

DOSSIER

Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas

DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016



Atravesar la soledad o el pensamiento transindividual del *filósofo comunista*

Natalia Romé*

Hace poco más de 50 años, se publicaba el resultado de un ejercicio colectivo de pensamiento con el título *Lire le Capital*. Entre las muchas cosas que podrían decirse de esa experiencia, hay un axioma que pulsa desde sus primeras páginas, incluso desde su título: leer no es una opción. Podría decirse que leer es recibir un legado que no se elige y sin embargo, no se recibe sino *tomando posición*.

Leer el Capital, o más ampliamente y como quiera entenderse, leer a Marx hoy no es algo que nos esté dado evitar. Lo ha dicho hace décadas Derrida con toda claridad: "...ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx..."¹. No se trata de *ser marxista* –Marx mismo se jactaba de no serlo- sino de asumir que "habitamos todos un mundo, algunos dirán una cultura, que conserva, de forma directamente visible, o no, a una profundidad incalculable, la marca de esta herencia"².

Pero ¿qué es leer? El volumen publicado por Louis Althusser, Etienne Balibar, Jacques Rancière, Pierre Macherey y Roger Establet en 1965 se iniciaba con la demasiado recurrida frase de Althusser acerca de la culpabilidad de la lectura. Todos la recordamos. ¿Pero recuerda alguien en qué consistía la culpa confesada? "Todos nosotros éramos filósofos" –confesaba Althusser.³ Esa lectura "filosófica" es una lectura culpable que no pretende absolución sino que "reivindica su falta". Es por ello una *lectura de excepción* que adquiere su legitimidad en el simple gesto de colocar entre signos de interrogación la certeza acerca de lo que significa leer, justificación que radica en el movimiento mismo de exponer la culpabilidad de toda lectura filosófica, su inevitable *falta*. Porque todo discurso filosófico es incompleto y opaco, en la medida misma en que no es sino *lectura de lecturas*. Pero, más todavía, se trata de asumir que en esa opacidad y en el esfuerzo de hacer con ella, radica su única realidad. Etienne Balibar expresó con otras palabras este compromiso de la lectura althusseriana: "Ser *al mismo tiempo* totalmente filósofo y totalmente comunista, sin sacrificar, sin subordinar, sin someter ninguno de los dos términos al otro, en esto consiste la singularidad intelectual de Althusser, en esto consistió la apuesta y el riesgo asumidos por Althusser"⁴. Ser al mismo tiempo totalmente filósofo y totalmente comunista, es el modo singularmente althusseriano de leer a Marx, de recibir su herencia imposible y obligada. Porque, como dice Derrida, "todas las cuestiones a propósito del ser o de lo que hay que ser (o no ser: *or not to be*) son cuestiones de herencia"⁵.

* Doctora en Ciencias Sociales, Magíster en Comunicación y Cultura y Lic. En Cs. de la Comunicación. Profesora e Investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y docente de la Universidad Nacional de La Plata. romenatalia@yahoo.com

¹ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 30

² *Ibid.*, p. 31.

³ Cf., Althusser, Louis, et al., *Para leer el Capital*, Mexico, Siglo XXI, 1969, p. 19. "Comme il n'est toutefois pas de lecture innocente, disons de quelle lecture nous sommes coupables. Nous étions tous des philosophes" Althusser, Louis et al., *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 2008, p. 4.

⁴ Balibar, Etienne, *Escritos por Althusser*, Bs.As., Nueva Visión, 2004, p. 99.

⁵ Derrida, op. cit., p. 85.

Ese es el enigma que esta lectura culpable persigue: la pregunta por la *conjunción* entre saber y política, como modo del ser. En fin, ¿qué otra cosa puede heredarse sino un enigma?

Aquella pregunta insiste una y otra vez, buscando reformulaciones potentes, capaces de iluminar nuevos problemas y de dejarse afectar por otros saberes, imágenes y luchas. Tal es el caso, entre los participantes de las diversas ediciones de un encuentro convocado en torno a lo que Alain Badiou planteó como la "Idea comunista" (S. Žižek, J. Rancière, J.L. Nancy, A. Negri, B. Bosteels y otros). En ese marco, la intervención de Etienne Balibar, se destaca justamente por encontrarse organizada en torno a una pregunta algo aporética sobre la subjetividad comunista: "¿Quiénes son (somos) los comunistas?"¹. Una pregunta que, como ya puede apreciarse, retoma la tarea de desplegar el mencionado enigma.

Con la marca althusseriana en el orillo, el aporte de Balibar revela su condición de *intervención* filosófica. La complejidad de la trama que la sostiene merece varios análisis. En cada uno de ellos podemos tirar de una hebra que nos conduce a una genealogía diferente, aunque no obstante resulta prácticamente imposible destejer esa malla para establecer los límites precisos de una u otra influencia. Se trata de un pensamiento capaz de colocar *tesis* que no se quieren palabra única. En ese sentido resulta un pensamiento que se pliega sobre sí mismo, que se interroga de modo *práctico*. Un pensamiento que practica el comunismo que constituye objeto de su interrogación. El *pensamiento comunista* de Balibar piensa con otros al interrogarse a sí mismo y por lo tanto, piensa a través de lo que no es idéntico a sí mismo. Entre los varios cómplices del pensar comunista de Balibar, uno resulta por varios motivos, insospechado: hablamos, por supuesto de Gilbert Simondon.

¿Por qué Simondon? Esa presencia "extranjera", podría decirse, no resulta en absoluto caprichosa. Encarna por el contrario una densa filigrana que pone en acto una cierta ética de la lectura, una *doble ética* que apunta a recoger *al mismo tiempo* -y por lo tanto en su imposibilidad- lo "totalmente teórico" y lo "totalmente político" de la herencia de Marx, como pregunta por el ser -¿Quiénes *son/somos* los comunistas?-.

La duplicidad de un rodeo como el que opera Balibar por algunas zonas del pensamiento simondoniano (y que tiene mucho que ver con el tipo de rodeos que producía Althusser por Spinoza, Maquiavelo o Lacan para leer mejor a Marx) consiste en su esfuerzo simultáneo por perseguir la coherencia teórica entre cuerpos conceptuales distantes y a la vez, atender receptivo a los acontecimientos que hacen a la situación y a las determinaciones coyunturales que obligan a seleccionar entre unas combinaciones y otras. Esto quiere decir que las razones de leer a Marx con Simondon están en Marx mismo y más allá de él. Son perfectamente inmanentes a su problemática -a las relaciones sistemáticas entre sus conceptos teóricos- y permiten, al mismo tiempo, revelar los desplazamientos en ese pensamiento requerido por la acción urgente de su coyuntura, abriendo la posibilidad de asomarse a su politicidad, de transitar el *límite* entre teoría y política.

Leer "filosóficamente" en este sentido estricto, es leer en la filosofía, su exterior. En eso consiste la práctica del rodeo, en una conjunción de pensamientos heterogéneos -a la vez, interiores y exteriores entre sí- que permite seguir produciendo la pregunta acerca de los modos de esa articulación entre lo teórico y su "exterior" (lo político). Articulación tensa y en gran medida paradójica práctica teórica y práctica política de la que *marxismo* resultó ser el nombre más justo, incluso en las formas y alcances de sus crisis.

Veremos que, a partir del rodeo operado por Balibar en el territorio de Simondon, *transindividual* puede ser un nuevo nombre del *pasaje* entre filosofía y política que la ancha

¹ Balibar, Etienne, "El comunismo como compromiso, imaginación y política", En Žižek, S. (ed.) *La idea de comunismo. The New York Conference 2011*. Madrid, Akal.2014, pp. 21-48.

avenida del marxismo procuró transitar de mil maneras. Esta categoría promete recoger un punto de anacronía en el que se moviliza el espesor insondable de la herencia y ofrecer, *al mismo tiempo*, una fortísima actualidad. Podría decirse que, en algún sentido, confiere una nueva oportunidad –es decir, con nuevos materiales y en una nueva situación– para interrogar de un modo materialista los alcances y posibilidades de la dialéctica estrictamente materialista de Marx. Desde luego, su capacidad de hacerlo no será asunto de puro discernimiento teórico ni de exclusiva estrategia política, pero en todo caso vale la pena indagar sus posibilidades. Claro que eso exige aceptar que ni Marx, ni Simondon ofrecen terrenos lozanos, sino opacos espesores cismáticos en los que habrá que operar a su vez, nuevas demarcaciones, producir distancias internas y hacer saltar contradicciones que tensan desde los textos mismos las lecturas diferentes que se han operado en ellos. Son esas demarcaciones agonales las que permitirán ver lo actual que *siempre ya* ha estado allí. *Transindividual* promete ser, en definitiva, un modo de nombrar –o el intento, al menos– ese lugar recursivo de la lectura filosófica, tal como la hemos presentado, el de la filosofía que persigue conceptualizar lo que practica o lo que prohíbe. *Transindividual* promete ser (como quería serlo la categoría de *dialéctica*) a la vez lo pensado y el método del pensar, para finalmente no nombrar ni lo uno ni lo otro sino el asedio de su imposibilidad.

Filosofar a favor y contra de Marx quiere decir aquí plantear la cuestión, no del ‘fin de la lucha de clases’ (...) sino de sus límites internos, vale decir, *las formas de lo transindividual* que a la vez que coinciden por doquier con ella, siguen siendo absolutamente irreducibles a ella (...) puede ser que, hasta en este distanciamiento de Marx, el modelo de la articulación entre una problemática de los modos de producción (o de la ‘economía’, en el sentido general del término) y una problemática del modo de sujeción (por lo tanto, constitución del sujeto, bajo estructuras simbólicas) sea una referencia constantemente necesaria. Justamente porque es la expresión de ese doble rechazo del subjetivismo y del naturalismo que periódicamente, vuelve a llevar a la filosofía a la idea e dialéctica¹.

