

DOSSIER

Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas

DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016



De la antropología filosófica a la ontología social y viceversa: ¿Qué hacer con la sexta tesis sobre Feuerbach?*

Etienne Balibar

Las *Tesis sobre Feuerbach*. Un ensamble de 11 aforismos, aparentemente no destinados para su publicación en esta forma. Fueron escritas por Marx en el curso de 1845, mientras trabajaba en el manuscrito de *La ideología alemana*, que también permaneció inédito. Las *Tesis* fueron descubiertas por Frederick Engels y publicadas con algunas correcciones (no del todo insignificantes), como apéndice de su propio panfleto "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana"¹, en 1886.² Son ampliamente consideradas como una de las formulaciones más emblemáticas de la filosofía occidental, y a menudo comparadas con otros textos concisos, que combinan un contenido especulativo de riquezas aparentemente enigmáticas con un estilo de enunciación tipo-manifiesto, señalando un nuevo modo de pensamiento radical – como el *poema* de Parménides o el *Tractatus* de Wittgenstein. Algunos de los mejores aforismos de las *Tesis* han alcanzado *a posteriori* el mismo valor de "punto de inflexión" en la filosofía (o, mejor dicho, en nuestra relación con la filosofía) que, por ejemplo, los ya citados Parménides y Wittgenstein respectivamente: "*tauton gar esti noein kai eina*"³, "*Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*"⁴, pero también la máxima spinoziana "*ordo et conexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*"⁵ o la kantiana "*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*"⁶, etc.

Por supuesto; en tales condiciones es a la vez muy tentador e imprudente tratar de embarcarnos en un nuevo comentario. Pero es también inevitable retomar la letra de las *Tesis*, comprobando nuestra comprensión de su terminología y de sus frases, cada vez que decidimos evaluar el lugar de Marx (y de una interpretación de Marx) en nuestros debates contemporáneos. Esto es lo que intentaré hacer –al menos parcialmente—en esta presentación, en relación con un debate en curso a propósito del significado y los usos de las categorías de "relación" y "relaciones" (ambos posibles equivalentes para el alemán

* Balibar, Etienne. "Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach?". En Vittorio Morfino y Etienne. Balibar (eds.). *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazione*. Milán, Mimesis, 147-178. Traducción: Claudio Aguayo.

¹ Tomamos aquí el título de la traducción española publicada por la Editorial Progreso, Moscú, 1972. (N. del T.)

² Marx mismo había muerto en 1883. Engels explica que Marx fue tan reservado sobre las "Tesis" que no las compartió con él, aunque en ese momento ya trabajaban juntos. Algunas de sus correcciones, cuya intención es mejorar la traducción "precipitada" y clarificar la intención de las tesis, están lejos de ser inocentes. Particularmente, este es el caso de la *Tesis 11*, que en la formulación original de Marx dice lo siguiente: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömpt drauf an, sie zu *verändern*". Esta fue corregida por Engels tal como sigue: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretier*, es commt aber darauf an, sie zu *verändern*", cambiando la modalidad del verbo y adhiriendo la palabra "aber" en la segunda sentencia, y por tanto forzando, al interior del texto, la idea de una exclusión mutua entre "interpretar" y "transformar", exclusión que no se encontraba necesariamente en la mencionada *Tesis*. Esto fue entendido más tarde como la oposición general entre *praxis* (revolucionaria) y teoría, con la ayuda de otras formulaciones de las *Tesis*. Como veremos la *Tesis 6* también contiene una corrección que espera ser discutida.

³ "Porque la misma cosa es pensar y ser" (Parménides, *Poema...*) (Ver la nueva edición y el comentario –en francés— de Bárbara Casin: *Parménide*, Sur la nature ou sur l'étant –La langue de l'être?, Paris, Seuil, 1998.

⁴ "De lo que no se puede hablar, es mejor callar"

⁵ *Ética II, Prop 7*. La traducción de FCE: "El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas" (N. del T)

⁶ *Critique of Pure Reason*, B 75/A 51

Verhältnis), cuyas implicaciones van desde la lógica a la ética, pero que sobretodo envuelven un sutil –quizás decisivo–matiz que separa la “antropología filosófica” de la “ontología social” (o de la “ontología del ser social”, como Lucáks, entre otros, propondría). Este propósito conduce, naturalmente, a enfatizar la importancia de la *Tesis 6* de Marx, cuyo texto es como sigue (en la versión original de Marx):

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt - *isoliert* - menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das Wesen kann daher nur als "Gattung", als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden

He aquí la traducción estándar en inglés:

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inherente en cada individuo singular. En su realidad, él es el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no realiza una crítica de esta esencia real, se ve obligado, en consecuencia, a hacer abstracción del proceso histórico y enfocar el sentimiento religioso como algo que en sí mismo presupone un individuo abstracto –*aislado*. Esencia, por tanto, sólo puede ser comprendida como "género", como una interna, muda generalidad, que une *naturalmente* a los muchos individuos¹

Entre los comentarios que han sido dedicados a las formulaciones de esta tesis (y especialmente a las tres primeras frases), me gustaría mostrar los de Ernst Bloch y Louis Althusser, que ilustran posiciones marcadamente antitéticas.² Para Bloch, cuyo detallado comentario forma parte de su *magnus opus* "Daz Prinzip Hoffnung"³, publicado por primera vez en 1953⁴, las *Tesis* incluyen la construcción completa del concepto de *praxis* revolucionaria, presentada como "la palabra/lema" [word/motto] (*Losungswort*), que supera las oposiciones

¹ En la traducción de la editorial Progreso, la VI Tesis reza como sigue: "Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado: A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso (Gemüt) y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como "género", como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos." He intentado seguir la traducción al inglés de Balibar para mantener algún grado de fidelidad a la intención de Balibar, que es, más o menos, mostrar de hecho la traducción al inglés del texto alemán. (N. del T.)

² Sobre Ernst Bloch, ver *Das Prinzip Hoffnung*, vol 1 (Suhrkamp Edition, Frankfurt a. M., y también "Kleim und Grundlinie. Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach", *Deutsche Zeitschrift zur Philosophie*, 1:2 (1953), p. 237 y ss. Sobre Althusser, ver *For Marx* (trad. Ben Brewster, Verso 1968). Althusser retorna a su interpretación de las *Tesis* en una forma más crucial en su texto póstumo (fechado en 1982): "Sur la pensée Marxiste", publicado en *Futur Antérieur*, N° especial "Sur Althusser. Passages", 1993

³ Se trata de *El principio esperanza*, obra publicada en español por la editorial Trotta en tres volúmenes. (N. del T.)

⁴ *El Principio Esperanza* [The Principle of Hope] fue escrito en el período de guerra, cuando Bloch se encontraba exiliado en EEUU, pero sólo fue publicado después de su retorno a Alemania (RDA), entre 1954 y 1957.

metafísicas entre "sujeto" y "objeto", "pensamiento filosófico" y "acción política". Las *Tesis* exprerían de este modo la crucial idea de que la *realidad* (social) como tal es "cambiante" (*veränderbar*), debido a que no sólo denotaría estados *dados* de asuntos o relaciones provenientes de un proceso realizado (el presente y el pasado), sino que también envolvería siempre ya la *posibilidad de un futuro* o una "novedad" (*novum*) –algo que ni en el materialismo clásico, ni en el idealismo ha sido admitido. Para Althusser, cuya atención se concentra en las *Tesis* como síntoma de una revolución teórica (o "ruptura epistemológica"), a través de la cual Marx habría pasado de una comprensión esencialmente humanista-feuerbachiana del comunismo a la adopción de una problemática científica (no-ideológica) de las relaciones sociales y la lucha de clases como motor de la historia, estas merecen una (quizás contra-intuitiva) lectura, que revelaría las "nuevas" ideas contorsionando un "viejo" lenguaje para expresar (o más bien anunciar, anticipar) una teoría que, esencialmente, no tiene precedentes, pero cuyas implicaciones están *por venir* (el principal ejemplo de esta hermenéutica de los conceptos contorsionados, internamente inadecuados, es la lectura althusseriana de la *praxis* como el nombre filosófico de un "sistema de *prácticas* sociales articuladas"). Curiosamente, tanto los comentarios de Althusser como el de Bloch implican un fuerte énfasis en el esquema *temporal* de un "futuro" objetivamente incluido dentro del presente como una posibilidad disruptiva – con la excepción de que, para Bloch, este esquema caracteriza a *la historia*, mientras que para Althusser caracteriza a *la teoría* o *el discurso*.¹

Lo más interesante para nosotros es la forma en que se resuelven las paradojas en la *Tesis 6*, paradojas derivadas de las vías antitéticas de definición de la "esencia humana" (*das menschliche Wesen*), y que afectan directamente la noción de "antropología", heredada de Kant, Hegel y Humboldt, pero sobretodo, como es evidente, de Feuerbach cuya principal tesis en *La esencia del cristianismo* (1841) afirma que "el secreto del discurso teológico es la experiencia antropológica", o la idea de que Dios y sus atributos son representaciones invertidas e imaginarias de la esencia humana: "Pero la esencia humana –objeta abiertamente Marx—no es una abstracción inherente en cada individuo singular. Esta es en realidad el conjunto de las relaciones sociales". Al parecer, esto no deja otra posibilidad que admitir que la "esencia humana" es de hecho una noción necesaria (incluso una noción fundamental, lo que indica la primacía de la cuestión antropológica en la filosofía), aunque pueda entenderse de diferentes maneras: una manera incorrecta (atribuida a Feuerbach: "la esencia humana es una abstracción (o idea) inherente en cada individuo aislado), y una manera correcta (reclamada por el propio Marx: "la esencia humana es el ensamble de las relaciones sociales", cualquiera sea el valor lógica de la cópula "es"). Althusser, sin embargo, va en una dirección diferente: para él, el solo uso de la expresión "esencia humana", implica la equivalencia de dos nociones: "humanismo teórico" y "antropología filosófica". Con ello, una teoría (o sea una investigación materialista) del "ensamble" (o sistema, articulación) de las "relaciones sociales" se torna incompatible, porque estas últimas refieren a las transformaciones históricas continuas de lo que significa ser "humano" en la relación (de cooperación, división del trabajo, dominación, lucha de clases) con otros humanos, destruyendo así la idea misma de lo "universal" y "permanente", atributos que sólo podrían pertenecer solo a un "individuo singular" (o sujeto). En resumen, historiza radicalmente y des-esencializa nuestro concepto de lo humano, desmantelando la antropología, tanto como teoría humanista o como ideología. En consecuencia, la expresión importante en

¹ Este esquema es bastante diferente de la idea tradicional, que Hegel hereda de Leibniz, de que el tiempo actual está "preñado con" el futuro que está por nacer. De hecho, es justo lo contrario. Sería interesante relacionarlo con el hecho de que tanto Bloch como Althusser (de forma independiente) han insistido en la "no-contemporaneidad" del presente como su estructura típica.

el aforismo de Marx sería "in seiner Wirklichkeit" (en su realidad), señalando (como una injunción teórica, o "*porteu indicateur*" dentro de la teoría misma) que el discurso de la "esencia del hombre" ya no es sostenible, y que *debe ser reemplazado* por un discurso diferente, en el que se trataría de analizar relaciones sociales. Lo "social" queda opuesto a lo "humano" del mismo modo que las "relaciones" se oponen a la "esencia".

