*, las tensiones alrededor de estas cuestiones le muestran como un elocuente y combativo representante de la difícil situación de la izquierda en Europa, desgarrada

entre grandes visiones teóricas de emancipación radical y unas tácticas puramente defensivas. O, parafraseando a Fredric Jameson, condenada a luchar con todas sus fuerzas por la democracia social, para demostrar que no puede funcionar.