Entre Marx y Simondon, Balibar produce la doble lectura *filosófica y política*: la de su herencia y la de su coyuntura.² Puede advertirse que en la forja de su recorrido laten inquietas, espectrales, las densas capas de una *lectura de lecturas* en la que Louis Althusser sigue siendo, sin dudas, el nombre ausente de un anudamiento: “*Proposición 1*: La historia (como se dice de un motor que funciona con gasolina) funciona con la lucha de clases. *Proposición 2*: El individuo funciona con la transferencia (en sus relaciones con los demás individuos: con todo individuo)”³.

Pasador I: de la crítica epistemológica al pensamiento político

En la primera página del ensayo *La filosofía Marx*, publicado en 1993, Balibar presentaba su trabajo en la clave de un programa de lectura:

¹ Balibar, Etienne, *La filosofía de Marx*, Bs. Aires, Nueva Visión, 2000, p. 133.

² Para una introducción a la doble dimensión de la lectura como lectura de la tradición y lectura de la coyuntura, Cfr. Collazo, C. “Sintomatología de un diálogo inconcluso. Lectura y política entre Althusser y Derrida” en Actas del Coloquio Internacional 50 años de Lire le Capital. FaHCE, UNLP.2016.

³ Althusser, Louis, *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México, Siglo XXI, 1996, p. 154.

La idea general de este pequeño libro es comprender y hacer comprender por qué se seguirá leyendo a Marx en el siglo XXI: no sólo como un monumento del pasado, sino como un autor actual, por los interrogantes que plantea a la filosofía y los conceptos que le propone. (...) Querría defender también una tesis un poco paradójica: independientemente de lo que se haya pensado al respecto, no hay ni habrá jamás “filosofía marxista”; en cambio, la importancia de Marx para la filosofía es más grande que nunca¹.

Balibar parece así dar cauce al viejo proyecto althusseriano de poner en forma la filosofía de Marx sin hacer de ella un nuevo *discurso filosófico*, una Filosofía en tanto que tal. Se trata en cambio de producir una *lectura*, en sentido fuerte; es decir, un tránsito capaz de recuperar las hebras de una problemática en sus puntos de inacabamiento, de vitalidad. Desde luego, esa operación no puede prescindir de una toma de posición. Una lectura tal, radicalmente no hermenéutica, sino, a la vez anacrónica y actual, exige nuevos tejidos, nuevos interlocutores y socios capaz de vehicular la fecundidad de un cuerpo de pensamiento para atravesar nuevos saberes y nuevas tensiones. Es en ese ejercicio donde Balibar presenta su encuentro con Simondon, los alcances de ese encuentro son múltiples y en gran medida permanecen todavía inexplorados, aunque algunas puntualizaciones pueden hacerse –y de hecho el camino ha comenzado a ser transitado por diversos lectores. Como hemos anticipado, resulta fundamental resaltar que un ejercicio de lectura de esta naturaleza, en la medida en que asume una concepción controversial de la práctica filosófica no descansa exclusivamente en la coherencia de unos axiomas teóricos. Es decir, que de lo que se trata, no es de un mero ejercicio comparativo o de pretendida complementación teórica entre dos filosofías perfectamente acabadas y exteriores la una a la otra. No sería muy sencillo justificar la relevancia de una tarea tal. Lo que justifica y da sentido al rodeo operado por Balibar se encuentra más allá de la homología teórica, en la oportunidad de un rodeo que es más que teórico; es decir, que apunta a un desborde, o mejor todavía, que transita en el borde y permite pensar el borde mismo de lo teórico: el espacio que conecta y separa teoría y política. La categoría de transindividual es en este marco, no sólo un instrumento para desplegar una revitalización teórica del marxismo en cuanto al contenido de sus conceptos, sino antes que nada, una oportunidad de pensar el proceso de *práctica* paradójica: *la singular unidad disjunta de su práctica teórica y su práctica política*.

Para decirlo de otro modo, el campo de lo *transindividual* se ofrece como un espacio para pensar la articulación tensa y acaso imposible entre ciencia y revolución. Y por eso mismo, porque puede funcionar como *pasador* entre filosofía y coyuntura, es que puede trabajar como revelador de lo que está en Marx, lo que es inmanente a su práctica teórica y lo que la *desborda*. Y por ello, una oportunidad para regresar sobre el problema de la dialéctica, recogiendo las críticas y discusiones ya desplegadas y haciendo de su despliegue un recomienzo:

Luego de haber designado durante mucho tiempo la reducción de la rebelión a la ciencia o a la inversa, podría ser que la dialéctica llegara simplemente a designar la cuestión infinitamente abierta de su *conjunción* (...) lo cual no es rebajar a Marx a un programa más modesto, sino darle, y por

¹ Balibar, *La filosofía de Marx*, ed. cit., p. 5.

mucho tiempo, el lugar de “pasador” insoslayable entre la filosofía y la política¹.

Uno de los alcances de esta idea de “pasador” apunta a la práctica misma de pensamiento y escritura marxista, así como al modo en que estas prácticas son afectadas en su lógica interna, por una temporalidad que les es externa. La escritura marxista es ella misma, sostiene Balibar, *una escritura en la coyuntura*. “Marx es el filósofo del eterno recommienzo, que deja tras de sí varias obras en construcción”². El contenido de su pensamiento no puede separarse de los desplazamientos cuya singular cadencia permite conjeturar que su *estructura*, lejos de la figura del sistema, es el resultado mismo de su condición *coyuntural*. Cada reconversión de la escritura produce un re-anudamiento entre teoría y política porque el ritmo de su escritura se encuentra siempre forzado a una rectificación que se anticipa a las propias conclusiones. Ese compás de la coyuntura que fuerza la escritura al recommienzo requiere de una lectura que, haciendo pie en la forja de sus problemáticas, se permita llevarlas al límite, atendiendo más al movimiento procesual del pensamiento que al recupero de su arquitectura. Una lectura tal es la que despliega Balibar en el mencionado ensayo, para identificar tres escansiones: tres “crisis del marxismo *avant la lettre*” de las que la teoría “sólo pudo ‘salvarse’ (...) a costa de una refundación”³.

En primer lugar, la ruptura con el humanismo teórico, señalada por Althusser en torno a 1845, es identificada por Balibar con el momento conceptual del surgimiento de la ‘relación social’ y subrayada como cifra de desestabilización de la antropología especulativa (organizada en torno al par esencia/individuo). Etapa caracterizada por una oscilación entre una concepción negativa de la relación como actualización de la *praxis* y una positiva que coincide con la división del trabajo y el comercio o la comunicación. Esta oscilación impacta a su vez, en el modo de pensar el *comunismo* (como eliminación completa del viejo mundo, o como plenitud de uno nuevo, ya presente) y en la consecuente relación ciencia-revolución basada en el primado de esta última sobre cualquier forma de pensamiento.

Pero Balibar avanza en otras dos rupturas movilizadas por acontecimientos históricos.⁴ La primera de ellas, toma nota del fracaso de las revoluciones de 1848, y conduce a una vacilación de Marx con respecto a la misión revolucionaria del proletariado. Se registra un tránsito que va de la declinación del concepto de ideología como crítica de las ilusiones de la conciencia⁵ hacia el incipiente desarrollo de una “problemática de la constitución del sujeto”⁶, inscripta en el programa de investigaciones de la determinación económica y las tendencias prolongadas de la evolución social. “Este segundo recorrido no es lineal (...) Atraviesa una serie de análisis: el ‘horizonte social’ de la conciencia (que es el de las relaciones transindividuales y

¹ *Ibid.*, p. 134.

² *Ibid.*, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ Esta serie sugiere que existe una suerte de homología entre las tres rupturas y esto imprime un cierto matiz al uso (no siempre unívoco) que Althusser hace del concepto mismo de *ruptura*. Balibar parece movilizar aquí la idea de *corte continuado*, precisada por él mismo en *Escritos por Althusser* (2004). Contra las interpretaciones, más bien clásicas, que encuentran en la genealogía bachelardiana de la figura de ruptura, la afirmación de una discontinuidad radical entre teoría e ideología, Balibar subraya el componente procesual y cismático en la concepción althusseriana de producción teórica. De allí que el sentido puramente negativo atribuido a la ruptura, adquiera una dimensión productiva que permite hacer del componente coyuntural (podríamos decir, sobredeterminado) la definición propiamente materialista de lo teórico y aquello que distingue a su concepción inmanente de la científicidad respecto de concepciones clásicamente coherentistas o formalistas.

⁵ Balibar, *La filosofía de Marx*, ed. cit., p. 13.

⁶ *Ibid.*, p. 127

su limitación histórica); la diferencia intelectual, por lo tanto la dominación *al margen* del pensamiento y *en* el pensamiento; por último, la estructura simbólica de equivalencia entre los individuos y sus 'propiedades' que es común al intercambio mercantil y al derecho (privado)"¹. En este momento de la escritura marxista, el desarrollo de la problemática "económica" tiene como correlato el despliegue de una formulación del problema de la subjetivación en clave materialista y *transindividual*, podría decirse.

La tercera crisis, cuyas marcas Balibar recoge en la escritura de Marx, se ubica en torno a la experiencia de la guerra franco-alemana y la derrota de la Comuna de París que tienen como efecto la vacilación del esquema lógico de una crisis originada en el proceso de acumulación capitalista y la relativización de la centralidad de la lucha de clases, a la par de la constatación de la desproporción de las fuerzas en pugna. Esa crisis es afrontada con el desarrollo de la noción de *transición* que reconfigura el concepto de dictadura del proletariado. Se trata, según sostiene Balibar, de un recorrido que va desde el desarrollo de un esquema de causalidad materialista hasta una *dialéctica de la temporalidad inmanente* al juego de las fuerzas en la historia: "En Marx hay varios esbozos de esta dialéctica, el principal de los cuales es el de la 'contradicción real', es decir, las tendencias y contratendencias de socialización o las realizaciones antagónicas de lo colectivo"². En este momento del recorrido, se aprecia el retorno de la práctica revolucionaria sobre el espacio ocupado por la ciencia y "a la idea de vías de desarrollo alternativas 'singulares', que bosqueja una crítica interna al evolucionismo"³. La noción de *transición* demasiado rápidamente asumida por el esquema evolucionista, se presta ahora a ser pensada como "una figura política de la 'no contemporaneidad' del tiempo histórico consigo mismo"⁴. Si este movimiento de la escritura abierto en 1872 puede ser ubicado como el de un *retorno de la práctica revolucionaria*, esta aparece ahora como una suerte de "anticipación práctica de la sociedad sin clases" *en las condiciones materiales de la antigua*; es decir, en el espacio propio de la política, abierto "entre en presente y el futuro"⁵.