Sin embargo, si retornamos desde ahí al comentario de Bloch, podemos observar dos cosas. Por un lado, es claro que su trabajo podría ser objeto de esta crítica, debido a que sostiene que hay dos antropologías sucesivas, del mismo modo que existen dos variedades de materialismo, y de hecho dos tipos de "humanismo", uno abstracto que habla de la eternidad de los atributos del "hombre", y otro que —en los propios términos de Marx— es "real" y habla de las transformaciones históricas de la sociedad, las cuales también crearán un "nuevo hombre".¹ Por otra parte, Bloch es capaz de conectar la *Tesis 6* con otros escritos de Marx, que son casi contemporáneos a las *Tesis*, particularmente, la conocida crítica de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* en *Zur Judenfrage*², cuestión que le lleva a enfatizar fuertemente que la antropología de la "esencia abstracta" es de hecho, producida históricamente: expresa la visión del mundo política (o ideológica) de la burguesía ascendente, que resume la antigua tradición filosófica del "derecho natural" (Naturanrecht), con el fin de dar a la institución de la ciudadanía nacional una fundación universalista. Por tanto, Bloch no sólo indica que el "humanismo abstracto" tiene una dimensión de clase, sino que también señala lo difícil que es criticar *todos* los humanismos y el discurso antropológico en general manteniendo una perspectiva *universalista* (incluyendo una perspectiva revolucionaria socialista o comunista).

Encuentro que estos argumentos cruzados son particularmente interesantes, justo en un momento en el que los debates sobre el *universalismo* (y diferentes tipos de universalismo: no sólo burgués o proletario, sino también de género, eurocéntrico o planetario) tienden a reemplazar la "querella sobre el humanismo", que se libró en la filosofía continental (dentro y fuera de los círculos marxistas) en los años 60 y 70. Tal vez deberíamos decir que la nueva "querella", igualmente intensa, que en parte continúa y en parte desplaza la "querella sobre el humanismo", es precisamente la querella sobre el universalismo.³ Mi propia posición desde este punto de vista es que el "humanismo" y la "antropología", son dos nociones o problemas que deben ser tratados en forma separada. Una antropología "no-humanista" e incluso "anti-humanista", por paradójica que pueda sonar la expresión para los filósofos clásicos, podría resultar no sólo posible, sino también necesaria. Pero, para separar estos conceptos, una discusión que refresque y revitalice el significado exacto de las *Tesis* de Marx resultaría iluminadora.⁴ Dividiré este asunto en tres partes: 1) una nueva discusión acerca de la *pars*

¹ La noción de "humanismo real" es utilizada por Marx, sobretodo en su obra anterior (escrita junto a Engels) *La Sagrada Familia* (1844): véase el comienzo del prólogo: "En Alemania, el *humanismo real* no tiene enemigo más peligroso que el espiritualismo o idealismo especulativo que, en lugar del hombre individual real, pone la "conciencia" o el "espíritu", y enseña con el evangelista: "El espíritu vivifica, el cuerpo no sirve para nada. Claro está que este espíritu sin cuerpo es espíritu solamente en la imaginación. Precisamente combatimos en la crítica de Bauer la especulación que se reproduce en forma de *caricatura*. Es, a nuestros ojos, la expresión más perfecta del principio germano-cristiano, que hace su última tentativa, transformando la *crítica* misma en un poder trascendental" [Tomamos, a diferencia de Balibar, la traducción española de Carlos Liacho, Editorial Claridad, N. del T.]

²La cuestión judía, (N. del T.)

³ Tomo la expresión "querella del humanismo" [dispute of humanism] (*la querelle de l'humanisme*) del propio Althusser, que proyectó un libro (inconcluso) bajo este título. Acuño "querella del universalismo" en el mismo sentido.

⁴ En el argumento que sigue, que en parte rectifica mi presentación oral en la "One Day Conference "The Citizen-Subject Revisited, SUNY, Albany, 24 de Octubre de 2011", no intento una lectura completa de las *Tesis* (aun

destruens en la Tesis 6 de Marx, a saber, la crítica de la "esencia abstracta" inherente al "individuo aislado", que intente mostrar cuales doctrinas (más allá de Feuerbach) están implicadas en esta categorización, 2) una nueva discusión de la *pars construens*, específicamente la recomendación de una "ecuación" de la esencia humana con las "relaciones sociales", poniendo más atención a algunas rarezas de la redacción de las *Tesis*; 3) una discusión crítica de la "bifurcación" ofrecida por las *Tesis* de Marx, o en otros términos, una exposición acerca de cuáles orientaciones están *abiertas* y cuáles están *cerradas* (o aun más: *prohibidas*) por sus propias fórmulas en el debate filosófico acerca de la antropología, que es previo a su intervención, y que continúa y se renueva después de él.

La afirmación negativa: "La esencia humana no es una abstracción inherente en cada individuo singular"

Una discusión que realmente se haga cargo de la semántica y de la gramática de las afirmaciones marxianas, debe estar basada en el original alemán. Traducir (al inglés o francés) es útil, pero insuficiente, debido a que las palabras utilizadas por Marx no poseen un equivalente perfecto, o más bien, implican un espectro de significados que en otros idiomas se ven truncados. Como veremos, también es importante el uso, por parte de Marx, de una serie de *Fremdwort* (o términos extranjeros).

Comencemos con la categoría crucial *Wesen*. La traducción más usual, como hemos visto, es la de "esencia", y esto es, por supuesto, inevitable, ya que Marx está discutiendo con Feuerbach que, como he recordado, sostiene en su famoso texto *Das Wesen des Christenmus* (1841), o "La esencia del cristianismo", que "la esencia de Dios" es una proyección imaginaria de la esencia humana (es decir la naturaleza). Sin embargo, una traducción aceptable también sería "ser", y de hecho la comprensión común de la expresión "ein menschliches Wesen" en alemán, bien podría ser "un ser humano". La correlación de las dos nociones: *ser* y *esencia* (en griego: *to on* y *ousia*) opera desde el comienzo de la metafísica occidental, particularmente en Aristóteles, cuyo legado sigue dividido hasta hoy entre empiristas-nominalistas para quienes los únicos "seres reales" son los individuos (o "sustancias individuales" en la formulación aristotélica), y las nociones generales o esencias (llamadas también "universales) representan abstracciones intelectuales aplicables a una multiplicidad de individuos con características similares, y esencialistas-realistas, para los cuales los individuos singulares "participan de" (o incluso "derivan de") ideas generales (que pueden ser concebidas como esencias, tipos o especies) que son ellas mismas (híper) reales.

Este trasfondo general (anterior a la ideología "burguesa") explica por qué la crítica de Marx no puede evitar plantear cuestiones ontológicas. Pero igualmente creo que hay una necesidad de referirse a un trasfondo hegeliano, el cual fue bastante familiar tanto a Feuerbach como a Marx: nos referimos al pasaje de la *Fenomenología del espíritu* (1807) en el que Hegel define la esencia del "espíritu" (*der Geist*), que generalmente designa todas las figuras de la conciencia que han devenido intersubjetivas (por tanto institucionales, por tanto históricas),

cuando desarrollo algunas luces sobre otros aforismos de Marx). Por tanto, dejo de lado el problema del "orden" o la "estructura" en la Onceava Tesis, que había tocado de pasada. Tanto Bloch como Althusser han sido sugerencias temáticas muy específicas acerca de cómo las *Tesis* debían ser "divididas" y "reagrupadas" en función de iluminar la construcción latente de sus argumentos y conceptos. Una interesantísima explicación posterior ha sido planteada por Georges Labica: ver su *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987 (en francés).

como una "operación de todos y cada uno" (*Tun aller und jelder*), o como una "esencia espiritual" (*das geistige Wesen*) que es también, como tal, "la esencia de [todas] las esencias" (*das Wesen aller Wesen*).¹ No debemos apresurarnos en considerar esta fórmula notable como un mero producto de la jerga dialéctica, ya que contiene el principio de una transición desde la conciencia individual, donde objetividad y subjetividad permanecen antitéticas, hacia figuras colectivas donde la conciencia emerge (aunque sea a través de muchas contradicciones) como un aspecto complementario de la misma historicidad. Esta es, de hecho, una problemática que Marx nunca abandonará. Un discurso acerca de las "esencias", sin embargo, no captura todas las connotaciones del pasaje: si traducimos como "ser espiritual" y "el ser de todos los seres", descubrimos otra dimensión de la misma cuestión – no sólo ontológica, sino *onto-teológica* en el sentido en el que Heidegger definirá este concepto, como una identificación (o confusión, desde su punto de vista) del "ser de seres" (*Sein des Seienden*) con un "ser supremo". De este modo, nos lleva a entender que todas las fórmulas "esencialistas" se inscriben en una cadena semántica en la que la tesis *teológica* (el "ser de seres" o el "ser supremo" es Dios) y la tesis *antropológica* defendida por Feuerbach (el "ser de seres" es el Hombre, quien es también "supremo" en el sentido de que todos los demás seres están incluidos en sus representaciones) se podrían subsumir problemáticamente en una tercera *tesis* (que también funciona como una transición histórica entre ambas, dependiendo de si se entiende "espíritu" como atributo trascendental de la Divinidad, o como una facultad trascendental del Humano, sinónimo de inteligencia, representación, imaginación, etc.): el "ser de seres" es el Espíritu... Esta aclaración añade connotaciones muy importantes al debate iniciado por Marx, y continuado después de él, ya que muestra que Marx (a pesar de su admiración por la crítica feuerbachiana a la religión) tenía un fuerte presentimiento de que "la antropología", en la medida en que su categoría clave es la "naturaleza humana" o "la esencia del hombre", podría ser simplemente otra teología, y "Hombre" o "Humanidad", otro nombre de Dios (o un Nombre Divino), en tanto esté dotado de atributos o facultades trascendentales (tales como "auto-conciencia", "auto-emancipación" o "auto-creación) –esta tesis, después de todo, es herética, pero perfectamente defendible dentro de la tradición discursiva cristiana.² Esto también muestra que Marx podría encontrarse atrapado en la misma aporía, en la medida en que "Historia", "Sociedad", "Revolución" o incluso "Praxis", podrían devenir instanciaciones del "Espíritu" (a pesar de todas las declaraciones de materialismo, o incluso a causa de ellas). Sabemos que esto fue bastante frecuente dentro de la tradición marxista, y que de hecho pocos marxistas están inmunizados contra la recuperación (onto)teológica de sus conceptos (Bloch y Althusser no son excepciones...): La pregunta entonces, se convierte en la siguiente: ¿sería Marx consciente de esta posibilidad, en el momento en que descubre el contenido "metafísico" del "materialismo" de Feuerbach, de manera que Feuerbach (para Marx) seguiría siendo un "teólogo burgués"?³

¹ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, capítulo VI, "Espíritu", Introducción general. Yo he dejado de lado aquí otra gran referencia: la *Lógica* de Hegel (*Wissenschaft der Logik*), dividida en tres libros: la *Doctrina del Ser* (*Sein*), la *Doctrina de la esencia* (*Wesen*) y la *Doctrina del concepto* (*Begriff*). En 1840, Marx no había tomado contacto con la *Lógica*, y por tanto se enfocó principalmente en la *Fenomenología* y *La filosofía del Derecho*.

² La idea de que la verdadera esencia de Dios es una auto-creación o auto-emancipación del hombre transita de las doctrinas agnósticas hasta la idea protestantista moderna y el positivismo, que sustituye la supersticiosa "religión de la Deidad trascendental" por una racional o afectiva "religión de la Humanidad", notablemente defendida en la era romántica por Auguste Comte en Francia, pero también por el propio Feuerbach: ver S. Decloux, S.J., "A propos de l'athéisme de Feuerbach", I y II, en *Nouvelle Revue Théologique*, 90 y 91 (1069); Philippe Sabot, "L'antropologie como philosophie. L'homme de la religion et la religion de l'Homme selon Ludwig Feuerbach", *Methodos, Savoirs et textes*, 5/2005 ("La subjetivité").

³ La respuesta debe ser sí, por la razón siguiente: cuando Marx trabaja en las *Tesis*, debe haber sido ya afectado por la crítica stirneriana de cualquier categoría "esencialista" (o no-nominalista), en *El ego y su propio* (*Der Einzige und sein*

¿Y, cuál podría ser la "estrategia" que permitiría a Marx *no repetir* (o "iterar") el efecto onto-teológico, cuando sigue refiriéndose al tema "ser/esencia humana" para criticar la reducción antropológica del discurso teológico? Expresiones tales como "ontología social" o "antropología histórica" no son respuestas suficientes, pero la solución tampoco puede residir en la cancelación del marco antropológico *desde fuera*.

La indicación de que las tensiones conceptuales que subyacen a la elección de una palabra o de una forma proposicional en Marx no pueden ser entendidas sin una estrecha comparación con Hegel, también resulta de la discusión sobre la antítesis entre "abstracción" (*Abstraktum*) y "realidad" (*Wirklichkeit*, probablemente mejor traducida –si se nos permite la jerga– como efectividad o "realidad efectiva"). Hay una fuente directa de esta oposición en un pasaje crucial de la *Fenomenología*: cuando se alcanza el nivel del "espíritu", identificándose (anticipando con esto desarrollos posteriores de su filosofía política) con la "vida ética de un pueblo", Hegel explica que las entidades singulares (*figures*) o sujetos individuales (*consciousnesses*) son sólo *abstracciones* o momentos abstractos del espíritu "efectivo" mismo. Esto explica por qué, en la gran antítesis que forma el núcleo de la discusión crítica sobre la *Tesis 6*, Marx al mismo tiempo puede reivindicar un punto de vista "nominalista" a la Stirner para el que una noción general o idea (por ejemplo, las especies o géneros, como el género humano o la Humanidad) es sólo una abstracción, y rechazar como igualmente "abstracta" la noción de un individuo aislado (tal como sería imaginada por la teoría política y económica burguesa, con la ayuda de la metafísica): debido a que tanto la esencia colectiva y la esencia individual "egoísta" son abstracciones cuando están aisladas de la *Wirklichkeit*, que es no es sólo la "realidad" (es decir, la existencia *de facto*, o un "ser ahí" observable), sino que constituye una operación (*Wirklichkeit* proviene de *Werk*, *wirken*, los equivalentes alemanes para el latín *opus*, *operari*) o un proceso de realización: lo que Hegel había definido como Espíritu, y Marx mismo identificará con un conjunto de procesos de transformación que afectan a las relaciones sociales. Así, Marx retiene el *rechazo simultáneo* de Hegel hacia las "esencias" antitéticas, tanto más "abstractas" en tanto dicen representar la negación de la abstracción, pero también subvierte radicalmente la "lógica" de este rechazo puesto en términos de una operación "espiritual". De qué modo es radical esta subversión, esa es la cuestión. Pero antes de considerar la definición de un proceso que, si bien no es el espíritu, es "efectivo" como el espíritu, hay que añadir una reflexión acerca de otro término usado por Marx, que hasta el momento no ha sido discutido.

Nos referimos a la fórmula negativa "...kein dem einzelнем Individuum *inwohnendes* Abstractum". Hasta ahora, la mayoría de los comentaristas se han centrado en los términos antitéticos: *Individuum* o *abstractum*, lo individual y lo abstracto (fácilmente identificado con una idea o "idea universal"). Pero se ha descuidado la discusión del verbo (participio presente) *inwohnend*, traducido habitualmente como "inherente en". Fue ligeramente alterado por Engels, y transformado en un término moderno cuyo principal uso se refiere a la idea de "posesión" y "ser poseído" (por alguna fuerza mágica, un dios, el diablo, etc.), "innewohnend". Pero también es etimológicamente cercano a la denominación *Einwohner*, que significa "habitante" (o residente, morador) de un país, un lugar o una casa. En realidad, el original de Marx "inwohnend" (con la misma etimología) existe en alemán, pero es una forma arcaica perteneciente a contextos teológicos (por ejemplo en Meister Eckhart, de donde pasa a Jacob

Eigentum), publicado el mismo año (1845), que particularmente orienta la noción feuerbachiana del hombre como un "ser genérico" (*Gattungswesen*) y la doctrina del comunismo basado en la idea del hombre como un "ser común" (*Gemeinwesen*).

Böhme)¹, y corresponde al latín (eclesiástico) *inhabitare, inhabitatio* (que Tomás de Aquino distingue del simple *habitatío y habitare*).² Recurrir a este trasfondo epistemológico y teórico (con el cual Marx, como estudiante del idealismo alemán, puede haber tenido un contacto directo o indirecto), es obviamente insuficiente para proporcionar una interpretación, pero provee un síntoma de la complejidad de articulaciones entre el "individuo" y la "abstracción" (o esencia abstracta) que pueden encontrarse bajo la crítica marxiana. En términos generales estas articulaciones obedecen a dos modelos diferentes, que convergen en los pasos finales de la construcción del sujeto moderno trascendental (como es definido por Kant y sus seguidores): los modelos de individuación post-aristotélicos y post-agustinianos.³

El modelo "metafísico" post-aristotélico (que incluye una permanente oscilación entre interpretaciones "nominalistas" y "esencialistas" o "platónicas"), es más conocido y frecuentemente usado en las discusiones filosóficas sobre la *Tesis 6*. Se refiere a la comprensión de la esencia como "género" o "especie" (en este caso la Humanidad o la especie humana), género del cual los seres individuales serían "instancias" o "casos" que *participarían* de los atributos de una misma esencia o que, alternativamente, conducen a la formación de una sola idea acerca de su tipo en común ("idea general"). De ahí la importancia del uso que hace Feuerbach del alemán *Gattung* (género) que, en los discursos clásicos sobre historia natural y antropología, denomina el género común. *Cada* individuo es representativo del género, o puede ser concebido como *separadamente* "formado" o "creado" *después del tipo*: como consecuencia todos los individuos "comparten" relaciones similares con el género, pero permanecen *aislados* unos de otros en esta similitud, en tanto cada uno de ellos (en forma más o menos perfecta) participa del género [type] *completo*, que ciertamente puede ser un género moral o social. Es sólo *a posteriori*, cuando ya existen individuos genéricos [typical], que pueden *relacionarse* entre ellos de varias maneras: esta relación variable es "accidental" o no define su "esencia". Sin embargo, desde Kant hasta Feuerbach mismo, una corrección conduce a lo siguiente: en el caso de la "especie humana" —que no es *cualquier* especie— los individuos poseen un carácter "esencial" adicional, ellos *conscientemente* se refieren a las especies (comunes), y se basan en esta conciencia para construir una comunidad moral. En este sentido su "ser en común", o su "formación de esencia común" ["community-forming-essence"] (*Gemeinwesen*) está ya presente *en potencia* en su "esencia genérica" (*Gattungswesen*).^{4 5} Sin embargo, con esta comprensión teleológica de la naturaleza del Hombre, inmediatamente estamos en la dirección de un segundo modelo, que se indica sintomáticamente en la tesis de Marx mediante el uso de "inwohnd".

¹ Jacob Bohme: *Von der Menschwerdung Jesu Christi* 1920, edición online por Gerhard Wehr, Google ebook. 3-1.5 y 3-7.4.

² Es común en la tradición filosófica y teológica explicar metafóricamente que el alma "habita" el cuerpo, o que el cuerpo forma la "casa" del alma. *Inhabitar(inwohnen)* indicaría una relación más íntima y más intensa, tal como la "presencia" de Dios dentro del alma de los fieles cristianos. Este uso está especialmente asociado con el desarrollo de la doctrina Trinitaria (ver Karsten Lehmkuhler, *Inhabitatio: Die Einwohnung Goottes Im Menschen*, Vandenhoeck y Ruprecht, 2004).

³ Esta presentación está fuertemente en deuda con la obra de Alain de Libera, acerca de la genealogía del "sujeto" en la escolástica y la modernidad: ver su contribución a nuestra entrada común "Sujeto", en el *Vocabulaire Européen des Philosophies* (2004), como también los dos volúmenes de su *Archeologie du Sujet*, Librairie Vrin, Paris, 2007/2008

⁴ La traducción de Miguel Vedda, autorizada en este punto, traduce *Gattungswesen* como "esencia genérica". El término usado por Balibar "specific essence" no parece el más adecuado, pero cumple una función hermenéutica importante al interior del texto. (N. del T.)

⁵ Un vínculo esencial entre Kant y Feuerbach, en este punto, es sin duda Hegel, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817 y 1830), donde, sin embargo, el concepto de *Gattung* como "especie" es limitado a la vida *animal*.

Cualquiera que conozca la teología agustiniana sabe la declaración de *De vera religione* ("Sobre la verdadera religión"), 29, 72: *Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas* ("no salgas afuera, [sino que] retorna a ti mismo: la verdad habita en el interior del hombre"), que resuena en varias otras fórmulas de la obra de San Agustín (notablemente en las *Confesiones* y el *De Trinitate*), donde se trata la cuestión de lo que yace en el corazón (o lo más íntimo: *interior intimo meo*) del alma humana, y que por tanto es la expresión de una "verdad" que no sólo es la verdad *de* la condición humana, sino también una verdad *para* él (destinada a su redención), lo que infinitamente lo supera (*superior summo meo*), es decir, su relación singular con Dios, con la "presencia" de Dios. Argumentaré que este es el *segundo modelo* en el que se basa la fórmula de Marx en la *Tesis 6*, lo que nos permitirá comprender mejor en qué sentido la idea de "las relaciones sociales" subvierte las representaciones clásicas de la "esencia del Hombre". Dentro de esta tradición hay muchas variaciones, que van desde *reiteraciones* a *interpretaciones* y *transformaciones* (particularmente secularizaciones).¹ Todo esto puede sonar "psicológico", pero es interesante en tanto se eleva a un punto de vista "trascendental" que es la forma más profunda de confrontar las tensiones entre *verticalidad* (o *soberanía*) e *interioridad*, o *trascendencia* e *inmanencia*, tensiones adheridas a la problemática del "sujeto". De hecho, es sólo en el trasfondo de este segundo modelo trascendental que la dimensión "subjetiva" de la discusión marxiana puede ser finalmente comprendida. Desde el punto de vista teológico originario, la idea principal es una *unidad de los opuestos*, ya que la relación vertical entre la figura del Soberano (Dios, o el Verbo de Dios, o la Idea de Dios) y el "sujeto" individual (el Hombre, o mejor; *un Hombre singular*, "cada uno") debe ser leída desde ambos lados: como creación, inyunción, visitación, revelación proveniente del poder y la gracia de Dios, y también como una llamada, una demanda, un reconocimiento o acto de fe que expresa la dependencia individual del sujeto.² Pero desde el punto de vista secularizado, antropológico, la idea principal es desplazada por el hecho de que ya no hay ninguna "verticalidad" o "soberanía" que gobierne la sujeción del Hombre (o "subjetivación", como dirían filósofos más recientes), sino *efectos de autoridad* (que también se pueden leer críticamente como dominación) provenientes de las actividades y representaciones propiamente humanas. Un buen ejemplo (de hecho, mucho más que eso) es la noción kantiana del imperativo categórico que también es interpretada como la "voz interior" de la razón expresando la dependencia del sujeto humano con respecto a la comunidad moral de los seres racionales, que se vuelven autónomos o producen su "emancipación" en virtud de su universalidad esencial.

Marx parece estar descartando esta genealogía cuando objeta a Feuerbach su concepción de la esencia humana como "*Gattung*" (género) que permanece "mudo" (*stumme*) y trata de "relacionar" o "unir" (*verbindende*) a los muchos individuos (sujetos) sólo mediante una universalidad *natural*. ¿Por qué entonces usaría el término "habitan" en lugar de "informan" o "dan forma" (*bildend, formierend*)? Aparte de las connotaciones teológicas que sugiere el propio Feuerbach (a las que volveré más abajo), podríamos pensar otra interpretación violentamente irónica (más bien cercana al discurso crítico de *La cuestión judía*), a saber, la idea de que lo que "posee" en su interior el "individuo abstracto" (o lo *individual individualizado*) no es nada menos

¹ La fórmula agustiniana es famosamente citada por Husserl al final de sus *Meditaciones Cartesianas* de 1929, en una forma que fue criticada por fenomenólogos eminentes, quienes plantean que Husserl retuvo solo un aspecto del lema agustiniano.