Tres "recorridos filosóficos" por la letra de Marx en los que se despliega una suerte de dialéctica de reanudamientos entre la problemática económica y una cierta problemática de la subjetivación. Cada uno de ellos da cuenta de los movimientos de incompletud de la teoría que se leen como marcas temporales en su escritura y es esa anacronía la que nos da los motivos por los cuales no podemos dejar de leer a Marx en este siglo XXI y por los que debemos hacerlo con y contra él. A partir de esta cartografía del proceso de pensamiento marxista, requerido por la urgencia de la inteligibilidad política de la situación, Balibar traza cinco hipótesis que delimitan los ejes de la lectura *actual*.

En primer lugar, la *dialéctica* encarnada en el concepto de *proceso*⁶ –y no de *progreso*: "expresa un desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales"⁷ que apunta al movimiento de desarrollo de antagonismos reales sobre la base de la asunción de la condición irresoluble de la contradicción y resulta, por lo tanto, un concepto estrictamente *lógico y político* (ni moral ni económico).

¹ *Ibíd.*

² *Ibíd.*, p. 127.

³ *Ibíd.*, p. 128.

⁴ *Ibíd.*, p. 116.

⁵ *Ibíd.*

⁶ El concepto de proceso constituye "la deuda positiva de Marx con respecto a Hegel", dice Althusser. Cfr. "Sobre la relación de Marx con Hegel", D'Hondt, Jacques, *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite*, Siglo XXI, México, 1973, p. 118.

⁷ Marx citado por Balibar en *La filosofía de Marx*, ed. cit., p. 111, nota 21.

En segundo lugar, y en relación con la idea de que el propio modo de producción capitalista “no puede no cambiar” y cuyo movimiento no es sino el diferimiento de su propia imposibilidad, el concepto de *contradicción real* abre al despliegue del problema de la *historicidad*. Este reinscribe una línea conjetural basada en las nociones de *tendencia* y *contradicción interna*; es decir, una idea de transformación como *tensión del presente*, a partir de relaciones de fuerza inmanentes a las instituciones que, por primera vez con Marx –después del conatus Spinoza– advierte Balibar, se plantea *en el elemento de la práctica* (como producción) y no en el de la conciencia (como representación). Se abre allí una relación entre *práctica* y *contradicción* que incluye, pero también vas más allá, de la noción *praxis*.

La tercera, el problema de la *crítica*, en el sentido de entender la transformación también como un trabajo en la materia *ideológica* del propio pensamiento. Se trata por lo tanto, de concebir la ideología como nombre materialista de la finitud de la filosofía¹, la marxista, antes que ninguna otra. Y del llamado a pensar las determinaciones del propio pensamiento asumiendo la ambivalencia del concepto de ideología: el nombre de su impensado interior y de su vínculo con los intereses sociales y el problema nunca resuelto del atravesamiento de sus fronteras, las formas de su expansión y transferencia y los riesgos de devenir religión secular de las masas, el partido, el estado.

La cuarta –correlativa con el esfuerzo constante de identificar los principales riesgos ideológicos del propio marxismo (las sustancializaciones del individualismo y sociologicismo)— incumbe a la posibilidad y la oportunidad de leer la “filosofía marxista”² habitando “entre Hegel y Freud”³; es decir, como una ontología de la relación o *transindividual* que no sólo supone el rechazo de la dicotomía individuo/sociedad, sino de toda una topología organizada en base a la división interior/exterior, y llevar ese rechazo al punto de concebir lo transindividual como abandono de la interindividualidad y como correlato de la lucha de clases: “estructura social última que divide a la vez, el trabajo, el pensamiento y la política”⁴.

Y finalmente, en quinto lugar, la asunción de esa dialéctica en un estricto sentido materialista, es decir, como combinación entre un pensamiento teórico y un pensar *político* de la relación social, en clave *transindividual*. Es decir, bajo el “principio de reciprocidad que se instaaura entre el individuo y el colectivo en el movimiento de la insurrección liberadora e igualitaria”⁵ y que se produce como movimiento procesual, contratendencia necesaria pero abierta, situada en la singularidad de sus condiciones materiales. *Pensamiento político* entendido de un modo profundamente antiutópico y en confrontación con una teoría de la revuelta: “Es lo que llamé ‘acción en el presente’ e intenté analizar como un conocimiento teórico de las condiciones materiales que constituyen el ‘presente’”-dice finalmente Balibar⁶.

De lo que se trata, a través de estos cinco mojones, es de perseverar en este siglo XXI en la búsqueda de un modo justo de *atravesar* el espacio inextenso que diferencia y combina

¹ *Ibid.*, p. 132.

² Nuestra insistencia en este sintagma imposible en el sentido ya mencionado por Balibar (“no hay ni habrá jamás filosofía marxista”), que podríamos con mayor rigor denominar *problemática marxista*, responde no obstante a la convicción de que existe una diferencia significativa en la asunción de la imposibilidad y la renuncia a su búsqueda. Elegimos entonces entrecomillar esta frase para señalar su condición aporética, pero insistir a la vez en su utilización para señalar la necesidad del movimiento de su búsqueda, como reivindicación de la filosofía en su derecho a la existencia –como diría Althusser; lo que no quiere decir sino en su *diferencia* respecto de otras prácticas de pensamiento.

³ *Ibid.*, p. 133.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁶ *Ibid.*

práctica teórica y práctica política. *Conjunción* que consiste justamente, en ese delicado y siempre amenazado equilibrio que denominamos *dialéctica* y que en su forma materialista exige evitar la reducción de la una práctica a la otra. Leer a Marx hoy es, en definitiva, persistir en *pensar/practicar al mismo tiempo* la complejidad de una articulación contradictoria y procesual de los modos de producción y los modos de sujeción en una misma problemática *dialéctica*.

En este sentido, un aporte significativo ha realizado Vittorio Morfino¹ al subrayar el lugar en el que el derrotero teórico de Balibar encuentra a Simondon. No nos referimos a la anécdota de su lectura sino al encuentro de sus premisas teóricas, un encuentro del que no es posible identificar un origen sino un terreno. Ese terreno es la sexta *Tesis sobre Feuerbach* de Marx.² Siguiendo un camino abierto por Louis Althusser en el artículo "Marxismo y humanismo"³, Balibar lee en esa tesis, la operación que organiza a la "filosofía marxista" como crítica de la metafísica occidental. Ese recorrido se enhebra durante años en un proceso de complejización que avanza desde la crítica ideológica de la ilusiones de la conciencia, hacia la colocación del problema de la subjetivación en sus determinaciones estructurales y materiales; para abrir, luego, el espacio de la pregunta por la relación entre práctica y política en un sentido, a la vez, dialéctico y materialista, pero radicalmente crítico de las formas evolucionistas, positivistas o mecanicistas de esa articulación.

Marx plantea que "la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo singular. En su realidad efectiva es el conjunto de relaciones sociales..."⁴. La ecuación planteada apunta a recusar a la vez las dos posiciones (realista y nominalista): "la que pretende que el género o la esencia precede a la existencia de los individuos y la que quiere que los individuos sean la realidad primera, a partir de la cual se 'abstraen' los universales. (...) ninguna de estas dos posiciones es capaz de pensar justamente lo que hay de esencial en la existencia humana: las relaciones múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros."⁵ En la herencia de lo que Althusser había reconocido como "combinación" o *Gliederung* para dar cuenta del tipo de complejidad sobredeterminada que pone en acción la "filosofía marxista", Balibar subraya el espesor filosófico del lugar que cumple en la sexta *Tesis* el término en francés *ensemble* para referirse al "conjunto de las relaciones sociales", procurando evitar las evocaciones del alemán *das Ganze* a la idea de *totalidad*. Marx recusa con ello una perspectiva que sostenga la primacía holista del *todo* y simultáneamente, una concepción de la individualidad que podría definirse por sí misma. La sugerencia de Balibar al respecto es que el gesto materialista de Marx consiste en desplazar la cuestión de la esencia humana hacia una concepción que, a partir de los desarrollos de Simondon puede identificarse como una concepción de "la humanidad como una realidad transindividual"⁶ (38). Como ha demostrado Vittorio Morfino en *El materialismo de Althusser* (2014), los ejes centrales de ese materialismo encuentran en Simondon dos tesis ontológicas muy claras que en su propia lengua, tienden a desajustar la tradición metafísica occidental:

- 1) *Primado de la relación sobre los términos relacionados. Esto quiere decir que el ser individuado no es el ser primero*: "Sería posible considerar, dice Simondon, toda verdadera relación como teniendo rango de ser y como desarrollándose al interior de una nueva

¹ Cf., Morfino, Vittorio, *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y del eschaton*, Santiago, Palinodia, 2014, p. 22.

² Más allá de la lectura que el propio Simondon ofrece de Marx y que sin dudas, amerita una discusión que no podemos desplegar aquí.

³ Cf., Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1968, p. 188.

⁴ Citado en Balibar, *La filosofía de Marx*, ed. cit., p. 34.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

individuación, la relación no brota entre dos términos que ya serían individuos” El individuo participa como elemento de una individuación¹. Esto nos conduce a una segunda tesis:

- 2) *Primado del proceso de individuación sobre el individuo. Justamente porque el ser individuado no es todo el ser.* Dice Simondon, “la individuación debe ser captada como devenir del ser.” Por un lado esto supone un modo de interrogar el problema de la individualidad, pero esto es posible en la medida en que esa individuación *no agota toda la realidad preindividual*, esta preindividualidad restante pero asociada al individuo es fuente de estados metaestables futuros de donde podrán surgir nuevas individuaciones. Una tal dinámica procesual que responde con una *insuficiencia* a una tensión que se presenta como *sobreabundancia* y como tensión².