² Esta típica unidad de los contrarios es bien conservada en la traducción de la argumentación agustiniana al lenguaje ontológico de Descartes: "Existo con una naturaleza tal que poseo la idea de Dios en mi mente", por tanto como una *sustancia finita* (o "esencia") que alberga una *sustancia infinita* (o "esencia"). Véase mi comentario en "*Ego sum, ego existo. Descartes au point d'herésie*", *Citoyen Sujet et autres essais d'antropologie philosophique*. Paris, PUF, 2011

que la "idea de propiedad [privada]", que en la era del materialismo [metafísico] burgués ha sustituido a Dios como la "verdad interior" del Hombre.¹

La declaración positiva: "En realidad es el conjunto de las relaciones sociales"

El momento decisivo es, por supuesto, el siguiente, cuando Marx se desplaza para explicar que la "esencia humana" *no puede definir* lo que *actualmente es*, y por lo tanto, proveer una crítica con una orientación y contenido determinados. Sin embargo, como sabemos a través de los comentarios y traducciones, es aquí también donde la fórmula marxiana se muestra ambigua o abierta a interpretaciones contradictorias. No olvidemos que estas tesis son notas personales "improvisadas" (pero también, que están dotadas con algún tipo de genialidad, como sugiere Engels, o en términos benjaminianos, que tienen el carácter de una "iluminación").² Podemos intentar aclarar la cuestión tanto como sea posible desde la escritura misma de las *Tesis*.

Un primer punto a examinar es el valor semántico de la oposición "In seiner Wirklichkeit", traducida como "en su realidad". Una interpretación "débil" lee esto retrospectivamente: dejando de lado lo que la esencia humana era en la representación especulativa-imaginaria-abstracta proporcionada por filósofos como Locke, Kant y Feuerbach, a fin de cuentas errónea, ahora nosotros indicaríamos lo que *realmente* es. "Realmente" significa entonces "verdaderamente" o "verdadero en los hechos", como los lógicos gustan decir. Sin embargo, en un contexto post-hegeliano, parece recomendable tener en cuenta la diferencia entre "realidad" (*Realität*) y "realidad efectiva" (o efectividad, *Wirklichkeit*), y esto significa no sólo indicar lo que la esencia humana *efectivamente es*, o lo que *deviene cuando es "efectuada"* (es decir, *producida* como resultado de una "operación" material e histórica, un punto en el que Marx insiste continuamente en las *Tesis*, bajo el título de conceptos tales como *Tätigkeit* y *Praxis*), sino aun más: lo que identifica la "esencia" con una efectuación o un "proceso actual". El *concepto* de ser/esencia no es nada menos que el concepto de una actividad/proceso o *praxis*.³ Esta es una interpretación "fuerte", pero me parece que debe ser empujada a un nivel más convincente, para sugerir que la "efectuación" afecta al mismo tiempo a la esencia humana y al *concepto de ser/esencia humana* (*Wesen*), que también debe ser entendido como su *Aufhebung* dialéctica o su realización-negación. Así, la crítica se dirige no sólo a la representación "abstracta" de la esencia humana, sino a la noción misma de "esencia humana" como "abstracción". Althusser se encuentra en esta dirección, pero es Bloch quien proporciona la clave, refiriendo sistemáticamente la invención de la categoría de *praxis* en las *Tesis* al lema contemporáneo que plantea que "la filosofía debe ser realizada" (*verwirklicht*), pero que no puede ser realizada (o convertirse en "real") sin ser también "negada" (*aufgehoben*) como "filosofía" – siendo lo inverso igualmente verdadero: la filosofía no puede ser negada sin ser

¹ En lugar de Kant, esto sugiere enfatizar otra forma secularizada de la verdad "habitando" lo individual: Una, proporcionada por John Locke en su teoría de la *identidad personal*: los sujetos "son dueños de si mismos" separadamente debido a que lo que los convierte en seres humanos idénticos no es sólo el poder de una "idea abstracta" (la propiedad privada), sino el poder de *la idea de la "abstracción"* misma. Esta es una interpretación muy aguda de la lógica de la "ontología" que hemos llamado "individualismo posesivo" después de C.B. MacPherson. Véase mi ensayo "My Self, my Own. Variations sur Locke", en *Sujeto Ciudadano*, Op. Cit.

² Es por supuesto, fascinante investigar las resonancias entre las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, y las *Tesis sobre el concepto de historia* (1941) de Benjamin.

³ También en este punto en otros textos casi simultáneos, particularmente *La sagrada familia*, que paga un tributo explícito a Hegel

realizada.¹ Mi complementación personal a todo esto es sólo lo siguiente: en el contexto de la *Tesis 6*, la forma típica de la "filosofía" o del discurso filosófico es precisamente *la antropología*, lo cual nos lleva a la conclusión: la antropología es el discurso o figura (o, como diría Althusser, la "problemática") que debe ser efectuada-negada (*aufgehoben* y *wirklich*), y ya que el "ser/esencia humana" (*das menschliche Wesen*) es la categoría de la cual la mera posibilidad de una antropología filosófica deriva, esta debe ser también negada-realizada. Pero el concepto que cristaliza esta operación dialéctica es "el conjunto de las relaciones sociales": debemos interpretarlo desde este punto de vista, comenzando con "relaciones sociales" (*gesellschaftlichen Verhältnisse*).

Aquí es importante tener en cuenta un triple hecho filológico: 1) que las fórmulas de Marx están situadas históricamente entre las consecuencias de un evento crucial en la historia de las ideas (que afecta tanto a la filosofía como a la política), a saber, la "invención" de las "relaciones sociales" (como concepto, originalmente en francés: *les rapports sociaux*)²; 2) la "relación" pertenece a un complejo paradigma, que no es del todo traducible (el alemán *Verhältnis* y el francés *rapport* tienen, en parte, diferentes alcances), cuyo uso filosófico plantea inmediatamente las cuestiones de lo activo versus lo pasivo, lo subjetivo versus lo objetivo y las oposiciones de lo interno y de lo externo (lo que Kant llama "anfibologías de reflexión"); 3) cualquier discusión de la fórmula marxiana que implica [la oración] *die gesellschaftlichen Verhältnisse* (y le otorgue una función esencial) está inevitablemente polarizada por el uso posterior que hace Marx del concepto *Produktionsverhältnisse* ("relaciones de producción" y subsecuentemente, "relaciones" derivadas económicas y no-económicas) y *Klassenverhältnisse* ("relaciones de clase", con la descripción subsecuente de su carácter "antagónico" [antagonistic] y las implicaciones que tiene en cuanto a las diferentes formas de "dominación" social): sin embargo, lo que llama la atención en las *Tesis* es la ausencia de esta determinación más precisa, el hecho de que el uso que hace Marx de la categoría de "relación" permanece en un nivel "indeterminado", con la única excepción del atributo "social". Entonces la cuestión para los lectores de Marx era, inevitablemente, si debían leerse las "relaciones sociales" como *implícitamente* dirigidas hacia una noción (materialista-histórica) de función determinante para la lucha de clases y la producción, o si se debía asociar las *Tesis* con una (potencialmente más *general* o *genérica*) noción de "relación" que, a su vez, revelaría una continuidad con la tradición de la antropología filosófica (con su "realización" o "secularización"), o abriría la posibilidad de una ontología (social) más general, basada en la equivalencia categorial de dos nociones claves (*relación* y *praxis*, o *transformación*). Todas estas cuestiones están, por supuesto, vinculadas entre sí, y aquí sólo puedo clarificarlas parcialmente.

Para empezar; "relation" en inglés tiende a indicar una situación objetiva, mientras que "relationship"³ indica específicamente una relación entre personas que tiene una dimensión

¹ Marx insiste especialmente en esta divisa en su ensayo de 1844 (publicado en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*) "Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel", donde *das Proletariat* es usada al mismo tiempo para nombrar el "sujeto" revolucionario (ver mi ensayo: "Le moment messianique de Marx", en *Citoyen Sujet p- cit*). Curiosamente, de nuevo tomando prestado de la tradición teológica que ronda las *Tesis*, las nociones de "*Verwirklichung*" (realización) y "*Verweltlichung*" (secularización, literalmente devenir-mundo), que son usadas por Marx de una manera quasi-sinonímica.

² Este es un tema importante, al cual se han dedicado varias discusiones. Yo he tomado aquí sólo una referencia, Pierre Macherey, "Aux sources des rapports sociaux", in *Genèse* n°9, octubre, 1992. Macherey pone de relieve la importancia del trabajo de Louis de Bonald (conservador), Francois Guizot (liberal) y Comte Claude de Saint Simon (un socialista, cuya influencia en la formación intelectual de Marx difícilmente podría ser subestimada).

³ La diferencia entre relation y relationship en inglés parece difícil de especificar. En el francés, la diferencia entre *rapport* y *relation* parece no tener equivalencia en el castellano.

subjetiva, pero "relation" también posee un significado ontológico y lógico (mediante el cual las relaciones se oponen a los términos o las sustancias). El francés distingue *relation* (que comúnmente se entiende como una persona con la que nos relacionamos) y *rapport*, que significa tanto una proporción como una estructura objetiva, pero que también llega a utilizarse para indicar un intercambio activo entre personas, como en "rapport sexuel" y también "rapport social" (especialmente en el sentido de una relación sexual que se lleva a cabo en un medioambiente "social" o que sigue "reglas sociales"). El alemán *Beziehung* está reservado para los contextos lógicos, pero también para calificar la actitud de una persona respecto de otra, mientras que *Verhältnis* significa, esencialmente, una proporción cuantitativa o una correlación institucional de situaciones (por ejemplo, la compleja fórmula hegeliana y marxiana: "*Herrschafts –und Knechtschaftverhältnis*", una relación de dominación y servidumbre/sujeción). Todos estos términos se superponen parcialmente, pero de manera distinta en cada momento. Finalmente, es importante recalcar que cada uno de estos tres idiomas tiene otro término de muy amplia aplicación, especialmente en la modernidad temprana, a saber, "commerce" en francés, "intercourse" en inglés o *Verkehr* en alemán.

A principios del siglo XIX, a raíz de la revolución industrial y la revolución francesa, que transformaron totalmente la percepción y el discurso de la política, una generación de historiadores y teóricos sociales (como se diría hoy, en forma retrospectiva) —principalmente franceses— inventaron el concepto de "sociedad" en un sentido nuevo, que iba más allá de las nociones clásicas de asociación política/civil, o de las reglas normativas para la educación e interacción de los individuos con diferentes estatus, para indicar un sistema, o una totalidad, cuyas transformaciones e instituciones confieren roles a los individuos (y formarlos, o cambiar sus sentimientos e ideas), pero siguiendo ciertas leyes objetivas, o mostrando tendencias que no son reductibles a las intenciones individuales. Es en este marco general que se libraron los conflictos entre las nacientes "ideologías" típicas de la era post-revolucionaria (tales como el "conservadurismo", el "liberalismo" y el "socialismo"), y que la idea de una nueva "ciencia" llamada *sociología*, comenzó a tomar forma.¹ La noción clave para las ideologías políticas y el discurso sociológico fue precisamente *rapport social*, por ejemplo la distribución de roles y patrones de interacción entre individuos y grupos marcados por la reciprocidad o la dominación, que pertenecen a la *fábrica* (o "tejido") de la sociedad en una forma "orgánica" y que están caracterizados por sus *diferencias* con otros en la historia o la geografía (por tanto, por lo que se convirtió para las ciencias sociales en las cuestiones cruciales de la comparación y la transformación).