Lo que nos interesa subrayar es que estas dos premisas ontológicas que Morfino ha precisado con claridad, suponen en Simondon de igual modo que en Marx, una radical conmoción en los supuestos de la epistemología occidental y especialmente, de la primacía del esquema epistémico por sobre cualquier pensamiento política y de la política. Parece abrirse entonces, a partir de allí, un espacio para pensar de un modo estrictamente materialista el vínculo entre teoría y política. Entendemos que es la pregunta por ese borde/conjunción el enigma que el siglo XXI está llamado a heredar de Marx, una vez más.

Advertimos, en este sentido que el recurso de Balibar a la categoría de *transindividualidad* y no a una simple relacionalidad, viene a apoyarse en otros elementos que complejizan el materialismo marxista, como el énfasis puesto en su *Tesis I* sobre Feuerbach en la idea de un materialismo *práctico* no contemplativo, un materialismo de la *actividad*. Y el peso otorgado al concepto de *división del trabajo* en *La Ideología Alemana*, que Balibar identifica como índice de una transición desde la noción simbólica de *praxis* –desarrollada en las Tesis sobre Feuerbach- hacia la centralidad del concepto histórico de *producción*. Estos desarrollos confluyen en lo que Balibar denomina una *ontología de la producción*: es decir, que la idea marxista según la cual “el ser de los hombres coincide con la producción de sus medios de existencia” supone para Balibar, no un esencialismo del trabajo –contra lo que el mismo Simondon podría sostener en su propia crítica a Marx³ - sino en la centralidad de la “actividad a la vez personal y colectiva (transindividual) que lo transforma al mismo tiempo en que transforma irreversiblemente la naturaleza, para constituir de tal modo la “historia”⁴. Lo que Balibar sugiere es que en Marx, no es sólo la oposición *praxis/theoria* sino también la oposición *praxis/poiesis* la que queda trastocada de entrada, desatando un movimiento tal de desajuste de sus *límites* (es decir de su unidad), que no tiene fin:

Marx suprimió uno de los más antiguos tabúes de la filosofía: la distinción radical de la *praxis* y la *poiesis*(...) Este es el fondo del materialismo de Marx en *La ideología alemana* (que es efectivamente un nuevo materialismo): no una simple inversión de la jerarquía, un ‘obrerismo teórico’ por así decirlo (como se lo reprocharán Hannah Arendt y otros) vale decir una primacía acordada a la *poiesis* sobre la *praxis* en razón de su relación directa con la

¹ Cf., Morfino, *El materialismo de Althusser*, ed. cit., pp. 15-16.

² Ibid.

³ Cf., Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Bs.As., Cactus, 2015, pp. 382-383.

⁴ Balibar, *La filosofía de Marx*, ed. cit., p. 42.

materia, sino la identificación de ambas, la tesis revolucionaria según la cual la praxis pasa constantemente a la *poiesis* y a la inversa. Nunca hay libertad efectiva que no sea también una transformación material, que no se inscriba históricamente en la exterioridad, pero jamás, tampoco, hay trabajo que no sea transformación de sí mismo...¹.

La tensión *praxis/poiesis* resulta resistente a ser subsumida en un concepto general y abstracto de Práctica –sea esta de reminiscencia epistémica, como ámbito de “aplicación” o “contrastación” de conceptos o proposiciones teóricas, o sea alguna evocación de la “acción libre” y creadora de la persona. Esa noción de práctica sigue siendo en cualquiera de sus versiones la contrafigura especular de la Teoría (también concebida de modo idealista) que la intervención de Marx pone en cuestión de un modo radical. Se abre a partir de ella, el campo a una suerte de contra-epistemología; su legado es, en una de sus dimensiones, la inmensa tarea de elaborar en términos rigurosamente materialistas la pregunta acerca de qué es conocer.² Pero no se trata solamente de la apertura del problema del conocimiento, sino de un desajuste de la organización interna al campo de la *theôria*, apoyada en el par *physei/thesei* que, como correlato de un esfuerzo orientado hacia la posibilidad de una ciencia galileana del *thesei*, y por paradójico que esto resulte, encuentra a partir de ese movimiento, la posibilidad de pensar la política: no como objeto de pensamiento sino como *operador de su transformación*.³

Marx descubriría que la economía política –en este sentido, bien denominada– no le permitía solamente encontrarse con la paradoja modal bajo una forma a la vez empírica y racional; le permitía también alcanzar lo que como lector de los griegos y de Hegel, juzgaba ser la articulación política por excelencia. Lo que es verdad de las relaciones económicas lo es también de las relaciones sociales. *Se imponen a cada uno en la medida exacta en que son transformables por la unión de todos (...)* De la constatación de que existe una necesidad estrictamente *thesei*, se sigue una doctrina política; (...) A su vez, la política podrá y deberá ejercer su crítica respecto de la ciencia de la necesidad económica; de esta crítica nacerá la ciencia de una distinta necesidad *thesei* que incluye y explica a la primera: la ciencia de la necesidad de las relaciones sociales, que es inmediatamente la ciencia de su transformación⁴.

A partir de esta precisión de Milner, podemos ubicar el lugar en el que la crítica marxista de la ontología coincide con una crítica de la epistemología idealista, tal como lo subraya incansablemente Louis Althusser en su rechazo de lo que denomina el “mito religioso de la lectura” como lectura de un discurso manifiesto y su defensa de la relación inherente entre una concepción materialista de la historia, una teoría de la temporalidad compleja y de la

¹ *Ibid.*, p. 47.

² Si acaso consideramos que el sentido mismo de la Epistemología se apoya en la dicotomía Teoría/Práctica. Aunque esto no apunta a un anticientificismo o a ninguna forma de espontaneísmo del pensamiento sino a señalar la necesidad de una tarea, la de plantear en términos marxistas el problema de conocer.

³ “Entre la necesidad de la *physis* y lo arbitrario de la *thesis*, el marxista puede y debe suponer un tercer término: una necesidad propia de la *thesis*; la legitimidad de esta hipótesis está garantizada por la efectividad de las ciencias estructurales que hicieron de ella su fundamento.” (Milner, 2003: 226).

⁴ Milner, Jean-Claude, *El periplo estructural. Figuras y paradigma*, Bs.As., Amorrortu, 2003, pp. 224-225.

filosofía como práctica de intervención en la opacidad discursiva del mundo. En definitiva, una teoría de la *sobredeterminación*¹.

El fragmento referido más arriba permite identificar el lugar de la torsión operada por la intervención materialista de Marx en el campo del pensamiento que Althusser reconoce como la *doble revolución* de la teoría marxista, en la ciencia y en la filosofía: al indicar la posibilidad de una necesidad *thesei* que coincide, con el descubrimiento de la relación como clave ontológica y como intelección de la historia, en la que las relaciones sociales “*se imponen a cada uno en la medida exacta en que son transformables por la unión de todos*”. Milner deja, al pasar, indicada la torsión que conecta la crítica del par metafísico esencia/individuo con una crítica de la epistemología (apoyada en las dicotomías thesis/pshysis; praxis/poiesis, etc.): se trata de la *torsión individuo-colectivo* que siguiendo a Simondon, Balibar denomina *transindividual*. Como subraya Morfino, “lo transindividual es, pues, el nombre de la compleja trama de relaciones que constituye a un tiempo la individuación psíquica y colectiva”².

Lo transindividual aporta entonces una matriz de intelección para ese movimiento procesual en el que consisten mutuamente producción social y subjetivación. Se trata además de un espacio de pensamiento que tiene la virtud de desestabilizar la frontera entre lo necesario y lo acontecimental. Se incorpora a partir de allí el problema de la *política* –de la práctica política, en sentido estricto- al campo de la teoría de la historia, no sólo como objeto de pensamiento sino además y fundamentalmente como *modo del pensar*. Y lo hace con la virtud de evitar tanto la subordinación de la política por el saber –su reducción a puro objeto o a ámbito de aplicación práctica de conceptos previamente definidos- como rechazando también la cancelación de toda aspiración al conocimiento –y la consecuente celebración de formas espontaneístas, vitalistas, etc.

En relación con estos señalamientos resultan de gran interés los análisis de Muriel Combes en *Simondon. Individu et collectivité* (1999) con respecto al pensamiento de Gilbert Simondon, en la medida en que no solamente inscriben los desarrollos de la categoría simondoniana de transindividual en un doble recorrido crítico en el campo ontológico y epistemológico, sino que sugieren su fecundidad para el campo del pensamiento político y más precisamente, con respecto a un problema que puede ser considerado, una de las grandes incógnitas de la herencia de Marx, el problema de la *transición*³ –o el conjunto de problemas más o menos heterogéneos que ese término condensa. Veamos.

Combes plantea que la filosofía de la individuación de Simondon entiende que el devenir del ser consiste en el *proceso mismo de toma de forma en distintos dominios de individuación, mediante operaciones de estructuración*. Este abordaje apoyado en la idea de *desfasaje*, pone en crisis el principio unidad-identidad y lo reemplaza por la idea de una “unidad transductiva” que da cuenta de la condición procesual de la individuación, así como del carácter *determinado* de los regímenes de individuación que constituyen las fases del proceso. Combes sugiere que lo que se encuentra en juego aquí es otro modo de concebir la relación entre ser y pensamiento, en principio, porque desarticula tanto la figura de un observador externo al proceso –que se ubicaría por sobre o por fuera de la diversidad de dominios- como la de un sujeto identificable con anterioridad al proceso de desfasaje⁴. Habrá que decir entonces que el problema de los

¹ Althusser, *La revolución teórica de Marx*, ed. cit., pp. 132-181.

² Morfino, *El materialismo de Althusser*, ed. cit., p. 18.

³ Cf., Combes, Muriel, *Simondon. Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, Paris, PUF, 1999, p. 53.

⁴ *Ibid.*, pp. 8-9.

“fundamentos del conocimiento” se diluye en un *proceso concreto* de ontogénesis en el que el conocimiento de la individuación supone la individuación del conocimiento¹.