No hay duda de que este descubrimiento epistemológico (el concepto de sociedad y de *rapport social*) también tiene afinidades con las nociones hegelianas del "espíritu absoluto" y de la "sociedad civil" (*bürgerliche Gessellschaft*), dentro de las cuales el concepto fenomenológico hegeliano de "reconocimiento" (*Annerkennung*) es integrado como un momento subjetivo (o mejor: inter-subjetivo) para dar cuenta de la tensión permanente de la individualidad y la institución en la historia, pero una diferencia importante es que las nociones hegelianas son más "deductivas" (o incluso especulativas, a pesar de su importante contenido *realista*, lo que da

¹ Véase Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth Century Paradigms*, Second edition with a New preface, Temple University Press, 2001. Una noción analítica clave —quizás central— proveniente de la constitución de la sociología, fue la noción de *individualismo* (primero introducida en francés, por primera vez por Tocqueville) como algo distinto del *egoísmo* moral, para describir el comportamiento de personas que se desprenden de sus filiaciones sociales (grupos de status, familia, confesiones religiosas), lo que obviamente diferentes ideologías valoran diferentemente. En *La cuestión judía* (1844), Marx continúa usando "egoísmo", pero en un sentido bastante parecido al de individualismo, es decir, como una contradicción entre las condiciones sociales y sus propios resultados.

testimonio, para Hegel, de la lectura de Montesquieu de la historia social, o de la economía política de Adam Schmitt, o la escuela alemana del derecho positivo), ya que intentan una justificación *a priori* de la monarquía constitucional burguesa en tanto conquista histórica de la "racionalidad" política. Y aquí es también indudable que –en las *Tesis sobre Feuerbach* y en el inmediatamente subsecuente trabajo (escrito con Engels y Moses Hess), *La ideología alemana*, donde el concepto francés de "rapport social" se traduce y pluraliza como *die gesellschaftlichen Verhältnisse*—Marx comienza a ofrecer su propia contribución a este cambio epistemológico, combinando una perspectiva "comunista" de la transformación social radical con una forma específica de "dialéctización", que analiza los conflictos como fuerzas inmanentes de desarrollo y cambio de la estructuras sociales que históricamente "marcan" el carácter humano.

Es la modalidad específica de esta contribución de las *Tesis* la que nos interesa aquí. Esta contribución es especulativa en sí misma (aun cuando ataca ferozmente la especulación filosófica) y como ya hemos notado, en gran parte indeterminada –lo que también significa que varios *desarrollos potenciales* permanecen latentes en sus formulaciones. Fue ciertamente inevitable que, tratando de superar la especulación pura (o una crítica abstracta de la propia abstracción), Marx necesitase reducir la indeterminación de sus conceptos. Como sabemos (y la mayoría de los comentaristas están de acuerdo), esto ya está en marcha en *La ideología alemana* (a la que voy a tener que referirme de nuevo). Pero en orden de entender por qué la *Tesis* producen un eco en la filosofía, y siguen siendo un texto clave si queremos buscar "problematizar" el pensamiento de Marx y sus elecciones, debemos poner atención por igual a lo que *ya allí* tiene que ver con el surgimiento del "materialismo histórico", y a lo que *todavía difiere* de sus axiomas. Creo que hay dos elementos especialmente importantes en este punto: uno es la articulación de dos atributos, lo "humano" (*menschlich*) y lo "social" (*gesellschaftlich*), y otro es el uso enigmático de un *Fremdwort* (francés) para nombrar la suma total (o los efectos combinados) de las relaciones sociales "equivalentes" a una nueva definición de la esencia humana: *das ensemble der g. V.*, habiendo tantas categorías disponibles dentro de la tradición filosófica alemana.

Podría ser un indicio útil discutir cada uso particular de las palabras "humano" y "social" en las *Tesis*. En honor a la brevedad, me concentraré en las implicaciones de la *Tesis 10* en relación a la cuestión antropológica: "El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad civil (*die bürgerliche Gesellschaft*), el punto de vista del nuevo materialismo la sociedad humana (*die gesellschaft Menschheit*) o la humanidad social (*die gesellschaftliche Menschheit*)".¹ De nuevo, nos encontramos aquí con una de esas fórmulas bellamente simétricas que Marx fue capaz de inventar, ¡pero difíciles de interpretar! Las "correcciones" de Engels son reveladoras, puesto que traen a un primer plano un contenido político que es sólo latente, pero a riesgo de desdibujar las implicaciones analíticas que hay en esta tesis. Aparentemente Engels estaba preocupado porque la proposición "*die menschliche Gesellschaft*" = "*die gesellschaftliche Menschheit*" equivaliera a una tautología. Consecuentemente, introdujo un contenido explícito más "socialista", mediante la transformación de esta última expresión en "*die vergesellschaftete Menschheit*", la humanidad *socializada* – que significa una sociedad (o un "mundo") en la cual los individuos no están separados de sus propias condiciones colectivas de existencia –por tanto forzados a una forma de existencia "abstracta", pero que paradójicamente hace del individualismo la forma "normal" de vida social, "alienando" a los seres humanos mediante su aislamiento en las relaciones con los otros, de quienes dependen en su vida "práctica" (o

¹ Transcribimos, para cuestiones de uso general del presente texto, la *Tesis 10* en la traducción de la Editorial Progreso: "El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad "civil": el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada"

tomando esas relaciones una forma coercitiva, inhumana, una "separación" que conduce a una "escisión del yo" – *Selbstzerrissenheit*, precisamente esta alienación que los sentimientos religiosos de la comunidad buscarían sanar de forma imaginaria) (*Tesis 4*). Para completar esta clarificación, Engels también pone entre comillas el adjetivo "*bürgerliche*", que aparece junto a *Gesellschaft*, lo que es una forma de indicar que el término conservaba el valor técnico que le confería la filosofía hegeliana (la mayoría de las veces este término es traducido como "sociedad civil", como oponiéndose al "Estado" o la "sociedad política"), pero también sugiere que esta sociedad civil tiene un carácter *burgués*, en el cual las relaciones sociales están dominadas por la lógica de la propiedad privada, generando una forma de sociedad individualista y alienada. El argumento completo, entonces, se vuelve explícito: "el antiguo materialismo" (al que todavía pertenece Feuerbach) no será capaz de superar la alienación que denuncia en voz alta, porque es todavía una filosofía "burguesa" que asume una individualidad "naturalmente" separada de los demás (o *separadamente* en lo que toca a la esencia de lo "humano"), mientras que el "nuevo materialismo" –cuyas categorías clave son las "relaciones sociales" que constituyen lo humano, y la *praxis* o la transformación práctica que opera ya en todas las formas de sociedad– es capaz de explicar cómo la *humanidad* retorna a su esencia (o su ser auténtico) por medio del *reconocimiento* (no la denegación, represión o contradicción) de su propia determinación "social". En otros términos el ser humano fue siempre "social", desde el punto de vista de sus *condiciones materiales* (o nunca consistió en otra cosa que las "relaciones sociales" *en sí mismas*), pero estuvo alienado y escindido *para sí mismo*, contradiciendo su esencia en las instituciones e ideologías que están dentro de la moderna "sociedad civil burguesa", llevando así la contradicción al extremo. Y es necesario, ahora, que la contradicción sea resuelta *prácticamente* en la sociedad, eliminando sus propios "productos" alienantes y reconciliándose consigo misma –en otros términos alcanzando una sociedad plenamente "humana" y efectivamente "social".

Esta lectura es totalmente compatible con algunas declaraciones de Marx bastante explícitas acerca de las distintas etapas de la *emancipación humana*, tal como se enuncian en escritos del mismo período, en los que nos es propuesta una "dialéctica" del revertimiento [reversal] de la alienación (la separación de los seres humanos de su propia esencia)¹. Sin embargo, aquí son resueltas en forma demasiado fácil las tensiones filosóficas que implica el doble uso permanente (*quid pro quo*) de los nombres "humano" y "social", mediante la distribución de sus usos morales (o éticos) y significaciones históricas (o descriptivas) en diferentes categorías, y por tanto, transformando la dimensión fuertemente *performativa* de los escritos de Marx (dimensión que también está en el centro de su "humanismo práctico" o "humanismo real") en un *silogismo político*. Mientras que Marx sugiere, de hecho, que una relación auténtica de los sujetos con su propio ser/esencia (*Wesen*) transformaría inevitablemente su interpretación de lo que significa ser (un) humano, debido a que esto revelaría que el humano es esencialmente "social" y que lo "social" es al mismo tiempo la *condición de posibilidad* de cualquier vida individual (o "el hombre es un animal social", como fue

¹ Más importante, en este sentido, es lo que respecta al desarrollo de *La cuestión judía* (1844), un ensayo que es bastante conocido por su crítica a la distinción "abstracta" de "derechos del hombre" y "derechos del ciudadano", como expresión de la reducción burguesa del "hombre" a la propiedad privada individual (que incluye la noción lockeana del "propietario en persona"). Tal como la "emancipación religiosa" que libera a los individuos de su sujeción a los poderes trascendentales imaginarios no es todavía la "emancipación política", que permite la igualdad jurídica y la libertad de cada individuo (dentro de los límites del estado-nación), la emancipación política (sin embargo progresiva en la historia de la humanidad) no es todavía la "emancipación social" que libera a los individuos de su aislamiento alienado, y de las leyes de hierro que hacen a cada uno un "libo" para el otro. Y es sólo esta emancipación social la que puede ser considerada como una "emancipación total".

registrado en la tradición post-aristotélica) y una *realización ideal* de las aspiraciones éticas el hombre (en otros términos una forma de vida "comunista"), Engels sugiere que un *proceso de socialización* toma lugar en la historia a través de las condiciones en las que emerge, y en las cuales es posible transformar la "naturaleza humana" de forma revolucionaria. Además, esta redistribución de las dos caras ética y revolucionaria de las dos categorías [humano y social] en los reinos complementarios de los "medios" y los "fines", también tiene como resultado inyectar dentro de las fórmulas de Marx una "ontología social" que no necesariamente existe (o que no está presente en forma *literal*) en su obra. Y, como consecuencia, al tiempo que reduce la indeterminación de las proposiciones de Marx, reduce también sus potencialidades.¹ Encontramos una confirmación de esta reducción cuando examinamos el otro enigmático efecto estilístico en esta parte de la *Tesis 6*, a saber, el uso de la palabra "francesa" *ensemble*. Considero que no podemos explicarlo a la manera "débil", mediante una referencia a las circunstancias y condiciones en que fue escrita la mencionada *Tesis*: el hecho de que Marx (que en cualquier caso escribió y habló francés de manera fluida) vivió en París en este tiempo, e insertaba naturalmente palabras francesas dentro de sus notas personales cuando venían a su mente más rápidamente que los conceptos alemanes (hizo lo mismo después con el inglés). Puede ser cierta, pero esta hipótesis se esfuma ante el hecho de que aquí están en juego *oposiciones semánticas* cruciales. De hecho, "ensemble" es, quisiera sugerir, un término agresivamente "neutral" o "mínimo", lo que tiene sentido si lo vemos como una alternativa a las nociones *especulativas*, que son centrales en la dialéctica hegeliana (pero también en el discurso "sociológico" emergente, con su obsesión por la "organicidad"), tales como *das Ganze, die Ganzheit* (o *Totalität*), o *die gesamten (gesellschaftlichen Verhältnisse)*, es decir la totalidad, la totalidad (orgánica) de las relaciones sociales. Lo que Marx evita cuidadosamente aquí es una categoría que indica *completud*, en el mismo momento en que parece seguir en forma exacta el movimiento hegeliano que privilegia la "universalidad concreta" contra la "abstracción" (en tanto que *lo concreto* y *lo completo* son sinónimos en Hegel).² Por tanto se *aparta de Hegel* en el momento en que es también *más cercano* a Hegel. Para ponerlo en términos más provativos, es como si Marx revirtiera la elección hegeliana del "infinito bueno (real)" (que significa un infinito que está integrado en la forma-totalidad) en favor del "infinito malo" (que es sólo "indefinido", idéntico a una mera adición o sucesión de términos que permanece abierta). Esta hipótesis es confirmada por una sola palabra sintomática, pero tiene gran interés al hacer posible combinar todos los elementos lógicos, ontológicos y aun onto-teológicos del debate en una sola operación crítica.

¹ Lo que permite a Engels (antes que otros marxistas) llevar a cabo esta rectificación es, por cierto, el hecho de que él se ha familiarizado con el "materialismo histórico" tardío de Marx y el análisis de las *relaciones de producción* con sus contradicciones internas, como son explicadas en *El Capital*: ya que es ahí que Marx habría descrito la estructura de la producción material (incluyendo la explotación y la dominación de clases) como una matriz que genera transformaciones en el carácter histórico del género humano, y argumenta que el capitalismo reside en un aumento gradual de la "socialización" (*Vergesellschaftung*) del proceso de trabajo (cooperación, industrialización, educación politécnica), que se debe volverse incompatible con las reglas de la propiedad privada. Una formulación *intermedia* interesante es ofrecida en *La ideología alemana*, donde Marx afirma fuertemente la función determinante del trabajo en la "producción" de la "naturaleza" humana, igualando el desarrollo de las fuerzas productivas con una sucesión de modalidades de la división del trabajo, generando primero la propiedad privada, y luego el comunismo (definido célebremente como "el movimiento real de abolición-superación –aufhebt— del estado social existente"), pero no utiliza los términos técnicos "relaciones de producción" y "modos de producción". En cambio, se hace un amplio uso de los términos *Verkehr* y *Verkehrsformen*: intercambio/comercio y sus formas.

² Recordemos la cita en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*: "*das Wahre ist das Ganze*" (la verdad es lo mismo que el todo, verdad y totalidad son sinónimos).

Creo que tres connotaciones positivas pueden ser atribuidas a la preferencia, aparentemente negativa, de *das ensemble* en lugar de *das Ganze*, o en otras palabras, al uso de un *Fremdwort* que deconstruye performativamente el efecto-de-totalización o (para tomar prestada una expresión de Sartre) que indica que la "nueva" categoría de ser/esencia (*Wesen*) sólo trabaja como una "totalidad des-totalizada" (o quizás aun más, como una "auto-destotalizante-totalidad"). La primera de estas connotaciones es la *horizontalidad*: "las relaciones sociales" interactúan e interfieren entre sí, pero sin devenir una *verticalidad* jerarquizada (con algunas relaciones sociales más decisivas, o más esencialmente humanas, y otro tipo de relaciones que determinan a las demás "en última instancia").¹ La siguiente es una connotación de *indefinición* o *serialidad*, que implica que las relaciones sociales que son constitutivas de lo humano forman una red [network] que permanece abierta, y que para ellas no hay cierre conceptual (por tanto, no hay *a priori* empírico o demarcación entre lo que es y no es humano) ni histórico (no adscribe *límites* al desarrollo de las relaciones/actividades sociales, que permanecen abiertas a nuevas posibilidades de lo humano, sean estas constructivas o aun destructivas). Finalmente podemos evocar una connotación de *multiplicidad* en el sentido fuerte del término, es decir, *heterogeneidad*: las "relaciones sociales" que "forman" lo humano no sólo son variadas, sino que pertenecen a muchos ámbitos, diferentes *géneros* (como diría Bloch, forman un *multiversalismo*), y no sólo hay una que confiera cualidad a lo "humano". Por tanto, aquí no se trata de la *polis* aristotélica, con la cual la concepción marxiana parece compartir varios axiomas "anti-individualistas" [individualistic], y en donde existe una multiplicidad de relaciones sociales simétricas o disimétricas, pero siempre atribuidas al hombre debido a la virtud del lenguaje (o discurso: *logos*): es más bien como en la metafísica aristotélica, donde diferentes géneros de ser heterogéneos son denominados por analogía, distributivamente, pero no como emanaciones de un *género* unívoco y supremo que sería el "ser como tal".

Si asumimos estas connotaciones juntas (y evitamos cuidadosamente imponer un nivel más genérico, tal como sería un "conjunto de los conjuntos"), finalmente entendemos por qué la crítica interna de la noción misma de "esencia", la disolución de las representaciones "abstractas" de lo humano (o las nociones "humanistas" heredadas de la tradición metafísica y apropiadas por los filósofos burgueses, para reconciliar el individualismo económico con las nociones morales y políticas de la comunidad), y el uso dialéctico, contradictorio de los conceptos hegelianos de la "realidad efectiva", son cuestiones intrincadas de esta manera compleja. Escribir que "en su realidad (*Wirklichkeit*) la esencia/ser humana (*Wesen*) no es una abstracción que habita en la persona individual/singular/aislada, sino el conjunto (abierto, indeterminado) de las relaciones sociales" es un gesto performativo que simultáneamente transforma el significado de todos los términos clave que están en juego. Como el término "esencia", que se transforma al ser aplicado en forma "materialista" al problema antropológico, adquiriendo también un paradójico sentido (anti) ontológico, con lo que sus consecuencias más aceptadas se invierten: en lugar de "unificar" y "totalizar" una multiplicidad de atributos, ahora abre un rango indefinido de metamorfosis (o transformaciones históricas) en la medida en que los individuos son esencialmente "modos" (como diría Spinoza) de las relaciones sociales que son activamente producidas, o que interactúan en conjunto con los demás y con

¹ Uno se acuerda de las explicaciones de Michel Foucault en *The order of Things* (1966): las definiciones antropológicas de la esencia humana en el siglo XIX, después de la revolución kantiana que rompe con esta dependencia teológica o confiere a esta una "finitud constitutiva", se refieren alternativamente a tres categorías trascendentales: "trabajo", "lenguaje" y "vida". Esto supone, en general (también para Foucault), que el paradigma marxiano escoge el primer paradigma cuando se trata de abordar la cuestión antropológica (que es exactamente lo que Arendt y otros reprochan a Marx: haber escogido una definición del hombre como *animal laborans*). Pero aquí nos conciernen las modalidades, vacilaciones y suspensiones de esta "elección".

sus "condiciones" naturales". Esta crítica revela que puede haber una singular alternativa a las nociones, aparentemente antitéticas, de la individualidad y la subjetividad heredadas de la metafísica occidental – una alternativa que también evita, provisoriamente, crear una nueva figura del "ser supremo".

La bifurcación: las "ontologías" y "antropologías" rivales

Extrayendo lecciones de estas consideraciones filosóficas y semánticas, y retornando a la dificultad central que concierne a las relaciones "transformativas" o "performativas" del pensamiento de Marx (y a sus elecciones conceptuales, expresadas a través de palabras) con el campo de la "antropología", dificultad de la que las interpretaciones antitéticas del marxismo constituyen un testimonio, me gustaría resumir las presentes conjeturas del siguiente modo:

a) No hay forma en que podamos discutir las tensiones que existen en la idea de antropología filosófica, y sus relaciones con el ideal del "humanismo", sin recurrir a un campo *ontológico*, que de hecho nos obliga no sólo a localizar el debate sobre la antropología en su modernidad inmediata, o en su contexto "burgués", sino a retornar al campo más amplio de la "historia de la metafísica", sus "revoluciones" y su "fin" problemático. Había sugerido esto en el pasado cuando propuse que la filosofía materialista "temprana" de Marx estaba referida a una "ontología de la relación", donde la relación básica no es la "individualidad" sino la "transindividualidad" (o un concepto de lo individual que incluye siempre-ya sus relaciones –o dependencias—con otros individuos).¹

Pero entonces podría surgir una peligrosa ambigüedad. Podríamos pensar –como Bloch y otros, que lo que distingue a la invención marxiana no es la supresión bruta [gross] del problema antropológico, sino su transferencia desde las abstracciones metafísicas/burguesas a determinaciones histórico *sociales* –todo este asunto tiene que ver con la invención de una *ontología social*. Ahora podemos ver que esta es una fórmula ambigua. Podría significar que estamos "ontologizando lo social", lo que a su vez significa o bien que la "sociedad" como un todo (un sistema, un organismo, una red, un desarrollo...) está instalada en el lugar del "ser", o bien que la emergencia de lo social (como opuesto a lo biológico, lo psicológico, etc.) es "esencialmente" atribuida a alguna instancia cuasi-trascendental que posee una cualidad "socializante" (tal como el lenguaje, el trabajo, la sexualidad, o aun "lo común", "lo político"). O, por así decirlo, forzando un poco las representaciones previas, podría significar que estamos "socializando la ontología": no en el sentido de someter a la ontología a algún principio social preexistente "más fundamental" (que no es muy distinto de instalar la "sociedad" en el lugar que "dios" ocupaba en la metafísica clásica), sino en el sentido de la "traducción" de cualquier cuestión ontológica (por ejemplo: individualización/individuación, la articulación de las "partes" y el "todo", la imbricación del pasado, presente y futuro, etc.) en

¹ Ver mi *The Philosophy of Marx*, Verso 2007 [La filosofía de Marx, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009]. Sobre esta base yo había propuesto una discusión sobre las afinidades entre Marx y, particularmente, Spinoza y Freud (con todas sus diferencias). Otros nombres podrían ser añadidos, claramente, si bien es cierto que es difícil que el tema de la "transindividualidad" no se le haya ocurrido a ningún otro filósofo, y que no lo haya considerado al menos hipotéticamente: la posibilidad de ver "relaciones" y no "términos" o "sustancias", como categorías primarias de la comprensión de lo real. En su comentario, muy instructivo, de las *Tesis sobre Feuerbach (Marx 1845)*, Paris, Editions Amsterdam, 2008). Macherey ha elaborado esta idea mediante la tesis de que Marx transforma una "esencia" en "no-esencia", lo que es bastante compatible con lo que he tratado de explicar en esta presentación.

una cuestión "social" en el sentido general, el de las condiciones o relaciones que *impiden a los humanos individuales la posibilidad del aislamiento*, cualquiera sea la "materia" o "sustancia" y las modalidades de estas relaciones. "Relacionado a" y "estar relacionado con", por tanto, serían considerados como la marca constitutiva y ontológica de lo humano.