Simondon denomina *allagmática* a la “teoría de la operaciones (...) simétrica a la teoría de las estructuras”, entendiendo a la operación como “lo que hace aparecer una estructura o lo que modifica una estructura”²; y en ese marco, resulta sugerente el recurso de Combes a la teoría marxista de la *plusvalía*, en los términos del proceso de pasaje de la fórmula dinero (M-D-M) a la fórmula capital (D-M-D’)³ para introducir la concepción simondoniana de *operación* a fin de subrayar que esta noción de *operación* no resulta escindible de la de *estructura*⁴. La *allagmática* no es sólo una teoría ontogenética, sino a la vez, *epistemológica* (o mejor, una crítica de la epistemología) destinada a organizar el vínculo entre el conocimiento estructural y el conocimiento operacional de un ser⁵. En este sentido, Simondon sostiene que:

La teoría *allagmática* introduce a la teoría del saber cómo a la teoría de los valores. Es *axiológica* puesto que capta la reciprocidad entre el determinismo axiológico y las estructuras ontológicas. Capta al ser no por fuera de espacio y del tiempo, sino previamente a la división en sistemática espacial y esquematismo temporal. El conocimiento de la relación entre operación y estructura se establece gracias a la mediación entre el esquematismo temporal y la sistemática espacial en el *individuo*. A esta mediación, a esta condición común, a esta realidad aún no desplegada en esquematismo y sistemática, en operación y estructura, podemos llamarla tensión interna o también sobresaturación o incluso incompatibilidad. El individuo es tensión, sobresaturación, incompatibilidad⁶.

La *allagmática* permanece, a su modo, como una suerte de programa de investigación cuya resolución promete como resultado el enriquecimiento “de la noción filosófica de causalidad y definida la noción de individuo”⁷. Se trata, de un lado, de un pensamiento de la estructura que hace lugar al proceso mismo de articulación estructural y en definitiva, al problema de la complejidad temporal contra la reposición del par Tiempo/Estructura, y las diversas formas de sustancialismo o dinamismo.⁸

Volvemos por esta vía a la centralidad de la categoría de *relación* que, como indica Combes⁹ y subraya Morfino¹⁰, adquiere en el sistema de pensamiento de Simondon un estatuto

¹ *Ibíd.*, p. 11. De allí Combes sugiere una serie de características de “método” podría decirse, que resultan en gran medida compatibles con aquellas que Althusser desprendía de la práctica teórica marxista y que en la medida en que entiende la producción de conocimiento como un movimiento productivo y procesual de individuación real, encuentra su justificación en sí mismo, en la operación de resolución interna de sus problemas. Althusser lo denominaba “*criterio de interioridad radical* de la práctica teórica”. Cf., Althusser et al., *Para leer el Capital*, ed. cit., pp. 55-67. Así el conocimiento supone a la vez un criterio de validación inmanente y una historicidad propia que da cuenta de ese proceso de estructuración como inscripción selectiva en su coyuntura teórica concreta.

² Simondon, *La individuación*, ed. cit., pp. 469-470.

³ Marx, K. *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro 1, Secc.2, cap.IV. (pp.103 - 120)

⁴ Cf., Combes, op. cit., p. 19.

⁵ Simondon, op. cit., *ibíd.*

⁶ *Ibíd.*, p. 478.

⁷ *Ibíd.*, p. 480.

⁸ “quiere captar la estructura del ser sin la operación y la operación sin la estructura, desemboca sea en un sustancialismo absoluto, sea en un dinamismo absoluto que no deja lugar a la relación en el interior del ser individual; la relación deviene inessential”. *Ibíd.*, p. 351.

⁹ Cf., Combes, op. cit., p. 25.

¹⁰ Cf., Morfino, op. cit., pp. 18-19.

más que puramente lógico adquiriendo *rango de ser*. Esto exige, por un lado, evitar una afirmación general del tipo “el ser es relación” porque la individuación es cada vez, un proceso singular, concreto; pero admite dos consideraciones más o menos comunes:

que no hay individuación sino al interior de un sistema y como movimiento de toma de forma desencadenado por una tensión interna;
que esa toma de forma traza una relación entre dos órdenes de distinto nivel, anteriormente incomunicados y cuya diferencia no es sustancial sino relativa¹.

De allí deduce Combes que la *relación existe como límite* y, en consecuencia, el individuo no es tanto un ser finito como un ser limitado. *Y lo propio de un límite es ser desplazado*².

La filosofía relacional de la individuación complejiza la concepción de conocimiento (desarticulando las dicotomías teoría/praxis; sujeto/objeto), en la misma medida en que, deshaciéndose de todas las formas de sustancialización del pensamiento y experiencia humanas, desarticula la dicotomía entre experiencia y psique individual y experiencia y pensamiento colectivos. El borramiento de esa frontera y la reinscripción del problema en una ontología relacional, recibe el nombre de *transindividual*. Lo transindividual es relación de relaciones. Y como procuraremos advertir, constituye un camino sumamente fecundo para indagar los alcances de un pensamiento político, en el doble sentido, de un pensamiento de la política y de un pensar políticamente. O mejor aún, la sugerencia de su imbricación mutua como declinación de la idea ya presentada -el pensamiento del individuo coincide con la individuación del pensamiento- en la idea de que pensar la política es pensar *políticamente*. Y esto exige considerar al conocimiento del proceso de individuación como siendo él mismo *real* porque es también una relación³, o mejor, *relación de relaciones*. Esta perspectiva profundamente anti-sustancialista, no carece sin embargo de una definición de sustancia: sino que la identifica como “el caso extremo de una relación” y la “inconsistencia de una relación”⁴.

Reencontramos esta “epistemología” anti-sustancialista una vía de comunicación con el problema marxista de la ideología tal como es recogido en la concepción althusseriana del conocimiento como producción de desplazamientos en un terreno ya ocupado por elementos ideológicos. Porque en el esquema simondoniano, tal como lo revisa y desarrolla Combes, una “sustancia” –entendida como límite- aparece cuando *un término de la relación absorbe en sí (y por lo tanto oculta) la relación que lo hizo advenir*⁵. La sustancialización constituye, en este sentido, la forma ideológica de segmentar lo real cuya unidad no es sino *actividad de relaciones*. Esto quiere decir que la ontología relacional y procesual transindividual coincide con la crítica del sustancialismo, su aparición forma una unidad con esa crítica. Y es en este sentido que sus implicancias son a la vez ontológicas, epistemológicas y políticas.

Ya hemos dicho que no es posible asir la individualidad de este pensamiento aislándolo de ese campo de fuerzas contradictorias que constituye a la vez su medio, su coyuntura de intervención y su objetivo. Pero resulta importante subrayar que esa no es una modalización del pensamiento político sino la definición de pensamiento *a secas*: por decirlo de algún modo, la asunción de la politicidad inherente al pensamiento. El pensamiento es *político* en la medida en que no puede organizarse ni en la diada teoría-práctica, ni en el par epistémico sujeto-

¹ Combes, op. cit., p. 22.

² *Ibid.*, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ *Ibid.*

objeto, ni se somete fácilmente a la demarcación concepto-imaginación. Podríamos decir que constituye un *proceso transductivo* en el que un ser que es excesivo con respecto a sí mismo y que se encuentra en tensión consigo mismo, se desfasa, se descentra en un proceso de transformación-estructuración.

Pasador II: de la soledad al porvenir

En *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Simondon presenta su noción de transindividualidad diciendo que esta corresponde al colectivo tomado como axiomática que resuelve la problemática psíquica. Esto supone que el ser no posee una unidad estable en la que ninguna transformación es posible sino que posee una *unidad transductiva*, es decir que puede desfasarse en relación consigo mismo, desbordarse él mismo de un lado y del otro de su centro. En definitiva, lo que llamamos relación es, de hecho, despliegue del ser. Éste a su vez es más que unidad y más que identidad y esto supone considerar al proceso de transformación –el devenir del ser– como una dinámica interna al ser y no como una sucesión que adviene a un ser primitivamente dado. Es aquí que, como hemos presentado en el apartado anterior, se imbrican estructura y transformación en la noción de *acto*.¹

Desatendiendo los principios lógicos de identidad y del tercero excluido, la noción de *unidad transductiva* propone pensar *la unidad como individuación en progreso*. La unidad es procesual y supone una operación de transducción que es definida por Simondon como una operación por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, donde cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente, de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación estructurante. La individuación constituye una operación que se extiende en complejidad creciente y en dominios heterogéneos. Es aparición correlativa de dimensiones y estructuras en un ser en estado de tensión preindividual, es decir, en un ser sobreabundante. En este sentido, el sujeto puede ser concebido en su ontología como una individuación viviente, en tanto ser que se presenta su acción a través del mundo como elemento y dimensión del mundo. Pero el ser psíquico no puede resolver en sí mismo su problemática, su carga de realidad preindividual. Es excesivo con respecto a sí mismo. Es decir, que está cargado de una tensión que lo desborda y en consecuencia, participa de un proceso de expansión que sobrepasa los límites del viviente individuado e incorpora lo viviente en un sistema entre el mundo y el sujeto, y permite la participación bajo forma de condición de individuación de lo colectivo.

Esta figura ambivalente de la carencia-exceso, la insuficiencia y el desborde, permite pensar un tránsito de nivel en una suerte de dialéctica que vacila entre la inmanencia y la trascendencia, y ofrece algunos elementos para pensar lo que en Balibar y en Althusser es el *pensamiento comunista*, como un proceso de individuación compleja que obliga a reconsiderar las fronteras clásicas entre individuo y colectivo problematizando sus variadas declinaciones: líder/masas; saber/revolución; Ideal/acción. Y lo hace desplazando el recurso a figuras metafísicas, básicamente a la unificación en la categoría de Sujeto, de todo proceso de transformación, en la medida en que se reemplaza la idea de *praxis* –entendida como acción

¹ “El individuo es la unidad del ser captada previamente a toda distinción u oposición entre operación y estructura. Es aquello de lo cual una operación puede convertirse en estructura y una estructura en operación; es el ser previamente a cualquier conocimiento y cualquier acción: es el medio del acto allagmático”. Simondon, op. cit, p. 478.

guiada por una inteligencia- por la de *proceso de producción, es decir, movimiento de transformación*, sobredeterminado –a la vez *praxis* y *poiesis*- y por lo tanto, concreto, singular, jerárquico y atravesado por tensiones y conflictos.

Lo que nos interesa subrayar en este apartado entonces es que el recurso de Balibar al rodeo por la categoría simondoniana de transindividual va más allá de la búsqueda de una ontología más precisa, o más conveniente a la problemática científica contemporánea –que entre otras cosas, permita descartar los desvíos positivistas, mecanicistas, etc- sino también y fundamentalmente, un modo de pensar que permita desplegar el enigma marxista de la *conjunción* teoría/política.

¿Qué quiere decir esto? En definitiva, que la complicidad de Simondon no tiene sólo que ver tanto con el “contenido” del discurso filosófico y no apunta a una “teoría” de la filosofía –mucho menos a una “doctrina” comunista de la filosofía- antes que a una *práctica concreta* del pensar, que vuelva inteligible y otorgue sustento al carácter esencialmente *coyuntural* de los discursos filosóficos. En definitiva se trata de asumir la tarea legada por Althusser en su lectura de Marx, la conceptualización de las prácticas filosóficas como siendo “en tanto tales (y no solamente dentro de sus límites) ‘intervenciones’ que tienen como fin *desaparecer en la producción de sus propios efectos*”¹.

Entendemos que este enigma es recogido por Balibar en su tarea de interrogar el sentido actual de la figura siempre algo paradójica del *filósofo-comunista*. “¿Quiénes somos los comunistas?” “¿Qué es lo que piensan/pensamos los comunistas?”². *Filósofo/comunista* no es sino el nombre de un nudo compuesto por una trama de torsiones (teoría/práctica; *poiesis/praxis*; saber/revolución; psiquis individual/pensamiento colectivo, etc.) La filosofía en proceso de Balibar opera una suerte de tránsito, de *pasador* que invita a recorrerlas, transformando en ellas el propio pensamiento.

“Los comunistas/nosotros desean/deseamos *cambiar el mundo para transformarse/transformarnos*.”- dice Balibar³. La redacción de este sintagma enfatiza una ambivalencia que tensiona al máximo condición paradójica de la subjetividad (¿cuál es el punto fijo desde el cuál se aprecia la transformación?) y lo hace trazando a su vez una suerte de bucle temporal (¿cuál transformación sucede a cuál y en qué instante podrían asirse sus alcances?).

El pensamiento comunista supone un gesto subjetivo, un *compromiso* subjetivo y la asunción de un riesgo vinculado con un tránsito por los límites de la propia unidad, de la propia identidad. La figura “los comunistas/nosotros” (son-somos) resulta un índice de la topología paradójica que compone el lugar reflexivo del sujeto. Y, según sostiene Combes, la concepción transindividual supone que el sujeto aparece simultáneamente como una relación a sí mismo a través de otros, más aún, a través de aquello que en el otro no es sino realidad transindividual –incompletud. Por lo tanto, lo que opera el tránsito de lo individual a lo colectivo es justamente el resto (preindividual) de indeterminación en los sujetos –aquello que no ha sido individuado. La subjetividad se subtiende en una doble dialéctica constitutiva, interna/externa sin mediación ni síntesis, que convoca una torsión entre subjetividad y colectivo trazando una topología paradójica: que se constituye en el límite y como una suerte de *afuera interior*. Sujeto resulta así, el nombre de un proceso desprovisto de interioridad pero dotado de un “adentro” que no sería sino el pliegue del afuera⁴. La propia realidad del sujeto depende de su incompletud, de lo que

¹ Balibar, Etienne, “Estructuralismo ¿una destitución del sujeto?” En *Instantes y azares* Num 4-5, año VII, p. 159.

² Balibar, “El comunismo como compromiso, imaginación y política”, ed. cit., p. 22.

³ *Ibíd.*

⁴ Combes, op. cit., p. 42.

porta de pre-individual y que se ubica como límite inestable adentro-afuera, y *a través* de ellos¹. Lo transindividual es, podría decirse, esa parte del ser que *atraviesa al individuo*, desde lo preindividual hacia lo transindividual, o mejor, el anudamiento procesual de las tres fases del ser. Y por lo tanto, un sujeto no se limita al individuo sino que consiste en su *atravesamiento*.²

Podríamos decir con verdad que no hay comunismo sin sujeto de un deseo del común. Esa paradoja sujeto/común sólo puede concebirse desde un *pensamiento paradójico* de lo subjetivo, porque el deseo del común no es cualquier deseo, sino un *deseo de transformación de lo existente* (*los comunistas desean/deseamos cambiar el mundo*), según sugiere la expresión de Balibar, un deseo que apunta a una transducción, podría decirse, porque afecta al mismo tiempo al sujeto y al colectivo, o mejor, que no afecta a uno sino a través del otro.

Así podemos advertir en qué medida los elementos provistos por la *filosofía simondoniana* de la individuación ofrecen una concepción del sujeto que vuelve pensable esa extraña aporía del *sujeto comunista* (más aún, el sujeto de un comunismo sin Sujeto). Éste no puede concebirse sino como aquel que no coincide con su propia unidad y que toma forma como proceso de anudamiento y *atravesamiento*. Ahora bien, es necesario establecer alguna precisión más a fin de delimitar el modo específicamente comunista de transitar lo transindividual. Desde luego, este no es cualquier modo sino de un modo *político en sentido fuerte*; un movimiento de transformación material que se desdobra y se torsiona: se trata de un proceso de autotransformación³ –*praxis*– que tiene como condición la transformación del mundo –*poiesis*.⁴

La potencia transindividual de esta aporía evoca, en una rara inversión –en absoluto directa–, aquella referencia de Milner respecto de Marx: “las relaciones sociales. Se imponen a cada uno en la medida exacta en que son transformables por la unión de todos” y de allí que pueda sostenerse que de la propia “constatación de que existe una necesidad estrictamente *thesei*, se sigue una doctrina política”⁵. ¿Qué concepción de la política se deduce de esa *transindividualidad marxista* que recogen tanto Balibar como Milner? Pues una idea de política que no abandona la topología procesual porque no consiste en un mero pasaje desde lo subjetivo a lo colectivo (reponiendo una tópica clásica individuo/sociedad) sino en la concepción misma de lo colectivo *como un proceso inmanente de transformación objetiva y subjetiva* (si acaso esas categorías tienen todavía algún valor explicativo).

¹ *Ibid.*, p. 43.

² Al respecto, Simondon : « El ser sujeto puede concebirse como sistema más o menos perfectamente coherente de las tres fases sucesivas del ser: preindividual, individuada y transindividual (...) el sujeto no es una fase del ser opuesta al objeto, sino la unidad condensada y sistematizada de las tres fases del ser”. Simondon, *op. cit.*, p. 395.

³ « Mais cette latence n'est pas de l'ordre d'une dynamis qui viserait à devenir energieia ; c'est l'excès d'être préindividuel qui s'y manifeste comme impossible à résorber au sein de l'être individué : pour advenir au collectif et individuer la part de préindividuel qu'il porte avec lui, l'individu doit se transformer ». Cf., Combes, *op. cit.*, p. 36.

⁴ Tal como sugiere Pablo Esteban Rodríguez en su Postface a la reedición del libro de Combes, cabría abrir aquí un debate entre Virno y la autora de *Simondon. Individu et collectivité*. Para el primero la política se desprende de la filosofía simondoniana de la individuación supone un contrapunto entre la forma de subjetivación de la *multitud* y la del *pueblo* (articulada en torno a la unidad artificial del estado). Cf., Virno, Paolo, “Multitud y principio de individuación”. En *Multitudes. Revue politique, artistique, philosophique*, Num 7, Dic. 2001. Advertimos aquí que en la tradición althusseriana que preña los desarrollos de Balibar –y también los de Morfino– cabría concebir, en cambio, una topología que no encuentra un salto entre multitud y pueblo sino operaciones de conmoción interna que dan cuenta de la primera como tensión interna –resto no individuado– del otro; antes que como sustancia. Lo que convoca directamente a una discusión en torno de la concepción del tiempo, más precisamente a la noción de presente. La retomaremos más adelante.

⁵ Milner, *op. cit.*, p. 225.

Combes reconoce en este sentido una doble dimensión del transindividual que nos ayuda al menos en términos analíticos, a comprender la complejidad del fenómeno: una “objetiva”, que nombra la operación de estructuración de la realidad del colectivo a partir del resto de indeterminación –preindividual- en el individuo, por medio y a través de otros¹. Y una dimensión propiamente “subjetiva” que nombra los efectos para un sujeto del descubrimiento de su “más que uno”, o “más que individuo”, es decir de una zona en él mismo que se revela a la vez, pre-personal y común².

Ese descubrimiento es una suerte de *experiencia de tránsito por la extrema soledad*, un “atravesar la soledad”. Ese tránsito transformador es lo transindividual, más allá de la soledad se encuentra la experiencia del colectivo y por lo tanto, la política: “la verdadera relación transindividual sólo comienza más allá de la soledad; es constituida por el individuo que se ha puesto en entredicho, y no por la suma convergente de los vínculos interindividuales”³.

Para concluir (o inacabar)

Lo *transindividual* se produce entonces como un proceso de transformación de “puesta en entredicho” del individuo y de toda relación *interindividual* (en la medida en que esta no constituye sino una “pre-valorización del yo capado como personaje a través de la representación funcional que otro se hace de él”)⁴. No se trata de un descentramiento del sujeto en relación consigo mismo, en base a la relación individuo-prójimo sino a partir de una problematización del individuo en sí mismo; una “puesta en entredicho” del propio individuo en una suerte de movimiento aporético de *trascendencia inmanente*. La experiencia de lo transindividual, se encuentra al final de un camino de atravesamiento de la soledad. Ese *encuentro*:

...solo puede ser una situación excepcional que presenta exteriormente los aspectos de una revelación. Pero de hecho, lo transindividual es autoconstitutivo (...) el esquema de trascendencia o el esquema de inmanencia sólo dan cuenta de esta autoconstitución por su planteamiento simultáneo y recíproco; en efecto, es en cada instante de la autoconstitución que la relación entre el individuo y lo transindividual se definen como *lo que supera al individuo mientras lo prolonga*: lo transindividual no es exterior al individuo y sin embargo, se aparta en cierta medida de él; por otra parte, esta trascendencia que tiene su raíz en la interioridad, o más bien, en el límite entre interioridad y exterioridad no aporta una dimensión de exterioridad sino de rebasamiento en relación al individuo⁵.