Esto es, en efecto, lo que yo tenía en mente cuando, algunos años atrás, interpreté en este sentido la afirmación de Marx: "en su realidad, la esencia/ser humana es el conjunto de las relaciones sociales". Sin embargo, algunas dificultades o perturbaciones esperan ser clarificadas aquí, a saber, el hecho de que, una vez más, nos hemos visto forzados a hacer uso del adjetivo "humano" en la propia fórmula que desdibuja el "humanismo" de nuestro propio discurso, impidiéndonos cualquier posibilidad de identificar/definir "lo humano" antes del (siempre incompleto) descubrimiento de *la multiplicidad de otras formas* de "lo relativo a lo humano", o "lo relacionado a cualquier humano". Sólo veo una posibilidad de superar esta dificultad: trazar las conclusiones partiendo del hecho de que los "humanos" (u "hombres", en el lenguaje clásico) *sólo existen en lo plural* [in the plural]. Esto no quiere decir que una pluralidad hecha de singularidades irreductibles (o "personas") es una condición originaria del ser-humano (tesis de Arendt), quizás ni siquiera que la "multitud" es la forma originaria de la existencia humana en la historia y la sociedad (tesis de Negri), sino que las relaciones sociales en sentido fuerte son las que, mientras que conducen a los humanos a evitar su aislamiento entre sí, también *hacen irreductibles sus diferencias*, particularmente a través de su distribución entre varias "clases" en el sentido más amplio posible – lo que no quiere decir que esas distribuciones sean estables, eternas, o coherentes entre sí.¹ En otros términos, las "relaciones sociales" están siempre internamente determinadas como diferencias, transformaciones, contradicciones y conflictos que son lo suficientemente radicales para dejar *únicamente la heterogeneidad* que es creada como "lo común" (o en una terminología filosófica más jergonezca [jergonesque]: el "ser-en-común" o *Mitsein*) sin la cual los individuos se "relacionarían" unos con otros retornando al aislamiento esencial o al individualismo "ontológico".² Sin embargo, esto no es realmente diferente de la explicación de que las relaciones sociales son "prácticas" (o que la esencia de la sociedad es la *praxis*, como Marx enunció poderosamente en las *Tesis*), o que en otros términos, el rasgo distintivo de las relaciones (razón por la que también, en un segundo grado, deben ser articuladas unas con otras, o se influyen mutuamente hasta devenir fusionada en un singular "todo") es la forma en que ellas hacen posible que algunos "individuos", "grupos", "partes" (o incluso "particiones" [parties]) *se transformen en otros, sean transformadas en otros* y quizás, en fin, *transformen la modalidad de las relaciones mismas*.³ Como sugirió Marx, "relación" y "praxis" se convierten en términos estrictamente correlativos (y el segundo término es no menos metafórico o *veränderbar* que el primero...) tan pronto como la noción de "realidad efectiva" es

¹ Hay algunas afinidades importantes entre esta formulación y lo que Maurice Blanchot, en un ensayo famoso y muy abstracto, no sin relación con su meditación casi contemporánea sobre "las palabras de Marx", llama *le rapport du troisième genre* ("relación con el tercer género/tipo") (en *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, p. 94-105), donde encontramos la ecuación: "El hombre, es decir los hombres". Volveré sobre esta comparación en otro lugar.

² Esto explica también, desde mi punto de vista, por qué es insuficiente relacionar la primacía de las "relaciones sociales" a la emergencia de una antropología *histórica* (o *cultural*): debido a que tal antropología (cuyo prototipo casi insuperable es la descripción hegeliana de las "épocas" de la historia del mundo como construcciones de ideas "espirituales" sucesivas) sólo *relativiza* (cronológicamente, geográficamente) la validez de una definición cualquiera de la "esencia humana", pero no quita el hecho de que tal definición deba ser *común a todas* en determinada sociedad, o subordinada a todas las oposiciones y diferencias dentro de ella.

³ Georgy Lukacs: *Historia y conciencia de clases* (1923) [Es importante mencionar que hay traducción al español de esta obra, y una edición en preparación por Miguel Vedda, N. del T.]

tomada del ideal (teológico, espiritual) de la "completud", para ser finalmente asociado con un esquema de "infinitud abierta".¹

b) Pero una anfibología aun mayor continúa "habitando" en este intento de identificar la operación filosófica subversiva de redefinición/deconstrucción de la "esencia humana" que hace Marx: se trata de la anfibología acerca de si se debe interpretar las "relaciones" y su proceso intrínseco de "transformación" (o *cambio*: *Veränderung* en la terminología de las *Tesis*) como "externas" o "internas", inscritas en una distribución (cambiante) de condiciones y fuerzas, o en un esfuerzo (decisivo) de los sujetos (quizás incluso una *desviación*), lo que los constituiría en creadores de sus propias relaciones.² Esta es, ciertamente, una vieja discusión en la filosofía. Lo que aquí nos interesa son las razones de por qué una aporía aparentemente "metafísica" no cesa de retornar dentro de un discurso "dialéctico" que, oficialmente, expone su carácter purificado "abstracto" (primero en Hegel, pero también en Marx). Varios "brillantes" discursos marxistas han sido elaborados para resolver filosóficamente el dilema de la externalidad versus la internalidad, transportando a un plano diferente la noción hegeliana de subjetivación como la interiorización dialéctica de relaciones externas. Recordemos simplemente la noción "ultra-hegeliana" de Lukacs, del proletariado como "sujeto-objeto" de la historia, cuya conciencia de clases envuelve la negación de la "totalidad" de las relaciones sociales ya transformadas por el capitalismo en relaciones-comerciales, por tanto, un revertimiento activo e inmanente de estas relaciones "reificadas". O, en Althusser, la sugerencia "spinozista" (y radicalmente anti-hegeliana) de que el *mismo proceso histórico "sobredeterminado"* podría llegar a ser analizado en términos de sus condiciones objetivas "externas" y necesarias, y en términos de sus acciones o agencias transindividuales "aleatorias" (que él llama "encuentros").³ En estas observaciones finales, quiero descubrir solamente cómo esta anfibología sale a la superficie en el "momento" de las *Tesis* (y de *La ideología alemana*, en el curso de 1845).

Creo que las aporías en el texto de Marx son interesantes no solamente como objeto de estudio para los "marxólogos", sino también debido a que conforman un nuevo episodio completo en la antigua controversia filosófica sobre la posibilidad (o imposibilidad) de las "relaciones internas" (o internalizadas), que en un sentido (de Platón a Russell) redobla la controversia entre nominalistas y realistas acerca de los "universales". Hegel es, en efecto, un ejemplo privilegiado del filósofo que no sólo defiende la idea de que las "relaciones internas" (es decir relaciones que no son solo *vinculantes* de manera contingente, o desde fuera, como "términos", individuos o sustancias que permanecen *independientes de sus relaciones*, pero que se

¹ En su pequeño libro *Elements d'autocritique* (Paris, Hachette Literature, 1974), Althusser atribuye a Spinoza la invención "única en la historia, de la noción de una totalidad sin clausura". No era consciente de que una distinción similar formó el núcleo de la obra maestra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), obra también dirigida contra el legado de Hegel en la filosofía.

² Tomo la categoría "anfibiaología" en el sentido estricto en que es usada por Kant, en lo que es probablemente el desarrollo más notable de la *Crítica de la razón pura*, la "Anfibología de los conceptos de la reflexión", pero asumo que puede ser aplicada no sólo a los casos mencionados por Kant (unidad versus diversidad, adecuación versus inadecuación, interior versus exterior, materia versus forma, etc.), sino también a otros, que son especialmente importantes frente a cuestiones "prácticas": actividad versus pasividad, subjetivo versus objetivo, etc.

³ Indicaciones del colapso del "temprano" y el "último" Althusser, que no son del todo incompatibles: ver Emilio de Ipola: *Althusser, L'adieu infini*, tr. Fr., PUF, 2012, y Warren Montag: *Philosophy's perpetual war, Althusser and his contemporaries*, Duke University Press, 2012.

reflejan en la constitución o disposición de sus propios portadores) *si existen*¹, sino de que esas relaciones *sólo son "reales"* en tanto son, precisamente, *internas o internalizadas*. Lo que, en este caso, puede significar solo que estas relaciones son "espirituales", o que han llegado a ser momentos en el desarrollo del *espíritu* (objetivo), es decir, que están realizadas en la forma de instituciones históricas dotadas con la conciencia de su valor cultural, su función política, etc. ¿Cómo criticar esta construcción "espiritualista" (y también teológica) de la *internalidad* de las relaciones sin retornar simplemente a lo que fue destinado superar, a saber, una representación mecánica y naturalista de las *relaciones externas* (es decir, primariamente relaciones *no subjetivas*) por las cuales sus propios términos de apoyo ("individuos", "naciones", "culturas", "clases", etc.) son *autonomizados* y *pasivizados* en su "elemento común"? Pero también: ¿Por qué eludir el privilegio de la externalidad (espacio, materia, difusión, contingencia...) que, precisamente, tal espiritualismo aborrece y el materialismo, *por el contrario*, reivindica y trata de incorporar a su propia concepción de la "agencia" e incluso, de la "subjetividad"? ¿Por qué la "subjetividad" es equiparada con la "interioridad"?²

Si proyectamos estas preguntas a nuestra lectura de las tesis de Marx acerca de la *Wirklichkeit*, del "conjunto" de las relaciones sociales, me parece que lo que encontramos es una oscilación permanente entre dos posibilidades de interpretación: una más "externalista" y otra más "internalista", que nunca están enteramente separadas. Una forma de leer el "conjunto" [ensemble] es identificarlo con lo que más tarde llegará a ser conocido como *estructura*, y por lo tanto insistir en el hecho "lógico" de que los procesos de subjetivación ocurren junto a la pasividad o la vuelven activa (aún más: revolucionaria) para los agentes sociales que son interdependientes, y *formalmente dependientes* en las relaciones que forman sus "condiciones" (por ejemplo, los movimientos anti-capitalistas son dependientes de las transformaciones del capitalismo, transformaciones que afectan su conciencia ideológica, sus formas de organización, etc.). Sin embargo, otra forma de leer esto es volver al gran modelo hegeliano de la *intersubjetividad* o "reconocimiento conflictual" (como se ha expuesto primariamente en la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología*): este modelo escapa a cualquier riesgo de ontologizar las relaciones en la forma de una estructura formal-abstracta y omnividente sobre las acciones de los sujetos históricos, debido a que sugiere más bien que las dimensiones institucionales de las relaciones sociales son esencialmente materializaciones o cristalizaciones de la *disimetría* que afecta la percepción del otro para cada sujeto (por ejemplo, la muta incapacidad del amo y el esclavo para "percibir" lo que hace la visión del mundo del otro irreductible para la suya propia: el sacrificio de la propia vida por el "prestigio", o el cultivo del trabajo como un valor progresivo), pero también produce la ilusión de que, en un conflicto social determinado, cualquier cosa que toma lugar "a espaldas" de la conciencia del sujeto (o permanece *bewusstlos*, como dice Hegel) puede finalmente ser reintegrada o "interiorizada" dentro de la conciencia general, de modo que las subjetividades antagónicas (o simplemente diferentes) son imágenes espejo en el espíritu. En una terminología distinta, podríamos decir que hay un elemento de la "transindividualidad" en cada una de estas posibilidades.

¹ Un clásico ejemplo de la discusión concierne a la cuestión de la paternidad: ¿Connota la "paternidad" una relación "externa" entre individuos que llegan a ser socialmente reconocidos como "padres" e "hijos", o una cualidad interna de cada uno de ellos (como resultado de su historia personal, incluido el nacimiento, etc.? ¿Cómo sucede con la "madre"? ¿O con el "hijo" o "hija"?

² Sin duda, hay una *tercera* posibilidad tradicional para superar este tipo de anfibología: invocando un concepto generalizado de "vida" (u organicidad, sistema, etc.). Sólo nótese que los conceptos clásicos de la "vida orgánica", tienden a preservar la *interioridad* a expensas de la psicología, la conciencia y el subjetivismo.