Simondon desliza una crítica a la larga tradición en la que han tendido a identificarse interioridad psicológica y alma, criticando a su vez el pretendido carácter “personal” del alma. Se trata en cambio, de pensar el espacio psíquico como espacio transductivo. Es en ese sentido que la *eternidad* no compete ni a la interioridad ni la exterioridad, “lo que puede ser eterno es la

¹ *Ibíd.*, p. 48.

² *Ibíd.*, p. 48.

³ Simondon, op. cit., p. 356.

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*, p. 358.

relación excepcional entre interioridad y exterioridad”¹. La excepcionalidad no es la de un individuo completo, sino la de una *relación*. Y así deben ser pensadas las figuras subjetivas con las que se ha nombrado esa excepción, bajo formas –imaginarias habría que decir, de individuos. De diversos modos, las figuras que han sido convocadas por la tradición para nombrar esa excepcionalidad han gravitado en las concepciones teóricas o prácticas de la *subjetividad política*: las figuras del *Santo, el Héroe y el Sabio*. A pesar de constituir todas ellas modos de buscar la transindividualidad, ninguna lo hace cabalmente, porque enfatizando alguna dimensión de la individuación psíquica/colectiva limitan su consideración de la complejidad transductiva y por lo tanto, de la potencia expansiva y transformadora de la política.

Sabiduría, heroísmo y santidad son tres vías de búsqueda de esta transindividualidad según la predominancia de la *representación*, de la *acción* o de la *afectividad*; ninguna de ellas puede desembocar en una definición completa de la transindividualidad, pero cada una designa en cierta manera uno de sus aspectos, y aporta una dimensión de eternidad a la vida individual².

Quizás se trate entonces de trazar una búsqueda hacia una forma de subjetividad que no sea la selección de una de estas “vías” hacia la eternidad, sino su *anudamiento*. Esa idea, creemos, es la que sostiene el esfuerzo de Balibar por establecer su definición de la subjetividad comunista, como anudamiento de *compromiso, imaginación y política*.³ El comunismo, entendido como posición subjetiva apunta a captar esa la experiencia de la transindividualidad, *en su complejidad misma*, a fin de abrazar lo común que se encuentra ya en los sujetos, como incompletud o resto no individuado; es decir, como *colectivo en devenir*. Se trata por lo tanto de una experiencia de la *eternidad* como una forma transductiva (de composición expansiva) que anuda pensamiento, transformación política y afectiva. Y en este sentido, podría decirse que la *conjunción* comunista apunta a lo verdadero.

Hay colectivo, dice finalmente Simondon, cuando un proceso de estructuración produce tomas de forma imprevisibles. La idea de invención como proceso transductivo

¹ *Ibid.*, p. 359.

² *Ibid.*

³ Cf., Balibar, “El comunismo como compromiso, imaginación y política”, ed.cit., p. 22. Se trata de desplegar un triple recorrido que permite pensar el comunismo como compromiso, imaginación y política: “La primera pregunta, relativa al tema del *compromiso*, podría expresarse así: *¿quiénes somos los comunistas?, ¿qué es lo que esperamos los comunistas?* Dicho en términos más tajantes, *¿qué es lo que desean/deseamos?* La respuesta que daré, cuyas implicaciones trataré de argumentar tanto como pueda en tan breve espacio de tiempo, es la siguiente: los comunistas/nosotros desean/deseamos *cambiar el mundo para transformarse/transformarnos*. Como pueden observar, empleo un sujeto cambiante en el enunciado; esta ambigüedad es parte del problema que se debe debatir. Y empleo fórmulas que pertenecen a una tradición marxista bien conocida, que en parte coinciden con nuestra «idea del comunismo», aunque un tanto modificadas. Estas dos características formales reaparecerán en las siguientes preguntas. La segunda pregunta, relativa al tema de la *imaginación*, es la siguiente: *¿en qué piensan/pensamos los comunistas?*, o, para ser más precisos, *¿qué es lo que piensan/pensamos por anticipado*, en el sentido de «anticipaciones del entendimiento»? Y la respuesta es: *los comunistas interpretan/interpretamos a nuestro modo el movimiento real que supera (aufhebt) el capitalismo* y la sociedad capitalista basada en la producción y el intercambio de mercancías, o «modelada» según este tipo de producción e intercambio. Dicho de otra forma, los comunistas interpretan/interpretamos a nuestro modo la realidad de la historia en curso. Por último, la tercera pregunta casi trascendental es la siguiente: *¿qué es lo que los comunistas están/estamos haciendo?*, o, mejor dicho –recuperando las diferentes traducciones del término *conatus* empleado por los filósofos clásicos– *¿qué intentan/intentamos, se esfuerzan/nos esforzamos, luchan/luchamos por hacer?* Propondré la siguiente respuesta: los comunistas participan/participamos en diferentes «luchas» de emancipación, transformación, reforma, revolución, civilización; pero no «organizamos» esas luchas, sino que las «desorganizamos” (Balibar, 2014:22-23)

convoca una temporalidad diferente a la de irrupción, basada en la idea de la excepción pura o la figura del “hombre de excepción”¹. Se abre allí un espacio para pensar la complejidad del tiempo de un modo radicalmente antihistoricista –en la misma dirección en que ésta es recuperada por Althusser del encuentro entre Marx y Freud². Esta idea rechaza tanto las figuras de la continuidad teleológica como las de la discontinuidad o corte puro en el sentido de un momento constituyente total y propone, en cambio, pensar la invención como *proceso continuado* de propagación/transformación. Y en ese sentido, sostiene Simondon que la sociedad no surge espontáneamente de la presencia de muchos individuos, ni tampoco constituye una realidad sustancial independiente a los individuos y que se superpone a ellos: “es la operación y la condición de operación por la cual se crea un *modo de presencia* más compleja que la presencia del ser individuado solo”³. Y esto supone que el presente social y el presente individual, por decirlo de algún modo, no coinciden.⁴

A partir de esta concepción compleja de la temporalidad se abre la pregunta por la política y es allí que puede seguirse la lectura que Balibar produce del final del *Manifiesto comunista*⁵: “los comunistas no forman Partido [no son una parte] o forman el partido/general que puede entenderse como el “movimiento general de las organizaciones existentes”⁶.

...no hay política efectiva sin organizaciones, por muy diversa que su apariencia pueda y deba ser, en función de los objetivos concretos que se persigan. Pero los comunistas no están construyendo su organización, ni siquiera una organización «invisible»; más bien, están desorganizando las organizaciones existentes, las organizaciones mismas en las que participan, no en el sentido de que las socaven desde dentro o de que traicionen a sus amigos y camaradas en medio de la batalla, sino en el sentido de que cuestionan la validez de las distancias e incompatibilidades (casi siempre muy reales) entre distintos tipos de luchas y movimientos. En ese sentido, realizan una función esencialmente «negativa» bajo la forma de un compromiso muy positivo⁷.

¹ Combes, op. cit, p. 50.

² Cf., Althusser, *Para leer el Capital*, ed. cit.; y Morfino, *El materialismo de Althusser*, ed. cit.

³ Simondon, op. cit., p. 372.

⁴ La sociedad encuentra al ser individual y es encontrada por él en el presente. Pero ese presente no es el mismo que aquel que podría llamarse presente individual o presente psicosomático (...) la sociedad deviene; una afirmación de permanencia es aún un modo de devenir, puesto que la permanencia es la estabilidad de un devenir que posee dimensión temporal” (Simondon, 2015:371).

⁵ “el final del Manifiesto comunista de Marx es extraordinariamente interesante y reveladora, ya que simultáneamente afirma dos cosas que son de hecho interdependientes y que siguen siendo, en mi opinión, completamente actuales (o que quizá hayan vuelto a ser de actualidad). La primera es que los comunistas no forman un partido especial, o que el «partido» que forman no es más que el «interés general» y el «movimiento general» de los partidos existentes (quizá podríamos hablar, en términos generales, más bien de organizaciones) que persiguen objetivos emancipadores y pretenden transformar el mundo. La segunda es que la convergencia de este «movimiento general» queda garantizada en Marx por el hecho de que los «proletarios», una «clase» paradójica, como sabemos, distinta de todas las otras clases sociales (de hecho, no son una clase, conforme a los términos que definen las clases sociales en las sociedades del presente y del pasado), combinan el rechazo a la propiedad privada con el rechazo a los prejuicios nacionalistas o, digamos sencillamente, a la idea nacional. Esto es lo que permite a Marx decir, de una forma tanto histórica como profética, que los comunistas y los proletarios, unidos en todo el mundo, no son sino dos nombres de un mismo sujeto colectivo, al menos en potencia.”(2014:47).

⁶ Balibar, “El comunismo como compromiso...”, ed. cit., p. 47.

⁷ *Ibid.*

Balibar nos propone volver a pensar esa suerte de “negatividad” que recogen muchos, casi todos, los pensadores que se reconocen como comunistas, pero identificando un movimiento de descomposición-desplazamiento que hace de esa negatividad una dinámica procesual de composición expansiva. Reencontramos en Simondon esa suerte de “dialéctica” particular que puede ayudarnos a comprender esta idea: una dialéctica en la que lo negativo no existe sino como ambivalencia, tensión e incompatibilidad que coincide con un proceso expansivo. En términos simondonianos, podríamos decir, como “sobreabundancia preindividual” y como potencia de un proceso de descentramiento y complejización creciente. Y esto nos conduce a una muy singular lectura de la idea de Marx sobre el comunismo como un proceso de *transformación real en el actual estado de cosas*. Una lectura que evita partir de una definición utópica o evolucionista del comunismo como una sociedad *futura* (o de los comunistas como individuos completos y previamente dados a ese proceso-colectivo de individuación) y que nos obliga a concebir una topología compleja del presente actual, y por lo tanto, una *ética la acción en el presente*, rigurosamente dialéctica.