Es muy interesante ver que en *La ideología alemana* cuya escritura acompaña la formulación de las *Tesis sobre Feuerbach*, o al menos es inmediatamente posterior, Marx intenta "mediar" entre la anfibia de las comprensiones "internas" y "externas" de la categoría de "relación social" (o su fluctuación, ya sea hacia una estructura objetiva o hacia la pura intersubjetividad) a través de un uso casi omnipresente de la palabra *Verkehr* ("comercio" o "intercambio"), la que podría ser leída desde ambos ángulos (interno/externo, estructura/intersubjetividad, etc.). Sin embargo, la dualidad volverá rápidamente, con las diferentes maneras en que Marx explica a *alienación* característica de las relaciones dentro del capitalismo (y más generalmente, dentro de la sociedad burguesa)¹: ya sea como un extrañamiento de los sujetos de su propio "mundo" colectivo, o a través de una división de ese mundo en modos-de-vida antitéticos, otros utilitaristas y otros individualistas, y unos imaginarios y comunitaristas (explicación que claramente es privilegiada en los aforismos de las *Tesis*, y que describe el "redoblamiento" ideológico del mundo social), o bien como un patrón más estratégico de dominación, conflicto y lucha política entre "clases" (lo que *El Capital* llama *Herrschafts—und Knechtschaftsverhältnis* en alusión a una relación política que surge "directamente" del "antagonismo inmediato" entre explotadores y explotados que hay en el proceso de producción).² En ambos casos, sin embargo, la multiplicidad inicial (y la heterogeneidad) de las "relaciones sociales" ha quedado subsumida bajo el privilegio absoluto de las *relaciones de trabajo* [labour relations], lo que nos devuelve a la "ontología social", ya que es conferido al "trabajo" la capacidad única de "socializar" realmente a los sujetos a través de la "división del trabajo", y se tiende a representar la sociedad como un "organismo productivo", a pesar de el complejo sistema de otras instancias (más tarde llamadas "superestructuras", *Überbau*) derivadas de la función material del trabajo, o de su recubrimiento ideológico. La alienación social es, en todas sus formas (psicológicas, religiosas, artísticas), un desarrollo de la *alienación esencial del trabajo*. Y los conflictos políticos son, fundamentalmente, un antagonismo entre las clases trabajadoras y poseedoras —que viven del trabajo ajeno, tal como nos es planteado en forma directa a través del *Manifiesto Comunista*.

c) Después de este momento furtivo de las *Tesis*, Marx podría haber tenido varias buenas razones para llevar a cabo esta reducción antropológica del trabajo alienado *cum* ontologización de la afirmación indeterminada acerca de la "esencia humana" que hay en la *Tesis 6* (y una vez más repetimos que esto no es tanto una "traición" de la radicalidad filosófica expresada en los aforismos de 1845 como una continuación, en determinada coyuntura, de los riesgos especulativos que ellos habían iniciado): fue la enorme magnitud del problema social, que va desde la vida cotidiana hasta las transformaciones constitucionales del Estado y el ascenso del capitalismo —el cual fue probablemente aun más decisivo en su forma *negativa*, a saber, el imperativo "materialista" para contrarrestar la supresión burguesa del rol activo de los trabajadores y la clase proletaria, y la denegación intelectual de las fuerzas "productivas" y sus actividades. Sin esta ecuación unilateralmente afirmada por Marx (relaciones sociales=relaciones de producción, o sus consecuencias), quizás identificaríamos todavía la sociedad con el "espíritu", con la cultura, o con el régimen político... Sin embargo, debemos tener en cuenta toda el peso de las *consecuencias antropológicas* (estoy tentado de decir: el *precio*

¹ Y notemos de pasada que el término inglés o francés "alienation" rinde dos conceptos alemanes usados por Marx y Hegel: *Entäusserung* o "externalización", proyección "fuera de uno mismo" y *Entfremdung* o "extrañamiento", sujeción a un "poder alien", el poder del otro.

² Cf. *El Capital*, Libro III; Cap. 47, "Génesis de la renta capitalista del suelo"

antropológico) implicado en esta reducción (primero que todo en el sentido de una "reducción de la complejidad").

Tal vez la mejor manera de tomarle el peso a todo esto, dentro de la discusión acerca de las *Tesis sobre Feuerbach*, es indicar cuales consecuencias distorsionantes son producidas en la lectura e interpretación del propio Feuerbach, por parte de Marx. La principal objeción contra Feuerbach que encontramos en las *Tesis* de Marx es que su concepción de la materialidad/sensibilidad (*Sinnlichkeit*) permanece "abstracta" o "inactiva (lo que, interesantemente, significa que carece al mismo tiempo de una dimensión "objetiva" y "subjetiva": véase la *Tesis 1*). De acuerdo a esto, Feuerbach mantendría subsumido al ser humano singular bajo una esencia humana que es solo una idea, pese a su proclamación "empírica" o "concreta". En contraste, el materialismo de Marx identifica las relaciones sociales con la actividad (*Tätigkeit*), pero esta actividad se volverá totalmente abarcadora cuando (en una etapa siguiente) sea definida como un proceso colectivo continuo que es a la vez *poiesis* y *praxis*, yendo desde las actividades productivas más elementales hasta las insurrecciones revolucionarias, haciendo que el trabajador colectivo *qua* trabajador/productor sea potencialmente revolucionario (y viceversa, el sujeto revolucionario consciente un trabajador indomable, consciente y organizado). Esta es la base de la gran narrativa comunista. Pero, ¿es una lectura correcta de Feuerbach? No del todo, ciertamente, y por una razón importante: no podría afirmarse sin reparos que el concepto de esencia humana de Feuerbach se refiera únicamente a una "noción abstracta de género" en la que la dimensión "relacional" está ausente (y que por esta razón se imagina el género como algo *separado* que "habita" cada individuo, que confiere a todos una cualidad "humana" *en la misma forma*). El concepto de género feuerbachiano (*Gattung*) es profundamente relacional en sí mismo, debido a que es concebido en los términos de un "diálogo" entre sujetos distinguidos como como "Yo" y "Tu". Lo que sigue siendo problemático es, por supuesto, si el tipo de "racionalidad" dialógica que, de acuerdo con Feuerbach, es inherente a la esencia humana, puede ser llamada "social". Probablemente es *existencial* más que *social*. Pero, a su vez, ¿no hay un riesgo en lo que Marx señala a diferencia de Feuerbach, es decir, que la llamada "relación" (o más precisamente, una "relación en sentido ontológico" [relationship], *Beziehung* más que *Verhältnis*) tenga un carácter social proveniente de la decisión arbitraria (marxiana) de identificar ciertas relaciones y prácticas (relacionadas con la producción y el trabajo) como relaciones sociales y prácticas socializantes a expensas de todas las demás?

Seamos más específicos. La *Tesis 4* es aquí una buena guía: en *La esencia del cristianismo*, Feuerbach "desmitifica" los misterios de la teología mediante la reducción de las nociones teológicas (el concepto de Dios, para empezar) a nociones antropológicas y "realidades humanas". Pero Feuerbach es más preciso en lo concerniente a la interpretación del dogma cristiano de la Trinidad en los términos de una doble transposición: una transposición de la institución "terrena" de la familia en la imagen ideal de la "Sagrada Familia", seguida de una transposición de la Sagrada Familia (como una comunidad imaginaria) en una comunicación más especulativa de las "personas" divinas (*hypostases*), que son puestas como siendo Uno en Tres (es decir, totalmente "reconciliadas") –el Padre, el Hijo (verbo encarnado), y el Espíritu, más allá del Padre, del Hijo y de la (virginal) Madre. Desde aquí no estamos muy lejos de explicar que "el secreto" de la teología cristiana es la proyección de las *relaciones sexuales* entre los humanos (marcadas por el deseo, el amor imperfecto y el placer sensual) en el ideal del *amor perfecto* (que algunos pasajes célebres de la Biblia identifican desprevenidamente con

"Dios").¹ En esta doctrina, nosotros vemos otra posibilidad de interpretar planteamientos tales como "la esencia humana no es una abstracción...ella es en realidad el conjunto de las relaciones (sociales)...", que entonces no estaría directamente inclinada *contra Feuerbach*, sino que más bien *apoyaría* su posición: esto sugeriría que lo que "habita" a los individuos y los convierte en "seres humanos" es la relación sexual con sus dimensiones afectivas (amor) y realizaciones institucionales (la familia). Por lo tanto, ellos son *constituídos en y por relaciones*. Esto también es una manera de enfatizar el *Verkehr* (en el sentido de "intercambio") como la estructura de producción-reproducción de lo humano.²

¿Cómo objetaría Marx esta defensa de Feuerbach? Probablemente, es lo que se encuentra latente en la *Tesis 4* y ligeramente más desarrollado en *La ideología alemana*, a saber, que la visión de Feuerbach de la "familia terrenal" no es realmente "real", debido a que *elimina las contradicciones* a través de un énfasis (romántico) en el "amor", mientras que intenta localizar, pese a todo, la fuente de la "alienación" religiosa en la imperfección o finitud de la sexualidad humana. En *La ideología alemana* Marx (y Engels) explicará que la diferencia sexual (como una diferencia de "géneros" humanos), es el resultado de la "división sexual del trabajo" (*sic*) entre hombres y mujeres. Y en *El manifiesto comunista* (1847), tomando prestada la crítica "feminista" de Saint-Simon, explicará que el matrimonio y la familia burguesa son formas de "prostitución legal" (en perfecta sintonía con la proposición de la *Tesis 4*, de que las "contradicciones" inherentes a las bases "terrestres" de la religión sólo pueden ser resueltas mediante la aniquilación "práctica y teórica" de la familia). Este es un poderoso argumento, que explica que las nociones "metafísicas" de la esencia humana no sólo son heredadas de un pasado ideológico determinado, sino permanentemente reconstruidas a través de un proceso que "sublima" todo tipo de contradicciones. Pero también confirma que la tendencia marxiana a *eliminar* algunas de las potencialidades de las propias *Tesis*, no se da en función de "abrir" el "conjunto" de relaciones sociales hacia un rango ilimitado de modos *heterogéneos* de socialización (por lo tanto también modos de subjetivación), sino de reinstalar una equivalencia *quasi-trascendental* de lo "social" (y de la "práctica") con el atributo *específicamente* (o esencialmente) humano de la "labor" (y el trabajo). Es a través de una revolución en la propia división del trabajo que los agentes humanos pueden transformar sus propias relaciones constitutivas (las que los hacen humanos), no a través de una "revolución" en cualquiera de las relaciones subordinadas o accidentales que forman varios ampos de aplicación de la misma división general del trabajo. Y, de esta manera, los poderes del Uno (la unidad, la uniformidad y la totalidad) son aún más fuertemente impuestos, debido a que se convierten en los propios poderes del *novum*, la emancipación por venir.³

¹ La frase de la Epístola de Juan "Dios es amor", juega un rol central en los desarrollos místicos del cristianismo, como también en las interpretaciones "antropológicas" del cristianismo desde Spinoza: las dos influencias convergen en Hegel, quien transforma la frase en un equivalente simétrico (*Got ist Liebe, die Liebe ist Gott*) (ver mi ensayo: "*Ich das Wir, und Wir, das Ich Ist. Le mot de l'espirit*", en *Citoyen Sujet*", op. cit.

² También retendría la proximidad etimológica de la palabra alemana para "tipo" y "género": *Gattung*, y los nombres para "esposos", "marido", y "mujer": *Gatte/Gattin*, extensivamente usado por Hegel para devolver a la sexualidad a la dimensión "animal" del hombre, y por Feuerbach para enfatizar la dimensión "típica humana" de lo sexual, con un discurso "espiritualista" eufemizado y sublimado. Sobre todo esto, véase Philippe Sabot, op. cit.

³ La referencia a las fuentes saint-simonianas son cruciales históricamente (aunque la crítica del matrimonio burgués como "prostitución legal" deriva, en último, del feminismo temprano de, por ejemplo, Mary Wollstonecraft) pero sobretodo histórica y teóricamente. Como sabemos, no es simple aplicar un *único* concepto de "relación social", "movimiento social", "política emancipatoria" tanto a la emancipación de la mujer del patriarcado como a la emancipación de los trabajadores del capitalismo, que sin embargo forman el corazón de la "utopía" socialista sainsimoniana y otras doctrinas románticas. Esta es también una dificultad acerca de la *historicidad*, como es claramente ilustrado por las sentencias que abren *El Manifiesto Comunista*, donde Marx y Engels copian la lista sucesiva de "dominaciones de clase" directamente de la *Exposition de la Doctrine saint-simonienne* (1929), pero eliminan la "dominación de la mujer por el hombre" de la lista, quizás a causa de sus propios prejuicios chovinistas masculinos, pero también porque no hay forma en que esta forma de explotación pueda ser insertada en la continuidad cronológica que va desde las "comunidades primitivas" al capitalismo y el comunismo surgidas del régimen de propiedad. Véase Etienne Balibar, Françoise Doroux, Rossana Rosanda, *Communismo e feminismo*, por venir, Einaudi Editore, Torino