...si Marx no hubiera sido más que el pensador de la revuelta, se perdería por completo el sentido de su oposición constante a la utopía. Esta posición nunca quiso ser un retorno más acá de la potencia insurreccional e imaginativa representada por el espíritu de utopía. Lo hará mucho menos en la medida en que reconozcamos en la ideología el elemento de la política o la materia misma de la política, dando definitivamente la espalda a la veta positivista del marxismo. Pero esto no hará sino destacar más el interrogante contenido en el doble movimiento antiutópico de Marx: el que designa el término ‘praxis’ y el que nombra a la dialéctica¹.

Lo singular de ese proceso-colectivo comunista que Balibar subraya es el tipo de participación *desorganizadora* que supone. Una suerte de transformación procesual en la inmanencia de un plexo de relaciones que tensiona y desajusta los componentes estables, las tendencias reproductivas de un sistema dado de relaciones (si pensamos en una formación social, podríamos decir que ese desajuste trabaja en la dimensión ideológica de la vida subjetiva/colectiva, en la medida en que esta no es sino esa tendencia estabilizadora de un sistema dado qua evidencia). Comunismo es, entonces también, el nombre de una estrategia orientada a hacer trabajar la *exterioridad interna* –que se encuentra siempre ya ahí- como borde reversible de toda identidad/estabilidad: los *comunistas participan en organizaciones desorganizándolas*. La estrategia comunista no sería sino la disposición a un trabajo en las fronteras y los límites de un sujeto existente e incompleto que, lejos de ser una unidad dada con anterioridad a su actividad, consiste como *proceso de subjetivación*. Pero el desafío consiste en producir esa operación “al mismo tiempo”, en decir como proceso de unificación (transductiva) de una temporalidad compleja, tiempo de la autotransformación subjetiva, tiempo de la transformación del medio, del orden dado de relaciones y de las “organizaciones existentes”.

Esta lectura pone a jugar muchos de los elementos del pensamiento simondoniano en la lectura de ese encuentro entre teoría y política que el marxismo nombra. Balibar lo hace, como hemos señalado, tomando posición en un campo que no está vacío. Por el contrario, sabe que como diría Derrida, que hay más de un Marx². En este sentido, puede subrayarse su esfuerzo por evitar –de la mano de Simondon- nuevas dicotomías y sustancializaciones ideológicas que una y otra vez vuelven a colarse bajo nuevas formulaciones de la pregunta por

¹ Balibar, La filosofía de Marx, ed. cit., p. 134.

² Derrida, *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 30.

el sujeto privilegiado de la transformación, en el propio campo marxista o comunista como tentaciones teleológicas, positivistas y como filosofías de la revuelta.¹

En eso consiste, podríamos decir, su modo de entender y especialmente practicar el pensamiento dialéctico, como una suerte de vigilancia crítica que sostenga la preservación de la tensión interna de toda urdimbre conceptual –entendida, podría decirse, como *unidad transductiva*–, a fin de permitir un trabajo sobre su resto no estructurado, en su zona de vitalidad. Porque cabe recordar aquí, como subraya Combes, que una sustancia no es sino un término de la relación que ha borrado el proceso de su individuación. En este sentido, esta dialéctica material balibariana es una actividad del pensamiento crítico de la ideología.² Y como hemos referido más arriba, leer el radical antiutopismo de Marx exige asumir que la ideología es la materia de la política y por lo tanto, asumir que no hay *crítica real* que no sea también autocrítica (crítica de la propia teoría y de la propia tradición), porque no hay transformación del mundo que deje intacto en su pureza al sujeto de la transformación. Este modo de comunismo coincide entonces con una doble operación crítica: de la ideología que se cuele como pretensión totalizante de la propia teoría y de las formas existentes de organización práctica. La potencia de la teoría consiste entonces en un trabajo de singularización, de destotalización de sí misma; es decir, un trabajo sobre sus propios límites y en ese sentido puede evocarse el señalamiento de Combes: el pensamiento de la individuación coincide con la individuación del pensamiento. En ese ejercicio, crítica de la teoría coincide con pensamiento de la política, de su potencia real: en ese movimiento se inscribe la posibilidad de un pensamiento de la *transición*:

...me parece reconocer la idea de que la teoría marxista es capaz de englobar la totalidad de los procesos que conducirían del capitalismo al comunismo, cuando en realidad ella designa únicamente las tendencias contradictorias que operan en el proceso actual. Una vez liberado de la tendencia profética propia (...) Marx piensa al comunismo como una tendencia de la sociedad capitalista. Esa tendencia no es una resultante abstracta. Existe ya concretamente en los "intersticios de la sociedad capitalista" (...) Todo lo que puede decirse del futuro es la prolongación en filigrana y en negativo de las posibilidades de una tendencia actual (...) Todo lo que se dice de la transición no puede tratarse sino como indicaciones *inducidas por una tendencia actual* que, como toda tendencia en Marx se halla contrarrestada y puede no verificarse, a menos que la lucha de clases política la haga realidad. Únicamente una teoría finita puede estar abierta a las tendencias contradictorias que descubre en la sociedad capitalista, y *abierto* sobre su

¹ En este sentido, ciertas figuras esgrimidas por pensadores contemporáneos que, críticos de las tradicionales figuras metafísicas de la política, vuelven con recursos más sofisticados sobre la pregunta acerca de quién es el sujeto capaz de nombrar la transformación. Pregunta tempranamente descartada por Louis Althusser, como la pregunta central de la ideología política burguesa (incluso en el terreno del pensamiento reconocido como marxista). Así por caso, Žižek regresa recientemente sobre formulaciones neolukacsianas del proletariado como clase universal impropia, podría decirse, o in-capaz y Virno, leyendo de otro modo a Simondon, insiste en la contraposición entre pueblo y multitud reivindicando desde luego la potencia singularizadora de la segunda contra la identidad representacional/estatal del primero. Cf. Žižek, Slavoj, « En contra de los Derechos Humanos ». En *Suma de negocios*. Vol 2, Num 2, Dic. 2011, pp.115-127; y Virno, "Multitud y principio de individuación", ed. cit.

² Si recordamos la célebre definición althusseriana, de que la ideología es esa forma de pensamiento que trabaja con el par reconocimiento-desconocimiento en la medida en que produce identidad borrando las huellas de su proceso de configuración. (cfr. 1990)

devenir aleatorio (...) por consiguiente atenta y capaz de tomarse en serio y en *tiempo real* la incorregible imaginación de la historia¹.

Comunista es, finalmente entonces el proceso que desplaza las propias coordenadas de identificación disponibles y al hacerlo, transforma las organizaciones existentes, amplificándose y recomponiendo cada vez la relación entre subjetividad y colectivo en nuevas operaciones de individuación. Un proceso que nombra la transformación simultánea de un interior y su medio externo. Y el pensamiento comunista es ese proceso de pensamiento que trasciende sus propios límites, atravesando las fronteras entre lo psíquico y lo colectivo; entre el individuo y su medio, y especialmente, entre un orden dado –un régimen de pensamiento- y lo porvenir. En definitiva, comunista es la descomposición de la demarcación metafísica entre pensamiento y acción. Leer a Marx en el siglo XXI es otro modo de insistir en la búsqueda de esa suerte de trascendencia no religiosa del pensamiento, para decirlo de un modo paradójico, de una trascendencia-inmanente, donde *lo transindividual es autoconstitutivo*. Este pensamiento político que se desprende de esa insistencia prescinde de afirmarse en relación a una Idea, vive en el proceso de transformación-amplificación que moviliza. Se trata entonces, finalmente, de la vieja sugerencia althusseriana acerca de la singularidad materialista del pensamiento comunista: *el filósofo comunista es aquel que se borra en su propia intervención*.

La condición “filosófica” de ese pensamiento, reside en su no claudicación con respecto al *saber*, en este sentido, *asumir la politicidad del propio pensamiento* no es renunciar a saber, proclamando una especie de igualdad en la ignorancia, sino reflexionar en torno a qué es lo que *se puede saber*:

...sabemos, quienes no tenemos religión, siquiera la religión de nuestras teorías, menos aún aquella de los hitos de la historia, que la lucha de clases nunca es transparente, y que el proletariado que lucha su propia lucha de clases, diferente de aquella que lucha la burguesía, no es transparente a sí mismo, una clase compuesta, siempre comprometido en forjar su unidad. (...) Nada de esto se asemeja al caso en que una pura conciencia confronta la pura objetividad de una situación. En tanto todo el proceso está constituido y dominado por relaciones contradictorias que sólo son descubiertas y realizadas de a poco, y pueden luego revelar ciertas sorpresas (...) Y en la medida en que esta lucha se desarrolla, incluso para aquellos que hubieran visto claramente en principio, sin la ayuda de una instancia superior de juicio y discernimiento para cada cuestión, debemos hablar de *error sin verdad*, y *desvíos sin norma* (...) Si Lenin otorgó tanta importancia al abordaje del error, es porque *el proceso de tratamiento del error es siempre un proceso político...*².

La transindividualidad arriba como experiencia de tránsito que consiste en un proceso de individuación que es a la vez, individuación del pensamiento –invención procesual de la singularidad en la actualidad del presente, en el interior de su sistema de relaciones. Lo transindividual coincide así con “puesta en entredicho del individuo” y desplazamiento de la interindividualidad; es *transformación real*, crítica subjetiva/objetiva.

¹ Althusser, Louis, *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, p. 304.

² *Ibid.*, p. 253.

El porvenir no se deja ni condensar, ni detallar, ni aún pensar: sólo puede anticiparse a través de un *acto real*, pues su realidad es (...) potencia relacional y actividad implícita: *el ser se preexiste a través de su presente*. El presente del ser es a la vez, individuo y medio. Es individuo en relación al porvenir y medio en relación al pasado...¹.

La relación transindividual comienza *en el presente y más allá de la soledad*, la verdadera política también.

¹ Simondon, op. cit., p. 369.